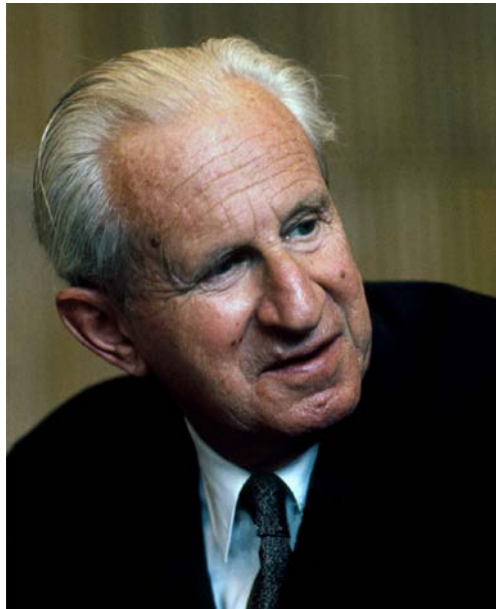


**HERBERT MARCUSE**

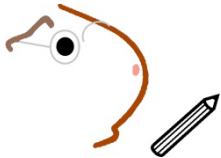
**L'ONTOLOGIE DE HEGEL ET LA  
THÉORIE DE L'HISTORICITÉ**



**1932**



## Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

### Edition de référence :

MARCUSE Hertbert, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. H.-A. Baatsch et G. Raullet, Paris, Éd. de Minuit, 1972, 342 p.

Thèse soutenue par l'auteur en 1932.











HERBERT MARCUSE

# L'ONTOLOGIE DE HEGEL ET LA THÉORIE DE L'HISTORICITÉ

Traduit de l'allemand par Gérard Raulet  
et Henri-Alexis Baatsch  
Préface de Mimica Cranaki



ARGUMENTS

55

LES ÉDITIONS DE MINUIT

*Titre de l'édition originale :*

HEGELS ONTOLOGIE UND DIE  
GRUNDLEGUNG EINER THEORIE  
DER GESCHICHTLICHKEIT

© Klostermann, Frankfurt/Main, 1932  
© 1972, traduction by LES ÉDITIONS DE MINUIT,  
7, rue Bernard-Palissy, Paris VI\*

« On peut regretter que la thèse de Marcuse soit restée en France lettre morte », notait en 1969 un de ses commentateurs<sup>1</sup>. La voici, aujourd'hui, traduite par une équipe d'étudiants de Nanterre, entre 1968 et 1970, au cours de mon séminaire sur Marcuse. Précisons pour éviter toute équivoque que, s'il reflète certaines illusions, ce travail ne s'inscrit pas dans le cadre mais plutôt en marge de la réforme de l'enseignement, où il fut, au mieux, toléré et où le mort saisit toujours le vif.

Riche et dense, cette œuvre de jeunesse sollicite l'intérêt à un titre double : une remarquable herméneutique hégélienne découvre l'arrière-pays, la source des thèmes majeurs développés par la suite. Pour ne citer qu'un exemple, la vie, définie dans Eros et civilisation comme pulsion sexuelle, dans les termes de la deuxième topique freudienne, désigne ici le principe et la mobilité de l'être, sa structure dialectique.

Quant à l'horizon heideggerien de l'ouvrage, il se marque à la fois par Sein und Zeit (puisque l'historicité, ici aussi, définit le statut ontologique du Dasein, du concept hégélien) et par Kant et le problème de la métaphysique (puisque le sens originnaire de l'être est porté par une activité unifiante des contraires, proche de l'imagination transcendante et, comme elle, enracinée dans le temps : la vie). L'in-

---

1. A. de Libéra, *La Nef*, janvier-mars 1969, n° 36, p. 74.

dice hégélien, perceptible dans la pensée de Heidegger et puissant dans sa lecture de Kant, se trouve ainsi brillamment mis en lumière.

L'enquête est menée selon deux axes, une double démarche, partagée entre la Phénoménologie et la Logique, celle-ci fondant celle-là. La raison devient réalité, elle ne l'est pas d'emblée, voilà la leçon de la Phénoménologie. Par ailleurs, ses déterminations se développent selon un ordre nécessaire et à cet égard la table kantienne des catégories, simple inventaire des concepts reçus, se sépare résolument de l'ontologie hégélienne, dont la syntaxe ressortit à l'unité originnaire du moi, produisant chaque fois des formes et des structures nouvelles. Le clivage se précise : dans une première séquence logique, les catégories, les régions de l'étant s'éploient et s'organisent en formes spécifiques de vie, d'égalité ou identité à soi-même dans la différence. Si, en effet l'être peut se manifester dans sa mobilité unifiante, si la philosophie a pour vocation et prend en charge la « construction de l'absolu », c'est précisément parce qu'elle surgit dans un contexte historique donné, l'Entzweiung : un monde schizoïde, déchiré, traversé par des antagonismes et pensé en termes d'oppositions, l'âme-le corps, l'esprit-la matière, etc. Cette union des opposés — la raison —, on peut aussi la nommer, avec Kant, « unité transcendantale de l'aperception », mais en refusant d'y voir un simple fondement du savoir. Elle instaure le sens même de l'être, selon une lecture commune à Hegel, à Heidegger et à Marcuse.

L'avènement de ce sens (Geschehen) dans la Logique se lit à travers trois phrases. Elles désignent le minimum rationnelle, les éléments requis pour saisir et penser le devenir, respectivement : a) le sujet (= l'être), b) le fondement, le substrat permanent (= l'essence) et c) le but (= le concept) de ce mouvement vectal. De fait, scandé selon ces trois moments, le récit de l'être recèle une structure bi-partite, puisque, de l'aveu de Hegel, les deux premières séquences forment une unité, un bloc : la logique objective (= analytique transcendantale), très nettement séparée de la dernière partie, la logique subjective, celle du concept.

Au demeurant, la relation à soi exemplaire réalisée par le concept — le Dasein heideggérien, l'être authentique parce qu'il comprend, saisit et révèle le sens de son propre deve-

nir — traverse et accomplit toute l'ontologie. On se gardera, par conséquent, de la confondre avec une faculté, une connaissance qu'on peut « avoir », comme un vêtement ou une couleur. Le concept désigne la vérité du sujet humain, individu ou espèce, dont la réalité adéquate et vraie se nomme idée. Elle « donne à voir » et la voici précisément qui émerge d'abord sous forme de vie, puis sous forme de savoir. C'est assez dire que la vérité ne procède pas de la connaissance mais de l'être ; Marcuse ne cesse de le rappeler, plus tard, dans sa critique du positivisme scientifique. Connaître ne désigne pas une attitude du moi face à la totalité de l'étant, mais un maintien conforme à une disposition ontologique originaire.

Ici s'arrête le devenir intemporel de la Logique ; le cercle est bouclé et un deuxième cheminement s'amorce, visant à introduire maintenant dans la structure de l'être l'expérience et l'épaisseur historiques qui lui appartiennent en propre. Si en effet les catégories ne livrent qu'une épure du mouvement concret, comment s'expliquer que la vie humaine qui les résume toutes soit d'emblée historique, soudée à l'être, insérée dans le tissu et le destin du monde ? Le concept logique de vie renvoie à sa genèse, l'infrastructure historique, développée thématiquement surtout dans la Phénoménologie de l'esprit, sections II et III.

Au seuil de l'ère hitlérienne, est-ce un hasard si les analyses de Marcuse les plus riches, les plus profondes, marquées, déjà, d'un fort indice freudien, portent sur la domination ? Il ne saurait être question de les suivre dans le détail. On notera seulement que Hegel, qui a tant desservi Freud, se trouve, en retour, admirablement servi par lui ; que, déjà, pour le jeune Marcuse la domination de la nature passe par celle de l'homme, puisque la satisfaction et l'affrontement des désirs (de la Begierde, pas du Wunsch) aboutit nécessairement à la relation maître-esclave ; que la relève de la nature par l'histoire et la lutte des classes repose sur l'organisation de l'économie, ce que le mot célèbre de la Phénoménologie entend signifier : « La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi. » En effet, loin d'être de « pur prestige », la lutte à mort pour la reconnaissance a un enjeu précis : la possession des moyens de satisfaction des besoins, la reconnais-

sance de mon droit sur tel objet de désir. Elle s'amorce par l'affrontement de deux « choses » vivantes, se poursuit par la médiation de la violence et débouche sur une répartition inégale — et nécessaire — de la liberté. L'être-pour-un-autre est aussi essentiel que l'être-pour-soi, la « chaîne » de l'esclave aussi essentielle que la liberté du maître. Seul le travail de l'esclave, la satisfaction reportée de ses besoins, leur « sublimation », pourra mettre fin et à la pénurie et à la domination. Ce « faire », poiein, indissociable désormais de prattein, agir, où nature et histoire, économie et politique s'entrelacent, instaure la dimension plurielle de l'esprit, « un je qui est un nous, un nous qui est un je », dit la Phénoménologie.

Par l'avènement de l'esprit, la vie devient enfin ce qu'elle doit être : sens du monde. Ainsi, le devenir historique se dépasse et s'accomplit dans l'être intemporel du savoir absolu. Le temps, dit Hegel, est la nécessité et le destin de l'esprit qui n'a pas encore atteint sa vérité ; aussi est-il réfracté en passé, présent, avenir. Dès lors qu'il accède au savoir absolu, l'esprit efface, absorbe, « amortit » (tilgt) le temps.

Concluons : désormais l'historicité s'inscrit dans un texte ontologique nouveau. Attribuée jusqu'à présent au seul sujet, au sein de la relation spéculaire sujet-objet, elle semblait vouée soit à l'élimination, soit à s'affirmer contre le monde. La mobilité créatrice de la vie dont procède la dialectique hégélienne — l'égalité à soi-même dans la différence — autorise à présent à articuler l'historicité du monde sur celle du moi, l'explicitation de l'être sur celle du Dasein. Le concept d'histoire est donc bivalent. Il désigne : 1) une région de l'esprit opposée à l'autre (la nature), et tel est le sens reçu par l'épistémologie traditionnelle ; 2) la totalité pensée du devenir qui surplombe les différences territoriales. Cette double fonction, on l'a vu, est inscrite dans l'ontologie hégélienne. En s'accomplissant, l'histoire s'arrête. Dès lors que l'esprit prend conscience de son destin, il absorbe et assimile ses formes passées d'existence, il supprime et sa propre aliénation et le temps. Il l'amortit, mais au profit de la dimension essentiellement intemporelle, du passé. L'esprit est mémoire et la répétition le caractère fondamental de ce type de devenir. Nous voici dans le mouve-

ment répétitif du fort-da, de la pulsion de mort qui hante Eros et civilisation. Mais procédons par ordre.

*De cette matrice partent, imbriqués, deux thèmes. L'un, dialectique, mène à l'Homme unidimensionnel en passant par Raison et révolution. L'autre, freudien, se développe dans Eros et civilisation.*

*La rupture avec Heidegger, marquée par Raison et révolution, se résume dans le souci pratique, voire thérapeutique, dont l'œuvre de Marcuse est animée. Riche de plusieurs exils, il demande la réalisation de la philosophie non pas à la fin de la métaphysique mais à l'action et, comme le jeune Marx, part à la recherche de l'« autre élément », la praxis.*

*Avec le système hégélien, la philosophie atteint un point de non-retour. Sa négation procède désormais d'un ordre de vérité essentiellement différent, où la raison devient une tâche qui implique la destruction de l'ordre établi. Aussi l'œuvre de Marx est-elle interrogée dans sa continuité sans qu'une périodisation ou coupure quelconque viennent désintérioriser science et idéologie. Il suffit de ponctuer : si, pour le jeune Marx, le problème de la révolution se pose en termes de bonheur, dans le Capital, que Marcuse lit en hégélien, comme Lénine, il s'agit de supprimer les contradictions et les antagonismes historiques. « La structure même du capitalisme est dialectique » (Raison et révolution, p. 360). Moyennant quoi, on pourra rétrécir, sinon occulter, la différence entre Hegel et Marx — le discours et l'événement —, entre « dépasser » et transgresser l'ordre établi, interpréter et transformer le monde.*

*Hégélienne ou marxiste, la dialectique et sa fonction subversive décrites dans les premières œuvres forment l'envers et le repoussoir du monde clos, statique analysé par la suite sur deux plans différents. L'Homme unidimensionnel montre, au niveau de la conscience, la disparition des forces historiques qui, jadis, prenaient en charge la négation du capitalisme. La classe ouvrière des sociétés industrielles avancées se trouve aujourd'hui associée, intégrée au système de domination et constamment mobilisée contre tout changement qualitatif. La fonction de la science et de la linguistique « positives », la forme marchande de l'art, la « récu-*



pération » du contenu subversif de la sexualité, autant de chapitres du même texte répressif. Mais les contradictions n'explorent pas d'elles-mêmes et la critique sociale a beau être pertinente, elle n'est pas en mesure de traduire sa rationalité en termes de pratique. Le « changement qualitatif » est le projet d'un sujet historique essentiellement nouveau ; contre l'avènement d'un tel sujet, la société se mobilise sans cesse en réprimant la base instinctuelle de la révolte.

La teneur de cette répression, décrite en termes d'inconscient, on peut la mesurer dans Eros et civilisation, où apparaît, pour la première fois, la dimension libidinale, l'affect et le problème pratique assigné enfin au domaine qui est le sien, celui des pulsions. Le projet de Hegels Ontologie se radicalise : il ne s'agit plus d'analyser, mais de changer la vie, définie maintenant, dans cette perspective et dans les termes de la deuxième topique freudienne, comme pulsion sexuelle et donc rendue à sa dimension propre, l'inconscient. Freud apporte à la dialectique marxiste la différence qualitative, « l'autre » élément : la libido.

Rappelons, pour mémoire, quelques repères. En 1920, Freud découvre au sein du processus primaire, dans cette « leçon d'abîme » qu'est Au-delà du principe de plaisir, deux types de pulsions : la pulsion de mort qui tend à ramener l'être vivant au repos de la vie inorganique et la pulsion de vie (= sexuelle) qui le pousse à l'union dans l'accouplement, à constituer des unités de plus en plus vastes. Les deux traduisent des modes, des structures d'être, à condition de ne plus définir l'être par le discours, le logos de la domination, mais par la « clameur » et la mobilité d'Eros. Ce que la métapsychologie freudienne propose, c'est une ontologie nouvelle ; aussi la pulsion de mort traduit-elle dans son registre propre une constante de la pensée occidentale : le principe de non-être.

C'est dire que la mort, désormais, désigne une donnée primaire, libidinale. Or, à regarder de plus près, le biologie freudien recèle, en profondeur, une théorie sociale. Il suffit, pour s'en apercevoir, de désintriquer biologie et histoire, de libérer la métapsychologie freudienne de ses éléments idéologiques. Si en effet toute domination s'exerce au nom du principe de réalité et s'emploie à réprimer les pulsions sexuelles, c'est qu'elle s'impose par une pénurie

*originaires, l'Ananké, le besoin de dominer la nature. De cette répression — biologique, nécessaire —, il faut dissocier la sur-répression qu'entraînent les impératifs d'une domination historique et contingente qui, elle, relève du principe de rendement. Peut-on, dès lors, espérer qu'en modifiant celui-ci on sera en mesure de libérer et la sexualité et le principe de plaisir, bref, de changer la vie ? Existe-t-il une faculté qui échappe au logos de la domination, capable par conséquent de prendre en charge un principe de réalité non répressif ? L'imagination — Freud le montre dans les Formulations sur les deux principes de la vie psychique — demeure liée au seul principe de plaisir. Elle milite en faveur d'une raison libidinale et refuse la logique de la domination. Libérée de la tyrannie du concept, promue en faculté pratique, la sensibilité est capable de fonder un principe de réalité non répressif, moyennant quoi la vie peut « devenir son propre but », c'est-à-dire devenir bonheur.*

*Or, même dans cette hypothèse, l'obstacle majeur demeure : le lien intime entre Eros et la pulsion de mort, dont le représentant immédiat est le temps. Si en effet le temps menace constamment le principe de plaisir, s'il demeure un allié solide de la domination, si le bonheur appartient toujours au passé, reconnu seulement au bruit qu'il « fit en partant », c'est que la pulsion de mort agit un peu comme la drogue : elle ne vise pas la suppression de la vie, mais de la douleur. Dans la mesure où l'existence apparaîtrait plus souhaitable, la mort, elle aussi, pourrait cesser d'être un but instinctuel, et une telle transformation vaut bien une lutte où toute l'énergie libidinale se trouve mobilisée et investie. Actuellement, la mort introduit un élément de capitulation dès le début de la vie. « Elle étouffe les efforts utopistes. » Or, comme toutes les autres nécessités, elle peut être rendue rationnelle, indolore. Car « ce ne sont pas ceux qui meurent, mais ceux qui meurent avant qu'ils doivent et veulent mourir, dans l'angoisse et la douleur, qui dressent l'acte d'accusation capital contre la civilisation. (...) Leur mort fait naître la conscience douloureuse qu'elle n'était pas nécessaire, qu'il aurait pu en être autrement » (Eros et civilisation, p. 200-204).*

*Peut-on mieux résumer l'homme et l'œuvre et le chemin parcouru depuis 1932 ? Inauguré par le thème diurne de*

*la vie, il croise, au fil du temps, le pas de la mort. Cet itinéraire, que chacun fera pour soi, il n'est pas question de le suivre ici dans le détail. J'ai seulement essayé de le ponctuer, de marquer les principales jointures dans l'œuvre généreuse et fraternelle, éclairante jusqu'à ses contradictions, d'un philosophe qui fait plus et mieux que réfléchir sur la pensée d'autrui et plaquer un discours sur un discours : qui aide à vivre.*

Mimica CRANAKI.

Nous ne disposons pas encore en français d'une traduction intégrale de l'œuvre de Hegel. Pourtant, ceci ne serait pas grave si ce qui en a été traduit — l'essentiel, en importance sinon en volume — présentait une certaine unité terminologique. Or nous en sommes encore pour certains problèmes (qui ne sont pas seulement « de vocabulaire » : ainsi, *Wirklichkeit/Realität, Sichselbstgleichheit...*) aux flottements des premières tentatives.

Que faire lors de la traduction d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Hegel ?

Le problème de l'unification des solutions proposées s'y pose d'autant plus vivement que Marcuse y démontre, au-delà des différences et des dépassements, l'unité de l'œuvre de Hegel et cherche à y fonder une théorie de l'historicité.

Nous n'avons pu — bien que nous y renvoyions le lecteur pour des raisons pratiques — reprendre textuellement les traductions de Hegel qui font actuellement autorité. Considérées dans la perspective de la synthèse herméneutique de Marcuse, les nombreuses citations faisaient ressortir les irrésolutions de la terminologie française. Par ailleurs, les solutions rhétoriques adoptées par les traducteurs français ne correspondaient pas toujours à la façon dont Marcuse cite Hegel, toute traduction étant une transposition.

La présente traduction espère apporter une contribution — aussi modeste soit-elle — à l'unification des formulations existantes. Elle a d'ailleurs largement profité des recherches que représentent celles qui l'ont précédée ; c'est ainsi qu'elle emprunte à Maurice de Gandillac le terme de « déterminité »<sup>1</sup>, correspondant à

1. Cf. traduction de la *Propédeutique philosophique*, Editions de Minit, Paris, 1963.

*Bestimmtheit*, tandis qu'elle doit à Jean Hippolyte certaines solutions heureuses qu'il a introduites dans sa traduction de la *Phénoménologie*<sup>2</sup>. Il nous faut dire enfin ce qu'elle doit à la rigueur de Bernard Bourgeois, récent traducteur de la *Science de la logique*<sup>3</sup> — et il n'en fallait pas peu pour tenter de concilier la richesse de la langue allemande au niveau du signifiant (jeux sur *Verhalten, sich verhalten, sich ver-halten, Verhältnis*, entre autres) avec la polysémie luxuriante du français.

Un glossaire permettra au lecteur d'avoir une vue d'ensemble des difficultés et de cette tentative de systématisation.

G. RAULET - H. A. BAATSCH.

---

2. Aubier, Paris, Editions Montaigne.

3. Première partie de la *Grande Encyclopédie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

Pour permettre au lecteur d'accéder aux textes cités par Marcuse, nous avons cru devoir transposer comme suit les références qu'il donne, soit aux œuvres de Hegel, soit aux ouvrages d'autres auteurs :

### TEXTES DE HEGEL

Nous réservant le droit, soit de modifier la terminologie des passages cités, soit d'en proposer une nouvelle traduction, nous donnons la référence française des textes suivants :

#### 1. *Première publications.*

A l'exception du texte « Sur l'essence de la philosophie critique », non traduit en français, pour lequel nous avons conservé la référence à l'édition Lasson (Leipzig, Meiner), nous donnons pour les autres (*Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, Foi et Savoir*) la référence à la traduction de Marcel Méry, 2<sup>e</sup> édition (Editions Ophrys, Gap, 1964).

#### 2. *Ecrits théologiques de jeunesse.*

Certains textes ont été traduits et notamment *L'Esprit du christianisme et son destin*, publié sous ce titre avec quelques appendices par J. Martin (Paris, Vrin, 1948). Nous en donnons donc la référence française. Pour le texte intitulé *Fragment du système de Francfort*, nous laissons subsister la référence à l'édition Nohl, 1907.

#### 3. *La Phénoménologie de l'Esprit.*

Traduction de Jean Hyppolite (en deux volumes ; Paris, Aubier, 1939-1941). Sauf indication explicite (II) les textes cités se réfèrent au premier volume.

4. *La Science de la Logique* (1812-1816).

Traduction S. Jankélévitch. Paris, Aubier, 1949 (en deux volumes). Réédition 1969 en quatre volumes, paginés deux par deux. Aussi indiquons-nous (I,...) pour le premier et le second volumes (Logique de l'Être), et (II,...) pour le troisième et le quatrième (Logique de l'Essence et Logique du Concept). Par souci de clarté, une note en bas de page précise ces références pour les paragraphes concernés.

5. *L'Encyclopédie de Heidelberg* (1817).

Edition du Jubilé de Glockner (Stuttgart, 1930). Pour la distinguer de la *Grande Encyclopédie*, le numéro de volume est indiqué pour cette dernière (cf. point suivant).

6. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* (encore appelée *Grande Encyclopédie* ou *Encyclopédie de Berlin*).

Bernard Bourgeois a proposé une traduction (Paris, Vrin, 1970) intégrale de la *première partie* de l'*Encyclopédie* (Science de la Logique) dans ses trois versions, celle d'Heidelberg (1817), et celles de Berlin 1827 et 1830. Nous procédons donc comme suit pour les références à l'*Encyclopédie* (1<sup>re</sup> partie) :

Soit la référence : ... (309 ; *Encyclop.* 105 seq. ; — I, 596, § 171 additif et 420 § 178)...

Le chiffre 309 renvoie (cf. point 4) à la *Science de la Logique* (Aubier, volumes trois et quatre, notés II par convention). La référence « *Encyclop.* 105 seq. » concerne l'*Encyclopédie de Heidelberg* (1817). Nous avons dans ce cas laissé le renvoi à l'édition Glockner, la pagination de celle-ci étant mentionnée par la traduction Bourgeois (toutefois, nous indiquons en note la pagination propre à Bourgeois). Cette double référence permettra au lecteur de retrouver plus aisément le passage en question dans la traduction française. La référence « I, 596, § 171 et 420, § 178 » est un renvoi direct à la traduction de la *Grande Encyclopédie* (1827-1830) établie par Bourgeois, qui renvoie dans ce cas à une autre édition allemande que Marcuse ; l'indication donnée par ce dernier ne serait donc d'aucune utilité pour le lecteur français.

Signalons que Maurice de Gandillac (Paris, N. R. F., 1970) a proposé une traduction de l'*ensemble* des paragraphes moins les additifs de l'*Encyclopédie* (1830). Marcuse citant quelquefois l'additif à un paragraphe de la seconde partie de la *Grande Encyclopédie*, nous avons été obligés d'en laisser la référence allemande (*Werke*, Berlin, 1832 seq.).

7. *Correspondance de Hegel.*

Volumes II (1813-1822) et III (1823-1831), traduits par Jean Carrère (Paris, N. R. F., 1963).

8. *Leçons sur l'histoire de la philosophie.*

Certains textes ont été traduits par J. Gibelin, N. R. F., 1954. Nous avons dû toutefois conserver la référence allemande *Werke*. Berlin, 1832 *seq.*), le texte de Gibelin, qui renvoie à l'édition Hoffmeister (Leipzig, 1940-44), étant incomplet.

9. *Leçons sur la philosophie de l'histoire.*

Nous donnons la référence à la traduction de K. Papaioannou (Paris, 1965, Union générale d'éditions 10/18).

*Textes cités de Hegel, non traduits en français.*

Hormis les textes déjà mentionnés, Marcuse cite également :

1. *La logique d'Iéna.*

Référence à l'édition Lasson (Leipzig, Meiner).

2. *La première édition de la Logique (1812).*

Edition originale.

*Autres ouvrages cités :*

1. *Critique de la Raison pure* (seconde édition, B) d'Emmanuel Kant.

Nous donnons la référence à la traduction de Tremesaygues et Pacaud (Paris, P. U. F., 1950, 1965).

2. *Textes de Schelling :*

Nous avons laissé la référence de Marcuse à la seule édition complète en allemand, les textes en traduction française étant fragmentaires.

3. *Œuvres de Dilthey :*

Les Œuvres de Dilthey sont en partie traduites en français, mais nous conservons la référence (d'ailleurs imprécise) donnée par Marcuse.

4. Il n'existe pas à notre connaissance de traduction française des textes de Erdmann, Trendelenburg, Phalen, Haering, Hartmann, etc., que cite Marcuse. Nous avons donc laissé la référence qu'il donne.



Ce travail s'efforcera de dégager et de fixer les caractères fondamentaux de l'historicité.

L'historicité est le titre de ce qui détermine et délimite l'« histoire » en tant que telle (à l'opposé par exemple de la « nature » ou de l'« économie »). L'historicité indique le sens de ce que nous visons lorsque nous disons de quelque chose : c'est historique —, elle indique le sens de ce « est », le sens d'être de l'historique.

Ainsi, le problème pour l'historique, c'est le mode selon lequel il *est*. Il ne s'agit pas de l'histoire comme science ou comme objet de science mais de l'histoire en tant que mode de l'être.

Il s'agit d'interroger cet être sur son *advenir*, sur sa mobilité. Une telle question n'est pas arbitraire ; elle est du reste déjà indiquée dans le mot « histoire ». Ce qui est historique advient d'une certaine manière. L'histoire, comme advenir, comme mobilité, tel est le problème posé. Un mode de la mobilité sera considéré comme constitutif de l'être de l'historique.

Ces indications visent seulement à esquisser le concept d'historicité pour donner une première idée de l'orientation de ce travail.

La tentative pour dégager les caractères fondamentaux de l'historicité trouve historiquement sa première formulation là où se manifeste la recherche *philosophique* à ce propos. Les travaux de Dilthey montrent l'état le plus avancé de ces recherches : ils présentent aujourd'hui encore le terrain

et les limites de cette problématique. C'est donc à partir de ces travaux qu'il faut reprendre la question.

Mais une discussion de la théorie de l'historicité élaborée par Dilthey se heurte bientôt à des difficultés fondamentales qu'engendrent d'importants présupposés non explicités dans son œuvre. Le concept ontologique de « *Vie* » comme centre de la problématique, l'advenir de cette vie comme unité du Moi et du monde (de la « nature » et de l'« esprit ») et la question ainsi posée du sens d'être de cette unité, la vie historique comme être « réalisant » tout l'étant, la définition de cette vie comme « Esprit » et de son monde comme « monde spirituel », sont autant de problèmes qui débordent le cadre d'une « discipline » purement philosophique (par exemple la philosophie de l'histoire) et des sciences humaines, et qui débouchent sur une certaine manière de fonder la philosophie. Dilthey a lui-même expliqué que, pour lui, le « fait fondamental » de la « vie » n'est « pas seulement le point de départ des sciences humaines mais aussi le point de départ de la philosophie » (VII, 131 ; souligné par moi). Autant dire qu'un sens déterminé de l'être en général et qu'un ordre systématique et déterminé des différents modes de l'être, établi selon un tel sens, doit être déjà *présupposé* quand l'historicité entre en jeu de cette manière, quand la *vie* historique prend place au milieu de l'étant et quand l'être de l'« *Esprit* » est attribué à ce milieu.

Pour l'instant, nous ne pouvons avancer que sous forme de thèse le résultat de ces « présupposés » : l'ontologie hégélienne<sup>1</sup> est à la base de la théorie de l'historicité élaborée par Dilthey et, de ce fait, le terrain qu'elle constitue est au fondement de la tradition d'où procède actuellement la question philosophique de l'historicité. Pour dégager les caractères fondamentaux de l'être historique, ce qui n'est qu'esquissé chez Dilthey — quoique d'une manière décisive —, il faudra déblayer le terrain par l'examen de l'ontologie hégélienne. Le concept ontologique de *Vie*, le concept d'advenir et le concept d'Esprit sont pour ainsi dire les ponts qui ramènent en arrière de Dilthey. La conception du sens ontologique de la vie humaine comme historicité et sa défini-

1. Nous entendons par « ontologie » hégélienne l'énoncé premier du sens de l'Être en général chez Hegel, et le développement, l'explication systématique de ce sens de l'Être selon les divers modes de celui-ci.

tion comme « Esprit » sont intimement liées à un type de fondement philosophique qui dégage le sens de l'Être à partir de « l'idée de vie » et pose l'advenir de l'être en général comme mobilité « vivante » ; la mobilité de la vie humaine n'étant qu'un mode privilégié de cet advenir. Le concept de l'être développé par Hegel a restauré la possibilité de déployer l'advenir historique dans ce qu'il a de proprement originel, il a été décisif pour le type de ce déploiement.

Le présent travail cherche donc à présenter l'orientation originelle de l'ontologie hégélienne quant au concept ontologique de la vie et de son historicité.

Pour rendre clairs les liens esquissés plus haut, il s'est révélé nécessaire d'entreprendre une nouvelle interprétation de la *Logique* de Hegel, car l'interprétation traditionnelle de Hegel qui prévalait déjà au sein de la vieille école<sup>2</sup> a

---

2. Parmi les anciens commentateurs de Hegel, J. E. Erdmann traite le premier de façon exhaustive la problématique ontologique initiale (particulièrement dans son *Esquisse de la logique et de la métaphysique*, 1841). Trendelenburg reconnaît la signification centrale du mouvement dont il place l'analyse avant l'examen détaillé des catégories de la *Logique* (*Recherches logiques*, 2<sup>e</sup> édition, 1862, I, pp. 141 *seq.*). Le mouvement est pour lui « l'activité de médiation commune à la pensée et à l'être » (I, 140), elle est l'« action » qui, « dans la mesure où elle est originelle pénètre également toute pensée et tout être » (152). Mais Trendelenburg n'érige pas en principe le caractère ontologique du mouvement et il ne peut pas le faire puisqu'il ne comprend le mouvement que comme quelque chose « appartenant » à l'être et à la pensée, il le comprend « lié » à la pensée et à l'être, comme un simple « fait ». Trendelenburg pense qu'une définition suffisante du mouvement est impossible parce que le mouvement « en lui-même est simple », « il peut donc seulement être intuitionné et montré, et non déterminé et explicité » (150). La *Logique* de Hegel est la meilleure réfutation, sans appel, d'une telle affirmation.

Pour autant qu'elle prenait place dans la problématique que nous nous sommes fixée, l'interprétation *moderne* de Hegel a été rattachée aux chapitres correspondants. Mentionnons simplement le livre d'Ernst Manheim, *Pour une logique du concept concret* (1930), trop peu remarqué à notre avis. Manheim tente de faire entrer le comportement concret de l'homme concevant dans le concept de « concept » et de reposer les catégories de la *Logique* comme modes du comportement où le concevoir intervient. « La pensée est un mode de l'être au sens verbal et, partant, elle l'est aussi du comportement. » « Le concept est, au sens propre, le comportement à l'égard d'un objet élevé, plus ou moins adéquatement, à la représentation, à la conscience » (3). Mais ce qui ôte toute portée à l'édification ainsi commencée d'une « logique concrète », c'est d'une part le présupposé (indiscuté par Manheim) des catégories de la logique hégélienne dans un cadre déductif différent doué d'une autre signification et d'autre part l'introduction de problèmes de la logique traditionnelle, en particulier de la théorie du jugement, qui ne correspondent plus du tout à la dimension tout autrement fondée où Manheim entend situer la logique.

cherché avant tout le fondement de l'historicité dans les leçons de Hegel sur la *Philosophie de l'histoire* (qui en fait éliminent déjà ou tendent à figer les découvertes de la *Phénoménologie* et de la *Logique*) et, à notre avis, elle n'a pas voulu réexaminer la *Logique* hégélienne en prenant pour centre le concept de l'être nouvellement acquis et en s'attachant au fondement plus originel où la *Logique* prend racine, fondement livré par le concept ontologique de la « Vie » et de son historicité. En cela, il est vrai qu'elle ne faisait que prolonger la tendance même de Hegel à métamorphoser sa position initiale.

Toutefois, une interprétation qui s'efforce de rétablir le lien qui vient d'être indiqué est très précisément déterminée par des présupposés, conformément à la transformation de la situation historique qu'elle prendra pour son point de départ. Elle doit rendre explicite ce qui, pour Hegel, était encore réalité vivante (puisque la situation originelle de sa philosophie était tout autre) et resté inexplicite pour cette raison. Il faut de plus qu'elle arrange son objet selon la problématique et l'intention qui lui sont propres, et cela seul implique déjà une « transformation ». Ce travail ne s'assigne pas de livrer une interprétation complète de la *Logique* de Hegel sous tous ses aspects ; il s'agira plutôt de suivre une seule tendance fondamentale, très précise, devant laquelle d'autres tendances devront s'effacer : le déploiement du concept de l'Être et de l'advenir qu'il conçoit.

La recherche sera menée de la manière suivante : en prenant pour point de départ la situation historique initiale à laquelle se trouve confrontée la philosophie de Hegel, on examinera comment celui-ci élabore un nouveau concept de l'Être en discutant Kant. Le sens fondamental de l'Être qui définit au départ le concept de l'Être est l'*unité* originelle des oppositions entre « subjectivité » et « objectivité » (être-pour-soi, conscience, et être-en-soi, être-ob-jet). Dans la mesure où Hegel appréhende cette unité comme unité *unifiante* et la conçoit comme advenir même de l'étant, la *mobilité* se trouve reconnue comme caractère fondamental de l'Être. Sur cette base, les diverses régions de l'étant se développent alors comme autant de modes divers de la mobilité (de l'unité unifiante). Chaque région se constitue dans sa mobilité la plus authentique et Hegel interprète cet

advenir comme le titre ontologique des catégories de la logique traditionnelle. En quelque sorte, Hegel esquisse ainsi l'*histoire de l'étant* comme advenir dans lequel seul l'étant en général *est*.

Une idée précise dirige à son tour ce développement : l'idée de la mobilité la plus authentique qui seule, en vérité, parachève le sens de l'Être, la mobilité qui est véritable unité unifiante et dans laquelle, partant, s'accomplit l'histoire de l'étant. L'être concevant, le « *Concept* » est élaboré comme cette mobilité, il est conséquemment l'être par excellence.

Hegel montre dès lors que l'histoire de l'étant n'atteint qu'avec l'être de la « *Vie* » une plénitude où l'étant comme tel existe effectivement dans sa vérité. La vie est la figure « première » et « immédiate » de « l'Idée », du « concept » « effectivement réalisé » dans sa « liberté » et dans sa « vérité ». La vie existe comme unité de la « subjectivité » et de l'« objectivité », de telle sorte que cette unité devient effectivement pour elle « le fondement et l'essence » de l'étant. Dans cette mesure seulement l'idée de la vie peut présenter la véritable unité unifiante dans le libre advenir du concevoir et les idées de la « connaissance » et du « Savoir absolu » peuvent se détacher de la vie comme les plus hautes figures de l'« Idée ».

Une singulière scission s'opère toutefois lors du déploiement de l'« idée de la vie » dans la *Logique*. Les définitions qui y sont données de l'être de la vie se réfèrent d'après leur sens à l'advenir de la vie dans son *historicité*, et pourtant, dans la *Logique*, toutes les catégories de l'*historicité* sont apparemment dépassées. La vie surmonte pour ainsi dire sa propre *historicité* en s'élevant à la forme essentiellement non-historique du « Savoir absolu ». Elle va *au-delà* de sa propre histoire. Cette scission que l'on remarque est le précipité d'un changement décisif dans la manière de fonder l'ontologie ; ce changement a déjà eu lieu dans la *Logique* mais ses effets se répercutent dans tout le système de la philosophie hégélienne. Il faut désormais revenir à l'interprétation des étapes antérieures du fondement : celles-ci sont décrites dans les *Ecrits théologiques de jeunesse* et dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et leur résultat est consigné dans le concept de Vie de la *Logique*. Une interprétation des passages les plus marquants de ces œuvres s'efforcera de mon-

trer que le fondement de l'ontologie s'effectuait originellement selon le *concept ontologique de la Vie*, dans sa plénitude, celui-ci ayant absorbé en lui l'examen de l'historicité comme caractéristique ontologique de la vie. Dans son historicité la vie avait été justement conçue comme « substance omniprésente », comme « élément universel » (milieu) de l'étant, et cet élément permettait par la suite de découvrir et de déterminer les régions de l'étant dans leur rapport avec la vie.

C'était offrir en même temps la possibilité d'une nouvelle vision des problèmes posés par l'historicité de la vie. Le principe souverain depuis Descartes et que Kant lui-même, selon Hegel, n'aurait pas surmonté, d'une dualité originelle entre subjectivité et objectivité, et la prééminence de la subjectivité qui en découle, avait amené, soit à perdre complètement de vue l'historicité en tant que mode d'être de la subjectivité, soit à la définir par *opposition* au mode d'être de l'objectivité. En découvrant l'unité originelle de ces deux modes d'être et en exposant leur réalisation dans l'être de la vie, Hegel alléguait la possibilité de développer l'historicité de la vie simultanément avec l'historicité de l'étant que la vie seule réalise (le « monde »).

Ce travail doit aux recherches philosophiques de Martin Heidegger la contribution qu'il peut apporter à un exposé et à un éclaircissement de ces problèmes. Que ceci soit souligné d'emblée à la place de toutes références particulières.

**Interprétation de la *Logique* de Hegel  
selon sa problématique ontologique :  
l'Être comme mobilité**

# 1. ASPECTS HISTORIQUES DE LA SITUATION INITIALE PRESIDENT AUX PREMIERES PUBLICATIONS DE HEGEL.

Nous partirons du texte où Hegel a lui-même exposé pour la première fois la problématique originelle de sa philosophie : *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801).

« Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les positions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie » (*Premières publications* p. 88). La philosophie conçue comme quelque chose dont la vie humaine a besoin, comme une nécessité de la vie humaine, trouve une situation historique déterminée dans laquelle seule elle peut « naître » : la situation de la « division » :

« La *division* est la source du besoin de la philosophie et, en tant que culture de l'époque, l'aspect nécessaire et donné de la figure concrète. Dans la culture, ce qui est la manifestation de l'Absolu s'est isolé de l'Absolu et fixé comme un élément autonome. Mais en même temps la manifestation ne peut renier sa source, elle doit tendre à constituer en un tout le divers de ses limitations » (86).

Nous chercherons d'abord la signification de cette division et quel est l'élément qui s'est scindé.

Hegel définit la division par les couples opposés, esprit et matière, âme et corps, foi et entendement, liberté et nécessité (87), être et non-être, concept et être, finitude et infinité (89). Ces oppositions se concrétisent dans une situation historique déterminée : avec « le progrès de la



culture », elles son passées « sous la forme des oppositions entre raison et sensibilité, intelligence et nature, c'est-à-dire, par rapport au concept universel, sous la forme de la subjectivité absolue et de l'objectivité absolue » (87).

Dans la situation de la division, la vie humaine se meut dans un monde d'oppositions et de limitations tranchées ; son monde est un domaine de déterminités univoques et isolées, où tout Un est délimité à l'abri de tout autre. C'est un monde de totale sérénité où l' « entendement » — qui équivaut ici pour Hegel à l'entendement commun — a la direction absolue : il crée l' « indifférence de la sécurité », l' « affermissement » universel, la fixation d' « exacts points de vue » « qui permettent à l'homme de se conduire raisonnablement dans la vie », « d'où il part et auxquels il revient » (94). L'entendement considère tout étant qu'il rencontre comme en repos, fixe, limité, univoquement déterminé, isolé, positif, et se contente de mettre en relation ces étants et de fixer aussi univoquement ces relations, de parachever les limitations, de procéder à de nouveaux partages et à de nouvelles oppositions : « Perdu dans les parties, l'Absolu pousse l'entendement à se développer en une diversité infinie, mais, tout en s'efforçant de s'étendre jusqu'à l'Absolu, l'entendement ne fait pourtant que se reproduire lui-même sans fin et se moque de lui-même » (87).

Tout étant s'impose d'abord à nous dans une détermination claire et univoque, comme point fixe au sein de la diversité du monde et parmi elle pour ainsi dire, avec des limites sûres, comme un « moment limité du présent », ici et maintenant (103). Les relations entre les étants singuliers apparaissent avec la même fixité et la même univocité : cet étant-ci est cela, il est cela et *pas* autre chose, il est le positif déterminé de telle et telle manière et il exclut de soi en tant que négatif ce qu'à chaque fois il n'est pas. Mais, à y regarder de plus près, ce monde fixe et univoque se trouve ébranlé. Tout étant est un positif, c'est-à-dire un « posé » ; en même temps qu'il est posé comme tel et tel étant, se trouve simultanément posé un étant qui l'environne et que lui *n'est pas*, de telle sorte que ceci « qu'il n'est pas », le négatif, appartient à l'être même du positif et est son négatif qui seul le rend possible comme tel et tel étant, comme positif en général. (La chaise n'est ce qu'elle est comme chaise

que quand il y a une table qu'elle n'est pas —, ou encore, exemple dont Hegel lui-même s'est servi : la prairie n'est prairie que dans son « opposition » à la forêt, aux champs cultivés, etc.). Du fait qu'il est posé, « chaque être <sup>1</sup> est un opposé, un conditionné qui conditionne » (91), dans son être-saisi il renvoie par-delà lui-même ; il n'est pas autonome, il a besoin d'être « complété ». L'entendement commun « complète ces limitations qui lui sont propres en posant les limitations opposées à titre de conditions : celles-ci ont besoin du même complément et le travail de l'entendement se poursuit à l'infini » (91). Et de la même façon qu'en quelque sorte dans la dimension horizontale, dans la juxtaposition de l'espace, la positivité de l'étant s'édifie sur une négativité infinie et indéterminée, la même chose a lieu dans la dimension verticale de la succession du temps : tout « être » est être-devenu et devenir d'un autre « être » ; par son origine même il est lié à une diversité infinie d'autres étants et il se transforme en une nouvelle et infinie diversité qu'il fait jaillir. « Chaque être que produit l'entendement est un être déterminé, et le déterminé a l'indéterminé devant et derrière lui, et la diversité de l'être se trouve sans appui entre deux nuits ; elle repose sur le néant, car pour l'entendement l'indéterminé n'est rien et débouche dans le néant » (91). — Le « monde objectif » de l'entendement trouve ainsi « sa perte dans la richesse infinie » (*ibid.*).

Quelle est donc cette richesse infinie où le monde rasséréné et rassuré de l'entendement, le monde établi de la division trouve sa perte ? Pour l'entendement, ce n'est assurément « que » le néant : « Du point de vue de la division, la synthèse absolue est un au-delà, l'être indéterminé et informe, opposé aux déterminités de la division. L'Absolu est la nuit, et la lumière est plus jeune qu'elle, et la distinction des deux, aussi bien que l'émergence de la lumière hors de la nuit, est une Différence absolue ; le néant est le premier terme préalable à tout l'être, à toute diversité du fini » (89 *seq.*).

1. Ici, chez Hegel, « l'être » désigne toujours l'étant en tant qu'il est déterminé, étant-là ici et maintenant (il sera toujours mis entre guillemets à l'avenir). Ce n'est donc pas l'étant purement comme étant (*ôn ei ôn*). On ne pourra tenter qu'ultérieurement de préciser ce concept et de le distinguer de ce qui constitue pour Hegel l'étant comme étant.

Le concept d' « Absolu » doit encore rester dans l'indétermination où Hegel lui-même l'a tout d'abord laissé. Pour le moment, l'Absolu ne peut être appréhendé que par opposition à l'étant, essentiellement relatif, considéré dans ses rapports avec l'entendement et ses mises en position, et à chaque fois déterminé : *comme* la négation de cet étant ; il est essentiellement l' « Absolu négatif » (90). D'une manière générale, l'Absolu n'est rien d'étant ni région de l'étant — c'est pourquoi il est pour le seul entendement purement et simplement « indéterminé et sans forme » : la « nuit », le « néant ». Mais pas une nuit ni un néant vides : de lui a émergé « tout être défini, toute la diversité du fini ». L'Absolu est l'unité et la totalité de l'Être qui englobe chaque étant isolé, à partir de laquelle seule tout étant peut être défini comme ce déterminé-ci et où figurent toutes les positions et les oppositions.

Cette unité et cette totalité de l'être, qui sont au fondement de toute la relativité de l'étant, sont ce qui est débarrassé de toute référence, l' « Absolu », car il est lui-même fondement et terrain de toute relation, fondement où toutes les positions et les oppositions se meuvent perpétuellement, sur lequel elles naissent et auquel elles ramènent.

Mais cette proposition qui exprime le néant et la nuit comme la vérité du monde rendu intelligible pose en même temps ce néant et cette nuit au début de la *philosophie*. Elle doit être déjà passée par le déclin du monde intelligible pour pouvoir seulement remarquer sa tâche ; en face du monde « juste » est le monde « renversé » de la philosophie, en face de la sérénité totale, l'inquiétude totale.

En anticipant, on peut définir la tâche de la philosophie comme « restauration de la totalité » du monde divisé (89), comme « construction de l'Absolu » (90). Nous avons vu que le monde de la division, des oppositions et des limitations tranchées, trouve en lui-même son déclin. Ce qui reste alors n'est pas absolument rien, l'étant ne disparaît pas mais retourne à son « origine », manifeste son origine précisément dans son déclin. La division est « manifestation », en elle-même apparaît quelque chose, se révèle quelque chose : « La manifestation ne peut renier sa source » (86). Comme origine est d'abord apparu le néant, la « nuit de la totalité », et en tant qu'origine justement elle est

apparue comme ce qui fait surgir, « comme activité infinie du devenir et du produire », comme « vitalité extrême » (87).

Par là, *ce qui* se divise a subi une première détermination. « La division nécessaire est un facteur de la vie qui se forme éternellement en s'opposant » (87). Ce qui est divisé est division d'une entité qui se divise elle-même, d'un Un originel, dans l'unité et la totalité duquel il se tient. Cette totalité, cette unité est originelle, elle est « origine » : c'est d'elle en premier lieu que jaillit le monde des oppositions et des limitations — et elle est, en tant qu'unité originelle, en même temps l'unité unifiante qui engendre et fait advenir ce monde comme monde en général. L' « Absolu » devient visible comme « synthèse absolue » avec pour caractères premier l'unité et la totalité et en tant qu'unité et totalité il est origine, il est devenir et produire, *advenir* et *mobilité*.

Mais si la division est nécessaire, voire constitue l'advenir même de l'Absolu, si l'Absolu n'est que ce qui se divise, la « restauration de la totalité », la construction de l'Absolu comme tâche de la philosophie ne peut pas signifier la réduction et l'abolition des antagonismes et ne peut pas s'instaurer non plus face à « l'opposition et à la limitation en général » (87). Bien plutôt, ce qui est manifestation de l'origine doit être montré *comme* tel, alors seulement il devient ce qu'il est en vérité. La restauration de la totalité désigne une construction de l'Absolu qui élabore celui-ci comme ce qui se divise nécessairement. « Or la tâche de la philosophie consiste à... poser l'être dans le non-être — en tant que devenir, la division dans l'Absolu — en tant qu'elle est sa manifestation, le fini dans l'infini — en tant que vie » (90). Le non-étant, l'Infini, l'Absolu pouvait être déterminé comme l'unité et la totalité de l'*Etre* face à la « diversité infinie » de l'étant. La « construction de l'Absolu » comme tâche de la philosophie est donc d'entrée de jeu construction de l'*Etre comme mobilité*, comme « devenir », « manifestation », « vie ».

Cette tâche, la philosophie l'assume et l'accomplit sous *forme* temporelle : c'est une « contingence dans le temps » (88) : de même que la philosophie apparaît dans une situation déterminée de la vie humaine comme une nécessité et un besoin de celle-ci, elle se voit également attribuer la

forme déterminée sous laquelle la division devient réalité effective et domine la vie. Hegel concrétise déjà ainsi la situation initiale du problème en abordant la critique de la philosophie *kantienne* où se présente à l'époque la forme déterminée de la division. La division elle-même est nécessaire, « éternelle », et tout autant « éternelle » que la philosophie, mais la forme de la division a son « lieu climatique » (88), et cette forme est présentée comme le fil conducteur de cette discussion. C'est la division entre monde intellectuel et réel, entre raison et sensibilité — et, « par rapport au concept universel : entre subjectivité absolue et objectivité absolue » (87).

Voilà désormais mise en évidence la situation de la problématique originelle et sur son terrain Hegel s'attache à énoncer sa philosophie. « La division étant donnée », il s'agit « nécessairement de tenter de dépasser l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité déjà fixées et de concevoir l'être-devenu du monde intellectuel et réel comme un devenir, et de concevoir l'être de ce monde comme produit, comme production » (88).

Cette phrase pénètre déjà au cœur de l'ontologie hégélienne. Il s'agit d'élaborer un sens de l'être qui se situe en deçà (éventuellement au-delà) de l'antagonisme traditionnel de la subjectivité et de l'objectivité, qui les maintiennent en soi et en même temps les « dépassent ». Le devenir, le mouvement sont attribués à l'étant, non seulement au titre d'universalité vague (comme si tout étant était en mouvement ou en devenir, ou autres choses de la même espèce), mais la *mobilité* est déjà présentée comme détermination ontologique de l'Absolu, dans une acception conceptuelle bien précise. Les concepts de « production », « produit », reviennent jusque dans les derniers développements de la Logique hégélienne, et ils se retrouvent à de nombreuses reprises dans les écrits contemporains de Schelling, ils ne sont pas là par hasard, ils expriment le mode fondamental et décisif de la mobilité de l'Absolu (dans la phrase suivante, Hegel dit du devenir et de la production qu'ils sont « l'activité de la raison » au sens de l'Absolu). Dans ces conditions, il importe de tenter ici une première interprétation de ces concepts.

« L'être du monde intellectuel et réel » doit être conçu comme un produit, comme une production. Comme produit :

c'est-à-dire non pas simplement comme un étant déjà « là » reposant en lui-même dans son être-là, mais comme quelque chose de toujours amené, conduit, « posé » en être-là. Cet être est le produit de *quoi* ? La réponse immédiate est : de l'Absolu. Mais cet Absolu n'est nullement en dehors, en dessous ou au-dessus de « l'être » : l'« être » divisé est l'« être » même de l'Absolu qui se divise et qui n'« apparaît » comme absolu qu'en même temps qu'il se divise. Le produit n'a donc pas son « origine », l'Absolu, en dehors de lui — celle-ci réside en lui-même sur un mode non encore explicité. En tant qu'il est produit, l'« être » est une production, soit dégagement, continuation, « mise en position ». *Que* produit le produit ? Rien d'autre que *lui-même*. En tant que « produit », en tant qu'il est déjà posé, l'« être » se produit lui-même et se pose lui-même comme ce qu'il est, et ainsi il se prolonge, il s'obtient dans l'être-là. La production est donc à proprement parler une re-production : une production répétée, une reproduction du déjà produit ; et, de fait, le concept d'« autoproduction » ou encore d'« autoreproduction » surgit déjà dans cet ensemble (88, 104). Ultérieurement, dans la *Phénoménologie*, et particulièrement dans la *Logique*, il fera ressortir davantage ce mode de l'être.

L'« être » de ces deux mondes est donc projeté dans l'Absolu ; ils se posent eux-mêmes dans ce qu'ils sont déjà. Non pas simplement « devenir », mais un mode bien précis de devenir : le devenir d'un être-devenu. Hegel dit expressément : *l'être-devenu* (et non l'être) doit être conçu comme un devenir. Comme être-devenu, ce qui est déjà devenu doit être considéré comme un devenir. Il faut qu'il devienne ce qu'il est et ce qu'il a toujours été.

Hegel ne livre que dans la *Logique* la signification fondamentale de ces déterminations et leur présentation ontologique propre. Mais le concept ontologique, central chez Hegel, l'*Etre* comme *mobilité*, est ici déjà présenté et selon l'orientation qui conduira l'ontologie tout entière. Embrasser l'ensemble de la diversité des étants divisés et opposés dans la totalité de l'Absolu, dont ils jaillissent et où ils se tiennent, c'est voir en même temps l'Absolu comme mobilité, en d'autres termes comme advenir de ce jaillissement. Tout étant n'existe, en tant que cet étant ici et maintenant qu'en

jaillissant de la totalité : il existe seulement par sa « relation à l'Absolu » (94). L'être du monde intellectuel et réel est le devenir d'un être-devenu, il est la propre mise en place d'un posé préalable. Il existe seulement dans cet advenir.

La caractérisation de l'Absolu par le mode de sa mobilité comme auto-division de l'Un originel et auto-position d'un déjà posé est donnée avec une orientation bien précise, disions-nous. Notre tâche sera de dégager la problématique initiale de la philosophie hégélienne de manière que cette orientation devienne au moins visible. Le concept d'Absolu recevra par la même occasion sa première élucidation globale.

Le premier caractère de manifestation de l'Absolu était l'unité. Il apparaissait comme l'unité originelle de la division et des oppositions. Ce caractère a été accentué et conservé dans toutes les déterminations suivantes. En tant qu'il est cette unité, l'Absolu est la totalité qui unifie en elle la diversité de l'étant. De cette totalité, tout ce qui est étant jaillit à son tour dans une mobilité qui a elle-même éminemment le caractère de l'unité : savoir, la mobilité qui « demeure à soi » du posé qui se pose lui-même.

Nous nous demandons d'où provient cette remarquable intention d'unité dont la radicalité, à l'énoncé de la tâche de la philosophie, saute aux yeux.

1) Répétons tout d'abord que cette intention et, par conséquent, la tâche de la philosophie telle que Hegel l'entend, provient d'une nécessité, d'un besoin de la vie humaine dans une situation historique déterminée : la situation de la division. Dans une dissertation du *Journal critique de philosophie* (« Sur l'essence de la philosophie critique », 1802), Hegel parle du « dualisme universellement répandu dans la civilisation de l'histoire moderne de notre monde nord-occidental, dualisme dont, en tant que déclin de toutes les formes anciennes de vie, le bouleversement relativement paisible de la vie publique des hommes, tout comme les révolutions purement politiques et religieuses, ne sont en général que des aspects variés » (*Premières publications*, 128). De la même manière, dans le passage déjà cité de *la Différence des systèmes de Fichte et de Schelling* intitulé « Besoin de la philosophie », la situation de la division est caractérisée par le « développement même des productions de la vie »,

par tout « le système des relations vitales » (88). Cela oblige à comprendre la tâche de la philosophie formulée à partir de cette situation et son intention d'unité — à propos de laquelle Hegel s'accorde avec Fichte et Schelling — comme un événement historique vivant, cela oblige aussi à mesurer qu'assumer cette tâche, c'est assumer une nécessité de la vie même. Ces indications suffiront pour le moment.

2) La situation *philosophique* qui fait de cette tâche un problème concret remonte à la découverte par Kant de la racine unique des deux branches de la connaissance, l'entendement et la sensibilité, dans la pure aperception, ou encore l'imagination transcendante (Hegel la désigne comme véritable base de la problématique de sa philosophie, p. 101 *seq.*, et dans la dissertation *Foi et Savoir*, en particulier pp. 207, 209 *seq.*). Kant a montré à Hegel non seulement la possibilité interne de l'unité de l'entendement et de la sensibilité mais également celle de la pensée et de l'être, de la subjectivité et de l'objectivité (cf. à ce propos le chapitre suivant) et il a retrouvé une exigence de la philosophie perdue depuis Descartes. C'est en effet Descartes qui, pour Hegel, « en exprimant sous une forme philosophique... le dualisme qui se répand universellement » (128) a fait de celui-ci une vérité. Il faut donc revenir en arrière, en deçà des principes du cartésianisme.

3) Kant, toutefois, n'a vu que la possibilité interne de cette unité, il ne l'a pas réellement exposée et il en a même complètement perdu de vue jusqu'à la possibilité au cours de sa déduction. (Les arguments de Hegel en faveur de cette thèse seront présentés dans le prochain chapitre). Si cette unité doit être en vérité l'unité originelle et unifiante, elle ne saurait être fixée et enracinée dans la seule dimension de la subjectivité (chez Kant, dans la connaissance) qui n'est bien qu'une dimension de l'étant. En effet, elle ne serait toujours qu'une unité *s'opposant* à autre chose d'aussi originel, la subjectivité *opposée* à l'objectivité. « Il ne sert à rien que dans la conscience de chacun le Moi soit pure vie et pure agilité, l'acte et l'action même, le réel et l'immédiat par excellence ; dès qu'il est opposé absolument à l'objet, il n'est plus du réel, mais chose simplement pensée, produit pur de la réflexion, simple forme de la connaissance. Et, à



partir des simples produits de la réflexion, l'identité ne peut se construire comme totalité » (142). Voici qui rompt également avec Fichte. L'unité vraie doit situer sur un même plan originel subjectivité *et* objectivité et être posée « non seulement dans la forme du connaître mais aussi dans la forme de l'être », être saisie comme le sens de l'Être de l'étant en général. Ainsi l'unité vraie est *totalité* : « De la sorte, tout n'est que dans *une* totalité : la totalité objective et la totalité subjective, le système de la nature et le système d'intelligence ne font qu'un » (148). Saisie dans sa profondeur, la problématique kantienne pousse ses racines jusqu'à l'ontologie universelle. Hegel dégage le fondement ontologique en examinant Aristote.

4) Cette unité vraiment absolue (qui ne s'oppose plus en aucune manière à un autre et n'a pas d'autre en dehors d'elle) est unité de la subjectivité et de l'objectivité, de la pensée et de l'être : elle est unité de la *Différence* nécessaire. Hegel s'en tient fermement à ce phénomène premier : partout où se manifeste l'étant, il apparaît dans la Différence entre subjectivité et objectivité et, partant, dans la Différence en général, dans la division. Si l'Absolu en général « se pose sous la forme de l'existence, il doit se poser en une dualité de la forme, car apparaître et se diviser ne font qu'un » (147). On n'introduit pas artificiellement la subjectivité dans l'objectivité et vice versa. « Dans l'identité absolue, sujet et objet sont *dépassés* ; mais, parce qu'ils sont dans l'identité absolue, ils subsistent à la fois et cette subsistance, qui est leur, est ce qui rend possible un savoir » (140).

5) Dès lors, l'orientation complète de cette problématique devient visible. Hegel (comme Fichte et Schelling) se place sur le terrain de la philosophie transcendantale kantienne en ceci que pour lui tout étant selon son sens d'être exige aussi, à l'origine, en tant qu'objectivité, la subjectivité et, dans un sens quelconque, se trouve déjà être, *en tant qu'*objectivité, subjectivité. « La conscience doit s'être dégagée de la totalité (89) », voilà le « *présupposé de la philosophie* » que formule Hegel. Le véritable paradoxe de cet énoncé apparaît, il faut le conserver dans sa pleine acuité : dans le *savoir* seul est donnée cette unité de la subjectivité et de

l'objectivité, telle que toutes deux y subsistent au même titre originellement et sont Un de la même façon. L'unité absolue de la subjectivité et de l'objectivité exige désormais comme telle le sens ontologique de la *subjectivité*, du savoir ; il faut qu'elle soit être sachant et savoir étant ! La « substance » doit être « sujet », sujet mais bien entendu dans un tout autre sens que dans celui de la subjectivité humaine dépassée en lui (nous ne pourrons qu'ultérieurement poursuivre les déterminations plus précises de ce sujet considéré comme substance).

6) Le savoir détermine maintenant davantage unité absolue et totalité. Le savoir est justement cette « identité consciente du fini et de l'infini, l'union dans la conscience de ces deux mondes, sensible et intellectuel, nécessaire et libre » (92). Dans le premier paragraphe du *Système de l'idéalisme transcendantal*, Schelling écrit encore plus clairement : « Dans le savoir lui-même, pendant que je sais, l'objectif et le subjectif sont tellement unis qu'on ne peut dire auquel des deux revient la priorité. Il n'y a ici ni un premier ni un second, les deux existent en même temps et ne forment qu'un » (*Œuvres*, I, partie III, 339). Mais il s'agit maintenant d'explicitier le mode de ce savoir, car il n'est pas question que tout savoir réalise d'emblée cette unité. Tout d'abord, ce doit être un savoir sachant, attendu que tout savoir immédiat a encore pour ainsi dire l'objectivité hors de lui-même, comme un autre, comme objet. Mais cette unité est tout aussi peu réalisée dans la simple conscience de soi, car dans ce savoir du savoir l'objectivité perd son sens plein, elle en est réduite à la subjectivité. Seul un savoir qui se sait totalité de l'étant se sait *comme* objectivité et est en même temps la subjectivité de cette objectivité, seul un savoir tel accomplit au même niveau originel le sens de l'être de la subjectivité et de l'objectivité, en tant qu'il est leur unité absolue. Le « Savoir absolu » : la *Raison* — voilà vraiment l'unité absolue et la totalité.

7) Tous ces caractères de l'unité absolue et de la totalité comme raison sont portés et gouvernés par un caractère fondamental de la *mobilité*, de l'advenir. L'unité absolue est en elle-même la « Différence absolue » (89) et elle subsiste seu-

lement comme unité de cette Différence (140). L'Absolu a son opposé, son altérité, sa négativité en lui-même : comme sujet, l'objet, comme objet, le sujet. Considéré comme ce « concret » pur et simple, formant avec lui-même un ensemble cohérent développé, il est en lui-même en mouvement : il est « vitalité extrême », « activité infinie ». Car il *est* seulement en faisant sourdre cette Différence, quand il se divise, quand il pose et maintient cette opposition. Dès l'origine, il est donc *pouvoir* (105) : pouvoir dirigé vers et exercé sur sa propre négativité dans laquelle seule il devient vraiment objectivité, apparaît et *est*. Pouvoir, il n'a toujours pouvoir que sur lui-même — posé (par lui-même), il est seulement dans la mise en place (de lui-même). En même temps qu'il se pose lui-même dans son opposition et qu'il est seulement dans cet advenir, il demeure à lui-même dans tout advenir, attaché en lui-même et par lui-même. Le *mode* même de son être, de sa mobilité, est lui aussi par excellence unité achevée, il est à la fois liberté et nécessité. « La liberté caractérise l'Absolu quand il est posé en qualité d'être intérieur, qui, dans la mesure où il se pose en une forme limitée, en des points déterminés de la totalité objective, demeure ce qu'il est, c'est-à-dire un illimité » (148) et « la nécessité caractérise l'Absolu dans la mesure où on le considère comme un terme extérieur, comme une totalité objective et donc un ensemble extraposé, mais dont les parties ne peuvent recevoir aucun être, sauf dans le tout de l'objectivité » (149).

8) En posant l'Absolu comme Raison, on accédera au sens de l'Être de l'étant (ce doublement remarquable du sens le plus élevé et le plus général de l'Être ne pourra être expliqué que plus tard) ; sans ce présupposé, tout le retournement de la problématique kantienne, axé sur « l'unité » et la « totalité », est incompréhensible. Sa présentation propre ne peut être donnée que par l'interprétation de la *Logique* ; il reste encore à élucider cette tendance ontologique à propos du concept de totalité. Hegel considère l'Absolu comme « totalité », et, « dans la forme de l'être », comme « totalité objective » (86, 89, 96, 147 *seq. & passim*). Il ne faut pas entendre là une somme ou même la totalité plurielle de l'étant comme étant rationnel, mais le mode selon lequel la raison

est comme l'Absolu même : « qui est un tout appuyé sur lui-même et achevé en lui-même, dépourvu de fondement extérieur mais qui se sert de fondement en son commencement, son milieu et sa fin » (104). L'Absolu n'est donc pas exactement la totalité, mais il est *comme* totalité (de l'étant). Le concept de totalité se trouve toujours traité dans les écrits de Schelling de la même époque selon cette signification ontologique, il est directement défini dans le sens ontologique. Ainsi, dans la *Présentation de mon système philosophique* de 1801 (§ 26 *seq.*), Schelling déclare : « L'identité absolue est totalité absolue. Car elle est tout ce qui est, lui-même, ou bien : elle ne peut être pensée, isolément, séparée de tout ce qui est. Elle est donc seulement comme tout, c'est-à-dire qu'elle est totalité absolue » (*Œuvres*, 1<sup>re</sup> partie, IV, 125). Et, dans le commentaire du paragraphe 30 du même écrit, cette totalité absolue est appelée « ce qui par excellence est et dans tout » (*ibid*, 127), « l'être premier » et « l'être qui n'a jamais été produit, mais qui est, seulement tel que, absolument parlant, quelque chose est » (128). Cependant, cette référence peut suffire ici. Toute l'interprétation ultérieure s'efforcera de l'élucider.

Les huit « degrés » qui ont permis d'esquisser la situation originelle de la problématique de la philosophie hégélienne, telle qu'elle apparaît dans la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling* », naturellement ne se succèdent ni ne se juxtaposent : la gradation a seulement servi d'expédient pour l'interprétation, elle fragmente, pour mieux l'appréhender, un cercle problématique qui originellement forme un tout. Le prochain point doit donc être de montrer dans la discussion de la philosophie kantienne ce qui constitue proprement le tremplin de Hegel, celui qu'on peut voir dans sa seconde œuvre importante : *Foi et Savoir*.

## 2. L'ÉLABORATION DU NOUVEAU CONCEPT DE L'ÊTRE DANS LA DISCUSSION DU CONCEPT KANTIEN DE LA SYNTHÈSE TRANSCENDANTALE.

Il avait été défini que la tâche de la philosophie était l'élaboration de la totalité originelle, totalité d'où jaillit la diversité de l'étant qu'on rencontre et où elle est maintenue. « La spéculation ne connaît comme réalité de la connaissance que l'être de la connaissance dans la totalité ; tout le déterminé n'a pour la spéculation de réalité et de vérité que dans la connaissance de son rapport à l'Absolu » (94). Cet Absolu n'est pas « au-delà » de l'étant, mais en tant qu'il est son « origine » il fait surgir cet étant de lui et en tant qu'« identité originelle » il donne le premier à tout étant l'unité qui recouvre les oppositions et, à titre d'unité, il est présent dans toute diversité de l'étant. Ainsi l'Absolu comme totalité n'est pas une somme, il n'est pas non plus la pluralité de l'ensemble de l'étant, il est au contraire ce qui constitue son être propre : la totalité considérée comme l'*Etre* qui est au fondement de tout étant et présent en lui, comme être qui accorde l'unité à toute diversité. Il s'agit d'élaborer un sens « absolu » de l'*Etre*, qui puisse rendre chaque étant intelligible dans son être, sans pour cela que soit énoncé et généralisé *a priori* un sens unitaire de l'être ; au contraire, la pluralité de toutes les oppositions de l'étant doit être conservée et maintenue en lui. En même temps, ce sens de l'être doit offrir la possibilité de surmonter, dans un énoncé originel et unitaire, l'opposition tranchée de la subjectivité et de l'objectivité, de la conscience et de l'« être », et de faire concevoir à partir de lui cette dualité dans son unité propre.

Le problème ainsi posé, la question vient aussitôt : la philosophie kantienne n'a-t-elle pas justement réalisé cette tâche ? L'idéalisme transcendantal n'a-t-il pas précisément surmonté cette dualité antérieure de la conscience et de l'« être » dans la théorie de la constitution *a priori* du

monde objectif par la subjectivité transcendante, et n'a-t-il pas rendu à la philosophie le lieu d'énoncé de l'unité originelle ? Hegel dit : « Du fait que l'intuition devient transcendante, l'identité de l'élément subjectif et de l'élément objectif, séparés dans l'intuition empirique, entre dans la conscience ; le savoir, pour autant qu'il devient transcendantal, ne pose pas simplement le concept et sa condition... mais en même temps l'objectif, l'être » (101 *seq.*). Et plus loin : « Dans l'intuition transcendante, toute opposition est dépassée, et anéantit toute différence entre la construction de l'univers, par et pour l'intelligence d'une part, et, de l'autre, son organisation en manifestation indépendante, saisie comme être objectif » (102). Ainsi l'intuition transcendante ou le savoir transcendantal, qui sont tous deux pour Hegel « une seule et même chose », a « unifié les deux, l'être et l'intelligence », elle se situe effectivement au centre du terrain philosophique authentique, elle est au sein de l'unité originelle, au sein de l'« Absolu ». Hegel soutient maintenant que Kant a très vite délaissé ce terrain ; il s'est, dit-il, très vite dessaisi de l'énoncé authentique déjà élaboré et il a eu tôt fait de retomber par la suite dans la pure philosophie de l'entendement et dans la vaine subjectivité de la réflexion « intelligible » : de la manière la plus grossière, en définitive, il a donc réinstauré la dualité inauthentique de la conscience et de l'« être », de la subjectivité et de l'objectivité. Dans sa section « Philosophie de Kant », la dissertation *Foi et Savoir* sert de preuve à cette thèse et cette discussion permet à Hegel de s'établir solidement sur son terrain propre et de dissiper l'obscurité qui entoure la dimension de l'unité originelle, de l'Absolu. Tout en recueillant l'apport décisif de la critique kantienne de la Raison, autrement dit sans rien perdre de ses conquêtes, Hegel s'ouvre la possibilité d'une première élaboration du concept de l'Être. Elle restera fondamentale pour toutes les recherches et pour tous les résultats ultérieurs.

Dès les premières phrases, Hegel stigmatise avec une vigueur inhabituelle la vanité et l'inauthenticité de la philosophie kantienne, qu'il avait déjà traitée, dans son introduction, de philosophie « de la satisfaction et de la bonne conscience » (198) : « La philosophie kantienne avoue franchement... son principe de subjectivité et de pensée formelle

et dans la sécurité de son point de vue qui consiste à faire de l'unité de la réflexion le principe suprême, elle révèle, en son récit fort négligé, sa nature et son dessein » (205). Indépendamment des reproches de sécurité et d'apaisement, qui sont pour Hegel les ennemis mortels d'une réflexion philosophique authentique, le subjectivisme et le formalisme de l'entendement commun constitueraient donc l'inauthenticité philosophique de la philosophie kantienne. Pour justifier cette affirmation, Hegel part du « résultat suprême » et de la vérité la plus profonde de la philosophie kantienne pour montrer comment s'effectue, ici justement, au centre même de la véritable problématique, le repli décisif et lourd de conséquences de Kant.

C'est dans la « formule » de Kant : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » que Hegel trouve exprimé le résultat suprême et la « véritable idée de la raison ». « Ce problème exprime simplement l'idée que, dans le jugement synthétique, le couple sujet et prédicat, celui-là étant le particulier sous la forme de l'être, celui-ci l'universel sous la forme de la pensée, bref ce rapport d'hétérogénéité est également *a priori*, c'est-à-dire absolument identique », ce problème exprime donc simplement « l'unité synthétique originelle » de « la pensée et de l'être », et en général l'unité originelle absolue des opposés, dont Hegel disait faire le terrain et le but de la philosophie. Dans cette première ébauche de l'Absolu, la nouveauté, c'est le concept de *synthétique*. Il servira de tremplin à la stricte formulation conceptuelle du sens de l'être et par conséquent il faut le développer ici avec plus de détails.

Nous devons nous remémorer encore une fois l'angle sous lequel Hegel aborde de discuter Kant. L'objet de sa recherche et de son exigence était l'unité « absolue » originelle, seul fondement dont surgit la Différence entre subjectivité et objectivité, « entre pensée et être » et à laquelle, comme différence même, elle renvoie. Si la philosophie kantienne devait vraiment alléguer cette unité, conformément à l'interrogation transcendantale et à la démarche même de la *Critique*, elle devait trouver cette unité là où se présentait le fondement dernier de la possibilité de toute expérience et, partant, le fondement de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Dans le paragraphe qui traite « Du principe

suprême de tous les jugements synthétiques », Kant dit (Hegel cite la *Critique de la Raison pure* dans la seconde édition) : « La possibilité de l'expérience est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*. Ainsi l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse par concepts de l'objet des phénomènes en général, sans laquelle elle ne serait en aucun cas connaissance, mais une collection désordonnée de perceptions... L'expérience a donc à sa base des principes de sa forme *a priori*, savoir des règles universelles de l'unité dans la synthèse des phénomènes... » (B. 161). « Le principe suprême de tous les jugements synthétiques est donc : chaque objet se trouve soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible » (B. 162).

Il nous faut dire brièvement ici comment on en arrive chez Kant à ce moment crucial de la problématique qui débouche sur la synthèse ; ce développement a été décisif pour Hegel et il est entré dans son fondement de la métaphysique.

Toute connaissance humaine (au sens le plus large, de l'intuition empirique jusqu'au concept pur) est « liaison » de représentations d'une diversité donnée dans l'unité d'un objet (l' « objet » de Kant) : « Est objet... ce dans quoi, dans son concept, est unifié le divers d'une intuition donnée » (B. 115). Au départ, c'est à chaque fois une diversité déterminée qui est donnée, une diversité qui, dans la connaissance, est unifiée en unité d'un « objet » simultanément avec l'intuition qui intercepte cette diversité (et non postérieurement). Chaque objet *est* pour nous seulement dans une unité qui conçoit un divers. Pour Kant, cette unité qui constitue en premier lieu l'objet repose dans une *liaison* qui est de notre fait. Une telle unité n'est absolument jamais donnée dans les objets-mêmes, mais c'est « un acte de la spontanéité de la faculté de représentation et puisque, pour la différencier de la sensibilité, il faut bien la nommer entendement, toute liaison, que nous prenions ou non conscience d'elle... est donc un acte de l'entendement que nous affublons de la dénomination générale de *synthèse* » (B. 107 *seq.*). (« De toutes les représentations » la liaison est « celle et celle-là seulement, qui n'est pas donnée par les objets et qui ne peut être effectuée que par le sujet même » : le pro-



blème de la synthèse, tel que Hegel l'énonce, s'oppose en fait à Kant et il se fonde sur le rejet de cette thèse !). Par conséquent, toute liaison renvoie à une unité supposée du divers lié lui-même : « Le concept de liaison, outre le concept du divers et de la synthèse de celui-ci, porte encore en lui-même le concept de l'unité du divers » (B. 108, 109 ; souligné par moi). La liaison n'est possible qu'en considération d'une unité où elle s'effectue. « La représentation de cette unité ne peut donc pas naître de la liaison ; bien plutôt, du fait qu'elle s'ajoute à la représentation du divers, c'est elle qui rend au départ possible le concept de liaison » ; c'est donc une unité qui « précède *a priori* tous les concepts de liaison » (B. 109).

Les concepts purs de l'entendement présentent déjà une synthèse *a priori* qui — en vertu de l'assignation de toute synthèse à l'unité déjà présente — repose « sur la base d'une unité synthétique *a priori* » (B. 93). La pure synthèse des catégories, elle-même déjà antérieure à toute expérience, présuppose à son tour une *unité* plus originelle encore, qui rende possible la synthèse des concepts purs de l'entendement : l'unité synthétique originelle de l'aperception.

En effet, toute unité est seulement comme *union*, comme acte unifiant (« spontanéité »), d'une façon générale, comme synthèse ! L'unité originelle est donc unité *synthétique* : elle est synthétique en elle-même et n'est unité que quand elle *unit*. L'acte d'unir (la liaison) et le lieu déjà supposé de l'unification, la spontanéité et la réceptivité, se trouvent indissolublement liés dans l'unité synthétique originelle : elle est « donnée *a priori* » (B. 115). (Kant mentionne seulement cette dualité qui réside dans l'unité dernière et fondatrice. Avec Hegel, elle prend place au centre même de la problématique.)

L'unité dernière qui rend possible toute connaissance et par là même toute « objectivité » et toute réalité objective » pour la subjectivité humaine, est par conséquent l'unité structurelle d'un *advenir* (l'unité *unifiante*) ; Kant la définit comme l'unité unifiante de la pure conscience de soi, du *Je pense*.

Pour inaugurer sa propre problématique, Hegel reprend l'unité synthétique originelle de la pure aperception. Dans quelle mesure cette unité transcendante situe-t-elle le terrain d'origine de la Différence entre subjectivité et objectivité et de leur réunion ? Dans quelle mesure est-elle « l'identité

vraiment nécessaire, absolue, originelle, des opposés ? » (*Premières publications*, 207).

Pour Hegel, il est capital qu'à ce « point suprême de la philosophie transcendantale » l'être en lui-même synthétique de la conscience de soi soit conçu comme possibilité de toute objectivité. Cet être n'est pas pour Hegel, par exemple, « l'identité vide » du pur Je pense ; c'est un advenir concret, réellement synthétique, auquel appartiennent déjà « diversité, corps, matière ou ce qu'on veut » (209). Hegel cite en ce sens : « Kant le dit fort bien... : Par le Moi vide, comme simple représentation, rien n'est donné de divers », rien de divers et à plus forte raison pas d'unité ! Ici se dévoile d'une première manière la donnée de Hegel vraiment nouvelle qui l'oppose à Kant : dans l'unité transcendantale de la pure conscience de soi, Hegel introduit l'être plein de la Vie. Le fondement qu'il donne originellement à la métaphysique, tel qu'on peut le voir dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, pose la pure conscience de soi comme « vie pure » et définit la « Vie » comme « conscience de soi », la « Vie » non comme un étant parmi d'autres mais dans une signification absolument « transcendantale » : comme être qui instaure la possibilité de l'étant pour une conscience de soi<sup>1</sup>. Nous sommes cependant encore loin du compte. Cette thèse ne pourra être justifiée que dans la seconde partie de notre travail. Revenons-en à notre interprétation de l'analyse que Hegel fait de Kant dans *Foi et Savoir*.

Si Hegel oriente sa discussion de la philosophie kantienne selon le problème de l'unité possible de la subjectivité et de l'objectivité, de la « pensée et de l'être », cela ne doit pas être compris comme si Hegel, sur cette question, était déjà retombé en arrière des positions de la philosophie transcendantale (comme s'il posait par exemple deux substances originellement opposées, *res cogitans* et *res extensa*, qu'il s'agirait de réunir) Au contraire, Hegel accepte sur cette question le terrain de la philosophie transcendantale : ce qui fait pro-

1. R. Kroner (*De Kant à Hegel*, II, 1924) formule ainsi cette donnée nouvelle de Hegel : « Le problème de connaître s'approfondit et s'élargit... dans le problème de vivre ». Hegel découvre qu'il n'y a pas que la connaissance et la volonté éthique qui ressortissent « à la conscience transcendantale, mais tout le vécu, la quintessence de la « vie réelle », lui appartiennent aussi » (374).

blème, c'est la Différence possible de la subjectivité et de l'objectivité, possible seulement sur le fondement d'une *unité originelle*, et cette unité originelle elle-même comme condition de possibilité de la Différence. Si l'on ne remarque pas que Hegel se donne ici même le terrain kantien pour base de sa problématique, on ne peut absolument pas comprendre la concentration de toute la question sur le problème de la synthèse et la liaison établie avec l'unité synthétique de l'aperception pure.

L'unité synthétique originelle de l'aperception était pour Kant la condition dernière de la possibilité de la connaissance humaine en général. Il faut entendre qu'elle était la condition dernière de l'unité possible, en d'autres termes de l'union du « donné » et du « pensé », du « concept » et de l'« intuition », de l'« entendement » et de la « sensibilité ». Si maintenant Hegel appréhende cette unité comme union de la « pensée » et de l'« être », de l'« objectif » et du « subjectif », ce n'est pas qu'il veuille faire éclater dogmatiquement la dimension transcendante. « Pensée et être », « subjectif et objectif » ont de nouveau un sens « transcendantal », quoiqu'un changement caractéristique se soit opéré par rapport à Kant. « Être » y veut déjà dire pour Hegel « être-pour-la-pensée », « objectif » signifie déjà « l'objectif-pour-le-subjectif », et vice-versa. La problématique se développe justement à partir de l'état de choses qu'exprime le jugement synthétique *a priori* (207), soit :

Dans l'intuition, le donné est donné comme étant — comme le dit Hegel, « dans la forme de l'être », comme présent là-devant, comme « objectif » ; et le donné est toujours donné comme « particulier », comme une diversité d'étants ici et maintenant, qui surviennent une fois, singulièrement. Comme étant, ce donné est soumis, dans la connaissance, à des lois et à des règles qui ne sont, elles, *jamais* déjà là, existant « dans la forme de l'être », mais sont toujours et seulement « pensées », « dans la forme de la pensée ». En tant que diversité d'un « particulier » qui est toujours tel, il figure dans une « universalité » qui conçoit cette diversité comme unité —, dans l'unité du « concept », universalité qui, pareillement, n'est toujours que « dans la forme de la pensée ». Se trouvant dans cette « forme de la pensée », l'étant apparaît précisément tel qu'il est en vérité. Cette unité de

la « pensée » et de l' « être » n'est pas arbitraire, contingente. Elle ne réunit pas après coup ce qui était à l'origine séparé, mais tandis que la « pensée » et l' « être » s'unifient selon ce mode, le pensant et l'étant sont alors effectivement dans leur vérité, absolument parlant, le « subjectif » *est* vraiment subjectif et l' « objectif », objectif.

C'est ainsi que la question de la possibilité de cette unité se trouve d'entrée de jeu insérée dans le problème de la synthèse : l'unité *est* seulement dans l'advenir d'une *synthèse* et dans cette synthèse seule, avec elle, la Différence *est*. Quand Hegel réexpose la question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, il y a donc davantage qu'une simple reprise « historique » du point de départ kantien. Les jugements ne fonctionnent plus ici comme modes privilégiés de la *connaissance*, ils servent plus simplement à exprimer en termes de connaissance la synthèse de la « pensée » et de l' « être », et le problème est très vite ramené de la possibilité de juger à ce qui advient véritablement dans le jugement : à l'état de choses de l'étant jugé même. Il apparaît alors que partir du jugement, c'est encore s'éloigner de l'origine : le jugement est déjà le « phénomène où prévaut la Différence » (209) et non l'unité ; le véritable *a priori* de l'unité synthétique originelle ne vient à se manifester dans le jugement que comme son « produit » : « comme termes de l'opposition, sujet et prédicat ; ces termes sont posés seulement sous la forme du jugement, sans que le soit leur unité d'être comme objet de la pensée » (209).

Du jugement synthétique *a priori* ainsi interprété, Hegel dit à présent qu'en lui « sujet et prédicat, celui-là étant le particulier sous la forme de l'être, celui-ci l'universel sous la forme de la pensée, bref, ce rapport d'hétérogénéité est également *a priori*, c'est-à-dire absolument identique » (207) ; et il pose la question de la possibilité de cette identité absolue de la « pensée » et de l' « être », du « subjectif » et de l' « objectif ».

Ainsi, au lieu de se poser comme Kant la question de l'unité du concept et de l'intuition, au niveau de la connaissance, Hegel s'interroge sur l' « identité absolue » de la « pensée » et de l' « être » ! Malgré tout, il s'agit bien chez Hegel aussi — comme nous l'affirmions au début — de l'unité « transcendante » qui est déjà donnée avec l'être même de la

subjectivité pensante, et non de l'unité « dogmatique » de deux substances séparées. Comment interpréter ce fait ?

La synthèse accomplie dans le jugement synthétique *a priori* exige une unité préalable du synthétisé lui-même. Le « divers de l'intuition » doit avant tout acte judiciaire se trouver déjà soumis à une unité nécessaire et universelle par excellence, sous laquelle il est ensuite conçu dans le jugement. Kant, remontant toute l'échelle des synthèses dans lesquelles l'expérience humaine se constitue comme connaissance, avait fait de l'aperception transcendantale le fondement dernier de cette unité du donné et du pensé. L'être du « Moi » pur, la pure conscience de soi en tant que « Je pense » est la seule chose *pour quoi* puisse être tout étant donné ; ce n'est que par lui et pour lui que l'étant en général peut apparaître et être comme apparaissant. Pour apparaître comme étant en général, le « divers de l'intuition » doit déjà être devenu « objet » et ceci veut dire qu'il doit avoir été « unifié » dans un concept (B. 161, 162). Cependant, toute unification, toute liaison n'est jamais déjà là par le seul fait du donné, c'est toujours un « acte de la spontanéité du Moi » (B. 108) et la liaison du divers en général à l'objet en général, qui seule rend possible toute liaison d'objets, ne peut advenir que par un Moi qui confère en tant que « Soi fixe et constant » l'unité immuable à toute diversité. Ainsi le Moi pur n'entreprend pas une synthèse ultérieure de la diversité qu'il trouve devant lui une synthèse de cette espèce advient déjà avec l'être de ce Moi comme « Je pense », et l'étant n'est unité du divers que dans l'advenir de cette synthèse. Cette synthèse ne présuppose donc plus une unité préalable, selon laquelle elle synthétiserait, mais c'est seulement dans l'advenir de cette synthèse que sont (ou encore : adviennent) unité et diversité, identité et Différence ; l'unité de l'aperception pure est une « unité synthétique originelle », une unité synthétique en elle-même. Et, tandis que cette synthèse originelle comme « acte de la spontanéité » du Moi est nécessairement *Je pense* (c'est-à-dire non pas simplement pensée mais pensée se pensant), avec l'être de ce Moi advient pour la première fois l'unité, et la Différence, de la pensée et de l'être-pour-la-pensée (en termes hégéliens : « de la pensée et de l'être », « du subjectif et de l'objectif »). Kant lui-même qualifie déjà l'unité transcendantale de l'aperception (bien

qu'elle soit unité du Je pense et de la subjectivité) d'unité « objective », parce que c'est d'elle en premier lieu qu'un « concept d'objet » devient possible (B. 117).

Ainsi le *Je pense* de l'aperception pure, comme condition transcendante de tout apparaître de l'étant, ne peut pas être à son tour un étant, ni sujet étant, ni objet étant. Comme « Soi fixe et constant » de tout apparaître de l'étant, il est « l'unité originelle », c'est-à-dire qu'il est l'unité génératrice où se fonde la Différence entre le Moi et le monde existant, entre le sujet et l'objet et sur laquelle seule elle se fait jour.

Dans cette unité synthétique originelle de l'aperception transcendante, Hegel voit une « idée vraiment spéculative », l'idée la plus profonde qui transparait « à travers la déduction superficielle des catégories » (207, 209 *seq.*). On peut se demander en quoi consiste pour Hegel la profondeur de ce principe et le caractère superficiel de la déduction. La réponse à cette question permettra aussi d'exposer la manière dont Hegel se détourne de Kant.

Hegel voit d'abord la profondeur de cette idée dans le fait qu'elle renvoie à l'unité unifiante originelle de l'entendement et de la sensibilité, antérieure à leur dualité. Hegel dit : chez Kant, lorsqu'elle est appréhendée comme « idée vraiment spéculative », la faculté de l'unité synthétique originelle de l'aperception est aussi bien « principe de la sensibilité » que de l'entendement (207), ce n'est donc pas par exemple une forme simplement supérieure de l'entendement, voire l'entendement même, et elle n'est pas non plus la réunion purement extérieure ou ultérieure de ces deux facultés, mais elle est l'Un originel dont à ce titre tous deux jaillissent (209 *seq.* ; il y aura encore lieu d'expliquer ce que signifie le caractère d'origine du principe). La critique de Hegel ne vise donc pas à chasser la sensibilité, l'intuition du centre de la problématique où elle se trouve encore chez Kant. Le principal « mérite » de l'idéalisme kantien, Hegel le célèbre formellement, est d'avoir montré que « ni le concept, ni l'intuition, ne sont quelque chose... pris chacun en particulier » (206, 207). L'unité synthétique originelle est bien plutôt nécessairement, à l'origine et au même titre pour les deux, *principe* de ces facultés : ce par quoi seul toutes deux sont ce qu'elles sont, le fondement essentiel de leur possibilité.

Considérée comme ce « principe », l'aperception transcendante du Moi doit dès lors être *nettement distinguée* « du Moi, sujet représentant, que Kant appelle le simple accompagnement de toutes les représentations » (209). Hegel place au sommet de la « déduction », ce caractère ontologique, fondamental, du principe que Kant se bornait à indiquer. Si l'aperception pure et sa synthèse rendent seules réellement possible l'apparition de l'étant comme étant, rendent l'objet possible pour un sujet, et inaugurent la Différence du sujet et de l'objet dans leur unité, alors le sujet humain lui-même n'est lui aussi qu' « un produit » de la division de l'unité synthétique originelle (210), alors « le Moi comme sujet pensant et le divers comme corps et comme monde » viennent à *se séparer* » (209 ; souligné par moi). A partir de la synthèse originelle de l'aperception, l'identité originelle est telle qu' « elle devient, d'un côté le *sujet en général*, et de l'autre *l'objet* tout en étant à l'origine l'un et l'autre » (210 ; souligné par moi).

Hegel défend le caractère absolu de *principe* de l'aperception. Il déclare que le fait de considérer cette unité comme synthétique et advenant dans une synthèse, pourrait soulever l'objection qu' « elle présuppose l'antithèse et qu'elle a besoin de la diversité de l'antithèse en tant que terme indépendant de l'identité et existant à part, comme si par nature elle était postérieure à l'opposition » (208). Or ce n'est pas le cas. Car l'essence du Moi est justement de n'être unité *et* diversité, Moi *et* monde en général, que par l'advenir de sa synthèse. En tant que « relation du divers à l'identité vide, au Moi », cette synthèse est donc la synthèse « absolue », « originelle », l'origine absolue elle-même, d'où se « détachent » ensuite « le Moi et le monde ».

Ce n'est par hasard que dans son explication de la synthèse absolue<sup>2</sup> Hegel attribue la réalisation véritable de cette synthèse à la faculté de l' « *imagination productive* » plutôt qu'à l'aperception pure et va jusqu'à écrire dans les passages décisifs « *imagination* » au lieu d' « *aperception* » (209, 210, 224). Ce qui advient dans la synthèse absolue, et le mode de cet advenir, est de fait pour Hegel bien plus justement carac-

2. Nous aurons à revenir sur ce point à propos de la définition du concept. (§ 11 et 15.)

térisé par l'imagination comme faculté que par la faculté de la seule aperception, car le terme d' « imagination » exprime déjà la contribution fondamentale du Moi pur de la synthèse : c'est l'Être, mais un être dont le mode est de figurer en lui-même la diversité en unité, non comme une unité ultérieure qui se formerait à partir d'une diversité présente ; au contraire, c'est l'être du Moi qui est lui-même « production » de l'unité et de la diversité, qui les unit et qui les forme. Il est par excellence « productivité », force productive, « puissance » (210 ; dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Hegel parle également d' « activité » de production de soi pour définir le caractère fondamental de l'aperception, XV, 565 seq.).

Résumant alors ce qui l'écarte de Kant pour en faire une objection à la déduction de celui-ci, Hegel affirme qu'un principe de cette espèce ne peut plus d'aucune manière être conçu comme faculté de la subjectivité humaine, pas plus que de la subjectivité transcendantale, dans la mesure où celle-ci n'a été acquise que par un retour à la structure fondatrice de la subjectivité empirique. Or c'est précisément ce qu'a fait Kant au cours de la déduction en rangeant l'imagination, autrement dit l'aperception, du côté de l'entendement et en la décrivant comme « pure puissance réfléchissante » et son identité comme « identité réfléchie » (210). « Mais en tant que cette imagination productrice est propriété seulement du sujet, de l'homme et de son entendement, elle perd elle-même son milieu ; aussi n'est-elle que ce qu'elle est, et devient quelque chose de subjectif » (224). « Et voilà pourquoi le jugement absolu de l'idéalisme peut, et, à cette puissance, doit être compris dans l'exposition de Kant, de telle sorte que la diversité sensible (la conscience empirique, c'est-à-dire l'intuition et la sensation) soit en soi quelque chose de non lié, que le monde soit un émiettement au-dedans de soi, obtenant seulement, par le bienfait de la conscience de soi de l'homme doué d'entendement, liaison objective et permanence, substantialité, pluralité et même réalité effective et possibilité, bref une détermination objective que l'homme aperçoit et projette dans cet émiettement » (211).

Dans la dissertation sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, Hegel disait déjà que l'unité synthétique originelle comme principe transcendantal devait être



posée non seulement « subjectivement » mais aussi « objectivement » (107), « non seulement dans la forme du connaître mais aussi dans la forme de l'être » (142). L'interprétation de l'aperception transcendantale par Hegel donne maintenant le sens précis de cette phrase. Dans la synthèse absolue ne se constituent pas seulement la connaissance et le connu, mais le *sens même de l'Etre* ainsi que l'étant, et ceci dans la mesure où la synthèse absolue, comme *principe*, est ce par quoi tout étant en général se pose comme étant, ou — comme Hegel le dit incidemment dans la *Phénoménologie* — « la *pure essentialité* de l'étant ou la *catégorie simple* » (199), celle où tout étant figure déjà purement comme tel<sup>3</sup>.

Hegel commente de la manière suivante la synthèse absolue, « principe » ontologique : quand l'unité structurelle de cette synthèse se trouve dans la réflexion « dissociée et réfléchie sur ses opposés », on a d'un côté le « Concept » en général, au double sens de concevoir et de concept : universalité, unité pure *et* pur pouvoir unificateur, générateur d'unité (le « Moi vide » constitue l'unité structurelle de ces deux déterminations) et de l'autre la « diversité en général » (209). Le « double aspect de l'identité » originelle donne ainsi les trois moments qu'exige la compréhension du sens de l'Etre comme mobilité : l'unité comme Soi fixe et constant, l'unité comme unification et la diversité unifiée.

---

3. Schelling a souligné avec force que cette transformation de l'unité transcendantale de l'aperception en « principe » de l'être représente le véritable tournant de la philosophie post-kantienne : « ... C'est ainsi que sujet et objet se trouvaient désormais pensés réellement comme de purs principes et s'émançaient en véritables *archaïs*, et, tandis que de cette manière les *principes immédiats de l'être* étaient retrouvés, la philosophie s'est vu offrir la possibilité de sortir du seul Concept subjectif avec lequel elle s'efforçait jusqu'alors de tout médiatiser et d'assimiler le monde réel, et c'est sans aucun doute le plus grand bouleversement qui se soit produit en philosophie depuis Descartes. » (*Ceuvres*, 2, section III, 245 ; souligné par moi. Schelling parle ici de la *Philosophie de la Nature* telle qu'elle s'oppose originellement à la Doctrine de la science de Fichte.)

Chez les commentateurs modernes de Hegel, le rapport de la synthèse absolue de Hegel à la synthèse transcendantale de Kant est trop souvent envisagé à partir de la théorie de la connaissance ou de la logique formelle. L'élaboration d'un concept de l'Etre, que vise Hegel, se trouve alors éclipsée. C'est le cas par exemple chez Siegfried Marck dans son *Kant et Hegel* (1917, 34 *seq.*). Le livre d'Adolph Phalen, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Hegel* (Upsala, 1912) montre bien le vide d'une formalisation de l'ontologie hégélienne interprétée du seul point de vue de la connaissance.

L'unité synthétique originelle est donc énoncée comme « principe », comme « catégorie simple », comme sens originel de l'Être. Elle est synthèse sur le mode de l'unité unifiante de la diversité. Cette synthèse advient à son tour sur le mode de l'aperception du *Je pense*, ou plus exactement de la « figuration » productive : elle advient à la lumière et selon la puissance virtuelle de la représentation et de la perception, du *savoir*. En effet — nous l'avons déjà vu au premier chapitre —, seules cette lumière, cette puissance virtuelle propres à la représentation et à la perception rendent possible une unité vraiment unifiante. Considéré comme synthèse de la perception, comme savoir, le principe absolu a donc de nouveau le sens ontologique de la *subjectivité* : il est un être-un concevant, il est Concept, Moi. Mais il est ainsi une subjectivité qui en elle-même est en même temps objectivité, sans que l'une ou l'autre ait priorité d'origine. Ce n'est que dans leur advenir et par leur advenir que la subjectivité et l'objectivité *sont*. En tant qu' « identité absolue de termes hétérogènes » le principe est « identité rationnelle », « *Raison* » (207, 208, 210).

Au moment même d'exposer le problème, il importe de souligner sans relâche combien l'énoncé du principe comme « raison » puise sa source dans une orientation selon le sens fondamental de l'Être comme unité unifiante (et donc comme mobilité !) et que toute explication qui ferait de la thèse de départ un présupposé « idéaliste » ou « rationaliste » est incapable d'en rendre compte. Nous résumerons encore une fois le principe d'orientation qui a amené cet énoncé :

Le principe originellement synthétique en lui-même se trouve au départ posé comme « raison » du fait même de son caractère synthétique. Il est posé comme mode déterminé d'un *comportement*, d'un maintien dans le mode de l'unification et de la synthèse du divers dans l'unité qui subsiste dans cette diversité. Mais cet être-unitaire unifiant n'est possible que comme être d'un Moi, d'une *subjectivité* susceptible de percevoir la diversité, de s'en emparer (en tant qu'elle est sa négativité, dans laquelle seule elle est positivité et « posée ») et de la *différencier* de soi-même (ou la représenter) comme unité percevante et, ainsi perçue et différenciée, la mettre en relation avec soi. Or cette différenciation est précisément l'œuvre de la *pensée* et Hegel peut donc dire, compte

tenu du principe originel de la synthèse qui opère la différenciation, « que toute réalité consiste justement dans cette différenciation » (XV, 554). Seul un être-unitaire dans lequel s'opèrent la différenciation, la perception et la mise en figures du perçu peut se maintenir semblable à lui-même durant tout l'advenir de la synthèse, dans « l'activité infinie » ; ainsi seulement il peut rester *égal à lui-même* dans le devenir-autre, dans la transformation que l'assimilation et la figuration de la diversité perçue apportent nécessairement avec elles. Seul l'être dans le mode du Moi percevant et sachant constitue une telle « égalité-à-soi-même en mouvement » (*Phénoménologie*, 19).

Les termes de « savoir », « concevoir ou encore Concept », « raison », doivent donc être pris dès le début dans le sens fondamental qu'ils prennent une fois énoncés en principe. Il s'agit d'un mode éminent de l'Être comme « égalité-à-soi-même en mouvement » qui opère différenciation et unification. L'*ampleur* nouvelle, qui déborde toute tradition, de ces termes n'est pas arbitraire : Hegel dégage dans la *Logique* le fondement commun de leurs différentes significations.

Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? A cette question de Kant, Hegel répond dès lors en énonçant la « raison » comme condition de leur principe : « La possibilité de cette position (il s'agit de la mise en position de l'identité du sujet et du prédicat dans le jugement en tant qu'identité du particulier et de l'universel, de la pensée et de l'être) est seulement dans la raison, qui n'est rien d'autre que cette identité entre des termes aussi hétérogènes » (207), et la synthèse du jugement n'est que l'expression de l'« identité du subjectif et de l'objectif » (208) qui constitue le « principe » même de l'Être. Du seul fait que la « pure essentialité de l'étant » n'est rien d'autre que la synthèse en advenir de l'Un et du divers, du subjectif et de l'objectif, la synthèse du sujet humain, lorsqu'il juge, peut exprimer *a priori* la *vérité* de l'Être. Selon leur sens ontologique, « la pensée et l'être » ne sont pas des choses différentes mais la *même* chose. Dans le « principe » de la synthèse absolue qui, comme « pensée » fait la première exister l'étant, ils sont tous deux originellement unis au même titre et seule cette unité originelle permet, à partir d'elle-même, l'advenir de la Différence. Le « monde », la diversité donnée de l'étant, n'est pas

objet du Moi humain, elle n'est absolument pas ce qui ontologiquement s'oppose à lui ; au contraire, la diversité « appartient » dès l'origine à l'être du Moi, comme négativité qui l'instaure en positivité, comme diversité dont seule la synthèse le fait *être* vraiment, de même au demeurant que *tout* étant. Elle lui « appartient » certes sur un mode privilégié et par conséquent sa synthèse est aussi une synthèse privilégiée qui n'existe sous ce mode pour aucun autre étant. Ce mode de l'Être, Hegel lui donnera dans la *Logique* le titre de « Vie ».

La synthèse absolue qui est donc « principe », « non seulement dans la forme du connaître mais aussi dans la forme de l'être », est dans son advenir « la seule réalité authentique » (206). Elle advient comme *totalité*. La signification ontologique du concept de « totalité » a déjà été signalée plus haut. La synthèse absolue, l'unité synthétique originelle dont l'advenir est cette synthèse se « constitue » en « universalité » (208) : elle est la « forme » *universelle* sous laquelle tout étant se trouve *a priori* comme tel, la forme universelle qui est en même temps la forme *authentique*, puisque l'étant n'apparaît pas d'emblée dans l'unité, mais bien dans la division et l'opposition, donc dans l'*inauthenticité*. (Ce double sens du principe originel subsiste tout au long de l'ontologie hégélienne ; il culmine avec l'explication de l' « Idée ».)

Si l'on fait du principe l' « origine » dont l'étant se « sépare » et dont il jaillit, à partir de laquelle il « devient » et « apparaît » (209), ce fondement, naturellement, ne transcende pas l'étant. L'origine est ici l'être même de l'étant, ce *par quoi* seul il est. Lorsque Hegel dit qu'à partir de l'unité synthétique originelle « dérivent en se séparant le Moi subjectif et le monde objectif donnant lieu d'abord nécessairement à un double phénomène et à un double produit » (210), cela veut dire : le caractère synthétique originel de l'Être en général conditionne la possibilité pour le « Moi subjectif » de l'homme de sortir de la totalité et de se savoir ou de se croire sujet de la synthèse, sujet face à un « monde objectif » synthétisé par lui.

Hegel en arrive à sa véritable tâche, qui sera d'établir effectivement le « principe » de la synthèse de l'unité synthétique originelle, rendre intelligibles les multiples modes de l'Être, les « dimensions » de l'étant comme modes de la synthèse

absolue et de son unité. La « raison » en tant qu'elle est « l'activité sans dimensions », « fixée dans l'opposition au fini » est « en elle-même vide » (216, 217). Elle n'est en vérité « principe » qu'appréhendée dans la plénitude concrète de ses dimensions. La manière dont l'être d'une chose, d'un vivant, d'un concept peut être compris comme mode de l'advenir de la synthèse absolue, de « l'identité rationnelle » reste encore parfaitement obscure. Et comme la synthèse absolue elle-même en tant qu'« identité rationnelle » exige nécessairement pour soi le sens ontologique de la *subjectivité* (cf. plus haut p. 28), l'exécution de cette tâche signifie en même temps qu'il faudra montrer les multiples modes de l'Être comme divers modes de la subjectivité et leur substance comme sujet. Mais cela veut dire par ailleurs expliquer les multiples modes de l'Être comme divers modes de la *mobilité* ; car l'advenir de la synthèse absolue est lui-même en tant qu'unité unifiante un mode déterminé de la mobilité : « l'égalité-à-soi-même en mouvement », l'acte d'accéder à soi et de demeurer chez soi dans l'altérité. Dans la *Logique* de Hegel, les catégories de l'ontologie traditionnelle seront traitées selon cette optique comme les concepts fondamentaux de l'Être dans les différents modes de la mobilité.

### 3. LA DIFFÉRENCE ABSOLUE DE L'ÊTRE : L'ÉGALITÉ A SOI-MÊME DANS L'ALTÉRITÉ. L'ÊTRE COMME MOBILITÉ.

Le concept ontologique d'Absolu, appréhendé comme unité en elle-même synthétique de la subjectivité raisonnable, était encore très obscurément « l'origine et l'essence » qui fondent la pluralité de l'étant. Il s'agissait donc de développer l'étant dans les divers modes de son être à partir de cette origine et de cette essence, de ne plus expliquer la raison seulement comme « l'activité sans dimensions » (*Foi et Savoir*, 216) au sens du « mauvais idéalisme », mais comme « totalité » accomplie et accomplissante. La tâche consistait à expo-

ser concrètement le concept d'être nouvellement acquis et d'en faire la preuve. Sur un terrain différent et dans une intention différente, la *Phénoménologie de l'Esprit* d'une part, et la *Logique* de l'autre, remplissent cette tâche de fondement ontologique. La nécessité de cette double fondation ne pourra se dégager qu'au cours même de la recherche. Nous avons placé en premier l'interprétation de la *Logique* dans la mesure où celle-ci présente la version définitive de l'ontologie hégélienne, où tous les déchirements du fondement originel sont conservés. A partir de la *Logique* on accède plus rapidement à la problématique des étapes antérieures du fondement. A seule fin toutefois de prendre un point d'appui, nous choisirons aussi un passage central de la *Phénoménologie* dans lequel Hegel définit lui-même la situation qui résulte de ce concept de l'être nouvellement élaboré, et en quoi elle s'oppose à Kant.

« La raison est la certitude d'être toute *réalité*. Mais cet en-soi ou cette réalité n'est encore uniquement qu'un universel et n'est que la pure abstraction de la réalité... et le Moi est donc seulement la pure *essentialité* de l'étant, ou la *catégorie simple* » (199). C'est dire positivement qu'avec la « raison » la pure essentialité de l'étant est déjà déterminée. Elle est « catégorie simple », ce pour quoi l'étant comme tel doit être considéré. Par conséquent, elle n'est plus simplement essentialité de l'étant vis-à-vis de la *conscience*. Elle est telle que l'étant en tant qu'« unité simple » (là où il est *Un* dans toute pluralité — autrement dit, étant) est dans son *Etre* « réalité pensante ». « Cette catégorie signifie que la conscience de soi et l'être sont *une même* essence ; la même, non pas dans la comparaison, mais en soi et pour soi. » Mais, en second lieu, cela veut dire aussi négativement : cette détermination d'essence n'est encore qu'un « universel », pour le moment sans la moindre justification concrète dans la pluralité de l'étant, c'est une pure « abstraction ». D'une façon générale, on ne saurait voir encore comment la pluralité de l'étant peut être conçue à partir de la catégorie simple. Kant a simplement repris la pluralité des catégories comme une « collection d'objets trouvés », et il les a fait « passer pour bonnes », Hegel qualifie cette attitude d'« outrage à la science » (199, 200).

Pour la déduction nécessaire de la pluralité des catégories

à partir de la catégorie simple ou « pure », Hegel donne à présent un fil conducteur qui dirigera en fait toute l'élaboration ultérieure de l'ontologie, comme il avait déjà dirigé la formulation antérieure de la *Logique d'Iéna*. « Maintenant cependant cette catégorie (simple)... a en soi la différence ; ce qui constitue en effet l'essence de la catégorie, c'est précisément d'être immédiatement égale à soi-même dans l'altérité ou dans la différence absolue. Par conséquent, la différence est mais elle est parfaitement transparente et elle est comme une différence qui en même temps n'en est pas une. Cette différence se manifeste comme une pluralité de catégories », et de telle sorte notamment que les multiples catégories peuvent devenir compréhensibles en tant qu'« espèces » de la catégorie pure (*Phénoménologie*, 199, 200 ; souligné par moi).

En même temps qu'il exige la déduction des espèces de la catégorie pure, Hegel pose une seconde exigence : la proposition affirmant que la conscience de soi raisonnable est en soi et pour soi toute réalité et l'essentialité de l'étant demeure une simple assertion à laquelle peuvent s'opposer avec autant de droits d'autres assertions tant que le fait posé n'est pas décomposé dans sa genèse. La raison n'est « toute réalité en soi que parce qu'elle devient cette réalité ou plutôt se démontre comme telle » (197). L'Absolu est raison. Cette thèse se voit donc formellement dénié tout caractère d'axiome. La certitude « première » n'est pas la certitude de la rationalité de l'étant en lui-même, c'est au contraire la certitude que la conscience de soi et l'étant objectal ne sont pas de la même espèce. L'étant émerge d'abord dans la dualité du Moi et de l'objet ; une interprétation concrète de l'étant dans cette objectalité qui lui est propre doit au préalable conduire à cette thèse et la prouver à partir du phénomène même de l'objectalité. Ce n'est qu'en retour, dans la « réflexion » partant de l'objectalité en tant que « certitude opposée », que la certitude de la rationalité de l'étant peut, d'une simple assertion, devenir une vérité (*Phénoménologie*, 198). La *Phénoménologie de l'Esprit* est l'exposé de cette démarche.

Récapitulons encore une fois la situation que Hegel caractérise dans ce passage : le fil conducteur qui permet de déduire la pluralité de l'étant de l'unité originelle de l'Absolu doit se trouver dans « la pure essentialité » de l'étant lui-

même et devenir intelligible à partir d'elle. La pure essentialité de l'étant doit être conçue comme faire-jaillir de la pluralité. Mais cette essentialité pure de l'étant n'est encore ici rien d'autre que ce qui détermine tout étant simplement comme tel : ce par quoi et en quoi tout étant, dans toute sa diversité, est « unité simple » — c'est l'Être de l'étant (*Phénoménologie*, 199 ; Hegel dit expressément : essentialité ou unité simple de l'étant). Cette unité simple de l'être est maintenant déterminée comme *différenciée en elle-même*, et cette différence, c'est l'égalité à soi-même dans l'altérité.

La formulation de la catégorie pure comme égalité à soi-même dans l'altérité livre la définition proprement ontologique de la synthèse absolue et de son unité unifiante (cf. plus haut § 2). La diversité synthétisée a le caractère de « *négativité* » essentielle par rapport au Moi synthétisant (la conscience de soi) : elle est essentiellement ce qu'il n'est pas, son « autre ». Le mode de la synthèse est donc plus exactement une unification de soi (médiation de soi) avec l'autre. Il est obtention et maintien de soi en tant qu'unité du Soi dans l'altérité. Dans la mesure où l'unité est nécessairement unité en elle-même synthétique, et où elle advient initialement dans l'accomplissement de la synthèse, l'étant n'est ce qu'il est que dans l'altérité. La catégorie porte « *en elle la différence* ». Dans ce que l'étant est pour soi, lui-même et rien d'autre, il est précisément autre et pour un autre. « L'être pour soi et l'être pour l'autre » sont « posés comme une seule et même chose avec la catégorie simple elle-même et cette catégorie est alors en même temps tout contenu » (*Phénoménologie de l'Esprit*, 343).

Le concept ontologique de « l'égalité à soi-même dans l'altérité » s'est développé sur un terrain plus originel que l'élaboration de ce concept dans la *Logique* ne le laisse tout d'abord supposer ; il renvoie au concept ontologique de *Vie* tel qu'il trouve son développement dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ces liens seront mis en évidence dans la seconde partie.

Qu'il nous soit permis d'indiquer encore ceci. En déterminant l'Être comme égalité à soi-même dans l'altérité (le plein sens de cette détermination ne pourra s'éclairer qu'au cours de l'interprétation elle-même), Hegel recourt d'une manière décisive à l'ontologie aristotélicienne, et



de fait, dès la *Logique d'Iéna*, ce recours guidait sa recherche du fondement.

A ce jour, l'accueil que la philosophie de Hegel a réservé à l'ontologie aristotélicienne n'a pas été traité *in extenso* ; il n'est même pas devenu véritablement un thème <sup>1</sup>. Cet exposé ne fait pas partie du cadre de notre recherche, mais nous accompagnerons notre commentaire des concepts décisifs de Hegel avec les catégories aristotéliciennes correspondantes. Hegel a lui-même introduit sans équivoque à propos de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi les concepts aristotéliciens de la *dynamis* et de l'*energeia* (*Encyclop.* 85<sup>2</sup> ; I 393, § 142 et additif ; *Histoire de la philosophie*, I, 33 seq.).

Pour la clarté de la terminologie, faisons remarquer encore ceci : chez Hegel, l'« être » n'est jamais ce que dans un sens ontologique affirmé, nous appelons Etre, ce que l'étant *comme* tel est (ôn ei ôn). Il ne signifie pas non plus chez Hegel la même chose que l'être authentique ou essentiel ; il désigne au contraire un mode déjà déterminé de l'être. Il est l'être-là (sous des figures diverses) « immédiat ». Cet « être » au sens hégélien sera toujours distingué par des guillemets.

Le caractère en lui-même synthétique de la catégorie pure, Hegel l'a donc défini comme égalité à soi-même dans l'altérité. La catégorie pure où il faut voir l'Etre dans son « unité simple » porte en soi cette « différence absolue ». A partir de cette définition on peut dire quel est le point extrême de la philosophie hégélienne, au-delà duquel on ne peut remonter. L'être même a pour caractère fondamental d'être déchiré, « brisé » en lui-même. Il n'est que dans l'être-*autre*, comme égalité à soi-même dans la transformation. Il porte constamment sa « négativité » avec soi, il est, selon son essence, la plus intime, négativité. Mais ce déchirement, cette scission essentielle de l'être sont le fondement de l'Etre comme *mobilité*, comme advenir ; cette scission seule fonde la pluralité de l'étant comme divers modes de l'Etre. Ceux-ci ne sont

1. L'essai de Nicolai Hartmann, « Aristote et Hegel » (in *Contribution à la philosophie de l'idéalisme allemand*, III, 1, 1923) cerne ces problèmes. Des études particulières ont été faites par Purpus, *Dialectique de la conscience chez Hegel* (Berlin, 1908) et Erich Frank, « Le problème de la vie chez Hegel et Aristote » (*Revue allemande trimestrielle pour la littérature et l'histoire de l'esprit*, V, 4, 1927).

2. Bourgeois, p. 230 ; additif, p. 575.

rien d'autre que différents modes de l'égalité à soi-même dans l'altérité, des modes de concrétisation de la différence absolue, de l'assimilation, du règlement et de l'accomplissement de la scission essentielle. Et c'est pourquoi précisément ils sont des modes de la mobilité. Car la « médiation » de l'étant avec son altérité « n'est rien d'autre que l'égalité à soi-même *se mouvant* » et son « être-pour-soi », sa « négativité pure » face à tout être-autre est « sa force de mouvement » (*Phénoménologie de l'Esprit*, 19, 20 ; souligné par moi). Comme tout étant n'est que dans l'altérité et dans la négativité de soi-même, il doit nécessairement *faire ses preuves* et *s'affirmer* comme ce qu'il est dans l'altérité. Il n'est pas simplement et immédiatement ce qu'il est, il lui faut encore et en premier lieu exposer, présenter, manifester son être face à la négativité. Ou, comme l'exprimera ultérieurement Hegel dans la *Logique* : « Le contenu de l'Absolu réside précisément dans *sa manifestation* » (II, 190). Cette mobilité spécifique à l'acte de se dégager, de se montrer, constitue la véritable « réalité effective » de l'étant, qui est essentiellement obtention de soi, réalisation. La considération ultime de cette vérité de l'Être (qui, on le verra, serre au plus près le phénomène concret de l'étant) amène Hegel à passer outre à des siècles d'une tradition déformante et à redonner vie aux grandes découvertes de la philosophie aristotélicienne. La démarche de la philosophie aristotélicienne est de nouveau mise à jour : partant de la scission et de la négativité de l'être (le *dichos* des catégories, *morphè* et *steneis* ; *ôn dynamei* et *ôn énergeia* : *Physique* 201 a 3 seq., 191 b 27 seq. ; *Métaphysique* ⑩ chapitre 7) en tant que fondement de la mobilité (l'explication de la *kinesis* dans la *Physique* Γ), elle progresse jusqu'à la démonstration de la mobilité la plus authentique et donc de l'Être le plus authentique dans la *noësis noëseos* (*Métaphysique* Λ)<sup>3</sup>.

3. Dans son *Esquisse de la logique et de la métaphysique* (1841), § 16, J. E. Erdmann décrit les liens qui existent entre la Différence absolue et la définition fondamentale de l'Être comme mobilité. L'introduction des déterminations temporelles « d'abord » et « ensuite » (L'étant est « d'abord » autre que ce qu'il est véritablement « ensuite ») peut bien entendu dissimuler le caractère ontologique de la Différence absolue. C'est pourquoi, pour rectifier, Erdmann enchaîne (§ 17, 18) avec le « mouvement éternel » de l'étant, qu'il faut différencier de sa genèse temporelle.

R. Kroner (*De Kant à Hegel*, II, 1924) fait de la Différence absolue et

La Différence absolue de l'Être est donc à la fois le fondement et le terrain de sa concrétisation en tant que déploiement de soi et être-développé (*concretum*) de la différence. Ce développement et cette médiation de la scission constituent en tant qu'advenir concret l'Être comme mobilité, comme « devenir être » incessant, comme « Vie ». A maintes reprises, Hegel a défini en toute clarté ce fait originaire comme détermination fondamentale de toute sa philosophie. C'est le cas en particulier dans la doctrine du jugement de la *Logique* qu'il faut considérer comme la véritable explication de cette définition qui fait, dans les deux sens, des modes de l'Être les figures concrètes de la Différence absolue : « Mais c'est la vérité (de la Chose effective) de se trouver comme coupée en deux : en *devoir-être* et en *être* ; c'est là le jugement *absolu* applicable à toute réalité » (II, 347). Et, dans les deux lettres de Hegel à Duboc : « Au sens de l'Absolu philosophique, je définis le vrai comme le *concret* en lui-même, *i. e.* comme l'unité d'une détermination *opposée* en elle-même, de sorte que cette opposition est encore conservée dans l'unité, ou je définis la vérité non pas comme quelque chose de fixe

---

de sa mobilité le véritable « phénomène primitif » de la métaphysique hégélienne : en même temps que le Moi absolu « se trouve lui-même... dans ce qui lui est opposé, il s'approprie l'autre et il se constitue comme totalité de soi-même. Ce mouvement est « le phénomène primitif » absolu... Cette activité qui retourne en elle-même... n'est pas seulement l'activité par laquelle le Moi se différencie de tout autre, mais elle est tout aussi bien l'activité par laquelle tout autre se différencie en lui-même — grâce à laquelle tout ce qui est est ; elle est l'être lui-même » (279). Ainsi la mobilité devient détermination fondamentale de l'Être : « L'Être n'est « lui-même » que dans ce mouvement où il se pose lui-même, où il s'unit et s'oppose à lui-même » (318). Kroner montre que cette explication de la mobilité chez Hegel plonge ses racines dans la problématique de la synthèse.

Betty Heimann, dans son livre *Système et méthode dans la philosophie de Hegel* (1927), propose un « développement du concept comme mouvement » et du « mouvement comme concept » (45 *seq.*). Elle arrive au concept de mouvement en construisant le processus de l'expérience comme « médiation » et « passage » entre deux « états de la pensée ». L'un d'eux est la pure « intériorité du sentiment », l'autre est le « concept achevé » qui a assimilé dans son unité la diversité infinie du contenu de l'expérience. Le mouvement même est alors déterminé par des synthèses « dialectiques » toujours nouvelles : il est d'abord « unité de l'éclatement et de l'interpénétration des limites temporelles » (46), puis « séparation et coïncidence du commencement et de la fin » (47), « unité de la réalité et de l'irréalité », « de l'espace et du temps », « de l'extension et de l'inextension », etc. La relation qu'il peut y avoir entre Hegel et ces constructions m'échappe tout à fait.

et de figé... mais bien comme mouvement et vie en elle-même... » (*Lettres*, III, 18 ; dans le même sens, II, 285).

Il reste à montrer maintenant comment, partant des phénomènes concrets de l'étant apparaissant au monde, Hegel développe la Différence absolue à titre de détermination fondamentale de l'Être. Dès lors nous nous déplaçons déjà sur le terrain de la *Logique* \*.

La pensée trouve la première expression de la Différence absolue en s'efforçant de déterminer ce qu'elle rencontre partout et directement, ce qu'elle rencontre en tant qu'étant : dans son « être » immédiat. Cette maison ici, ces rues, les hommes qui marchent là-bas, les pensées que j'ai à leur vue. Toutes ces différentes choses *sont* pourtant, elles interviennent comme « être », immédiatement.

*Immédiatement* : ce mot indique le champ où se meut la *Logique* dans son premier livre. Le concept d'immédiateté ne peut devenir clair qu'à partir de la médiation achevée. Il faudra se contenter pour le moment de quelques indications. L'immédiateté n'est pas de prime abord un mode de l'incidence de l'étant *pour une conscience*, mais un mode d'être *de l'étant lui-même*. (La détermination de l'immédiateté est déjà exclusivement scientifique, plus exactement ontologique ; elle n'appartient pas par exemple au domaine de l'entendement commun, de la perception immédiate ou de quelque chose de semblable). L'étant est « immédiat » avant qu'il n'ait acquis son « essence » et son « fondement » : dans la détermination de son être-là qui surgit et dont il est doté à chaque fois ; l'étant tel qu'il n'a pas encore émergé à l'« existence » à partir de l'« essence », tel qu'il est là avant de s'être déjà provoqué et réalisé lui-même. La temporalité particulière à cet advenir qui s'énonce par le fait que l'« essence » naît tout d'abord dans l'histoire de l'étant et qu'elle a pourtant en même temps toujours été là, le fait que l'être immédiat est à la fois présupposition et position de l'essence, seront explicités plus tard. (§§ 6, 7.)

\*. Les références des citations qui suivent (jusqu'au § 6) se rapportent en général, sauf indication contraire, au premier livre de la *Logique* (Édition Aubier, Paris, 1969 ; le premier livre (*Logique de l'Être*) occupe les deux premiers volumes, paginés ensemble, de cette édition. Aussi indiquons-nous, I, ... pour la référence.

« L'être » immédiat de tout cet étant, que constitue-t-il donc ? La question n'est pas de savoir ce qui fait une maison de cette maison, des hommes de ces hommes, des pensées de ces pensées, mais de savoir ce que l'on entend lorsqu'on dit de toutes ces choses qu'elles *sont*. Cet « être » recherché doit résider dans une dimension tout à fait autre que toutes les déterminités factuelles possibles ou réelles de l'étant, car on attribue aussi cet « être » à deux étants même lorsqu'ils sont tout à fait différents dans chaque déterminité factuelle singulière. Il doit être par excellence « indéterminé » car, ne fût-il caractérisé que d'une unique détermination, il ne serait déjà plus l'« être » pur. En s'efforçant donc d'établir cet « être pur » « pour soi » sur le mode de la pure « abstraction », la pensée rencontre le « Néant » comme unique « détermination » de cet être. L'être qui est partout, à chaque instant, considéré et compris dans le « est », cet « être » n'est jamais et nulle part présent en tant que tel, ne se laisse jamais et nulle part mettre en évidence comme tel.

L'« être pur » est donc passé dans le « néant ». Ce n'est pas dire par exemple que l'« être » *n'est pas* mais, lorsqu'il est, l'être est toujours et déjà « passé ». L'« être » *est* seulement quand il passe dans le néant. En conséquence, le néant doit toujours être inscrit dans l'« être » positivement : l'« être pur » *n'est* que comme négativité de soi-même, comme *étant* déterminé. « Il n'est pas l'être tout court mais l'être-là. Etymologiquement, il est l'être dans un certain lieu ; mais la représentation de l'espace n'a rien à voir ici » (105).

Cette phrase fait déjà de la Différence absolue le fait primitif de l'être dans le champ de l'immédiateté : l'« être » n'est jamais qu'en tant qu'il est ici et là, qu'il est « déterminé », nanti d'une négation (car chaque déterminité nie déjà l'« être pur » à certains égards). « L'être pris tel qu'il est immédiatement... a un être-là empirique absolument parlant et se situe de la sorte sur le terrain de la limitation et du négatif. Quelles que soient les expressions ou les tournures dont use l'entendement, quand il se refuse à l'unité de l'être et du néant et s'en rapporte à ce qui est immédiatement donné, dans cette expérience justement il ne trouvera rien d'autre que de l'être *déterminé*... de l'être avec une limitation ou une négation » (94).

Le phénomène concret de l'étant n'est pas atteint pour

autant. L' « être » ne se rencontre pas seulement comme être déterminé mais comme *étant* déterminé —, non comme *être-là* », mais comme *étant-là* ». Il est davantage qu'une pluralité de déterminités existantes (de « qualités »). Il est un « concret », il est produit développé en *unité*, un *aliquid*. Où se fonde cette unité concrète en elle-même de chaque étant ? Tandis que Hegel arrive à cette détermination de l'unité immédiate de l'*aliquid*, il développe le premier mode concret de l'Être comme *mobilité*. Il présente la *genèse* de l'unité de l'*aliquid* et cette genèse est auto-mouvement : « L'être-là... se détermine essentiellement en un étant-là... » (112 ; souligné par moi).

L'unité que rencontre immédiatement tout étant, et qui est le fondement sur lequel celui-ci apparaît d'abord comme cet étant déterminé, est essentiellement une « unité négative » et non une « unité simple ». Dans l'unité de l'*aliquid*, la Différence absolue de l'Être se concrétise selon un premier mode. Elle n'est unité que par rapport à la pluralité des « déterminités » qui la limitent intérieurement et extérieurement, et selon lesquelles l'étant est à chaque fois. (La maison n'est jamais maison que comme cette maison-ci ou celle-là, dans cet état-ci ou dans celui-là, avec telle ou telle configuration...). Le pur « être-en-soi » de cet étant (l'être-maison) n'est jamais « réalité » qu'en étant nié : en étant précisément autre chose que simplement « en soi », en étant dans l' « altérité ». L'étant figure déjà immédiatement en tant qu'étant-là dans la Différence de l' « être-en-soi » et de l' « être-là ».

Toutefois, dans son altérité, l'étant n'est pas simplement là, il ne repose pas en toute simplicité dans son être-là, mais il règle en lui-même la scission intérieure de son être-là et n'est que dans cet advenir un *aliquid* existant concrètement. Il n'est pas simplement là dans chaque déterminité, mais « en tant qu'elle existe est, celle-ci *est* la différence de la réalité et de la négation » (111). La différence n'est pas non plus simple comme si l'étant se réduisait à son « être-en-soi » et à son être-là du moment ; au contraire, « tout en étant données dans l'être-là, ces différences sont dans la même mesure nulles et *dépassées* » (111). Dans l'advenir du *dépassement* des différences vient vraiment à se constituer l'*aliquid* concret tel qu'il est immédiatement donné : « La situation

de fait qui existe est celle de l'être-là en général, de la différence au sein de celui-ci et du *dépassement* de cette différence » (111). L'être-là ne devient étant-là concret qu'en même temps qu'un étant *dans* cet être-là (un « étant en lui-même ») saisit la détermination de chaque fois dans laquelle il est là comme sa négation, la « met en relation avec soi » et la « médiatise ». L'être-là ne *devient* étant-là, *aliquid* en général, que dans cet advenir où il se représente, s'expose dans sa négativité, et *se place* en elle *hors de lui-même*. L'étant-là se limite lui-même dans son altérité et par là vient à soi. La détermination fondamentale de l'être-là est d' « être devenu » (*Encyclop.*, I, 355, § 89) : l'être-là n'est que comme « devenu », comme « résultat » (*Encyclop.*, 57<sup>4</sup>).

Ainsi l'unité (négative) de l'étant s'est définie comme unité *en advenir* et cet advenir porteur d'unité a été cerné comme *dépassement* et figuration des différences, comme médiation de l'altérité. L'unité de l'étant se constitue dans une mobilité qui ne vient pas de l'extérieur et ne va pas s'y perdre mais dans une unité dont le « fondement » est la « négativité » ontologique de l'étant même. De cette façon la mobilité est *auto-mouvement* : l'étant même se meut en elle et, dans cette mobilité, il devient *maître* de son altérité. Il étend par là sa domination sur ses déterminités, grâce au *dépassement* et à la médiation. Elles ne lui sont pas apposées ou collées de sorte qu'elles pourraient, à volonté, se détacher et changer, mais l'étant existe en elles en les dominant. L'*aliquid* ne *devient* ce qu'il est, l'étant-là, que dans cette mobilité portée et soutenue par une *puissance virtuelle* déterminée, selon ce processus d'appropriation, de domination et d'assimilation de son altérité. L'étant est devenu le « milieu » qui porte et soutient ses altérités et ses différences.

L'union de la Différence absolue de l'être-en-soi et de l'être-là grâce à la conception de l'être-en-soi comme *puissance virtuelle* qui s'actualise (*dynamis qua potentia*) place ce concept au centre de l'ontologie hégélienne. C'est lui qui fonde à proprement parler l'énoncé de la « substance comme sujet ». Grâce à lui, l'orientation selon le Moi doué de savoir, authentique égalité à soi-même dans l'altérité, se

transforme en orientation selon l'Être de la *Vie* où la puissance de l'être-en-soi trouve par excellence à se réaliser.

Le concept de puissance virtuelle ne trouve de démonstration et d'accomplissement exprès qu'avec l'explication de la « réalité effective » (§§ 9 et 11), une fois dégagé, grâce à la dimension de « l'essence », le terrain de l'advenir, caractérisé par le dépassement et la médiation, de la puissance de l'être-en-soi (§§ 6 et 7). Mais il était nécessaire d'anticiper aussi loin car ce n'est qu'à ce point que l'*im-puissance* spécifique de l'*aliquid* comme étant *immédiat* peut devenir intelligible.

Revenons-en à l'interprétation de l'unité de l'*aliquid*. Dès cette dimension de l'étant, l'être-en-soi se manifeste comme une certaine puissance, mais il s'avérera que cette puissance virtuelle, du fait même qu'elle est immédiate, est bien plutôt une *im-puissance*.

La genèse de l'*aliquid* avait déjà révélé l'« être simple » immédiat comme advenir concret d'une haute complexité, dans lequel seul l'étant-là *devient*. De ce mode de l'advenir pouvait être déduite la structure de l'*aliquid* en advenir : son être a été qualifié comme « être-en-lui-même » (111). L'*aliquid* est *en lui-même* dans son être-là : comme être-là, il se meut « en soi » dans son altérité. Ainsi que le dit très plastiquement l'*Encyclopédie*, il a « l'ampleur de l'être-là » (59<sup>5</sup> ; I, 357 § 91), selon laquelle il se comporte et se limite dans ses « relations à l'autre ». Aussi faut-il donc déjà comprendre l'être-là le plus immédiat comme une certaine puissance virtuelle : il se concrétise ici comme *aliquid* pour soi par opposition à l'autre, il se définit comme *aliquid même* en l'être-là. La phrase déjà citée concernant l'*auto-détermination* de l'être-là en étant-là vise ce phénomène. L'étant ne se laisse appréhender dans sa concrétisation que quand il est compris comme *advenir en lui-même* et *hors de lui-même*, comme « médiation de soi avec soi-même » comme auto-devenir. Mais selon son caractère un tel advenir est nécessairement advenir d'un *sujet*, au double sens suivant : dans la mobilité de l'être-là quelque chose demeure en soi comme Soi, et ce qui demeure situe son comportement dans son altérité et par rapport à elle. Il est « être-en-lui-même ».



C'est ici que réside à l'origine la nécessité de l'énoncé de « la substance comme sujet », dont, au dire même de Hegel dans la *Phénoménologie*, « tout dépend ». Ce n'est ni une quelconque thèse « idéaliste » fondamentale, ni une quelconque reprise de la philosophie transcendantale qui le suscitent ; il se fonde au contraire dans la connaissance de l'Être comme mobilité : l'être-sujet est le mode authentique du *demeurer-chez-soi* dans l'altérité. C'est le réalisme conceptuel de Hegel, qu'aucune conséquence capable d'« effrayer » le sens commun ne saurait faire « reculer », qui l'exige : Hegel découvrirait déjà dans l'être-là immédiat de tout *aliquid* la scission et la mobilité intérieures qui constituent, au départ, tout étant comme unité. Hegel le dit en toute clarté dans la Préface à la *Phénoménologie* : « La substance vivante est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose (!), l'être qui est effectivement réel, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-posersoi-même* ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même. » (17, souligné par moi.)

Si le mouvement joue véritablement ce rôle central pour l'ontologie hégélienne, on doit en trouver au moins une indication là où Hegel fait expressément du mouvement l'objet de son enquête : dans la *Philosophie de la Nature*. Il n'y a pas lieu non plus d'attendre davantage, car la *Philosophie de la Nature* se déploie dans une toute autre dimension que la *Logique* : elle a déjà pour objets des « figures » réelles, déterminées, de l'« Idée », et elle ne peut pas fournir de déterminations ontologiques. Rien d'étonnant donc que le mouvement soit traité dans la section « Mécanique ». Et pourtant, le sens proprement ontologique du Mouvement y est suggéré : « Ainsi le mouvement est le concept de l'âme vraie du monde ; nous sommes habitués à le considérer comme prédicat, comme état. Mais il est en fait le Soi, le sujet comme sujet, le demeurer même du disparaître. (*Encyclop.*, II, 65, § 161 additif.)

Par là se manifeste aussi d'une première façon la corrélation des deux significations du concept-sujet entre elles et avec le concept-sujet dans le jugement. Le fait d'après lequel tout l'étant se situe essentiellement dans la Différence de l'être-en-soi et de l'être-là s'exprime dans le phénomène suivant : l'étant apparaît à partir de lui-même comme sujet d'un jugement, comme *hypoikeimenon*

des prédicats qui le déterminent. La réalité effective est, pour Hegel, en elle-même et hors d'elle-même dans la « décision originaire », de telle sorte que je ne peux aborder l'étant que comme tel ou tel. Dans chaque détermination de l'étant, son être-là du moment est toujours différencié de son être-en-soi et pourtant il est reconstitué en unité. La base ontologique de la doctrine du jugement chez Hegel sera traitée au § 12.

L'interprétation précédente réfute également l'opinion de Dilthey qui veut voir dans le concept d'altérité un « concept d'incertitude » (*Ecrits*, IV, 220 *seq.*).

#### 4. LA MOBILITE COMME TRANSFORMATION. LA FINITUDE DE L'ÉTANT.

Hegel avait défini l'être-là de l'*aliquid* immédiat comme « être-en-lui-même » et il avait conçu cet être-en-lui-même dans sa puissance propre comme être-sujet. Le déploiement du mode d'être de l'étant immédiat apporte ensuite à cette définition une correction décisive. L'*aliquid* « n'est que le commencement du sujet, l'être-en-lui-même encore tout à fait indéterminé » (112, souligné par moi). Il est vrai pourtant que l'étant immédiat n'est que comme « médiation de soi avec soi-même », mais l'*aliquid* a seulement en soi cet advenir médiatisant ; il s'effectue pour ainsi dire sur lui et n'a lieu qu'avec lui. C'est un advenir unidimensionnel qui se déroule et se perd dans l'*aliquid* et qui n'est pas encore fondé dans l'« essence » de l'étant qui se produit ainsi. L'être en lui-même de l'*aliquid* est spécifiquement *impuissance*. Cette impuissance est un caractère positif de son être : elle ne veut pas dire l'absence de toute puissance, mais seulement son « commencement » et son moindre degré ; elle n'est possible que sur le fondement d'une puissance potentielle. Il faut relever dans ce paradoxe l'idée que l'étant est d'abord médiation immédiate, unité sans pouvoir unificateur fondé dans son essence. Cette impuissance caractérise le mode de la mobilité de l'*aliquid* comme « transformation ».

Du fait même de son impuissance, l'étant immédiat est

*livré* à la mobilité de son Être : il ne peut pas vraiment la tenir, se maintenir vraiment à son égard. Son être-en-lui-même se transforme avec chaque détermination incidente, se *dépasse* avec chaque détermination et devient un *autre* être-en-lui-même, un autre *aliquid*. « L'*aliquid* comme advenir est un passage dont les moments mêmes sont un *aliquid*, une transition qui est transformation » (113). L'*aliquid* est seulement dans le constant passage à l'autre. Ce caractère de sa mobilité n'a pas encore été jusqu'ici pleinement pris en considération. C'est seulement avec son explication que sera dégagée la définition complète de l'être de l'étant immédiat.

Dans l'être de l'*aliquid*, nous avons fait connaissance avec la dualité de l'être-en-soi et de l'être-autre. Cet être-autre est maintenant plus nettement conçu comme « être-pour-l'autre » ; cette conception vise à introduire constitutivement la *transformation* dans l'être de l'étant immédiat. L'être-autre s'attaque à l'être-en-soi de l'étant, l'étant renvoie de lui-même à un autre, accomplit son être-en-soi dans sa relation à un autre, il *est pour un autre*. Et ainsi, d'un coup, l'étant devient (comme on aura lieu de le montrer) en soi un *aure*, passe dans un autre.

Il importe d'attirer l'attention sur l'ambiguïté interne du terme d' « être-en-soi » : d'une part, être-en-soi veut dire *positivement* : ce que l'étant demeure en soi-même face à toute détermination contingente de son être-là. Le concept opposé à cet en-soi positif est l'être-là, l'être-autre. D'autre part, être-en-soi veut dire *négativement* : ce que l'étant est à vrai dire déjà en-soi, mais qu'il n'a pas encore exposé, manifesté, et réalisé ; sa simple « essence » (abstraite) face à sa « réalité » dégagée de l'essence. Le concept opposé à cet en-soi négatif est l'être-pour-soi.

Mais ces deux significations et leurs concepts opposés sont en corrélation interne. Dans la mesure où, pour Hegel, le sens propre de l'Être ne s'accomplit vraiment que dans l'être-pour-soi, et que tout étant est en lui-même disposé de telle sorte que ce qu'il est se manifeste et soit conçu dans la transparence concevante de la conscience, tout étant, qui d'abord est seulement en soi, est aussi de ce fait *pour un autre* (la conscience) dont il est, comme étant en soi, l'ob-jet, et qui conçoit seul cet étant en soi dans sa vérité. La nécessité interne de ce double sens ne pourra être explicitée que plus tard.

Si l'être-autre appartient à l'être-en-soi de l'étant, si celui-ci s'obtient précisément dans son être-autre, se maintient à soi, cela veut dire que, selon son Être, tout étant est « être-pour-l'autre ». La Différence absolue de l'Être débouche donc, par-delà l'unité immédiate et apparemment refermée sur soi de tout étant, sur les « relations » que tout étant entretient avec un autre étant ; elles appartiennent à l'être-en-soi de l'étant. Cette dépendance ontologique des étants entre eux constitue alors la diversité concrète de l'étant dans son être-là immédiat. Un *aliquid* et l'autre ne se séparent pas, « leur vérité est leur relation ; l'être-pour-l'autre et l'être-en-soi sont par conséquent... posés comme moments d'une seule et même chose, comme des déterminations qui sont des relations et demeurent dans leur unité, celle de l'être-là » (116, souligné par moi). (La première définition de ce concept montre déjà clairement que Hegel débouche ici sur la catégorie aristotélicienne du *pros ti* ; Hegel souligne lui-même la différence qui existe entre cette catégorie, avec laquelle il fait le rapprochement, et l'*heteron* de Platon. (115.)

Dans cet advenir de l'*aliquid* qui est désormais advenir concret par le fait d'être, selon son être, référé à l'autre<sup>1</sup>, la Différence de l'Être s'est encore accentuée. Elle apparaît désormais comme Différence de « détermination » et de « constitution ». Dans le devenir-autre, l'être-en-soi ne se montre pas comme un milieu neutre, recueillant en lui-même n'importe quelle altérité, mais comme un milieu réceptif ouvert seulement à certaines possibilités, et l'étant reste conforme à cette disposition sienne, qui est sa « détermination », dans tout devenir-autre. Demeurer-conforme, c'est ainsi sa manière de demeurer à soi-même, le mode de son unité. Dans l'être de l'*aliquid*, il s'affirmera à nouveau comme simple « commencement » d'une telle puissance virtuelle sur le devenir-autre, partant, comme une impuissance. Il est établi, dans cette impuissance, que l'*aliquid* ne se transforme

1. « Ainsi tout être-là se détermine aussi, même pour la représentation, comme un autre être-là, si bien qu'il n'y a pas un seul être-là qui soit déterminé uniquement comme être-là qui ne soit pas extérieur à un autre être-là, donc qui ne soit pas lui-même un autre » (115). L'autre n'est pas « tel que nous le trouvions seulement ainsi, de sorte que l'*aliquid* pourrait même sans lui être pensé, mais l'*aliquid* est en soi l'autre de lui-même et la limite de l'*aliquid* s'objective pour lui dans l'autre » (*Encyclop.*, I, 526, § 92, additif).

pas mais bien plutôt devient un autre (un étant, un *aliquid*). L'étant immédiat ne gagne sa « détermination » qu'en passant dans un autre. Dans ce passage seulement il accède à la « plénitude » de son être. « La détermination est la détermination affirmative en tant que l'être-en-soi, auquel l'*aliquid* reste conforme dans son être-là face à ses implications avec l'autre qui le détermine, se maintient ainsi sans son égalité à soi-même et la fait valoir dans son être-pour-l'autre. Il accomplit sa détermination dans la mesure où la détermination ultérieure, qui d'abord se développe diversement par son rapport à l'autre, devient, conformément à son être-en-soi, sa plénitude » (121). La catégorie de la « détermination » caractérise l'être comme transformation, dans la transformation ; elle concrétise l'être-en-soi en ne l'appréhendant plus « au repos », mais comme mouvement incessant dans la relation à l'étant autre : la plénitude de l'être ne s'accomplit que comme « résolution toujours nouvelle de l'être-en-soi en détermination » (121). Cette résolution n'est pas simplement *en devenir*, elle n'est jamais achevée : la détermination n'est à son tour qu'un « devoir-être, ce qui veut dire qu'elle comporte des tâches à accomplir qui sont incorporées à son en-soi et que, d'une façon générale, elle s'oppose, sous la forme de l'en-soi, à l'être-là qui ne lui est pas incorporé » (*ibid.*).

La « détermination » de l'étant n'est jamais achevée. Elle trouve toujours en face de soi un « être-là non encore incorporé », une extériorité qu'elle ne s'est pas rendue conforme. « Quelle que soit sa constitution, l'*aliquid* se présente comme soumis à des influences et à des conditions extérieures. Cette relation extérieure dont dépend sa constitution et le fait d'être déterminé par un autre apparaissent comme quelque chose de contingent. Mais la qualité de l'*aliquid* est justement d'être à la merci de cette extériorité et d'avoir une constitution » (122). La relation de l'*aliquid* dans l'être-pour-l'autre n'est plus simplement l'« ampleur de l'être-là », elle est « qualité » de l'étant-là, elle s'insère dans sa « détermination » : « La détermination qui comprend ainsi l'autre en elle... inscrit l'être-autre dans l'être-en-soi dans la détermination ainsi rabaissée en manière d'être » (122).

De la sorte, la détermination de l'*aliquid* par l'autre, l'extériorité de l'être-pour-l'autre, ne s'affirme pas seulement

comme limite immédiate de l'*aliquid* mais comme constituant elle-même l'être-en-soi, la détermination de l'*aliquid*. « Comme cessation de l'autre en lui, la limite de l'*aliquid* n'est en même temps que son être ; ce n'est que grâce à sa limite que l'*aliquid* est ce qu'il est, c'est d'elle qu'il tire sa qualité » (125). La limite est « principe » (126, *archè*) de l'étant même (la catégorie aristotélicienne du *peros*).

Mais, s'il en va ainsi, si les étants singuliers ne reposent pas simplement côte à côte dans leur limitation, si ce fait d'être limités constitue en même temps la mobilité de leur être, alors c'est que « l'*aliquid*, qui n'est que dans sa limite, se sépare dans la même mesure de lui-même et renvoie par-delà lui-même à son non-être et affirme celui-ci comme son être et passe ainsi dans celui-ci » (126). Nous avons vu que l'« être-en-lui-même » de l'*aliquid* était caractérisé par une *impuissance* spécifique : comme son unité est encore sans « essence » et sans « fondement », il demeure à la merci de l'advenir de son être-autre, il « s'abîme » en quelque sorte dans chacune de ses transformations et, de ce fait, il devient toujours un *autre*, c'est-à-dire un autre *aliquid*. L'*aliquid* ne se transforme donc pas, mais il passe dans un autre, il « périt ». Son unité n'est que l'unité de ce *mouvement d'ensemble*. La feuille n'est feuille que lorsqu'elle se fane ; le germe n'est germe que lorsqu'il « cède la place » au fruit. L'Être de l'étant immédiat ne peut se constituer absolument parlant que dans une mobilité qui signifie la dissipation complète de l'*aliquid* singulier, le franchissement de sa limite qui est elle-même son être-en-soi, partant l'échappée hors de soi-même. La « fin » des étants singuliers doit donc être incluse dans leur être de telle sorte que par cette fin seule leur être s'accomplisse ; l'étant singulier est le *fini*. « Lorsque nous disons des choses qu'elles sont finies, nous entendons par là qu'elles ne sont... pas simplement limitées... mais bien plutôt que le non-être constitue leur nature, leur être : les choses finies *sont*, mais leur relation à elles-mêmes... est de se renvoyer par-delà elles-mêmes, par-delà leur être. Elles *sont* mais la vérité de cet être est leur *fin*. Le fini ne se transforme pas seulement comme *aliquid* en général, mais il *périt* ; et cette disparition n'est pas une simple possibilité, comme s'il pouvait être sans périr, mais l'être des choses finies, comme tel, est le posséder le germe de la disparition

comme leur être-en-lui-même : l'heure de leur naissance est celle de leur mort » (128, 129).

Il faut replacer ces paroles inouïes dans le contexte où elles ont été écrites. La finitude s'affirme ici comme détermination de l'être de l'étant dans le champ de l'ontologie ; il ne s'agit plus seulement de la finitude « critique » de la connaissance humaine ou de l'existence humaine opposée par exemple à l'infinité de l'*intuitus originarius*, de Dieu, il s'agit de la finitude comme détermination ontologique de l'étant en général ! Qui plus est : cette définition de la finitude provient d'une interprétation concrète de l'étant que l'on rencontre en général. Mais cela veut dire que le concept de finitude se trouve ici pour la première fois extirpé de la tradition théologique et placé sur le terrain de l'ontologie purement philosophique. Ce n'est plus la finitude de l'étant comme *ens creatum* face au Dieu créateur ; au contraire cette finitude ; en tout état de cause *n'a plus* du tout de vis-à-vis — *pas même* l'infinité de l'étant (que Hegel rejette précisément comme « mauvaise » infinité). A ce point, Hegel vient d'ouvrir une dimension tout à fait nouvelle : l'*historicité* universelle de l'étant. L'advenir de l'étant fini n'est pas un développement en fonction d'un but de quelque façon prédéterminé ou indéterminé, en tout état de cause ce n'est pas un advenir de... à... mais un advenir pur en lui-même ; il est immanent à l'étant. L'étant fini *n'a pas* d'histoire, il *est* histoire. Et l'histoire des hommes n'est qu'un *mode* de l'advenir universel absolument parlant et ne doit être comprise que simultanément avec lui.

Ce ne sont encore que des thèses qui devront être justifiées. Nous avons largement dépassé le point où nous étions arrivés. Avant toute autre chose, la question se pose : comment concilier ces affirmations avec le fait que dans la *Logique*, le chapitre « Infinité » suit immédiatement celui de la « Finitude » ? Et Hegel ne stigmatise-t-il pas par ailleurs l'entendement vulgaire qui s'en tient justement à la finitude ? Et puis, sa définition de la *Logique* comme la « représentation de Dieu... tel qu'il est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini » ? Et sa présentation de l'Histoire dans les *Leçons* comme développement vers un but déterminé ? Comment concilier ces thèses ?

## 5. LA FINITUDE COMME INFINITE : L'INFINITE COMME CARACTERE DE LA MOBILITE.

Bien que la problématique traitée dans le premier livre de la *Logique* sous le titre « Infinité » n'entre pas immédiatement dans le prolongement de cette recherche (dans ces chapitres, Hegel ne pousse pas véritablement plus loin la question ontologique, pas un seul fait *nouveau* n'y est dégagé, seul ce qui a déjà été traité fait l'objet d'un examen plus rigoureux), nous devons toutefois aborder rapidement ce point parce que les malentendus dont il a fait l'objet touchent justement à l'essentiel.

La détermination dialectique formelle de l'infinité est simple : le fini s'était affirmé comme ce qui doit nécessairement selon son être même aller au-delà de lui-même, devenir son autre.

Mais cet autre du fini est l'infini. En soi-même et dans le même temps qu'elle est finitude, la finitude est donc infinité. Ce qui n'avance à rien tant que cette détermination ne fait que planer en l'air selon une dialectique formelle. Nous nous demanderons donc : que signifie-t-elle dans le contexte de la recherche ontologique ?

Nous avons vu que l'être de l'étant fini, c'est d'aller au-delà de ce qu'il est à *chaque fois* comme *aliquid* (étant), de sortir de soi, d'avoir son être-en-soi comme auto-détermination, celle-ci comme devoir-être. Chaque détermination successive, de l'étant fini n'est pas seulement, comme « limite », principe de son être, mais aussi, comme « borne », principe de son devoir-être. L'étant fini est soumis à la nécessité de se projeter au-delà de soi-même, il doit devenir un autre — et par là il devient vraiment *lui-même*.

Le devoir-être est un caractère ontologique de l'étant fini. Avec cette détermination, Hegel a ramené le concept du devoir-être de la sphère non historique de l'éthique kantienne du devoir, comme aussi de toute philosophie



morale transcendante en général, sur le terrain de l'advenir concret. Hegel sauvegarde partout l'énoncé originel de l'unité de l'homme et du monde. La pure éthique du devoir de l'idéalisme transcendantal était née du déchirement de cette position, elle s'était élaborée avec l'élévation en absolu du sujet humain épuré par la méthode transcendante. Mais ce sujet n'est lui-même que le mode d'être déterminé d'un étant déterminé en général. Le « lieu » de l'éthique ne peut être trouvé que par une réflexion ontologique universelle !

L'étant fini n'est que comme être-projeté au-delà de lui-même, comme autre de lui-même. L'être du fini est *effacement*. Mais où s'efface alors l'étant ?

A cette question aussi, Hegel a déjà répondu : il ne disparaît pas, il ne devient pas rien, mais il vient à lui-même justement dans cette évanescence ! Son être même est son effacement. L'étant pris isolément, fixé, singulier, périt assurément, mais la singularité de l'étant déterminé ici et maintenant, de telle et telle manière, n'est absolument pas l'étant : celui-ci ne *devient* que dans la relation ontologique à l'autre, dans l'advenir concret de l'être-pour-l'autre. « La plante franchit la limite formée par le germe, tout comme elle dépassera la limite de la fleur, celle du fruit, celle de la feuille ; le germe devient plante épanouie, la fleur se fane... » (I, 135). Cela n'appartient pas à la seule dimension de l'étant en tant que *vivant*. La Différence absolue, la dualité, la scission de l'Être, est une détermination ontologique universelle et, comme telle, fondement de *tout* advenir. « La pierre elle-même se différencie comme *aliquid* en sa détermination, son être-en-soi, et en son être-là ; et dans cette mesure même elle va au-delà de sa limite... Si elle est une base qui réagit aux acides, alors elle est oxydable, neutralisable, etc. » (135). L'être de chaque étant singulier vient seulement à s'accomplir dans la corrélation générale de cet advenir où tout *aliquid* qui est là, singulier, s'évanouit.

L'« être-en-soi » de l'étant (*aliquid*) se déterminait comme *puissance potentielle*, et donc éventuellement comme impuissance à l'égard de ses transformations. A cette puissance appartient aussi comme détermination résidant dans son Soi (l'« auto-détermination ») tout le domaine de ses transformations, son « être-pour-l'autre ». Quoique

ces transformations n'adviennent qu'*en* lui et *avec* lui, que cette puissance ne soit qu'« immédiate » et par là proprement *im*-puissance, dans cette impuissance même l'étant est encore un « être-en-lui-même », un milieu médiateur, un être-chez-soi dans l'être-autre. Cette impuissance n'est pas non plus l'*absence* de toute puissance (auquel cas, il n'existerait plus du tout d'*aliquid*, mais seulement une somme, une série de constitutions changeantes), l'impuissance est une puissance faible, minime : ce n'est que le *commencement* du « sujet », du Soi vrai et puissant. Ce qui advient immédiatement de l'*aliquid* dans l'être-pour-l'autre n'est pas non plus un advenir étranger, extérieur à l'*aliquid*, mais constitue précisément l'être-« là » de l'*aliquid* où son être-en-soi s'*accomplit* comme détermination. Il appartient à son être de « se projeter » par-delà sa détermination de chaque fois considérée comme sa *limite*. Ce qui « périt » n'est jamais en tout état de cause qu'un état isolé, fixé, détaché du processus d'advenir de l'étant, ce n'est précisément que l'« *aliquid* » (un état déterminé et étant-là de la pierre, de la plante...) et non l'étant lui-même. Celui-ci est toujours *davantage* que l'*aliquid* qu'il est à chaque fois : il fait aussi partie de ce « *davantage* », de cette puissance virtuelle l'autre dans lequel l'*aliquid* est passé et s'est effacé. L'étant même ne disparaît pas. Même s'il est complètement détruit, cette destruction ressortit encore à la puissance virtuelle, voire à l'impuissance de son être. L'anéantissement est un advenir positif : en lui, une possibilité de son être devient réelle, et en lui aussi sa « détermination » s'accomplit.

Ce n'est donc pas appréhender exactement cette situation que de s'en tenir à la disparition de l'étant singulier fini. Car le fini, « tout en succombant, ne succombe pas ; il ne devient tout d'abord qu'un autre fini qui, à son tour, ne succombe que pour passer à un *autre* fini, et ainsi de suite à l'*infini*. » C'est dans cet effacement que chaque fini singulier a « atteint son être-en-soi, s'est *retrouvé avec lui-même* » (137 seq). Voilà pourquoi Hegel peut et doit dire que l'éphémère et la disparition *succombent* à leur tour (131). La finitude de l'étant est caractérisée précisément par l'infinité, et c'est en s'attachant fermement à la finitude ontologique de l'étant que Hegel en vient à considérer l'infinité comme « vérité » de cette finitude ! « L'infinité ne surgit pas de la suppression

du fini en général, mais c'est le propre du fini de devenir lui-même infini de par sa nature. L'infinité est sa détermination affirmative, ce qu'il est vraiment en soi » (139 *seq.*).

Si paradoxal que cela soit, la conception de la finitude comme infinité exprime justement au mieux avec quelle netteté, à l'encontre de toutes les définitions théologiques, Hegel affirme la finitude comme historicité de l'étant. Hegel lui-même indique que ces deux concepts, ici, « perdent leur nature qualitative » (147). L'infini n'est plus un au-delà du fini d'où le fini serait déterminé dans son être, mais le fini porte en lui-même sa propre infinité, comme infinité de son advenir : l'infini « est et il est là, présent, actuel. Le mauvais infini seul est l'*au-delà* » (152). L'infinité n'est que l'expression conséquent de l'immanence absolue et universelle de la mobilité, de « l'inquiétude de l'auto-mouvement » dans l'Être de l'étant : comme « éternel » être à soi-même dans l'être-pour-l'autre, comme « être-retourné-en-lui-même, relation de soi à soi-même » (*ibid.*). Et dans la *Logique d'Héna*, l'infinité est directement définie : elle est cette « inquiétude absolue » du fini de « n'être pas ce qu'il est ». « L'infinité est ainsi... l'unique réalité du déterminé, elle n'est pas un au-delà, mais la relation simple, le *mouvement pur absolu*, l'être hors de lui-même dans l'être en lui-même » (145 ; souligné par moi). Et dans l'*Encyclopédie* : l'infini vrai consiste « à être chez soi dans son autre, ou, en termes de processus, à venir à soi dans son autre » (I, 527, § 94, additif).

L'infinité est donc absolument un caractère de l'Être de l'étant fini comme *mobilité*, elle « n'est essentiellement que comme *devenir* » (152). Ce devenir est « devenir déterminé », et non plus abstrait ; comme il a été dit plus haut, il est, partout et à chaque instant, « là, présent, tangible ». L'étant est l'étant fini, l'être de l'étant fini est mobilité, dans toute disparition, l'étant dans cette mobilité ne fait que revenir à lui-même, et ne s'accomplit que dans cette mobilité. La mobilité comme Être de l'étant fini a donc, en tant qu'elle n'est toujours que retour à soi-même, relation à soi-même, le caractère de l'infinité.

A partir de là, Hegel peut définir également le concept d'idéalisme. Dire que le fini est « idéal » signifie simplement pour lui que le fini n'existe pas « de *manière autonome*,

mais en tant que *moment* », il n'a son être que dans la mobilité infinie avec et vers l'autre (153). Hegel dit simplement : « La proposition selon laquelle le fini est idéal est ce qui constitue l'idéalisme » (158) ! Et il poursuit : « Toute philosophie est essentiellement idéaliste. » Car la recherche qui s'en tient à fixer et à isoler l'étant singulier, qui n'a pas même reconnu que l'étant singulier, la « chose » ; n'est nullement un étant autonome, « fondé en lui-même », mais qu'il ne tient jamais son être que d'un « autre », qu'il est « posé », ne saurait, *elle*, prétendre au titre de philosophie. Il ressort clairement que pour Hegel l'idéalisme n'est absolument jamais un principe de connaissance, qu'il a la signification d'un principe ontologique. Hegel n'a rien à faire de l'idéalisme « subjectif », « formel » ; qui ne considère que la « forme des représentations », qui ne veut appréhender et résoudre l'antagonisme subjectivité-objectivité que dans la dimension de la connaissance humaine. « Il n'y a rien à gagner, rien à perdre » avec un tel idéalisme (159).

De la détermination de la mobilité en tant que retour infini de l'étant à lui-même, Hegel déduit alors la dernière catégorie de la sphère de l'immédiateté : « *l'être-pour-soi* ». Il donne par là une première réponse à la question posée initialement de l'essence de l'unité de l'étant dans la Différence absolue.

La catégorie de l'être-pour-soi est peut-être la plus vaste des catégories de l'ontologie hégélienne. Parmi les modes de l'Être, l'être-pour-soi désigne à la fois le mode le plus abstrait, le plus général, le plus concret et le plus authentique. Il recouvre toute l'étendue des différences entre le *ên* et la pure *energeia*. Cette étape de la problématique peut être caractérisée par la question suivante : si l'étant n'est que dans une mobilité universelle et en relation universelle à l'autre, dans l'infinité du devenir-autre et dans l'infinité du retour-à-soi, alors que constitue encore l'unité de chaque étant qui vient à l'instaurer ? Que signifie que chaque étant soit malgré tout quelque chose *pour soi* ?

Si un étant est un être-pour-soi, il s'affirme et se confirme alors comme cet *Un-ci* dans tout être-cause et dans toute négativité. L'unité de l'être-pour-soi ne signifie donc pas la dissolution de la Différence absolue, mais seulement son « *dépassement* », qui justement la consigne et l'unifie comme

**Différence.** Dans l'être-pour-soi, « la différence entre l'être et la détermination ou la négation » est autant « posée » qu'« abolie » (161).

L'étant-pour-soi a inscrit en lui-même la « figure » de l'être-autre ; il reste lui-même dans l'être-autre, c'est donc seulement maintenant qu'il *est* vraiment. La question se pose de savoir comment cette union est possible.

Des ces déterminations générales de l'être-pour-soi il résulte tout d'abord que l'unité de l'étant dans l'être-pour-soi n'est pas une unité au repos et figée, elle est mobile en elle-même. Elle est une « relation » (161) et même relation figurante et égalisante de l'être-autre et de l'autre à l'étant même qui se transforme. Mais une telle relation n'est possible que si l'autre est donné à l'étant comme autre, de telle sorte qu'il puisse supprimer l'autre comme autre, le « repousser » et « s'abstraire » lui-même en tant que tel de l'autre (162). L'unité de l'être-pour-soi est essentiellement une unité du « comportement », d'un maintien qu'indique éminemment « l'être-réfléchi-en-lui-même » (163). L'étant demeure *pour soi* dans le mouvement du devenir-autre, en se rapportant à l'autre dans ce mouvement, en se comportant comme Soi : devant la diversité manifeste qui lui est donnée, il se replie sur soi de telle sorte qu'il ne se perd pas dans ce mouvement ; il n'échappe pas à lui-même mais il demeure précisément chez soi.

La « relation à soi » que représente l'être-pour-soi doit être prise dans une acception telle qu'elle puisse rendre compte de tous les modes du comportement réfléchi sur soi, du mode le plus immédiat de l'*atomon en vide* jusqu'au plus libre du concevoir. En elle se développera l'authentique être-sujet de l'étant, déjà mentionné par anticipation dans l'unité de l'*aliquid*.

La « relation » de l'être-pour soi renferme un double sens fondamental qui accompagne la catégorie de l'être-pour-soi dans toute l'ontologie hégélienne. Ce qui est donné à l'étant comme autre, il l'a devant lui, il le représente ; il a le représenté en tant qu'autre « en lui-même » sans pour autant devenir soi-même l'autre. Selon son essence la plus intime, l'être-pour-soi est *conscience* et « la conscience contient déjà en soi la détermination de l'être-pour-soi » (163). Ce que l'étant a pour soi dans ce mode, il

l'a *seulement* pour soi ; dans la relation à soi, il est tout à fait « singularisé » : il est « *individualité* »<sup>1</sup>. On tentera plus loin d'expliquer plus amplement ces rapports.

Cette ampleur de l'être-pour-soi n'est pas arbitraire. Elle exprime seulement que ce qui constitue l'unité de l'étant correspond à chaque fois à quelque chose d'autre dans le mode de l'être selon lequel l'étant en question est à chaque fois. Dans le champ de l'être immédiat où la *Logique* se mouvait jusqu'à présent, cette « relation à soi », et son unité, est aussi *immédiate* (163 ; *Encyclop.*, 60). Elle est quelque chose qui advient avec l'étant, s'accomplit en lui, n'est pas encore tenue par l'étant même et ne se fonde pas encore dans l'essence de cet étant. Du fait de cette immédiateté, l'unité qui se constitue dans l'être-pour-soi immédiat est au plus haut degré abstraite, extérieure, indifférente : *atomon kenon* pur et simple (170 *seq.*). Certes, par la relation à soi de toute transformation, l'étant est maintenant l'« être-déterminé » absolu. Face à tout autre, il est déterminé absolument comme cet Un pour soi, mais, comme la détermination de cette unité se forme immédiatement dans l'advenir de l'étant et qu'elle n'a pas été agrégée dans une unification réellement médiatisante de son « essence », elle est de ce fait nécessairement une unité « indifférente » ; cette unité n'est qu'un Un parmi tant d'autres. L'autre toujours nouveau auquel l'étant se réfère est certes « moment » de son être : son être-un est simultanément déterminé par cet autre, mais l'autre reste un autre étant indifférent à celui-ci. La relation qui constitue l'être-pour-soi est ainsi la relation purement extérieure de la « répulsion » et de l'« attraction » de multiples étant singuliers entre eux. Dans le même temps que l'étant-pour-soi « est fixé comme donné *immédiat*, sa relation négative à soi est simultanément relation à un *étant*, et ce à quoi il se réfère reste déterminé comme *être-là* et *Autre* ; en tant que relation essentielle à soi-même l'Autre est... pareillement Un. L'Un est ainsi devenir de multiples Uns » (173).

Résultat fondamental. L'unité qui se constitue dans l'être-pour-soi au sein de la dimension de l'immédiateté n'est ainsi

1. Erdmann formule ce sens de l'être-pour-soi comme « retour polémique à soi » (*loc. cit.*, § 50, rem. 2).

absolument parlant qu' « une autonomie abstraite et formelle » (179), qui porte toujours avec soi sa propre « destruction ». L'unité de l'étant, conservée dans toutes les transformations, signifie en même temps la complète « indifférence » de l'étant à l'égard de toute détermination, elle survit d'une manière encore mal définie à la disparition de tout *aliquid* singulier. L'étant recueille en lui pour ainsi dire à égalité toutes les déterminités ; non qu'il reste *égal* à lui-même dans chaque détermination, mais il reste dans chaque détermination lui-même comme *étant*. C'est ainsi la détermination en général, la qualité, qui est *dépassée*. Un étant qui coïncide ainsi immédiatement avec sa qualité du moment et tel qu'il reste le même dans toute transformation de la qualité, *comme* étant se transformant lui-même, n'est plus qualitativement mais *quantitativement* déterminé. Quand le fondement de cette extériorisation est l'*immédiateté* de l'être, cela veut dire davantage encore...

L'être- « là » immédiat de l'étant ne peut jamais et nulle part donner le fondement de l'unité ontologique de l'étant. L'Être de l'étant ne se constitue à aucun moment dans la dimension de l'être- « là » immédiat. Mais alors la *mobilité* comme mode d'être de l'étant n'est pas encore appréhendée avec suffisamment de profondeur aussi longtemps qu'elle advient seulement dans le même temps que l'étant et avec celui-ci, aussi longtemps donc que la mobilité s'écoule auprès de l'étant et l'étant auprès de la mobilité pour ainsi dire. La dimension de l'être- « là » immédiat ne suffit d'aucune manière à déterminer l'étant non plus que son Être.

## 6. APPARITION D'UNE NOUVELLE DIMENSION DE L'ÊTRE ET DE LA MOBILITÉ. LA RÉ-INTÉRIORISATION EN « ESSENCE » DE L'ÉTANT IMMÉDIAT.

L'advenir de l'étant dans l'immédiateté s'était affirmé comme advenir quantitatif et son unité comme purement quantitative. Ces déterminations ont un caractère strictement

ontologique : non qu'il faille selon elles appréhender désormais la quantité de l'étant *après* sa qualité, comme une de ses déterminations entre autres, comme son « extérieur » opposé à son « intérieur », etc. ; au contraire, la quantité signifie un des modes de l'*Être* de l'étant. Exactement, la quantité constitue la qualité de l'étant dans l'immédiateté : en tant qu'immédiat, il *est* pure grandeur et, de ce fait, il se tient en relation universelle à de l'étant autre qui est également en tant que grandeur. Non pas comme si l'étant était d'abord qualitativement pour devenir ensuite quantitatif ; le passage de la qualité à la quantité (comme tout passage dans la *Logique*) est la continuation d'une structure dans une autre, en fait il continue dans une structure plus concrète, mieux appropriée, une structure qui l'est moins. C'est un mouvement au sein d'un tout déjà présent ; la structure de continuation n'est pas postérieure mais elle est là dans le même temps que la première structure dépassée, elle ne s'ouvre et ne se laisse appréhender que dans le mouvement.

Comme il ne s'agit pas ici de donner une interprétation complète de la *Logique* mais seulement de mettre à jour des tendances ontologiques déterminées qui visent à élaborer l'Être, comme mobilité, et l'historicité, nous pouvons passer sur les caractères particuliers de l'Être comme quantité et nous borner à résumer le résultat de cette analyse.

D'aucune façon la quantité elle-même ne saurait rendre possible et fonder la constitution d'une véritable unité de l'étant. Bien au contraire, en elle, la désagrégation de toute unité se poursuit jusqu'à son terme. L'étant singulier reprend dans son être la détermination quantitative : chaque étant n'est qu'en « mesure » d'un autre étant qui lui confère la mesure de son être et qui est en retour mesuré par lui. Le simple rapport des déterminités quantitatives « constitue la nature qualitative de l'*aliquid* matériel » (I, 397). « Ce qui est autonome n'a l'exposant de son être-en-soi déterminé qu'en comparaison des autres » (400). La détermination de cet autonome « réside ainsi tout simplement dans l'aspect de ce comportement » (403) : l'étant singulier surgit dans une « ligne nodale de rapports de mesure » (417).

Dans ces rapports de mesure, chaque étant singulier est en *mobilité* et, comme l' « unité de mesure » qui constitue



chaque étant singulier comme unité n'existe que dans des « différences quantitatives », « les autonomies singulières sont ravalées au rang d'états », d'états au demeurant constamment changeants, d'un « substrat » qui demeure et perdure, semblable à lui-même, dans tous les états (425). Car voici l'essentiel dans ce « progrès infini » d'une série nodale continuée subsiste pourtant une *unité*, un élément semblable « à lui-même » se constitue. Dans toute continuation, c'est encore... l'étant qui se continue, et tout ce qui se continue est cependant... étant. C'est toutefois l'*unique* détermination qui puisse être attribuée à cette unité, à ce même : le substrat qui perdure est simplement « être ». « Ce passage du qualitatif au quantitatif, et vice versa, s'effectue sur le terrain de leur unité et le sens de ce processus n'est que l'*être-là*, montrer et poser qu'il y a à sa base un substrat, qui est leur unité » (425).

Telle est la « doctrine de l'Être » dont le premier livre de la *Logique* constituait l'exposé ; après un long détour la voici revenue à son point de départ : l' « être pur » ! Elle est revenue à la détermination la plus vide et la plus abstraite, à l' « être » en général qui en même temps est « néant » ! Est-il vrai toutefois que rien ne soit gagné ? Est-elle bien revenue au commencement ? Il suffit de retenir le résultat du cheminement tel qu'il apparaît ; il sera manifeste alors qu'il mène au-delà de lui-même et de son propre résultat à une dimension encore pleine d'obscurité mais aussi tout à fait nouvelle.

La doctrine de l' « être » en tant qu'immédiateté a donné comme dimensions centrales à l'Être la négativité et la mobilité. Elles forment toutes deux une unité structurelle : la négativité est le fondement de la mobilité de l'Être, et cette négativité n'est que comme mobilité. Cette unité structurelle de l'Être se laisse également appréhender de manière plus concrète.

« L'être est l'indifférence abstraite » (387), en tant qu'il supprime et rétablit toute détermination : l'étant immédiat est pareillement étant dans chaque détermination. Mais il n'est pas cette indifférence sur le mode du repos, de la simple existence ; cette indifférence est douée de mobilité : il est indifférence quand il *dépasse* et nie chaque détermination factuelle, quand il retourne à soi en allant au-delà de chaque déter-

minité. Dans cette acception, l'être n'est pas simple indifférence, il est « indifférence absolue » qui, « *par la négation* de toutes les déterminités de l'être... se médiatise avec soi en unité simple » (427). Comme indifférence absolue, l'être est « totalité négative » et mouvante, il est « relation simple et infinie à soi, incompatibilité de l'indifférence avec elle-même, il se rejette lui-même » (438).

Ces déterminations doivent être entendues de manière très concrète. L'Être de l'étant comme pur être- « là », comme immédiateté, est justement d'être malgré tout en niant constamment chaque déterminité *dans laquelle* il est, en la trouvant incompatible avec soi, en la repoussant, en poursuivant son mouvement tout en restant lui-même. L'être n'est rien d'autre que l'existence, le règlement, l'advenir de ce conflit. Ces formulations sont encore plus frappantes et plus tranchées à la fin du premier volume de la *première* édition de la *Logique* : « L'être est une indifférence qui est pour soi », « celle-ci est ce qui détermine l'être immédiat comme un *non-être*, et l'être-en-soi comme déterminité ». L'être est la « simple négativité de soi-même », il est « de ne pas être ce qu'il est et d'être ce qu'il n'est pas ». Et dans l'*Encyclopédie* : l'être immédiat est « la négativité qui dans son être-autre se supprime aussi bien que cet être-autre » (67)<sup>1</sup>.

Si l'on comprend ce fait dans toute son acuité, la sphère de l'immédiateté de l'être est déjà brisée de l'intérieur. Ce « non » ; cette négativité que l'être est, n'est elle-même jamais là dans la sphère de l'immédiateté, elle-même n'est pas et n'est jamais *présente*. Ce « non » est toujours justement l'*autre* de l'immédiateté et de la présence, ce que l'étant en tant que *présent* n'est justement *jamais* et ce qui constitue pourtant son être. Ce « non », cette négativité, est le présent immédiat déjà *passé* à tout instant. L'Être de l'étant présent réside donc déjà toujours dans un *passé*, mais dans un passé dans une certaine mesure « intemporel » (II, 5)<sup>2</sup>, dans un passé qui est pourtant toujours présent et

1. Bourgeois, p. 214.

2. Sauf indication contraire, les références des citations suivantes (jusqu'au paragraphe 16) renvoient au *second* et au *troisième* livres de la *Logique* (Logique de l'Essence et Logique du Concept, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> volumes de l'édition Aubier, 1969, Paris), paginés ensemble (aussi indiquons-nous : II, ...).

qui fait justement que l'étant *est*. L'étant n'est à chaque fois ce qu'il est dans sa présence immédiate que par la *réintériorisation* : « La réflexion qui s'impose aussitôt est que cet être pur... suppose une *réintériorisation* et un mouvement grâce auxquels l'être-là immédiat se trouve purifié en être pur » (5). Avec le phénomène de la réintériorisation, Hegel ouvre la nouvelle dimension de l'Être qui constitue l'Être comme authentique *passé-présent* : la dimension de l'essence.

Il va de soi que la « réintériorisation » (*Erinnerung*) n'a rien à voir avec le phénomène psychique de la mémoire que nous désignons aujourd'hui sous ce terme : c'est une catégorie *ontologique* universelle, c'est « un mouvement de l'être même » qui se réintériorise de par sa nature propre » (5). C'est « l'entrée » de l'étant en lui-même, le retour à soi, mais — voilà le point décisif — ce mouvement ne s'accomplit plus maintenant dans la dimension de l'immédiateté (comme les médiations et les négations de l'*aliquid* ; aussi celles-ci s'égareraient-elles), il retourne à une dimension nouvelle où il s'introduit : la dimension du passé-présent « intemporel », de l'essence.

La totalité négative, révélation de l'Être de l'étant immédiat, est une totalité très positive, car cette négativité n'est pas rien, mais elle est justement ce qui *demeure* dans les déterminités de chaque fois de l'être-« là » : « Tout n'est donc pas dit avec le simple changement d'une qualité en une autre et avec le simple passage du qualitatif au quantitatif et inversement, mais il y a dans les choses quelque chose qui demeure et c'est en premier lieu l'essence. » (*Encyclop.*, I, 547, § 112, additif).

Il faut essayer d'explicitier la dimension de l'Être que Hegel définit comme essence, sans considération de ce que l'on désigne ordinairement par essence en philosophie et, partant, sans considération de l'Idée platonicienne, par exemple, ou du concept, ou encore de « l'essence » dont parle Husserl dans les *Idées pour une phénoménologie pure*, etc. Hegel déduit son concept de l'essence d'une interprétation tout à fait concrète de l'Être comme mobilité ; ce concept signifie une véritable découverte et par la même occasion une nouvelle définition de la catégorie aristotélicienne du *ti ên einai*.

Cette plante est maintenant là comme germe, elle est là comme fleur, elle est là comme fruit. Mais elle n'est ni germe ni fleur ni fruit ; elle ne l'est pas non plus quand elle est immédiatement *en tant que* germe, fleur, fruit, et elle n'est pas non plus tout cela à la fois. Dans toute la dimension de la présence immédiate existant là — c'était le résultat de l'analyse précédente —, on n'accède pas à l'Être de cet étant sauf en tant que « totalité négative » de toutes les déterminités immédiates de chaque fois. La plante est justement ceci, *n'être* ni germe ni fleur ni fruit, *être pourtant* dans ce qu'elle n'est pas, « rapporter » à soi cette « négation ». Le germe devient fleur, la fleur devient fruit, et dans tous ces états la plante subsiste et elle est, c'est même là son devenir initial. Pour pouvoir être présente dans toutes ces déterminités, pour pouvoir être plante — *en tant que* germe, fleur, et fruit —, il faut toujours que la plante ait déjà été avant toutes ces déterminités singulières. Le germe aussi est déjà plante ! La plante ne naît sûrement pas du germe ; seuls en naissent la fleur et puis le fruit. L'« être » de la plante est donc une « essence » : sa première définition n'est d'abord rien d'autre que « ce que l'Être était (depuis toujours) » : *toti ên einai*.

Si maintenant nous nous enquérons du lieu de l'essence dans l'advenir de l'étant, nous ne pouvons d'abord le déterminer que comme « passé », comme « passé-présent » : « Dans le verbe être, la langue (allemande) a conservé l'essence (*Wesen*) au participe passé de ce verbe, « *gewesen* ». Car l'essence est l'être passé, mais l'être passé intemporel » (5). Passé « intemporel » en effet, car ce qui est ainsi passé ne disparaît pas, il n'est pas néant, il est justement là dans toutes les déterminités présentes de l'étant. L'usage « se fonde donc sur une juste intuition du rapport de l'être et de l'essence, dans la mesure où nous pouvons assurément considérer l'essence comme l'être passé, et il faut encore remarquer à ce propos que ce qui est passé n'en est pas pour autant nié de manière abstraite ; il est seulement dépassé et, partant, conservé » (*Encyclop.*, I, 547, § 112, additif). Hegel commente encore : lorsque je dis que César est allé en Gaule, je ne prétends pas nier son séjour en Gaule, mais je le dépasse ; cet « est allé en Gaule » est encore là dans le César

des guerres contre Pompée, dans César assassiné et dans le César d'aujourd'hui.

Le présent ne dissout pas ce qui a été, ce qui a été demeure dans le présent. D'une manière générale, les deux ne se situent pas dans la même *dimension* ! Le passé-présent constitue une dimension propre de l'Être et, à l'égard du présent, il en constitue même la dimension *véritable* !

La doctrine de l'essence comme actualité du passé-présent est vraiment le lieu du système où se trouve consignée dans la *Logique* la découverte de l'historicité de l'étant. Il est caractéristique que cette doctrine de l'essence *ne se trouve pas* encore dans la *Logique d'Iéna* et qu'elle vienne seulement après la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est la première à introduire explicitement l'historicité dans le fondement ontologique. Le concept de « *Réintériorisation* » n'acquiert également une signification décisive de catégorie fondamentale de l'historicité qu'avec la *Phénoménologie*. La seconde partie aura pour tâche de mettre en évidence ces rapports.

## 7. LA MOBILITÉ DE L'ESSENCE DANS SA BIDIMENSIONNALITÉ. LE « FONDEMENT » ET L'« UNITÉ » DE L'ÉTANT.

La « Différence absolue » de l'Être qui était, dans la dimension de l'immédiateté, comme dualité de l'« être-en-soi » et de l'« être-là », de l'être-en-soi et de l'altérité, le fondement ontologique de toute mobilité, s'accroît et se concrétise dans la mobilité « essentielle » en Différence et dualité de deux dimensions : passé-présent et présent, « essence » et être-là, « monde existant en soi et monde des phénomènes ».

Cette bidimensionnalité s'exprime clairement dans les définitions de la mobilité essentielle. Si les caractères de la mobilité immédiate de l'« être », l'être-pour-l'autre, la transformation, la disparition, le passage, résidaient tous

dans une *même* dimension, l'immédiateté de l'être-là présent, les caractères de la mobilité essentielle annoncent déjà clairement par leur dénomination la bidimensionnalité : réflexion, paraître en soi, apparaître, manifestation de soi. Dans cette opposition dimensionnelle, cette mobilité constitue le *fondement* essentiel et l'*unité* essentielle de l'étant.

Eclaircissons encore une fois le rapport de l'essence à l'« être immédiat », à l'être-là. Au regard de l'être-là, l'essence est toujours un déjà passé et dans le même temps elle est pourtant toujours présente dans l'être-là. Cette détermination se concrétise maintenant comme suit : l'être-là suppose l'essence en même temps qu'il en est la conséquence. L'essence ne devient que dans l'être-là et hors de lui, et en même temps l'être-là n'est ce qu'il est qu'en tant qu'il est « posé » par l'essence. L'essence seule lui donne une permanence, un fondement, une unité. Pour comprendre ces déterminations, nous devons d'abord exposer le caractère général de la mobilité de l'essence, la réflexion.

La « réflexion » caractérise la même mobilité qui, comme advenir unifiant, était « être-pour-soi » dans la dimension de l'immédiateté : « la relation simple à soi » dans le *dépassement* immédiat de l'altérité (cf. p. 72). Mais, tandis que dans la sphère de l'« être » cette mobilité était ouverte, s'écoulait dans l'étant et se perdait en lui, qu'elle était passage indifférent dans l'autre, la dimension nouvellement surgie de l'étant fait désormais de la réflexion un mouvement fermé, « demeurant en lui-même » (18), et retournant à soi. L'altérité (il y aura lieu de le montrer) n'est plus que « présupposition » et « mise en position » de l'essence, elle est donc en relation étroite et nécessaire avec celle-ci.

L'étant s'est ouvert lui-même cette possibilité de demeurer en lui-même —, en se ré-intériorisant, d'« être-là » qu'il était, en « essence », en présentant son passé-présent comme terrain véritable de son « être ». « Mais, telle qu'elle est devenue ici, l'essence est ce qu'elle est non par une négativité étrangère à elle, mais par sa négativité propre, le mouvement infini de l'être » (6). Désormais, ce mouvement ne se perd plus dans l'autre, il se referme sur lui-même. Car, dans le passé-présent toujours présent, il y a maintenant une dimension où une « station » de cette espèce peut se constituer et qui rend possible l'« unité » de l'étant. La déter-

mination de l'essence « reste ainsi à l'intérieur de cette unité et elle n'est ni un devenir ni un passage, de même que les déterminations ne sont ni un *Autre* comme tel ni des relations à un *Autre* » (7). C'est pourquoi Hegel parle de « l'égalité à soi-même » de la réflexion (25) : la médiation des déterminités de chaque fois part toujours de la même « essence » — « à mesure qu'il progresse le mouvement retourne immédiatement à lui-même » (20) — c'est toujours la même essence ou plutôt c'est toujours le même mouvement comme essence qui pose les déterminités par « rapport » à lui, se rapportent à elles, les situe « relativement » à soi. « Dans l'essence, il n'y a plus de passage, il y a seulement relation... Nous n'avons plus ici d'*Autre* véritable, mais seulement une diversité, la relation de l'Un à son autre. » (*Encyclop.*, I, 546, § 111 additif).

Comment se constitue concrètement l'unité de chaque fois de l'essence ? Jusqu'ici, en effet, nous n'avons fait que cerner le terrain général sur lequel une telle unité peut faire consister sa possibilité : celui de l'essence passée toujours présente. Mais toute essence est essence *déterminée* (essentialité), et son unité unité déterminée. Comment la réflexion comme mobilité de l'essence constitue-t-elle son unité déterminée ? En répondant à cette question, Hegel donne simultanément l'explication du rapport de l'essence et de l'être-là, à quoi nous faisons allusion plus haut. L'essence est toujours essence d'un être-là : elle n'est même que l'être-là réintériorisé, replié sur lui-même. A ceci près qu'elle a tout d'abord son être-là comme « *dépassé* », inessentiel : ce n'est pas « simplement un être-là inessentiel, il est l'immédiat entaché de nullité en soi et pour soi ; il est désordre et confusion, il est apparence » (11). L'être-là est ainsi par rapport à l'essence ce qui est nul « en soi et pour soi », car cet être-là prend précisément son « appui », grâce auquel il est ce qu'il est, non pas en soi-même mais dans l'essence.

En aucun cas, toutefois, il ne faudrait le comprendre au sens d'un quelconque phénoménisme, comme si l'« être » se trouvait refusé à l'être immédiat. Comme apparence, non-essence, il n'est pas pur néant : il est *là*, justement ; il n'est pas dissout, et même il l'est si peu — comme nous allons le voir à l'instant — qu'il reste « présupposition » de l'essence, et qu'il se trouve d'autre part maintenu par l'essence

elle-même dans son être- « là ». L'essence *est* quand elle est dans sa non-essence et avec elle. « L'apparence est l'essence même dans la détermination de l'être », c'est « l'apparence en soi, l'apparence de l'essence même » (14). Alors que le phénoménisme semble inéluctablement s'imposer, la démarche hégélienne manifeste son caractère éminemment concret : l'être-là immédiat n'est *jamais* éliminé, retiré de la circulation ; il est intégré dans toute son immédiateté au sein de l'essence, sans s'y trouver dissout. Il reste *là* parfaitement concret, et c'est justement à partir de la conservation de cette unité antagoniste de l'essence et de l'être-là que va se développer la mobilité de l'essence.

La mobilité de l'essence trouve toujours dans l'être-là immédiat de chaque fois son « déjà-là » qu'elle doit recueillir et d'où elle doit se dégager ; l'être-là immédiat est sa « *pré-supposition* », « ce dont *provient* l'essence » (19). La réflexion va *au-delà* de cet étant-là immédiat, à chaque fois « déjà donné ». Pour pouvoir le poser en relation avec soi comme essence, pour pouvoir se rapporter à lui et le porter en elle, la réflexion doit toujours être déjà allée *au-delà* de l'étant-là immédiat ; ainsi seulement elle peut le *dépasser* et retourner en elle-même avec ce qui a été dépassé, pour le conserver près de soi. « La réflexion *trouve donc* un immédiat qu'elle franchit et dont elle est le retour » (*ibid.*). Pour pouvoir comme fleur être plante, pour pouvoir inscrire la fleur dans l'être de la plante, la plante doit comme fleur être déjà *au-delà* de la fleur, être *plus* que la fleur ; il faut qu'elle soit déjà le fruit *futur*, comme depuis toujours elle en avait été la fleur.

Ce n'est là pourtant qu'une première caractérisation du mouvement de la réflexion, une description partielle de son travail. Le fait fondamental est le suivant : ce n'est qu'en allant *au-delà* de l'étant-là immédiat que celui-ci devient ce qu'il est, ce n'est que dans son *dépassement* et son réacheminement dans la sphère de l'essence qu'il reçoit véritablement sa « localisation » essentielle, et qu'il est *maintenu* : « Ce déjà-là ne *devient* que dans la mesure où il est *abandonné* », « l'aller *au-delà* de l'immédiat est arrivée à celui-ci » (19). Sans ce départ, ce dépassement, toute détermination immédiate de l'étant ne serait qu'un état momentané et indifférent d'une matière qui se perpétuerait avec indifférence dans sa constante



variation. Si l'être-là immédiat *est* effectivement, il ne trouve son être que grâce au mouvement de la réflexion qui supprime l'être-là immédiat et va au-delà de lui. L'être-là n'est « déterminité essentielle, inaltérable », « subsistance » effective que comme *être-posé*, posé par le mouvement de l'essence.

L'*Etre* de l'être-là subit ainsi une première détermination : « l'être-là est seulement être-posé ; c'est là le principe de l'essence de l'être-là » (24). Le « terrain » de l'être-là, c'est l'essence (*ibid.*) ; « l'égalité à soi-même de la réflexion » « lui donne une *subsistance* » (26 ; ce dernier terme souligné par moi).

Dans ce mouvement d'échappée et de retour à soi, la subsistance de l'être-là immédiat n'est pas seule à se constituer. L'essence, pour sa part, y constitue la sienne. Car le *devenir* de l'essence est seulement dans ce mouvement, elle *est* seulement en lui. « Le franchissement de l'immédiat... ne s'effectue qu'avec lui-même », et seul le retour de l'immédiat est « l'arrivée à soi de l'essence, l'être simple, égal à lui-même » (19, 20). L'essence ne « demeure en elle-même » qu'en tant qu'elle « se comporte ainsi à son propre égard » (18). L'essence « n'a pas ce mouvement *en elle*, mais elle est... lui-même » (18)<sup>1</sup>.

Mais le mouvement de l'essence se trouve ainsi caractérisé comme « automouvement » refermé sur lui-même, constituant l'unité effective. « Mouvement qui provient de soi » (20), car l'immédiat déjà-là par lequel il commence n'est bien que le posé par lui-même, il n'est que « l'apparence du commencement » (19). Où qu'il parvienne, il n'est jamais que lui-même. L'essence n'est rien en dehors de ce mouvement et ce mouvement même est relié slon son être à l'être-là immédiat ; mieux, « l'immédiateté n'est que ce mouvement même » (16). Cela ne veut pas dire que ces deux dimensions coïncident de nouveau (nous aurons encore l'occasion de voir les prolongements de leur dualité), cela veut dire qu'elles ne sont

1. Hegel définit l'identité complète de l'essence avec sa *mobilité* comme étant la difficulté propre qu'il y a à représenter cette dimension : « L'essence comme telle est une avec sa réflexion et elle ne se différencie pas du mouvement même de celle-ci... Cette circonstance rend difficile la description de la réflexion en général ; car on ne saurait dire que l'essence retourne en elle-même, que l'essence transparait à travers elle-même, parce qu'elle n'est ni *avant* son mouvement ni *en lui* et que celui-ci n'a pas de fondement sur lequel il se déploierait » (78).

pas deux « mondes » indépendants pour soi et posés isolément qui seraient ultérieurement mis en relation, mais des dimensions de l'Être qui se trouvent dès le début assignées l'une à l'autre selon leur être, qui n'ont d'existence qu'accollées ensemble et qui ne sont en mouvement que dans leur unité déchirée.

La compréhension de l'essence comme « automouvement » et l'union des dimensions de l'essence et de l'« être-là » dans la totalité d'un mouvement d'ensemble (d'abord caractérisé par les catégories de la Ré-intériorisation », « supposition » et « position ») rendent seules intelligible l'advenir de l'étant que la *Logique* déploie : comment l'étant peut « passer » de l'être-là dans l'« essence » et de l'« essence » dans « l'existence », etc., sans que ces passages *se succèdent* chez l'étant même, qui demeure identique, et de telle sorte qu'ils soient pour ainsi dire contenu dans la simultanéité supérieure d'un mouvement continu qui les englobe tous. *En même temps* que l'étant est immédiatement là, il se réintériorise en essence, en *même temps* qu'il se réfléchit sur lui-même, il reste immédiatement étant-« là » ; tandis qu'à partir de l'essence il entre dans « l'existence », il ne cesse pas d'être dans la bidimensionnalité de l'être-là et de l'essence. C'est sur ce fait que se fonde la non-temporalité particulière à l'advenir de la *Logique*. (Il y aura lieu d'y revenir par la suite.)

Les déterminations de l'essence comme « *identité* » et « *fondement* » sont déjà véritablement posées dès que l'on caractérise la réflexion comme mobilité et s'expliquent seulement à partir d'elle. A ce propos, il faut remarquer que l'identité et le fondement figurent parmi les « pures déterminations de la réflexion » ; dans la *Logique*, le « fondement » occupe encore une position intermédiaire entre l'essence comme telle et la manifestation de l'essence ; dans les deux *Encyclopédies*, il est apparemment mis sur le même pied que les autres déterminations de la réflexion. Avec ces déterminations, nous restons donc dans la dimension de l'incessant passé-présent : l'*identité* essentielle et le *fondement* de l'étant immédiat résident ainsi dans le passé-présent. C'est toujours à partir de lui et de lui seul que l'étant doit « apparaître » justifié et fondé.

« L'identité essentielle » n'est rien d'autre que la pure égalité à soi-même de la réflexion — nous l'avons décrite

plus haut —, la « pure production hors de soi et en soi-même » : « Dans cette mesure, elle est encore en général la même chose que l'essence » (31 *seq.*). Cette identité s'affirme dans la différence et, face à elle, elle se rapporte en elle-même à ce qu'elle *n'est pas*, elle n'est toujours qu'une identité qui *se produit* elle-même, une unité qui est seulement quand elle pose et dépasse son négatif. « La différence absolue » (38) plonge jusque dans l'identité essentielle. L'essence est en quelque sorte *attribut* de la détermination immédiate et toujours « déjà-là » de l'être-là ; en allant au-delà de celle-ci, en la *dépassant* et en faisant d'elle un être-posé, elle ne devient pas seulement « essence déterminée », mais elle aussi devient un être-posé, un être-devenu. L'identité essentielle est donc plus exactement « positivité », mais une positivité n'existe que par opposition à une négativité ; elle est être-posé *par rapport* à un autre qui participe de la constitution de son être-positif. L'essence porte en elle-même la contradiction absolue : elle n'existe que par opposition à une détermination « déjà-là » qu'elle nie et dépasse en elle-même, mais, en même temps, elle dépasse seulement sa propre possibilité d'être, elle s'est niée elle-même. Non comme essence en général, sans doute, mais seulement comme essence « pure », autonome, différenciée de l'étant-là en tant qu'il est posé. Cela veut dire que l'essence n'est devenue *réelle* (abstraitement) que par cette négation. C'est *en s'effondrant* qu'elle trouve son *fondement* ! La plante *existe* quand elle « *dépasse* » tour à tour le germe, la fleur, le fruit, quand elle *n'est pas* seulement l'un ou l'autre, mais c'est aussi bien dire qu'elle *est tour à tour seulement* germe, fleur, et fruit ! Elle n'a pas d'être en dehors ou en deçà du germe, de la fleur ou du fruit ; elle ne se borne pas non plus à être le germe, la fleur, le fruit immédiats ; elle est *en tant que* germe, en tant que fleur, en tant que fruit. Elle ne « surgit » pas dans ces déterminités ; bien plutôt, elle est *en elles* (s'ordonne en elles « en essence ») et non pas simplement comme une « intériorité », un substrat métaphysique. Elle est uniquement comme relation toujours égale à soi-même de ces déterminités à leur advenir propre, elle médiatise et contient ces déterminités — comme comportement constant à leur égard. L'être au sens de l'essence *advient* comme un comportement toujours identique à lui-même dans chaque détermination du

moment. Cette thèse réunit toutes les définitions que Hegel a données de l'essence : mobilité (devenir et être-devenu : provenir de..., aller au-delà de... et retour à soi-même), égalité à soi-même dans la mobilité d'identité), assumption et liquidation de la contradiction (positivité et négativité).

L'effondrement de l'essence pure n'est ainsi rien d'autre que l'obtention du fondement de l'être réel, la justification de l'« existence ». Dans sa mobilité propre, l'essence comme fondement débouche à partir d'elle-même dans la réalité (*Realität*), et débouchant ainsi, elle *est*. « L'essence se détermine elle-même comme fondement » (73).

Le fondement n'est *rien d'autre* que l'essence, mais « l'essence posée comme totalité » (*Encyclop.*, 75)<sup>2</sup>. L'essence est « comme fondement un être-posé, devenu » (61) : elle apparaît dans la détermination déjà là à chaque fois et reprend en elle-même cette « négativité ». Mais à seule fin de laisser s'échapper d'elle ce qu'elle assimile, de le faire advenir ; sa mobilité « consiste à *se poser* comme ce qu'elle est... *en soi*, à se déterminer » (73). Si donc l'auto-détermination de l'essence, c'est seulement le *dépassement*, l'assimilation, et le faire advenir de chaque détermination déjà là, elle n'est plus « essence provenant d'autre chose, mais essence identique à elle-même dans sa négativité » (*ibid.*). Comme il a été montré plus haut, cette médiation de l'essence avec elle-même n'est plus maintenant « pure médiation en général », mais bien « médiation *réelle* » (74) ; elle fonde et permet l'advenir de la « Chose » réelle, de la « chose qui existe » réellement.

Résumons brièvement les principales déterminations du *fondement* que Hegel en déduit : leur caractère commun fondamental est l'immanence du fondement dans l'étant même (non plus simplement désormais dans l'étant-« là » immédiat mais dans l'étant par essence mobile et maintenu en lui-même : dans la « Chose » effective) et l'être du fondement comme advenir de la Chose même. L'essence est le fondement de l'étant : la constante égalité à soi-même de la réflexion, de la relation des déterminités diverses à ce qui constamment dans ces déterminités « s'ordonne en essence », le faire-advenir hors de « l'élément de cette essence », le déjà posé se posant lui-même. (Comme Hegel définit généralement

2. Bourgeois, p. 221.

l'essence par le mouvement, l'« activité absolue », l'« auto-mouvement » — cf. pp. 39, 67, 68, 84, 78 —, il est possible et même nécessaire de comprendre l'« essence » comme principe actif, de la comprendre toujours comme « devenir-essence ». Seule une abstraction superficielle permettrait de distinguer le fondement comme « base identique » de la Chose même existante déterminée comme « forme », et de faire de lui le « substrat » identique, la « matière », par opposition à la « forme » variable et momentanée de l'étant. En vérité, il s'agit d'un seul et même advenir, « d'une réflexion... qui constitue l'essence comme cette base simple où subsiste la forme » (79). « La question de savoir comment la forme s'ajoute à l'essence ne se pose donc pas », car « la forme a... selon son identité propre l'essence, tout comme l'essence a selon sa nature négative la forme absolue » (79). Il « n'y a pas » de fondement pour l'étant, le fondement n'est toujours que dans l'advenir de l'étant même, le fondement est seulement « justification, établissement ». Tout être-là immédiat est seulement « condition », et condition de sa propre essence ; en lui-même l'être-là n'existe qu'en dépassant son immédiateté, en s'effondrant. L'être n'est somme toute que le *devenir* en essence, sa nature essentielle est de se poser, de se faire identité... Partant, les déterminations de la forme de l'être-posé et de l'être en soi identique à lui-même, la forme qui fait de l'être-là immédiat une condition, ne lui sont donc pas extérieures, il est cette réflexion même » (108). Le fondement est une détermination ontologique de l'étant, un « acte de la Chose » même (112) : ce qui constitue l'*Etre* de l'étant, c'est de s'effondrer en soi et sur lui-même, de fonder ce qu'il est chaque fois selon ce qu'il est dans le passé-présent.

Voici donc approfondie une nouvelle détermination de l'*Etre* même, et cette détermination provient de la pleine ouverture de la dimension du passé-présent : L'« existence » comme être essentiel, émergé de l'essence. Le prochain chapitre s'efforcera de l'interpréter. Indiquons simplement encore ici que Hegel définit la mobilité de l'essence dans *tous* ses caractères comme « acte », « activité »<sup>3</sup>. Ce sont là deux

3. L'origine de ces catégories dans le concept ontologique de « Vie » sera mise en évidence dans la seconde partie.

précisions d'une importance extrême : d'une part, l' « acte », l' « activité » désignent un niveau supérieur d'intensification de la mobilité de l'Étant et cela selon le caractère sujet de l'étant. L'activité est une mobilité contenue, saisie, qui fait l'objet d'un certain maintien ; ce n'est plus la mobilité à l'advenir immédiat de la dimension de l'être-là, c'est une mobilité médiatisée, réfléchie sur elle-même, et demeurant chez soi : l'étant est maintenant unité au niveau de l'essence et unité fondée. Mais, d'autre part, ce n'est sûrement pas par hasard que l' « acte » et l' « activité » évoquent le grec *poiein*, le *poiein* comme catégorie ontologique qui pose l'étant comme être fabriqué, comme être parachevé, et « achevé ». Non qu'il soit d'aucune manière fabriqué au départ par quelqu'un d'autre, achevé par l'homme. Au contraire, il se produit à partir de lui-même et en lui-même.

## 8. L'ÊTRE COMME EXISTENCE.

Par la détermination du fondement comme advenir immanent à l'étant même, comme fondation de soi, on réaccède à la dimension de l' « être » immédiat. En se fondant elle-même, l'essence se « donne » la détermination qu'elle trouvait déjà là immédiatement : ce nouvel « immédiat est l'être reconstitué par l'essence (! cf. plus haut) », il est « ainsi à la fois *étant* et identité de l'essence avec soi comme fondement » (74). Cet étant n'est plus du tout l'initial être-là immédiat, c'est à chaque fois un étant « sorti », « issu » de son essence. Ce n'est pas un hasard si l'on retrouve ici, au moment de la réintroduction de la dimension de l' « être », de l' « irruption de la Chose dans l'existence » (112 *seq.*), les caractères fondamentaux qui ouvraient naguère la dimension du « passé-présent » comme « passé intemporel » : « l'être sorti de... » et « la ré-intériorisation ». S'y ajoute à présent l' « avoir » comme « désignation du passé » (*Encyclop.* 78<sup>1</sup> ; I 382, § 125). Toutes les déterminations de l'Être

1. Bourgeois, p. 224.

comme « existence » sont d'abord extraites du passé-présent, considéré comme la dimension de l'étant au niveau de l'essence.

Fonder l'étant, ce n'était pas autre chose que poser ce qui l'est déjà toujours, et, comme tel, c'était le pur advenir de l'étant même. « En devenant posée, la chose effective ne fait que *surgir*, elle émerge tout simplement à l'existence : mouvement pur de la Chose vers elle-même » (114). « La Chose se détache du fondement. Elle n'est pas fondée ou posée par lui comme s'il devait lui demeurer sous-jacent ; mais le poser est le mouvement du fondement qui s'extirpe et accède à soi et la disparition de celui-ci » (115). Rien ne demeure « sous-jacent » : l'essence n'a pas d'être indépendant « à côté » des étants existants, des « choses », mais elle n'est jamais que comme « être total dégagé de la négativité et de l'intériorité », elle existe « jetée dans l'extériorité de l'être » (112), elle est monstration, révélation, manifestation de soi : « L'essence doit apparaître » (117). Nous revoici donc dans la dimension de multiples choses existantes ; cependant, elles ne sont plus désormais de simples « *aliquae* » aux qualités sans cesse changeantes, mais des unités concrètes formant un tout, maintenues et fondées. L'Être de ces choses existantes trouve maintenant sa pleine détermination comme *existence* et le mode de cet être est le *phénomène*.

Avec la détermination de l'Être comme existence, la « vérité de l'Être » est découverte pour la première fois à proprement parler : l'étant n'est pas comme être- « là » immédiat, mais il existe : « Tout ce qui est, existe » (119). « La vérité de l'Être est d'être, non pas un immédiat premier, mais l'essence née à l'immédiateté ». Le vrai centre, le milieu qui soutient et fonde l'étant réside dans le passé, dans le passé-présent : « L'expression existence (dérivée d'*existere*) indique un être-dégagé » (*Encyclop.*, I, 559, § 123, additif). Pour pouvoir exister en général, c'est-à-dire pour pouvoir en général s'établir et se trouver dans l'unité fondée propre à l'essence, l'étant doit avoir déjà *été*, avoir une *essence* ; la vérité de son être est toujours derrière lui, il précède à chaque instant sa propre vérité, il est allé au-delà d'elle : « La Chose *est, avant qu'elle n'existe* » (114).

Cette situation qui rend manifeste la détermination ontologique de l'historicité dans la sphère des choses existantes

trouve une expression concrète dans le phénomène de la *choséité*, tel qu'on le rencontre dans l'expérience quotidienne. Dans l'immédiat, la vaste diversité des déterminités factuelles (qualités) apparaît portée et tenue par la choseité qui, comme « base » identique, subsiste à travers le changement de ces déterminités ; dans l'expérience, l'étant n'est pas pour nous un *aliquid* qui disparaît avec ses qualités, mais une chose qui a des propriétés. Si maintenant on appréhende la chose, séparée des propriétés changeantes avec lesquelles elle apparaît comme « chose en soi » dans un sens quelconque, comme quelque chose d'autonome qui demeure caché à chaque fois « derrière » l'étant, on a seulement réalisé une abstraction du « fondement », de la « base », injustifiée ontologiquement puisqu'il s'est avéré que le fondement ne demeure pas en tant que base identique « derrière », « au-dessous » de l'étant, mais qu'il est toujours jeté dans l'extériorité de l'être », qu'il existe, chaque fois, dans les déterminités, dans le phénomène. L'« en soi » de la chose, c'est précisément le phénomène, c'est-à-dire le fait pour elle d'apparaître, de se montrer, son être-dégagé. Pourtant, le discours sur l'« avoir » des propriétés a un sens propre. Avoir signifie primordialement « tenir », avoir en main, fermement retenir, comme le grec *echein* (Aristote, *Métaphysique*, Λ 23). Il exprime donc en fait une des déterminations fondamentales de l'existence. Dans l'advenir de l'essence sont tenues et posées les déterminités effectives, ce que l'étant est à chaque fois immédiatement. L'Être de l'étant n'apparaît pas en elles, en sorte qu'il doive disparaître avec elles —, il entre en elles, il s'y maintient ; comme identité, il demeure « distinct » d'elles, sans pour autant pouvoir se passer d'elles (*Encyclop.*, 77 seq.<sup>2</sup>). Mais, ensuite, « avoir » a aussi le sens du « passé-présent » : « Avoir est utilisé dans beaucoup de langues pour désigner le passé » (*ibid.*). Hegel ajoute : « A juste titre ». Car le passé est l'être dépassé et conservé, qui seul est condition de la possibilité de ce tenir comme d'un advenir à partir du fondement.

Avec l'expérience de la chose et de ses propriétés, la connaissance de l'Être comme existence n'en est encore qu'à son début. L'essence est seulement comme projetée dans

2. Bourgeois, p. 223.



l'extériorité, « l'existence consiste à cette extériorité » (128), « l'immédiateté extérieure et la détermination appartiennent » à « l'être-en-soi » de la chose (130). Mais par là « la chose est passée dans la propriété » (131). A cause de l'immédiateté où l'essence chaque fois se projette dans l'extériorité et surgit en elle, la chose existe dans toutes les propriétés changeantes de façon également essentielle et existe *seulement* en elles. Mais ainsi s'évanouit de nouveau toute possibilité de fixer dans le courant de l'advenir cette chose singulière déterminée comme unité essentielle fondée en elle-même : « Ce qui est considéré comme *une chose* peut en faire plusieurs ou être considéré comme une pluralité de choses... Un livre est une chose et chacune de ces feuilles est aussi une chose, et il en va de même pour le moindre morceau de ses feuilles et ainsi de suite à l'infini » (131). Cette « désagrégation de la chose » se poursuit. Chaque chose et chaque partie d'une chose que je puis saisir comme chose est, comme cet existant-ci, un être-dégagé de... ; elle a le fondement et l'essence de son existence, le « terrain » de son être, à chaque fois « derrière » elle, dans un passé-présent. Or — c'était le principal résultat de la doctrine de l'Essence — le fondement de cette chose est lui-même toujours fondement engagé dans l'extériorité, il est lui-même toujours un existant, il est donc une chose à son tour ! Toute chose singulière existante trouve le fondement et le terrain de son existence dans une autre chose existante, aucune d'entre elles n'est autonome. Du fait même qu'elles existent toutes d'une manière aussi essentielle, elles sont toutes aussi inessentielles ? L'existence « est donc telle qu'elle est immédiatement *dépassée* et elle a son fondement dans une identité avec soi qui n'existe pas ; pourtant, cette intériorité est tout aussi bien immédiatement... existence, mais une existence autre que la première. L'essence, sous l'angle du phénomène, réside en ceci que quelque chose comme existant existe dans un autre plutôt que dans lui-même et se trouve médiatisé » (*Encyclop.*, 79<sup>3</sup>). « La vérité de l'existence est donc d'avoir son être-en-soi dans l'inessentialité ou sa subsistance, dans un autre, et même dans l'Autre absolu, ou d'avoir pour base sa *nullité*. Elle est donc *phénomène* (138).

Le concept de phénomène comme mode d'être des choses

existantes porte en lui le double sens originel du mot. L'existant est phénomène, d'une part parce qu'il n'est qu'en tant qu'il se montre, qu'il se dévoile, qu'il se manifeste (cf. page 91) et d'autre part parce qu'il n'a jamais son fondement en lui-même, mais, comme existant, qu'il s'est toujours extirpé de son fondement, qu'il l'a laissé derrière lui, dans un Autre ; il est donc nul en tant que cet existant-ci. Cette détermination de l'existence comme phénomène ne peut être comprise que si l'on ne perd pas de vue que le passé-présent du fondement ne disparaît pas comme tel, en sorte que l'existant dégagé du fondement serait désormais autonome en lui-même, mais qu'il subsiste comme passé-présent d'une façon constante et permanente, qu'il est passé « intemporel », et que l'existant demeure donc constamment déterminé et fondé par son passé-présent. Dans ces deux acceptions, le phénomène est de toute façon un caractère purement ontologique de l'existence ; l'existant est phénomène *non pas* par référence à un sujet connaissant, mais purement de lui-même, dans son être : « Comme nous l'avons constaté, cette essentialité de l'essence, être phénomène, est la vérité propre de l'existence. La réflexion par laquelle celle-ci est phénomène lui appartient en propre » (143).

La nullité de l'existence qui en résulte ici est tout autre que la négativité de l'être-là immédiat *avant* la ré-intériorisation en essence. Car, ici, dans cette nullité, existe l'essence même ; elle n'a pas disparu, bien au contraire, elle s'est justement montrée dans cette nullité. Nous nous trouvons devant ce résultat à première vue paradoxal que c'est justement la nullité qui constitue la *subsistance* de l'existant, qu'il trouve précisément dans sa négativité son « autonomie essentielle » (145). C'est une découverte concrète au sein de l'étant même : pas une seule des choses existantes n'a le fondement et le terrain de son existence en elle-même, mais chacune est en « médiation » universelle avec d'autres choses existantes qui la fondent et où elle se tient et donc chacune à son tour renvoie à une autre. Il en résulte une « totalité » de choses existantes dont chacune prise singulièrement, est « nulle » et qui, pourtant, comme totalité, a une subsistance propre à l'essence fondée en elle-même. Vue à partir de cette totalité, chaque chose singulière est alors une « autonomie essentielle » : non pas en elle-même, il est vrai, mais elle est

portée et tenue dans cette médiation, cette relation universelles. L'autonomie des choses existantes se constitue précisément dans leur nullité en tant qu'elles sont singulières, dans leur opposition l'une à l'autre, dans leur « relation » réciproque, dans leur « rapport » entre elles.

Cette médiation n'est plus la médiation immédiate d'un *aliquid* avec les autres, que nous avons connue au début. Ici, la chose existante n'est plus seulement assignée à l'autre en tant qu'elle est là, mais en tant qu'elle est *posée*. Une chose existante *pose* l'autre, elle la maintient non seulement dans sa subsistance immédiate comme cette chose-là, mais dans son existence *en tant qu'essence* : « La continuité des existants fondés par réciprocity consiste ainsi dans cette négation réciproque, en sorte que la subsistance de l'un, au lieu d'être la subsistance de l'autre, n'est que l'être-posé de celui-ci ; dans cette relation seule de l'être-posé consiste leur subsistance » (145 *seq.*). Le « contenu essentiel » du phénomène ne réside donc plus à l'intérieur de l'unité apparente, de la chose singulière existante (qui, comme nullité, s'est désagrégée), mais dans la *relation* en advenir des choses singulières existantes les unes aux autres. « L'« essentiel du phénomène » est la « détermination complète : l'un et son autre ». Et l'unité essentielle de l'existant est « l'identité de leur support réciproque, où poser l'un est également poser l'autre... Cette unité est la loi du phénomène » (147).

L'interprétation de l'Être s'avance ainsi dans une nouvelle direction dont les traits particuliers sont deux déterminations fondamentales : les concepts de totalité et de relation (rapport). Jusqu'à présent, l'analyse de la mobilité de l'Être comme essence ne semblait pas déboucher au-delà de l'unité fermée sur elle-même de l'étant singulier, et toute échappée au-delà de l'étant singulier semblait même exactement coupée par l'immanence de la relation fondamentale et l'extériorisation immédiate de l'essence. Il appert maintenant que dans l'être dégagé de l'essence, dans l'existence, l'unité de l'étant ne se constitue pas dans la chose singulière existante, mais seulement dans la relation propre à l'essence des existants l'un à l'autre, dans le rapport réciproque des choses singulières : « L'existant ou le phénomène dans sa détermination est donc le *rapport* tel que l'Un et le Même constituent l'opposition d'existences autonomes, dont la relation identique seule

définit les différenciés comme ce qu'ils sont » (*Encyclop.*, 80<sup>4</sup>). Cette relation est relation universelle : elle ne s'annule pour aucun existant singulier et elle n'exclut aucun existant singulier, c'est-à-dire que l'universalité de la relation est fermée sur elle-même, elle est totalité : « Cette médiation infinie est en même temps unité de la relation à soi ; et l'existence se trouve développée en *totalité* et monde du phénomène, de la finitude réfléchie » (*Encyclop.*, I, 386, § 132). L'Être se détermine en totalité et en monde et, partant, les exige nécessairement ; seule une telle totalité permet à l'étant d'être porté, tenu : « La discontinuité du monde phénoménal est totalité et elle se trouve entièrement renfermée dans la relation à soi de celle-ci » (*ibid.*, 387, § 133. Cf. l'introduction des concepts de totalité et de monde dans la *Logique*, II, 149 *seq.*<sup>5</sup>).

L'Être est toujours advenir dans une totalité, advenir dans un monde. Toutefois, il ne s'y déplace pas comme dans un espace, comme s'il avait son « lieu » dans cette totalité. Cette totalité maintient et fonde l'Être de sorte qu'en elle seule l'étant peut se constituer comme unité. Dans cette totalité, le qualificatif de l'Être est maintien à l'égard de..., rapport. L'advenir de l'essence dans chaque étant singulier était déjà déterminé comme maintien ; à titre ontologique, le maintien va maintenant au-delà de l'étant singulier, il est considéré comme l'advenir porteur et fondateur de la totalité même, qui n'est totalité qu'en tant que « relation à soi » : « Le rapport essentiel est le mode défini très général de l'apparaître. Tout ce qui existe, existe par rapport à... et ce rapport est le vrai de toute existence. Ainsi l'existant n'est pas pour soi sur le mode abstrait, il est seulement dans un Autre, mais, dans cet autre, il est relation à soi et le rapport est l'unité de la relation à soi et de la relation à l'autre » (*Encyclop.*, I, 567, § 135, additif).

L'essence, qui paraissait complètement désagrégée dans l'extériorité de la chose existante et dans la nullité du phénomène, réapparaît dans son être vrai comme advenir de ce rapport : elle n'est pas dans les choses singulières existantes,

4. Bourgeois, p. 226.

5. L'élucidation du concept de monde ne pourra être, elle aussi, tentée que dans la seconde partie.

elle advient comme « relation essentielle » des choses entre elles, comme *loi* qui régit ces relations et *pose* ainsi seulement l'existence des choses singulières (149 *seq.*). La dualité de tout être, qui est dans cette sphère dualité de l'essence et de l'existence, s'affirme désormais comme dualité d'un « règne des lois » et d'« un monde phénoménal » : l'être-en-soi du monde phénoménal est la totalité des lois qui régissent ses relations. Il ne s'agit absolument pas d'un dualisme métaphysique : « La loi n'est pas... au-delà du phénomène, elle est immédiatement *présente* en lui ; le règne des lois est le reflet paisible du monde existant, du monde phénoménal. Mais, plutôt, ils sont tous deux une totalité Une, le monde existant est lui-même le règne des lois » (149). Le règne des lois n'est rien d'autre que la totalité des « rapports essentiels » où *sont* ensemble les choses existantes. Ici aussi, la dualité de l'être est un advenir concret « dans » la totalité Une : l'existence advient seulement dans le rapport essentiel des existants entre eux ; les termes mis en relation, les « faces » de ce rapport « subsistent de manière autonome » dans cette *seule* relation, ils sont donc « en eux-mêmes brisés... », si bien que la subsistance de chacun ne trouve sa signification que dans la relation à l'autre ou dans leur unité négative » (159).

L'Être comme existence ne connaît sa pleine détermination qu'une fois la totalité de l'étant caractérisée comme advenir du rapport essentiel : nous voici donc devant la dimension de l'Être que l'on peut désigner au sens propre du terme « emphatique » de *réalité effective*.

L'Être comme existence est dans un double sens advenir du rapport essentiel : d'une part, comme maintien essentiel de l'existant *singulier* dans chaque détermination factuelle de son être-là, quand il inscrit chaque détermination sur le fond de son existence et l'en laisse immédiatement surgir (l'immédiateté de l'advenir fondamental est ici décisive ; par cette immédiateté, tout le comportement de l'existant advient dans l'immédiat seulement « en soi », pas encore « en-soi-et-pour-soi » !). Et, d'autre part, ce comportement, ce maintien propre, advient uniquement dans le rapport essentiel aux *autres* existants. Pour préciser les modes de ce rapport, Hegel les définit comme le rapport du tout et des parties, de la force et de la manifestation de la force, de l'intérieur et de l'extérieur.

Tout existant singulier est à la fois lui-même et partie d'un tout, manifestation d'une force potentielle, extérieur d'un intérieur. Ces modes du rapport ne sont pas simplement accolés les uns aux autres, ils sont les étapes progressives de la formalisation, de l'identification des termes du rapport, identification qui s'achève dans le rapport de l'intérieur et de l'extérieur : « Ce qui est intérieur est aussi là extérieurement et vice versa », « l'intérieur et l'extérieur sont en soi et pour soi identiques » (*Encyclop.*, 83<sup>6</sup>). « La réalité effective » est cette « unité de l'essence et de l'existence » qui s'accomplit dans l'identification progressive. Nous n'avons pas besoin d'examiner ici plus avant ce passage. Il ne se comprendra que rétrospectivement à partir de l'explication même de la réalité effective.

## 9. LA RÉALITÉ EFFECTIVE COMME ACHÈVEMENT DE L'ÊTRE.

Avec l'explication de la « réalité effective », l'ontologie hégélienne accède à la dimension de l'Être effectif de l'étant ; conformément au concept nouvellement acquis de l'Être, cet être peut désormais être déterminé selon le mode de sa « réalité effective ». La *Logique* arrive ainsi en un certain sens à une conclusion : la « logique objective » est achevée. Le passage à la « logique subjective » qui s'accomplit dans le passage de la « réalité effective » au « concept » est tout autre que les transitions de la logique objective, lesquelles permettraient de revenir à des dimensions de l'étant toujours nouvelles et plus profondes. Il n'y a pas de passage de la « réalité effective » à une structure plus réelle encore ; la logique subjective a pour tout dire le sens d'une « répétition » de l'explication de la « réalité effective », eu égard au *sens propre* de l'être-effectif et à l'exposition de cet étant qui correspond à ce sens de la réalité effective. Il s'agit donc exclusivement

6. Bourgeois, p. 228.

dans la logique subjective du sens de la « *réalité effective* » et du « mode » propre de l'Être ; et uniquement parce qu'il apparaîtra que *tous* les modes de l'Être ne reposent que sur le fondement de la « *réalité* » et ne sont que des modes de l'être-réel ; il s'agira également du mode « universel » de l'Être en général.

C'est seulement à partir de là que l'on peut comprendre que Hegel réunisse à la fois dans la « Logique objective » la doctrine de l'Être *et* celle de l'Essence, et oppose à toutes deux la « Logique subjective » du Concept ; la structure interne de la *Logique* entière est en deux parties, *non en trois* ! Hegel en a lui-même donné une indication : le chapitre « L'Absolu » introduit dans la *Logique* l'explication de la *réalité effective*. Pourrait-il y avoir encore un au-delà de l'Absolu ? Il ne reste que l'« exégèse » de l'Absolu, « montrer ce qu'il est » (187). Il est caractéristique que ce chapitre *manque* dans le passage correspondant de la *Grande Encyclopédie* et de celle de *Heidelberg* : car, comme il s'agit là d'un abrégé du « Système », et non de l'ontologie qui fonde celui-ci, l'« Absolu » au beau milieu d'une partie du système n'aurait pu qu'égarer et demeurer inintelligible.

A notre avis, l'interprétation rendra mieux justice à la position centrale de cette section si pour commencer elle la déduit et la présente à partir d'elle-même. Au cours de la présentation, il apparaîtra d'autant plus clairement dans quelle mesure la *réalité effective* est aussi « l'unité de l'essence et de l'existence », combien elle résulte des recherches précédentes et les dépasse.

L'existence comme être des choses qui sont s'était déterminée comme rapport au double sens du terme : d'une part comme comportement de l'existant singulier à l'égard de toute détermination factuelle de son être-là (manière de *se comporter*), et d'autre part comme relation ontologique universelle des étants singuliers entre eux, au sein de laquelle seule ils sont ce qu'ils sont. L'essence de l'existant était reléguée dans l'advenir de ce rapport. Du fait de l'*immédiateté* de cet advenir (l'existant n'advient que comme ce rapport et ne l'est pas lui-même, l'advenir ne s'accomplit qu'*en* lui, sans être aussi *pour* lui), l'existant devait être considéré comme « phénomène ». Pour que le phénomène devienne *réalité effective*, et l'existant réel, il lui suffit d'inscrire ce rapport dans sa

propre existence et de le faire advenir *hors de soi*, d'avoir lui-même l'advenir *pour effet*. Aussi longtemps que ce mode d'être, cette visée, de tout étant n'est pas atteint, l'Être est en dernière analyse sans essence : il n'a son essence qu'en soi ou réfléchi en lui, il n'est pas lui-même essentiel. Tout étant de cette espèce n'existe que comme partie d'un tout, comme exercice d'une force potentielle, comme extérieur d'un intérieur. Et l'essentiel est toujours justement ce que, comme étant existant, il n'est pas immédiatement : le tout, la force, l'intérieur. Il reste quelque chose qui n'est pas assimilé, exposé dans l'existence immédiate, quelque chose qui demeure seulement un intérieur, bien qu'il ne soit qu'en s'extériorisant ou peut-être justement pour cela. Tant que quelque chose s'exteriorise, il y a toujours quelque chose qui ne s'est pas encore extériorisé, qui n'est qu'encore qu'intérieur. Et tant que quelque chose n'est encore qu'intérieur, il n'a pas accédé à son Être authentique. « Il est essentiel de reconnaître que ce qui vient en premier, du fait que quelque chose n'est d'abord... qu'intérieur, n'en est que l'être-là immédiat et passif » (177 seq.).

Nous retrouvons ici le fondement le plus profond de l'ontologie hégélienne qui porte toute la doctrine de l'Être. L'Être, au sens le plus élevé et le plus authentique, est effectivement être là, être-dégagé ; l'être est monstration, manifestation, révélation de soi. Tout intérieur qui n'a pas encore été dégagé et qui n'est pas encore devenu extérieur est ontologiquement inférieur. Tout être qui a encore un intérieur n'est pas encore l'Être « absolu ». L'Absolu est « l'extériorité transparente qui est sa propre mise en évidence ; il est mouvement hors de soi, mais de telle sorte que cet être-vers-le-dehors est aussi bien l'intériorité même... » (190). « L'Absolu en tant que mouvement d'explicitation qui se supporte lui-même... est extériorisation, non d'une intériorité, non à l'encontre d'un autre, mais seulement manifestation absolue de soi pour soi-même ; il est ainsi réalité effective » (191). Nous aurons lieu de revenir sur ces propositions qui « traduisent » et interprètent déjà la définition fondamentale de l'être comme *energeia* chez Aristote et déterminent en même temps le caractère de mouvement de l'être-réel.

Ce sens suprême de l'Être n'est ni simplement affirmé, ni repris de l'ontologie antique. Toute la doctrine de l'Être et



de l'Essence avancée jusqu'ici avait pour tâche de montrer que l'étant même est disposé selon ce sens, qu'il y tend de lui-même. Et cette présentation trouve son appui dans le phénomène fondamental de l'Être comme *mobilité*. L'être comme mobilité n'est à son tour possible que sur le fondement de la négativité absolue et de la scission de l'être même, selon lequel tout être advient comme mobilité entre l'être-en-soi et l'être-là, l'essence et l'existence, l'intérieur et l'extérieur. La possibilité et la réalité (ce dernier mode de la scission aura lieu d'être expliqué plus loin comme le phénomène central de la réalité effective). Pour cette raison seule, l'extériorité absolue, l'être- « là » réel, la pure manifestation de soi, peuvent représenter le mode le plus élevé de l'Être : l'étant n'est jamais simplement déjà là immédiatement ce qu'il peut et doit être, mais il se trouve et se meut au contraire dans la différence de l'être-en-soi (la puissance virtuelle) et de l'être-là. L'Être ne peut s'achever dans la pure *energeia* que parce qu'il renferme en lui-même *dynamis* et *energeia*.

Pour répondre à ce sens de l'Être, le plus élevé et le plus propre, pour être *effectivement*, l'étant existant — qui est certes déjà essentiel *en soi* — doit introduire dans son existence le rapport essentiel dans lequel il existe, de façon que son existence même fasse advenir depuis elle-même ce rapport, l'effectue hors d'elle. Lorsque l'étant a ainsi posé à partir de lui-même son intérieur dans sa totalité, il devient effectif. La *force* qui accomplit cet advenir est une catégorie de l'Être même. Dans la présentation ramassée de l'*Encyclopédie*, ce rôle de la force, réaliser la réalité, est exprimé plus clairement que dans la *Logique* ; il ressortit au caractère de l'être : « Par la manifestation de la force, l'intérieur est *posé* dans l'existence ; cette *mise en place* cède en elle-même la place à l'im-médiateté où extérieur et intérieur sont en soi et pour soi identiques. Cette identité est la réalité effective » (85<sup>1</sup>, I, 281, § 141). Cette force n'est pas d'aventure une quelconque force obscure de la nature, elle n'est pas non plus la force dont parle la physique (et dont Hegel parlera dans la *Philosophie de la Nature* sous la rubrique « Mécanique absolue »), elle concrétise le phénomène de la « puissance virtuelle » signalé dès le début, puissance que l'être exerce sur l'être-là

et sur sa mobilité qui s'extériorise et s'expose dans la dimension de l'étant existant, dégagé de l'essence : « L'activité de la force consiste à s'extérioriser, c'est-à-dire... à dépasser l'extériorité et à la déterminer comme ce en quoi elle est identique à elle-même » (173 *seq.*). La réalité comme mode d'être d'un existant signifie par suite l'achèvement de l'être de l'intérieur posé dans l'extériorité, de l'essence dans l'existence ; ce processus est toujours conclu lorsqu'un existant est *effectif* ; mais la mobilité de l'être n'est nullement figée pour autant, elle a seulement comme réalité effective un autre caractère et une autre dimensionalité.

Nous allons d'abord considérer sous sa forme donnée la réalité effective qu'énonce Hegel et nous développerons ensuite les caractères de son être et de sa mobilité. Pour cela, nous n'avons absolument pas besoin d'inclure dans ce phénomène les résultats des recherches ontologiques qui précèdent. Il devrait les manifester lui-même.

La compréhension de la réalité effective au sens hégélien a de nouveau pour point de départ la dualité ontologique, la bidimensionnalité du réel. La réalité est purement et simplement être-là, être-donné, être-présent — et *en même temps* elle *n'est pas* pur être-là, simple être-donné, seulement être-présent. Tout réel *est* toujours quelque chose *de plus*, quelque chose *d'autre* que ce qui est précisément là, donné, présent. Rien, dans la réalité effective n'est simplement intérieur —, tout intérieur est *exposé*, extérieur ; ce qui n'est qu'intérieur, justement, n'est pas encore un réel. Et pourtant le réel n'apparaît jamais seulement dans l'extérieur. Ce qui rend réel le réel, c'est qu'il a quelque chose « en soi », qu'il est « en soi » quelque chose qui ne peut tout à fait se désagrèger dans les états de fait successifs, dans l'être-là momentanément présent du réel, quelque chose qui ne peut tout à fait surgir en lui. Le réel peut se transformer — et pourtant il reste le même. Il peut être anéanti, mais c'est alors *lui* qui est anéanti et cet anéantissement « ressortit » en un certain sens à sa réalité. Le réel *effectue* son être-là même quand il est complètement à la merci de celui-ci. Le réel domine activement son être-là : il ne laisse pas avec indifférence advenir n'importe quoi, il s'oppose au contraire de lui-même à certains avènements, de même qu'il s'offre à d'autres. Ce que le réel est « *en soi* » et ce qui est encore distinct de tout état

singulier de son être-là et même de la totalité de ces états — l'être-en-soi du réel — possède à la perfection le caractère de la « possibilité » : il est maître d'un environnement déterminé de déterminités possibles à partir desquelles se réalise à chaque fois dans l'être-là du réel une possibilité déterminée. Hegel fait de cette bidimensionalité de la possibilité et de la réalité le phénomène fondamental de l'être-réel : « Ce qui est réel est possible », voilà le principe premier de la réalité (199). La réalité effective « renferme immédiatement l'être-en-soi ou la possibilité ». A chaque fois, le réel singulier n'est là que dans *une* déterminité parmi une multitude de déterminités *possibles*, il n'existe à chaque fois que « dans *une* des déterminations de la forme, et il se différencie ainsi, en tant qu'étant, de l'être-en-soi ou de la possibilité » (205). Il n'apparaît pas dans sa déterminité immédiate du moment, il est encore *davantage* que celle-ci, il a d'autres possibilités où il peut être réellement. En tant que cet étant-là immédiat, il est ainsi lui-même « déterminé seulement comme possible » (201). Si l'on se réfère à son être-en-soi, à ce qu'en soi il peut encore être, son existence dans une déterminité réelle est surtout une « contingence » : il n'a que la « valeur » d'une possibilité parmi d'autres (202). Tout réel n'existe à chaque fois que comme contingence face à ce qu'il peut, selon sa possibilité, être encore en soi. Il existe dans la dualité de la contingence et de la possibilité : « Possibilité et contingence sont les moments de la réalité » (*Encyclop.*, I, 395, §).

Or il faut remarquer maintenant que toutes les possibilités d'un réel sont elles-mêmes « abstraitement réelles ». « Cette possibilité qu'a comme être-en-soi la réalité objectivement réelle (*die reale Wirklichkeit*) est elle-même possibilité abstraitement réelle, « existence immédiate » (205). Car, dans la sphère de la réalité, il n'y a à vrai dire plus rien qui ne soit qu'intérieur ; tout est « posé » dans l'existence ». L'intérieur, l'essence, a ici « essentiellement la détermination... d'être référée à l'être et d'être immédiatement être » (184). Les possibilités qui constituent l'être en-soi d'un réel sont donc elles-mêmes à leur tour une diversité d'étants-là se trouvant déjà quelque part : « La possibilité abstraitement réelle d'une Chose est de ce fait la diversité-là de circonstances qui se rapportent à elle » (205).

Il importe d'expliquer cette définition à l'aide d'un phénomène concret. L'arbre qui se dresse à présent dans la forêt peut être touché par la foudre, s'écrouler, se dessécher, être scié en planches, utilisé comme matériau de construction. Toutes ces possibilités appartiennent à l'être-en-soi de l'arbre, sa réalité peut les parcourir toutes. Et toutes ces possibilités sont toujours elles-mêmes réellement là : il y a quelque part cette atmosphère chargée d'électricité, ces bûcherons, cette scie de moulin, le chantier où seront transportées les planches. Cette pluralité de possibilités devient, lorsque celles-ci s'affirment réellement possibilités de l'arbre, « une diversité-là de circonstances » qui se « rapportent » à l'arbre. L'arbre parcourt alors comme réalités toutes ses possibilités, il se déplace en elles *comme* le « même » arbre.

On peut également montrer dans la sphère supérieure de la vie *humaine* ce caractère d'« être-là » des possibilités. Les *possibilités* que j'ai comme individualité sont assurément en moi-même et ne sont jamais exposées, réalisées par moi-même ; du point de vue de mon être-là immédiat de chaque fois, elles ne sont « pas encore », elles sont futures. Mais en tant qu'elles sont ces possibilités — que je n'ai *pas encore réalisées moi-même* —, elles sont malgré tout déjà réelles. Tout ce que je puis devenir en tant que cet individu-ci déterminé est déjà là. *Non* au sens d'une destination mystique, mais conformément à l'assignation concrète de ma personne à la « diversité-là de circonstances », l'unique élément où elle puisse *devenir* ce qui lui est possible.

Toute réalité effective est possibilité dans deux sens à la fois : d'une part, la détermination factuelle de chaque fois, selon laquelle le réel est, est seulement contingente, possible, par opposition à d'autres déterminités possibles (le réel n'est lui-même qu'un possible), et d'autre part la possibilité est « l'essentiel en vue de la réalité » (*Encyclop.*, I, 394, § 143), dans la mesure où l'être-en-soi de la réalité effective réside toujours dans des possibilités abstraitement *réelles* autres que les possibilités de chaque fois (le possible est l'être-en-soi du réel). La mobilité dans laquelle se présente d'abord la réalité est le changement constant des déterminités de chaque fois selon lesquelles le réel est là : c'est le « renversement non médiatisé » de la contingence du moment dans une autre possible (*metaballein*), le « simple renverse-

ment » de la réalité dans la possibilité et inversement (203 et 210). La réalité immédiate n'est d'abord que « l'instabilité absolue du devenir de ces deux déterminations » (203).

Mais cette considération de la mobilité du réel ne rend pas compte du phénomène. Une contingence ne « bascule » pas toujours dans une autre, la réalité n'est pas telle qu'elle flotte aveuglément au gré d'une série infinie de contingences. En fait, c'est toujours le réel lui-même qui est à chaque fois réel et qui « agit effectivement » (*wirkt*) dans ces possibilités. Il « bascule » toujours dans *ses* possibilités, et la possibilité constitue précisément l'être-en-soi de la réalité. Et si toute contingence « bascule immédiatement dans son opposée, elle ne fait au fond que *se fondre avec elle-même* » (203). Dans cette mobilité du réel, il résulte donc, dans toutes les contingences, une « identité de celles-ci » et cette identité est la nécessité du réel. Dans la mobilité même du réel, la réalité se constitue de possibilité en possibilité comme *nécessité*.

Essayons d'acquérir une vue d'ensemble de la mobilité de la réalité dans son unité concrète de la contingence, de la possibilité et de la nécessité. (Nous serons forcés pour cela de concentrer les moments singuliers de la démonstration hégélienne) :

Il faut d'abord considérer à chaque fois la contingence du réel à ce moment comme commencement du mouvement : c'est la détermination factuelle dans laquelle se trouve justement le réel en question. Nous avons vu que cette réalité contingente avait la « valeur » d'une simple possibilité, d'une possibilité pour une *autre* réalité, pour une autre détermination dans laquelle le réel en question pouvait « se renverser ». Partant, « elle n'est pas sa propre possibilité, mais l'être-en-soi d'un *autre* réel ; elle est elle-même la réalité effective qui doit être dépassée, la possibilité seulement comme telle » (206). Ce qui constitue l'essence de la réalité, c'est d'être toujours *davantage* et d'être *autre chose* que ce qu'elle est à chaque fois. La réalité immédiate déjà là a donc elle-même « la détermination d'être dépassée, d'être simple « condition » d'un autre. Dans un additif au paragraphe 146 de l'*Encyclopédie* (I, 580), Hegel insiste sur ce caractère de la réalité : « La réalité immédiate comme telle n'est pas en général ce qu'elle doit être, c'est une réalité finie, déchi-

rée, et sa destination est d'être consumée ». De nouveau se manifeste le présupposé de l'être-là qui définissait déjà la mobilité de l' « essence » (cf. p. 83). Tout être-là immédiat ne fait jamais que « présupposer » le mouvement du réel : c'est une contingence que celui-ci doit recueillir, mais à seule fin de la dépasser, d'en faire la condition d'une nouvelle réalité. Ainsi, c'est toujours « l'autre face de la réalité » qui constitue son « essentialité » (*ibid.*). Et « cette nouvelle réalité qui se détache ainsi... » est toujours « l'interiorité propre de la réalité immédiate qu'elle épuise ». Cette réalité qui vient au jour dans ce mouvement n'est pas essentiellement *autre* que celle qui vient d'être dépassée ; ce n'est au contraire que l'essentialité propre de la réalité dépassée qui se réalise dans la nouvelle. « Rien d'autre ne surgit, car la première réalité est seulement posée selon son essence. Les conditions sacrifiées qui s'effondrent et sont utilisées jusqu'à épuisement ne font que se joindre à elles-mêmes dans l'autre réalité » (*ibid.*). Hegel résume : « Tel est donc en général le processus de la réalité. Mais la réalité effective n'est pas simplement un étant immédiat ; en tant qu'être essentiel, elle est le dépassement de sa propre immédiateté, elle se médiatise par là avec elle-même » (*ibid.*). Cela fait déjà proprement de la *nécessité* un caractère de ce mouvement. En effet, dans son mouvement, le réel ne fait bien que se joindre à lui-même, et c'est toujours dans ses propres possibilités, c'est-à-dire dans son être-en-soi, qu'il « se renverse » à chaque fois. Hegel peut dire alors : « La possibilité abstraitement réelle et la nécessité ne sont qu'*apparemment* distinctes ; la nécessité est une identité qui ne devient pas maintenant mais qui se trouve déjà présupposée au fondement » (208).

Si la nécessité au sens fort ne peut être attribuée qu'à un mouvement qui provient de lui-même et retourne en lui-même, cette nécessité n'est pas encore atteinte ici. Car le mouvement « part bien entendu d'un présupposé, il trouve dans le contingent son point de départ » (208). Il retourne en lui-même, oui, mais il ne « va pas à lui-même à partir de soi » (209). L'immédiateté factuelle avec laquelle tout réel commence à chaque fois d'exister et qui n'est qu'une contingence par rapport à ses possibilités, une chose à dépasser, cette contingence est la raison (*Grund*) qui fait de la

nécessité de la mobilité du réel une nécessité « relative ». Sur ce fondement, cette dernière ne peut jamais s'affranchir de la contingence qui est son commencement et sa présupposition, elle doit la porter avec elle tout au long du mouvement. En elle-même, la nécessité est donc en dernière instance contingence ! « La nécessité abstraitement réelle est nécessité *déterminée*... La détermination de la nécessité consiste en ce qu'elle a en elle sa négation, la contingence. Ainsi vient-elle de se révéler à nous » (*ibid.*).

Il ne s'agit pas de se servir de la contingence, conforme à l'essence de toute réalité — comme on le fait dans le discours quotidien et en partie aussi dans la tradition philosophique — *contre* la nécessité, mais au contraire de la concevoir exactement comme le *fondement* de la nécessité propre à la réalité. Cette contingence caractérise justement au plus profond l'Être : elle exprime une nouvelle fois concrètement la scission tout intérieure en vertu de laquelle tout être ne peut advenir que comme étant, et selon laquelle, dès le commencement, être-en-soi et être-là, essence et existence, réalité et possibilité ne peuvent devenir que comme unité d'une *dualité*. Hegel impartit cette dernière signification au concept même de la contingence : il caractérise l'Être de toutes les choses finies. « Immédiatement dans la contingence » repose le sens d'un « être instable en train de *tomber*, qui porte en lui-même sa propre contradiction » (72 ; souligné par moi). Si donc l'être concret achevé, la « réalité absolue », doit être pleinement déterminé, il faut que cette contingence soit introduite dans la détermination. Dès lors, la réalité ne peut être « absolue », être, comme réalité, nécessité, que si elle a également réalisé la contingence comme nécessité, bref il faut que la nécessité « se fasse d'elle-même contingence » (208).

Seul un *comportement* du réel à son propre égard peut ainsi reprendre et achever sa propre contingence ; seul un comportement déterminé du réel existant à l'égard de sa détermination immédiate peut à chaque fois saisir la contingence de cette détermination comme nécessité et prolonger son action à partir d'elle comme authentique nécessité. Cette exigence qui réside dans l'essence de la réalité s'accomplit dans l'existence du réel comme *substance*.

L'« unité » vraie de l'étant dans la mobilité de l'Être,

visée dès le début de la *Logique*, est enfin donnée avec la détermination du réel comme substance. Conformément au phénomène fondamental de « la Différence absolue », des explications de plus en plus concrètes avaient cerné dès le début cette unité, d'abord comme unité de la négativité, puis comme être-égal-à-soi-même dans l'altérité. Nous en sommes maintenant à la dernière et à la plus concrète détermination de cette négativité : la contingence. A ce titre, la négativité n'est plus rien d'autre », plus rien d'extérieur, et plus rien non plus de simplement intérieur, elle est la réalité immédiate de l'étant même. « L'identité de l'être » est « l'unité en tant qu'elle est dans sa négation ou dans la *contingence* ; elle est ainsi substance comme rapport à elle-même » (214). L'analyse du rapport de substantialité en tant que « rapport absolu », en tant que mode propre de l'être de la réalité, conclut l'explication de la réalité effective et met donc un point final à la « Logique objective » tout entière. Ce même mode de l'Être et de la mobilité sera par la suite posé comme fondement de toute la « Logique subjective », celle du « Concept ». En retour, la substantialité s'affirme comme nécessité dans la mobilité de la réalité. Hegel déclare : « Le concept de nécessité est très difficile, du fait qu'elle est le Concept même... » et : le Concept « est la vérité de la nécessité et renferme celle-ci dépassée en lui, tout comme à l'inverse la nécessité est *en soi* le Concept (*Encyclop.*, I, 581, § 147, additif). Pour bien comprendre le passage — qui n'en est pas un ! — de la réalité effective au concept, il faut avoir ces liens présents à l'esprit. L'Être comme substance est déjà en soi l'Être comme Concept.

En tant qu'être du réel, la substantialité a été dès le début appréhendée comme mobilité ; la nouvelle détermination de ce mouvement le caractérise plus précisément comme « actualité ». La contingence dans laquelle l'étant existe à chaque fois se présente d'abord comme l'accidentalité d'une substance, qui persiste de quelque façon « dans » cette accidentalité. Mais cet aspect n'est qu'un leurre, car la substance et l'accidentalité sont au fond identiques, la substance ne se laissant jamais appréhender autrement que comme totalité de ses accidents. Bien entendu, elle n'est pas simplement la somme ou l'unité abstraite de ces accidents, elle a plutôt le caractère de plénitude tout à fait déterminé de la *puis-*



*sance virtuelle*. Avec la totalité des accidents, une « puissance » exercée sur tous ses accidents est toujours donnée au réel qui constitue cette totalité. Par exemple, la substantialité de l'arbre ne se donne d'abord dans le phénomène concret que comme une certaine « puissance » agissante qui réunit dans le « même » arbre et fait advenir les « états » divers et variables de l'arbre, comme une puissance virtuelle *en mouvement* : c'est l'arbre *même* (ce que nous pourrions définir comme la substantialité de l'arbre) qui se meut *selon* ses états, et non l'inverse (les états se succédant en l'arbre). Le mouvement de l'accidentalité est mouvement de la substance même. « Ce mouvement de l'accidentalité est l'*actuosité* de la substance en tant que paisible dégagement d'elle-même. Elle n'exerce pas son activité *contre* quelque chose, mais seulement envers elle-même en tant qu'élément simple, sans résistance » (217).

L'actuosité concrétise la détermination naguère donnée du « mouvement absolu de la réalité » comme « mouvement hors de soi..., de telle sorte que cet être-pour-l'extérieur est aussi bien l'intériorité même » (cf. p. 102). Comme mode de la mobilité de la substance, l'actuosité est désormais la puissance qui inscrit la contingence de la réalité immédiate dans la nécessité de la substance et la « pose » à partir de soi. En effet, la contingence ne *devient* contingence que pour autant que le réel existant en elle possède la puissance de se jeter de cet état dans un autre possible, de le « dépasser » et de le « réduire » à n'être qu'une possibilité (219). La contingence est contingence quand le réel gagne au-delà d'elle une nouvelle réalité ; l'immédiateté, chaque fois, *commence* le mouvement du réel du seul fait que le réel l'a *faite* commencement et s'en est éloigné dans son mouvement. « C'est l'acte de *dépassement* de l'immédiat qui donne naissance à cet immédiat même... Le commencement de soi-même consiste d'abord à poser ce même qui sert de commencement » (217). La *mobilité* du réel comme actuosité puissante est en général la condition de possibilité première de la différence entre contingence, possibilité et nécessité. Désormais, ces modes de l'être-là ne se dispersent plus et ne tirent plus leur « valeur » d'un quelconque ailleurs, ils sont enfermés ensemble dans un mouvement d'où ils jaillissent et où ils sont conservés : « La possibilité et la réalité

sont absolument réunies dans la nécessité substantielle » (218).

La puissance fixatrice de l'actuosité ainsi caractérisée est précisée comme « *causalité* ». Nous venons de voir que c'est seulement par le mouvement même du réel que la contingence devient contingence, l'immédiateté immédiate. Mais, comme telle, elle n'est pas simplement là, évanescence : elle renvoie dans son être-là même au réel qui se manifeste en elle. L'état factuel du réel à ce moment se donne dans son être-là même comme « être-posé », « en lui-même réfléchi » sur le réel qui « s'expose » en lui ; il est là comme « effet », posé et déterminé par un autre : « Face à cet être réfléchi sur lui-même, à ce déterminé en tant que tel, la substance s'oppose comme non-posé originel », comme cause (221). D'autre part, le réel comme substance ne pose pas simplement les états successifs comme des contingences qui jaillissent et s'évanouissent dans l'immédiat : elles seraient indifférentes à l'être de la substance ; or la substance est « elle-même ce qu'elle pose comme négatif ou ce qu'elle constitue comme être-posé » (220). L'immédiateté ne devient l'immédiateté même que par le mouvement du réel qui dépasse l'immédiateté de chaque fois (cf. plus haut), mais elle n'est pas seule ! Le réel aussi ne devient tel que dans le dépassement du poser, dans l'obtention de l'immédiateté. Le réel est réel seulement en tant qu'il est « cette puissance qui pose les déterminations et se différencie d'elles » (221), comme être constamment au-delà de l'immédiateté de chaque fois qui lui permet de se pré-supposer cette immédiate et de l'obtenir comme effet (233). Ainsi la « présupposition » est dépassée en elle-même, elle devient *présupposition* vraie, passant d'un déjà-là à un *posé* effectué.

« La substance n'a donc de réalité que comme cause. » « Elle est la substance *effective* parce que la substance comme puissance se détermine elle-même ; mais elle est en même temps cause parce qu'elle expose cette détermination ou la pose comme être-posé ; elle pose ainsi sa réalité ou comme être-posé ou comme effet » (222).

Nous passerons ici sur les développements de la mobilité de la substance comme causalité et réciprocité ; nous le

pouvons d'autant mieux que ces caractères se trouvent déjà préfigurés dans l'explication précédente. Contentons-nous de les résumer brièvement.

Conséquemment à son caractère de causalité, le réel se tient dans un rapport de causalité non seulement avec lui-même en tant que totalité de ses accidents mais également avec d'autres réels autonomes ; car ce qu'il obtient est lui-même à son tour un réel ; dans cette sphère de l'étant il n'y a vraiment plus de purement possible, de purement accidentel. De la sorte surgit d'abord le rapport d'une substance active, agissant comme cause, et d'une substance passive, posée et agie (232). Mais une telle conception limite arbitrairement à deux événements tranchés le mouvement de la réalité fermé sur lui-même. La description suivante décrit plus adéquatement le phénomène concret :

Un réel (A) subit l'effet d'un autre réel (B) : A est touché et transformé par B dans la détermination factuelle immédiate où il existe à ce moment précis. B apparaît comme la cause étrangère, issue de l'extérieur, qui, agissant comme « violence », est cause de l'état transformé de A (A'), si bien que, dans sa réalité A', A est là simplement posé par B, obtenu de l'extérieur. Mais, en fait, A ne *devient* vraiment A que par cette action que B, comme cause étrangère, exerce sur A : tandis que cette action le transforme en A', il tient pour la première fois sa réalité propre : la réalité immédiate A n'était pas du tout son être-en-soi, elle avait tout juste la valeur d'une possibilité, d'une contingence ; cet A' où l'impulsion vient de le transférer, tel est vraiment l'être-en-soi de A, etc. « La substance passive n'est posée par la violence que comme ce qu'elle *est en vérité*, parce qu'elle est le simple positif ou la substance immédiate et n'est pour cela précisément qu'un posé ; le préalable qu'elle est comme condition est l'apparence de l'immédiateté dont la causalité agissante la dépouille » (233). C'est la réalité propre et vraie du réel qui s'accomplit par l'action d'un autre réel. Hegel résume en une phrase la vérité du rapport de causalité : « Etre posé par un autre et devenir soi-même sont une seule et même chose » (234).

Dans le rapport de causalité tel qu'il est en vérité, le réel vient d'intégrer également à sa réalité son rapport avec l'étant autre tout comme il avait déjà, dans le rapport de substan-

tialité, rendu réel son rapport à lui-même et à son accidentalité du moment ; il n'existe plus désormais dans le rapport « essentiel » mais dans le « rapport absolu », plus exactement il existe *comme* rapport absolu. Plus rien ne vient à lui simplement de l'extérieur et il n'a plus rien en soi de simplement intérieur, il ne passe plus dans un autre (tout autre est sa possibilité propre qui devient réelle dans le devenir-autre), et sa contingence est sa nécessité propre. Il représente ainsi dans son existence le mouvement absolument nécessaire et fermé sur lui-même : il est pure « extériorisation, non d'une intériorité, non par opposition à un autre mais... seulement comme manifestation absolue de soi pour soi-même » (191), pure révélation de soi : *energeia*.

## 10. DÉFINITION RÉCAPITULATIVE DE LA RÉALITÉ EFFECTIVE COMME MOBILITÉ.

La tendance fondamentale de l'interprétation précédente était de montrer que Hegel appréhende l'*être* de la réalité effective comme mobilité, mobilité dont il est la forme la plus haute et la plus authentique. Il ne faut pas l'entendre comme si le réel se trouvait toujours en mouvement, comme si en définitive il était doté du mouvement ; non, la réalité se constitue seulement dans un mode particulier de mobilité, elle n'est que comme mobilité. Nous avons caractérisé par anticipation cette mobilité par la catégorie aristotélicienne de l'*energeia*. Quand Hegel lui-même, dans son explication de la réalité, fait allusion à plusieurs reprises à cette catégorie, ce n'est pas par arbitraire ou pour faire un rapprochement historique ; en fait, cette indication concerne justement l'essentiel de sa définition de la réalité. Ainsi, dans l'*Encyclopédie de Heidelberg* (85)<sup>1</sup> : « Le réel est... soustrait au passage et son extériorité est son *énergie* » (souligné par moi) ; de même dans la *Grande Encyclopédie* (I, 393, § 142).

1. Bourgeois, p. 230.

Dans l'additif à ce paragraphe, il fait expressément de la traduction déjà citée de l'*energeia* son concept essentiel de la réalité : « La polémique d'Aristote contre Platon se résume alors en ceci : l'Idée platonicienne est simplement définie comme *dynamis* ; au contraire, Aristote met en valeur que l'Idée, reconnue par tous deux comme le seul Vrai, est essentiellement *energeia*, c'est-à-dire qu'elle est l'intérieur qui est dégagé en tant que tel, et, partant, qu'elle est l'unité de l'intérieur et de l'extérieur ou *la réalité*, à entendre ici dans son sens emphatique » (I, 575 seq.). A cette place s'inscrivent encore les passages de l'*Histoire de la philosophie* (I, 34 seq.) et l'interprétation d'Aristote livrée par Hegel dans le second volume de cette même œuvre. Il n'y a pas lieu de trancher ici si cette conception coïncide avec ce qu'Aristote entendait par *energeia* ; le tableau récapitulatif de la mobilité de la réalité doit seulement autoriser à mettre en évidence si Hegel a le droit d'user de cette catégorie. Peut-être en résultera-t-il aussi l'ébauche d'une contribution à la recherche des liens qui unissent intimement les ontologies d'Aristote et de Hegel.

Hegel donne la définition générale de la mobilité de la réalité *avant* même l'explication propre de la réalité : dans le chapitre « L'Absolu ».

La doctrine de l'Essence avait déterminé l'Être de l'étant comme existence et le mode de l'existence comme phénomène au double sens de la révélation de soi et de l'apparaître d'un autre, d'un intérieur, d'un étant-en-soi. Ces deux significations sont corrélatives : ce qui apparaît seulement n'est pas encore tout à fait là vraiment, manifeste, hors de soi ; ce qui apparaît renvoie justement en tant que tel à quelque chose d'autre *qui* apparaît, qui est seulement *conçu* dans ce dégagement, mais uniquement *conçu* ; il n'est pas encore dégagé. Aussi l'apparaître n'est-il pas le mode le plus élevé de l'être-là : le là n'est pas encore achevé, pur ; il reste toujours quelque chose qui justement n'est pas là. Le déchirement, la scission au plus profond de l'Être ne sont pas encore tout à fait liquidés, ils ne sont pas encore retirés dans le là-même, devenus réels. Le mouvement de l'étant ne se porte pas encore lui-même, il trouve son « terrain » dans un autre que l'étant-là. Ainsi, dans le phénomène, ni le là plein, ni le mouvement propre du là ne sont atteints.

Mais l'étant même est destiné à cette plénitude, à cette authenticité. Ce sont justement le déchirement, sa scission intérieurs qui déterminent l'Être comme *devoir-être* ; cette détermination qui surgissait déjà lors de la genèse de l'*aliquid* (cf. p. 68) reçoit enfin sa concrétisation. L'étant ne doit pas seulement être au-delà de son être-là factuel de chaque fois, il doit être « au-delà » absolument parlant — ou, plutôt, le dépassement (*Hinausgehen*) de l'être-là factuel du moment n'est en définitive rien d'autre qu'exposition, extériorisation, manifestation de soi. Du fait même que l'étant n'est jamais déjà là « en soi », il lui faut à chaque instant porter, produire son être-en-soi en être- « là ». C'est ce qui advient si tout bonnement il *est* simplement dans tout être-là : si son être-là ne lui est plus simplement assigné (attribut) dans la détermination factuelle de chaque fois, de sorte que son être-en-soi pourrait encore s'en différencier, mais s'il est là dans cet être-là seulement en tant que lui-même, si tous ses attributs ne sont rien d'autre que « manière et mode d'être » (189). Dès lors, l'être-là ne peut plus être considéré comme apparaît mais seulement comme « paraître » (*phainesthai*) : « De même que la lumière de la nature n'est ni un *aliquid* ni une chose, mais que son être n'est que son paraître, la manifestation est la réalité absolue égale à elle-même » (215).

De même que la lumière ne s'écoule pas simplement dans son paraître, mais n'est elle-même justement que quand elle brille dans ce paraître, toute réalité est, dans son « extériorité transparente » où tout intérieur est mis en évidence, extériorisation de *soi*, monstration de *soi*, révélation de *soi*. Ce « soi » caractérise l'être-là du réel comme « énergie », comme auto-réalisation, comme être-*réel*. L'unité propre à l'essence de tout réel se constitue dans cette « énergie » : le réel n'est pas seulement « ce qui *est* égal à soi-même, mais ce qui *se pose* en égalité avec soi-même » (190). L'être- « là » complet et pur du réel est en même temps à chaque instant être-obtenu, être-posé, tout comme cet être-posé n'est toujours qu'être- « là » complet et pur, « Être absolu » (*ibid.*). Toute réalité est comportement à son propre égard : la « substance est rapport à elle-même » (214), mais de telle sorte que ce qui adopte un certain maintien est là à chaque instant dans son comportement, *est* en tant que tel. Et

elle est aussi comportement envers d'autres dans la mesure où ce sont d'abord l'être-pour-l'autre et l'altérité qui constituent le réel comme unité d'un Soi : « Par son comportement envers l'autre, elle se manifeste *elle-même* » (205).

Ainsi le réel est à chaque fois là dans sa totalité dans toutes les déterminations changeantes et, tout à la fois, il est une identité qui subsiste au travers de toutes les déterminités particulières : « D'une part... la totalité qui... est origine comme réflexion en elle-même à partir de la déterminité, comme simple tout qui renferme en lui-même son être-posé et s'y trouve posé identique à soi-même, la totalité de l'*universel*, de l'autre, la totalité... comme réflexion qui part également de la déterminité pour aboutir à la déterminité négative et qui est ainsi de même, comme déterminité identique à soi, le tout, mais posé comme négativité identique à soi : le *singulier* » (237 *seq.*).

Dans cette définition de la réalité effective qui conclut la Logique objective, les caractères décisifs se trouvent une nouvelle fois ramassés et en même temps ils sont formulés de manière à pouvoir présenter la Logique subjective, la doctrine du Concept (aussi cette « définition » finale est-elle la plus obscure et la plus difficile). Essayons de décomposer cet ensemble significatif des caractères décisifs de l'être de la réalité.

Le caractère fondamental qui assure l'unité et la cohésion de la dualité de la réalité (« D'une part — de l'autre ») est la « *réflexion en soi-même* ». Dès l'explication de la substantialité, Hegel avait introduit ce caractère fondamental de l'être-réel : la substance comme « être dans tout être » est la réalité effective comme « être-réfléchi-en-lui-même absolu » (216). L'être-réfléchi sur lui-même n'est rien d'autre que le mode de l'Être déjà interprété à plusieurs reprises, le réel comme *comportement*, *maintien*, comme unité du comportement à son propre égard et à celui des autres ; un être replié sur lui-même à partir de la déterminité immédiate de chaque fois, et, en elle, un maintien-à-soi, un comportement de l'advenir propre qui fait de l'advenir de l'être-là du réel un « mouvement qui se porte lui-même » (191). Nous avons vu que c'est uniquement par ce comportement que se constitue l'unité du réel, son identité à soi comme Soi *commun* à toutes les déterminités et communément pré-

sent en elles. (Seule la doctrine du « Concept » permettra d'exposer comment cette identité de maintien prend pour titre « logique » l'« universalité »). Nous savons aussi que cette unité est pleinement là, pure manifestation de soi dans chaque détermination singulière. Le comportement, l'être-réfléchi en lui-même, est donc considéré à juste titre comme la catégorie véritablement fondamentale de l'être du réel ; bien plus, cette catégorie est même la détermination centrale qui sous-tend la *Logique* de Hegel tout entière : la doctrine de l'Être, celle de l'Essence, aussi bien que celle du Concept, découlent de la connaissance de l'Être comme mobilité et de cette mobilité comme comportement, et l'ontologie dans son ensemble n'est rien d'autre que la poursuite concrète des modes fondamentaux de l'Être comme comportement, maintien, à travers les régions fondamentales de l'étant.

Ce comportement comme être du réel se voit attribuer le caractère de la *négativité*. L'autonomie du réel n'est que « relation négative à soi » (*Encyclop.*, 93, 96<sup>2</sup>). En effet, le réel est à chaque fois dans une détermination qu'il *n'est pas* en soi, et dont il fait d'abord sa réalité, il ne repose *pas* simplement en elle, mais la dépasse, va au-delà d'elle, faisant enfin d'elle une nécessité qu'il présuppose. Tout réel n'est jamais là comme unité que dans une détermination singulière factuelle, mais il *n'est* réel dans cette détermination qu'en l'ayant comme négativité, en étant toujours conformément à son être-là pur au-delà d'elle, en étant plus qu'elle, en se rapportant à elle comme à sa limite et à sa borne. Dans sa facticité, dans son être-« là » de chaque fois, il *repose* seulement, et ce repos est la situation de son mouvement à cet instant, cette mobilité seule le fait tel. Le repos fondé en lui-même du réel est tel parce qu'à chaque instant il est le résultat d'une mobilité : « L'Absolu ne peut être premier immédiat, car l'Absolu est essentiellement son propre *résultat* » (192).

Cet aspect de la réalité effective s'exprime dans la phrase : « L'être-en-soi-et-pour-soi est d'abord en ce qu'il est être-posé » (246 ; cf. également 245, 251). Pris isolément en tant que détermination factuelle qu'il est à chaque fois, l'étant a la « valeur » d'une possibilité, il est d'abord



en soi seulement ce qu'il peut être ; c'est une « substance passive », l'« initialité » impuissante de l'« être-en-soi simple » (245). Il subit donc l'impulsion d'un autre étant, il est soumis à la causalité d'une « substance active » étrangère à lui. Mais, comme nous avons pu le voir, cette impulsion ne fait que donner à l'étant la possibilité de devenir ce qu'il est réellement ; c'est le dépassement de sa détermination de chaque fois (la présupposition). Par cette action, « l'initialité présupposée ou en soi devient donc *pour soi* ; mais cet être-en-soi-et-pour-soi existe uniquement parce que la position est aussi bien dépassement du présupposé et que la substance absolue n'est retournée en elle-même qu'en son être-posé et à partir de lui, se faisant ainsi absolue » (246).

La détermination reprise ici était en fait directrice depuis l'introduction de la catégorie de l'être-pour-soi (cf. p. 70) : le simple être-en-soi de l'étant ne peut absolument jamais constituer l'Être authentique de l'étant et par là l'unité, la vérité ontologique de l'étant. Bien plus, il faut que l'être-en-soi soit en lui-même *être-pour-soi* : l'étant doit pouvoir se comporter à l'égard de son être-là, se mettre en relation avec lui-même, il faut qu'il puisse avoir et porter en lui-même ses déterminités ; alors, il est vraiment réel, « absolu ». Nous reviendrons encore sur cette détermination fondamentale.

L'être du réel ne se constitue donc toujours que comme « résultat » d'une mobilité : comme être-posé au sens, d'une part, que tout réel est déjà, au départ, être-posé (présupposition, posé par un autre réel), et, d'autre part, qu'il doit à son tour poser lui-même cet être-posé qui est le sien en dépassant la présupposition.

Le comportement, l'être-réfléchi-en-lui-même, rendent seuls possibles la « puissance virtuelle » que le réel exerce sur sa réalité, et la substance considérée comme « puissance absolue » (244). Et, puisque ce comportement est toujours réel et manifestation de soi, la puissance virtuelle du réel n'est rien d'autre que son comportement, son être, réfléchi en lui-même. Cette puissance virtuelle du réel est dans son fondement même négative : elle est puissance seulement en tant qu'elle assume la contingence, comme existence dégagée d'une présupposition, comme dépassement d'une immédiateté. Dans la catégorie de l'être-posé, le passé-présent

s'exprime encore pleinement comme « essence » de la réalité. Le réel n'effectue jamais sa réalité qu'à partir de son passé-présent, il n'est réel qu'à partir de ce qu'il a été, et grâce à cela, en dépassant sa présupposition. Tel est le fondement de la phrase énigmatique de Hegel dans la *Philosophie de la Nature* : « La vérité du temps est que ce n'est pas le futur, mais le passé qui est le but » (*Encyclop.*, II, 66 ; § 261, additif ; souligné par moi).

Mesurons encore une fois la réalité effective selon son sens d'achèvement de l'Être :

L'unité fondée en elle-même de l'étant dans sa mobilité se dégage la première. Le réel est effectivement maître de sa réalité : il a son être-là dans son comportement, il le fait advenir hors de soi. Il n'est pas « entraîné par son extériorité dans la sphère des transformations..., il est *lui-même* dans son extériorité et il n'est tel qu'en elle, c'est-à-dire comme mouvement se déterminant et se différenciant lui-même » (198). Est également acquis le mode de la mobilité conforme à cette unité : le comportement et la réalisation de soi qui s'y effectue sont véritablement l'être-chez-soi dans l'altérité, le mouvement qui provient de soi et se porte lui-même. En prenant sur soi sa contingence de chaque fois, en la dépassant et en agissant à partir d'elle, le réel est « sa propre cause » : le mouvement vient de lui-même. Et il est son propre porteur, n'étant rien d'autre que cet être-réfléchi en lui-même, qui est activité de dépassement et de position. Le mouvement du réel a donc le caractère de la nécessité. A cela s'ajoute aussi l'ultime concrétisation de la scission, du déchirement intime de l'Être, qui étaient le fondement de toute mobilité : la puissance virtuelle du réel est au plus profond négative, elle n'est en général que comme négativité.

Si maintenant nous rassemblons ces déterminations dans leur unité structurelle, il apparaît encore immédiatement un manque en elles, et ce manque les fait renvoyer au-delà d'elles-mêmes à quelque chose qu'elles ne sont pas encore, mais qui est déjà disposé en elles et qu'elles-mêmes appellent. La puissance virtuelle du réel est son comportement comme saisie, assimilation (dépassement) et support de son être-là. Mais cette puissance virtuelle du comportement n'advient que comme « nécessité aveugle » : le réel n'est même pas

maître de cette puissance virtuelle qui est la sienne, elle advient dans « l'obscurité des substances en relation de causalité » (249). Cette obscurité est leur manque. La puissance virtuelle de son être même n'a pas encore fait du réel un être-posé, ne l'a pas encore produit lui-même. Aussi son comportement n'est-il pas achevé. Le comportement vrai et achevé ne peut advenir que dans la lumière et dans la transparence de l'être-pour-soi. Lorsque la préhension et l'emprise de l'être-là sont devenus *concevoir*, la nécessité aveugle de la puissance s'est elle-même *libérée*. Comme tout être, l'être du réel n'est vraiment achevé que quand il s'est lui-même posé, quand il se rapporte à soi et advient hors de soi : « Cette réflexion infinie sur soi qui fait que l'être-en-soi-et-pour-soi n'est tel que comme être-posé est *l'achèvement* de la substance. Mais cet achèvement correspond à quelque chose de supérieur à la substance, il est le *Concept*, le *sujet* » (247). L'obscurité de la réalité devient alors « à soi-même une clarté transparente » (249), lorsque le réel est tel qu'il conçoit son être-là, lorsque la substance existe comme sujet.

## 11. L'ÊTRE CONCEVANT (LE CONCEPT) COMME ÊTRE VÉRITABLE : LA SUBSTANCE COMME SUJET.

C'est à partir de l'interprétation générale de l'Être comme maintien, comme Être réfléchi en lui-même, que nous avons défini l'acte de concevoir comme l'Être véritable du réel, le Concept comme achèvement de la réalité effective. Mais la définition du Concept comme véritable réalité effective n'est le fait d'une logique interne que si l'Être est essentiellement maintien, si l'être-en-soi trouve dans l'être-pour-soi son achèvement, et ce de telle sorte que le mode en lui-même achevé du maintien se trouve être du même coup le mode achevé de l'être. C'est seulement à cette condition qu'on peut aussi considérer la transparence totale et la totale

clarté dans l'acte de concevoir — transparence et clarté qui ne sont au départ que la Vérité du maintien — comme Vérité de l'être et de l'essence. Mais, d'autre part (comme nous l'avons déjà indiqué dans les deux premiers paragraphes), la définition de l'Être comme maintien et la conception de la Différence absolue qui la fonde sont sorties de l'Idée du *Moi doué de savoir* et, plus précisément, de l'interprétation de l'« unité synthétique originelle » transcendante : l'Être *concevant* était pris dès le début comme le véritable Être. Les liens internes entre les deux tendances directrices de l'ontologie hégélienne ne pourront être analysés que dans la seconde partie de ce travail.

L'interprétation de l'Être comme maintien traverse effectivement toute l'ontologie hégélienne, depuis la détermination de l'*aliquid* simple et immédiat jusqu'à la détermination, au terme de la progression, de l'« Idée absolue ». Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que Hegel définit justement l'« Être » comme une (simple) « relation à soi » et un coup d'œil sur les différentes sections de la *Logique d'Iéna* nous montre que nous sommes bien en présence de divisions correspondant exactement aux modes de cette « relation », puis de ce « rapport » : I) Relation simple, II) Le Rapport : A) Rapport de l'Être, B) Rapport de la pensée, III) La proportion. Dans la *Logique*, les différents modes de l'Être sont traités d'après les différents modes de cette « relation à soi » : depuis la relation simple et immédiate à soi de l'*aliquid* jusqu'à l'acte de concevoir, en passant par le rapport de Mesure de l'Être quantitatif, la Réflexion de l'essence et le « Rapport absolu » de la réalité effective. Et à ces modes du maintien correspondent maintenant les modes de la mobilité : la transformation, le passage en quelque chose d'autre, le paraître, l'apparaître, la manifestation, le développement. La définition de l'Être comme maintien entretient avec l'explicitation de l'Être comme mobilité des rapports structuraux essentiels, et, partant, avec le phénomène de « Différence absolue » de l'être-en-soi et de l'être-là. C'est seulement parce que tout Être est dans son fondement même divisé et brisé par cette dualité qu'il peut et doit advenir et réadvenir constamment comme liquidation et comme *dépassement* de ce déchirement, comme « relation » répétée de l'être-là et de l'être-en-soi, comme maintien spécifique

à l'égard de ce qu'il est lui-même à chaque instant ; il lui faut donc sans cesse *dépasser* son être-là afin de pouvoir tout simplement être. En raison de ce fondement, de ce déchirement intime, tout étant ne peut demeurer chez soi que s'il se pose lui-même dans chaque détermination et n'acquiert son être en soi et pour soi qu'en devenant « être-posé ».

Le phénomène fondamental de la « Différence absolue » nous impose donc l'interprétation de l'Être comme maintien : ce qui est contenu d'emblée dans ledit phénomène fondamental exerce sur elle une influence contraignante. Nous aurons encore une fois l'occasion d'y revenir avec la théorie du jugement comme décision originaire. Pour l'instant, nous allons tenter de montrer l'exactitude foncière de l'interprétation de l'Être comme maintien, et ce dans une autre perspective, qui au demeurant n'est pas expressément explicitée chez Hegel mais qui figure nettement dans sa façon d'envisager le problème et qui, dans le cadre de la théorie de l'« objectivité », trouve sa place dans l'orientation générale de la *Logique*.

C'est là en effet qu'est pour la première fois attribué à l'étant, qui *est* selon le mode de *l'être-en-soi et pour soi*, le caractère d'*objectivité* : « Cet être... est une chose qui est en et pour soi : l'objectivité » (397). Ainsi donc, seul un réel qui, dans son être-en-soi, est aussi là *pour soi* est en rapport avec son maintien comme en soi et conçoit lui-même son être, peut prétendre à l'« objectivité ». Et Hegel déclare : « Des principes de raison, des œuvres d'art parfaites, etc., sont des choses *objectives* pour autant qu'elles sont libres et au-dessus de toute contingence. Bien que des principes rationnels théoriques ou moraux ne relèvent que du *subjectif*, de la conscience, leur étant en soi et pour soi n'en est pas moins dit *objectif* » (405 ; ces deux derniers mots sont soulignés par moi). Ainsi le caractère ontologique de l'« objectivité » embrasse les concepts traditionnels de subjectivité et d'objectivité : il ne se constitue pas par opposition au mode d'être de la subjectivité, mais comme un pur mode du maintien, comme être-en-soi et pour soi. Une *res extensa* tout comme une *res cogitans* peuvent être « objectivité » dans la mesure où toutes deux peuvent être selon le mode de l'être en soi et pour soi.

L'objectivité, c'est ce que l'étant est en soi et pour soi

— en et pour *soi*, et non pour un *Autre* (la subjectivité connaissante). Hegel prend ici le terme de la langue commune dans son acception ordinaire. Je ne puis parler avec quelque raison de ce qu'est la chose en soi-même et pour soi-même que s'il y a effectivement en la chose un être au sens de l'être-pour-soi-même, que si ce qui doit constituer l'objectivité de la chose est aussi dans un certain sens effectivement là, « pour » cette chose. Quand je dis que la chose a effectivement cette détermination (qu'elle est objectivement telle), cela peut seulement vouloir dire qu'elle *détient* en soi cette détermination, qu'elle se *maintient* en elle. Il ne peut être question d'« objectivité » par opposition à une détermination purement subjective que si l'être de l'étant est lui-même (quelle que soit son espèce particulière) maintien ; la langue de tous les jours exprime cette idée dans l'expression : « *Es verhält sich wirklich so* », les choses se comportent (se maintiennent) vraiment ainsi. Et l'unique possibilité de « prouver » l'objectivité d'une chose est d'en montrer la *genèse*, de déployer son être comme advenir multiple de ses comportements, de le développer comme être-devenu au sein duquel elle a de prime abord « posé » chaque détermination dans un certain maintien (envers soi et envers tout autre étant). C'est précisément en vertu de son sens propre que l'objectivité exige qu'on la définisse comme « sujet », comme un étant dont l'être est maintien dans l'être en soi et pour soi.

Cette perspective oblige Hegel à interpréter l'Être comme maintien et le maintien véritable comme être en soi et pour soi. Nous avons vu que l'être en soi et pour soi représentant la « réalité effective » était encore déficient et n'existait pas dans toute la plénitude des possibilités présentes en lui pour autant qu'il advenait par le fait d'une obscure et aveugle nécessité, qu'il ne se développait par le fait d'une obscure et aveugle nécessité, qu'il ne se développait pas encore dans la clarté, la liberté et la transparence du concevoir, qu'il n'était pas encore lui-même devenu « pour soi » un être-posé. C'est seulement lorsque le maintien a poussé sa libération jusqu'à cette clarté que l'étant existe dans le mode véritablement authentique de l'Être : comme *sujet* au sens le plus propre du terme, comme *Moi*.

Que l'on considère maintenant que l'être selon le mode du

Moi est l'être le plus authentique, c'est là incontestablement un effet de l'orientation ontologique engagée précédemment : *l'être* du Moi est vu selon le concevoir et le concevoir pris comme mode achevé de l'être comme maintien. C'est seulement comme un mode spécifique de *l'Être* que le Moi acquiert une place centrale dans l'ontologie : comme le mode de l'Être qui accomplit par son existence toutes les exigences présentes dans le phénomène même de l'étant.

Le Moi est en premier lieu un être-chez-soi dans l'altérité réel et complet, une unité essentielle, soustraite à tout passage à un autre état et ayant en soi son fondement ; et cela non d'une façon immédiate et seulement nécessaire mais comme un maintien constant, transparent et libre envers soi, comme quelque chose qui présente une aptitude constante à se sortir de la négativité. Le Moi est « en premier lieu une pure unité, une relation à soi, et ce non de façon immédiate mais en tant qu'il s'abstrait de tout contenu et de toute détermination et revient toujours à la liberté d'une égalité à soi illimitée. Il est ainsi universalité, unité, une unité qui n'est en unité avec soi-même que par ce maintien *négatif* que représente l'abstraction et en qui par conséquent tout être-déterminé se trouve aboli » (251).

Mais le Moi est de plus de façon essentielle ce qu'il n'est à chaque fois que dans une détermination factuelle et singulière, que non seulement il possède en soi mais en qui il se maintient comme envers sa négativité et qu'il pose toujours à la fois en la recueillant et en la *dépassant*, de telle sorte qu'il n'existe et ne peut jamais exister que comme être-posé : « Le Moi est dans un deuxième temps, de façon aussi immédiate que la négativité en relation avec soi, une *singularité* qui s'oppose à quelque chose d'autre et l'exclut ; il est personnalité individuelle » (*ibid.*).

Le Moi est donc « *universalité* absolue, une universalité qui est de façon tout aussi immédiate *singularisation* absolue, et c'est un être-en-soi et pour-soi qui est simplement être-posé et qui n'est cet être en soi et pour soi que grâce à son unité avec l'être-posé » (251). Dans l'être du *Moi* parviennent à leur achèvement dans la clarté et la transparence d'un libre déploiement toutes les déterminations qui se réalisaient (comme substantialité) dans l'être de la réalité, mais de façon encore obscure et seulement comme un advenir

nécessaire ; il n'est de ce fait que « la poursuite de la détermination de la substantialité », la simple manifestation de ce que la substance est déjà « en soi », la propre auto-manifestation de la réalité (244).

Hegel nous dit alors que ces déterminations constituent « tout autant la nature du *Moi* que celle du *Concept* » : « On ne saurait rien comprendre ni à l'un ni à l'autre si ces deux moments ne sont pas saisis à la fois dans leur abstraction et dans leur parfaite unité » (251).

Comment l'unité vivante du *Moi* peut-elle avoir la « même nature » que l'unité logique du *Concept* ? Quelle communauté d'essence l'égalité à soi-même du *Moi* qui se pose en toute liberté dans toutes les singularisations de son être-là peut-elle avoir avec l'universalité logique du *Concept* ? Comment l'unité suprême de l'étant et l'Être par excellence peuvent-ils être déterminés comme l'unité logique et l'être logique du *Concept* ?

Hegel déclare que le *Moi* (l'être concevant) est un mode de l'« être-là » du *Concept* : « Le *Concept*, pour autant qu'il est parvenu à une telle existence, une existence libre, n'est rien d'autre que le *Moi*... » (251). Si le *Concept*, dans l'être du *Moi*, a accédé au libre être-là, il faut alors que le *Concept* en tant que tel désigne un mode de l'Être lui-même. La détermination essentielle commune sur laquelle se fonde l'« identité » du *Moi* et du *Concept* est la « liberté ». « Dans le *Concept* s'est ouvert... le règne de la liberté. Il est liberté... » (249) ; et « le *Concept* pour autant qu'il est parvenu à une telle existence, une existence libre, n'est rien d'autre que le *Moi* » (251). La liberté est une détermination de l'Être comme maintien : c'est un être-pour-soi tel qu'il *dépasse* toute négativité surgissant sous l'effet de la nécessité, qu'il *dépasse* tout être-autre et tout être-pour-un autre et qu'il les recueille dans sa propre essence de telle façon qu'il se « pose » lui-même dans cette négativité ; il ne « tombe » pas dans l'immédiateté des déterminités de son être-là mais devient libre *pour* elles. Un maintien de cette sorte présuppose une vision « claire » et « limpide » (*durchsichtig*) de chaque détermination ; il n'est possible que comme être appréhendant et concevant en qui tout « Soi » égal à lui-même unifie son autre avec soi. La liberté est donc essentiellement un carac-



tère de la subjectivité (du fait d'être sujet). L'être-libre est introduit comme « existence » du Moi concevant. Et cette liberté du Moi se constituera, dans le rapport spécifique entre l' « universalité » et la « singularité », comme un être-là du Concept.

Si la liberté est essentiellement une détermination ontologique du sujet, il faut que le « Concept », en tant que liberté, soit par essence un mode de la subjectivité, et c'est seulement sur le fondement de cette subjectivité qui est la sienne qu'il peut être objet du concevoir, conçu. Et Hegel définit effectivement le « Concept » avant tout comme sujet de l'être concevant <sup>1</sup>.

Pour ce qui est de cette signification primordiale du Concept comme sujet du concevoir, comme *ce qui conçoit* (actif !), contentons-nous de citer ici quelques passages caractéristiques : Le Concept est « le sujet en tant que tel », « l'efficace par excellence » (*Encyclop.*, 98 seq.)<sup>2</sup>, « le principe de toute vie », « activité (*Encyclop.*, I, 590, 594). Il est l' « âme du concret », « ce qui crée et donne forme » (274), « puissance créatrice » (277), « principe » (278), « relation à soi-même » (273 - maintien !) et de ce fait « en lui-même » et « pour soi » (*ibid.* et p. 294). C'est précisément dans cet être comme *sujet*, dans cette fonction active, que le Concept devient principe, fondement et vérité de tout être : tout le troisième livre de la *Logique* est l'exposé de la façon dont il « crée (la réalité) en lui-même et à partir de lui-même » (261).

Le Concept est en tant que tel un mode de l'Être, l'universalité du Concept est un mode du maintien, et donc un étant ; être un étant, c'est toujours une singularisation de l'universalité : c'est le singulier. Mais quand l'étant est une singularité effectivement réelle, étant « en soi et pour soi », il ne détient cette réalité effective que grâce à quelque chose qui se maintient comme soi dans chacune des singularités données à un certain moment, dans chaque *hic et nunc* : elle lui vient

1. L'interprétation que G.H. Haring donne de ce passage dans la *Présentation historico-critique de la méthode dialectique de Hegel*, de Michélet et Haring (1888), ne comprend l'universalité du Concept que comme une « abstraction » issue de la conscience de soi « immédiatement présente » de l'être humain (128 seq.).

2. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 112, Bourgeois, p. 241.

de sa « nature universelle », telle qu'elle est conçue dans le Concept de cet étant. On ne trouvera pas, dans le vrai Concept, d'universalité arbitrairement abstraite des singularités ; le Concept n'est en aucun cas une pure donnée de l'entendement, il conçoit l'Être authentique et effectivement réel de l'étant et, de son côté, cet étant n'est effectivement réel et n'est vraiment lui-même que « dans son Concept ». Le Concept, « nature universelle » de l'étant, désigne son Être véritable, c'est-à-dire ce par quoi il est ce qu'il est à un moment donné, ce qui reste constamment le même et sert de fondement (*subjectum*) à chacune de ses singularités, et qui, en tant que ce fondement, est quelque chose qui *se maintient* (le Sujet comme Moi).

Si un étant est « dans son concept », alors l'ensemble de l'étant n'est jamais que ce qu'est cet étant : toutes ses singularités sont posées par son concept et sont maintenues dans l'universalité de ce concept. C'est à ce moment que s'ouvre pour lui « le règne de la liberté » : il est libre d'être ce qu'il est vraiment. Et un tel être-là n'est possible qu'à un être concevant. Ne peut exister dans la vérité et la liberté de son concept que ce qui peut se concevoir soi-même : la vie comme conscience de soi.

Mais que peut bien donc avoir encore à faire un Être ayant ces caractéristiques avec celui qu'on a toujours défini dans la *Logique* comme Concept ? Hegel a lui-même formulé cette question à plusieurs reprises (250 *seq.*, *Encyclop.*, I, 408, 591) ; il y répond en renvoyant de façon détaillée à la déduction kantienne des catégories et éclaire par là-même la vraie relation existant entre le Moi et le Concept, fait apparaître l'« identité » de leur « nature ».

« *L'objet...* est ce dans le Concept de quoi est *unifié* le divers d'une intuition donnée. » Hegel place cette phrase tirée de la *Critique de la Raison pure* en épigraphe à son interprétation. Kant part de là pour déterminer l'« objectivité » et la « validité objective » à l'aide du *Concept* d'objet et, plus précisément, par la *synthèse*, s'effectuant dans le Concept, du Moi concevant. Il n'y a donc d'« objectivité » que dans la *synthèse* du Moi ; cette *synthèse* constitue l'essence (la « nature ») du Concept, et du même coup celle de l'« objectivité ». Et il ne s'agit pas d'une simple *synthèse* conceptuelle de l'« entendement » ou même de la simple

« représentation », mais de « l'unité transcendante de l'aperception », qui seule rend possible ces synthèses (252 ; Hegel résume ici avec une extrême brièveté les différentes étapes de la déduction kantienne). Dans cette partie de son œuvre, Kant a apporté la preuve que le Concept est ce « par quoi quelque chose n'est pas seulement détermination du sentiment, intuition ou même représentation, mais bien *objet...* » (252). Mais le Concept n'est pas « un pouvoir ou une faculté » du Moi ; ce n'est pas quelque chose que j'ai (« tout comme j'ai également un habit, une couleur, et d'autres caractères extérieurs »), mais l'Être même du Moi ; l'unité synthétique originelle de l'aperception, sur laquelle se fonde le Concept et en laquelle il advient, n'est rien d'autre que « l'unité du Moi avec lui-même ». Et Hegel énonce ainsi à la fin de son interprétation le principe de l'identité de l'objet et du Concept, du Concept et du Moi : l'objet trouve son objectivité dans le Concept, le Concept « n'est rien d'autre que la nature de la conscience de soi et il n'a pas d'autres moments ou d'autres déterminations que le Moi lui-même.

Il apparaît maintenant que cette interprétation kantienne présuppose la transformation de l'aperception transcendante en « principe » ontologique<sup>3</sup>, transformation exposée dans le second paragraphe ; nous reviendrons plus loin sur ce passage et sur ce qu'il présuppose (§ 15, p. 174). Hegel y souligne expressément ce qui l'oppose à Kant : pour lui, le point décisif est que l'aperception transcendante n'est en rien « quelque chose de purement subjectif », qu'elle n'est en rien la subjectivité (connaissance) humaine « opposée » à l'objectivité (254), mais que cette subjectivité, comme nous l'avons déjà vu au début, appartient à l'objectivité même, qu'elle est le « principe » même de l'objet. Pour employer une formulation paradoxale : ce n'est pas la conscience humaine, pas même sous sa forme transcendante, qui conçoit l'objectivité ; l'acte de concevoir est le faire et l'essence

3. Ce que Hegel entend ici par « objectivité » et « objectif » ressort clairement d'un passage de l'*Encyclopédie* où il donne aussi une interprétation de l'aperception transcendante : « Objectivité » désigne l'« *en-soi* » des choses et de l'objectal en tant que tel ; des déterminations « objectives » sont des déterminations de la « Chose effective même » par opposition à ce qui est « seulement pensé par nous » (I, 498, § 41, additif 2).

mêmes de l'objectivité et l'acte de concevoir de la conscience humaine, ainsi que ses concepts, ne peuvent être vrais, ne peuvent atteindre l'essence de l'Objectivité que parce que l'acte de concevoir constitue l'essence propre de l'objectivité. C'est seulement parce que l'objet, de lui-même, n'est « dans sa vérité que dans son concept » (260) qu'il peut se trouver transformé en son « être en soi et pour soi » par l'acte de concevoir de la conscience humaine (253). C'est parce que l'Être vrai et authentique de l'étant est lui-même concevoir, qu'il s'achève dans le Concept, et seulement pour cela, que l'acte de concevoir de la conscience humaine peut atteindre l'être vrai de l'étant et que le Concept, de ce point de vue, peut aussi désigner l'Être authentique.

Et il ne faut donc pas considérer ici « le Concept comme acte de l'entendement conscient de lui-même ; ce n'est pas l'entendement subjectif qui est à considérer, mais le Concept en soi et pour soi, lequel constitue aussi bien une étape de la *Nature* qu'une étape de l'Esprit » (255). En conséquence, Hegel affirme, en opposition à Kant, que dans la science fondamentale qu'est la Logique, les « étapes présupposées » pour le Concept ne sont pas les étapes psychologiques de la connaissance : le sentiment, l'intuition et la représentation, mais des étapes ontologiques de *l'Être* et de *l'essence* (254). Le Concept est à la fois « fondement » et « vérité » de l'Être et de l'essence ; il possède une genèse concrète, un devenir concret que les deux premiers livres de la *Logique* ont mis en lumière.

En dehors de cette interprétation de la théorie kantienne du Concept, Hegel trouve encore dans l'usage ordinaire de la langue de quoi justifier l'appréhension du Concept selon de mode objectif et concret. « On parle de la déduction d'un contenu, par exemple celle des dispositions juridiques concernant la propriété, à partir du Concept de propriété et, inversement, de la reconduction de ce contenu dans le Concept. Or, c'est là reconnaître que le Concept n'est pas une simple forme en soi sans contenu, puisque d'une part il n'y aurait rien à déduire d'une telle forme et que d'autre part, du fait de sa reconduction à la forme vide du Concept, un contenu donné se verrait tout simplement dépouillé de sa détermination sans pour autant être connu » (*Encyclop.*, I. 590, § 160, additif ; cf. également 411, § 164, conclu-

sion). S'il est question de façon aussi concrète du Concept, il ne saurait cependant s'agir d'une simple détermination de la pensée, du résultat d'une abstraction vide. Le concept de propriété désigne ce par quoi toutes les formes historiques particulières de la propriété sont ce qu'elles sont, il désigne ce qui fait jaillir de soi selon le mode du « développement » (*Encyclop.*, 96)<sup>4</sup> toutes ces formes diverses (le concept comme « fondement » de l'Être); il désigne donc ce qui en soi les maintient, et les maintient en lui-même, ce qui les embrasse, toutes, les comprend, les conçoit, le Concept comme universalité et comme totalité. Il apparaît clairement que si le Concept doit accomplir ces fonctions concrètes, il doit être plus concret que tout concret singulier, qu'il lui faut être le résultat d'une croissance synthétique interne et non de la synthèse accomplie par force de toutes les formes singulières qui se sont développées à partir de lui et sont embrassées, comprises et conçues par lui. Aussi Hegel appelle-t-il le Concept « le concret comme tel » : « Aucun autre concret n'est aussi concret et, ce qui l'est encore moins, c'est ce qu'on entend d'ordinaire par concret : une diversité dont la cohérence n'est qu'externe » (*Encyclop.*, 99 ; cf. *Encyclop.* I, § 164)<sup>5</sup>, par rapport au sensible donné *hic et nunc*, le Concept est certes « abstrait », on ne peut pas l'attraper avec les mains et « il nous faut, absolument parlant, lorsqu'il s'agit du Concept, avoir perdu l'ouïe et la vue » (§ 160, additif)<sup>6</sup>. En ce sens, la pensée est « élément » du Concept (*ibid.*, § 164)<sup>7</sup>. Dans l'exemple de la propriété qu'on a cité plus haut, le Concept a donc le sens d'un état de fait historique et concret : la situation, pour Hegel, quasi-« métaphysique », de l'homme dans l'histoire, situation d'où part le développement des formes de propriété en tant que réactions, conformes à son essence, de l'homme placé dans cette situation, situation d'où par suite toutes ces formes peuvent être « déduites » et à laquelle elles doivent être « ramenées ». En d'autres termes, explication qui s'appuierait sur la terminologie d'aujourd'hui, le concept de propriété signifie le contenu essentiel de la notion de « propriété » pris dans toute sa plénitude historique et concrète. Il y a là deux choses décisives : d'une part, que ce contenu essentiel soit considéré dans toute sa « réa-

4. *Encyclopédie de Heidelberg*, Bourgeois, p. 240.

5. *Ibidem*, p. 242 et *Encyclopédie de 1827*, Bourgeois, p. 411.

6. *Encyclopédie de 1827*, Bourgeois, p. 590.

7. *Ibidem*, p. 411.

lité effective » historique, comme quelque chose qui a effectué les diverses formes concrètes de la propriété et les a développées en tant que force et puissance historique ; le caractère du Concept comme « sujet » de l'advenir, comme activité, doit s'y confirmer sans restriction ; Hegel appelle à un moment le Concept pris dans sa singularité « l'efficace-même » (*Encyclop.*, 98 ; I, § 163<sup>8</sup>). D'autre part, que la concrétisation du Concept ne doit pas être comprise comme quelque chose se produisant une seule fois, simple situation originelle au sens où les formes se développant et jaillissant d'elle la laisseraient ensuite en rade et en feraient un simple passé. Le concept de propriété demeure bien plutôt présent dans toutes les formes particulières de propriétés ; il est tout entier présent en chaque forme singulière, s'y particularise et s'y singularise. Cette unité de l'universalité et de la particularité, la singularisation du Concept, constitue précisément la détermination centrale de son Être : elle est le degré suprême de la Différence absolue, laquelle trouve son expression dans le jugement (« décision »). Dans le chapitre suivant, nous avons l'intention de traiter brièvement de ces caractères du Concept, et ce en relation avec la théorie du jugement.

## 12. LE MODE D'ÊTRE DU CONCEPT : LA SINGULARISATION DE L'UNIVERSALITÉ. LE JUGEMENT ET LE SYLLOGISME.

L'explicitation du sens de l'Être comme « maintien » rend compréhensible dans ce qui précède la définition de la substance comme sujet et du sujet comme « Concept ». Le terme « sujet », en effet, n'y renvoie pas par priorité à l'être du Moi humain (l'être conscient, la conscience de l'homme \*), mais de façon plus générale à un mode spécifique du maintien : l'être selon le mode de l'être en soi et pour soi conce-

8. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 112, Bourgeois, p. 241 et *version de 1827*, Bourgeois, p. 410.

\* « *Bewusst-sein* », être-conscient, est une formulation analytique de « *Bewusstsein* », la conscience.

vant. Quant à la subjectivité *humaine*, elle n'est qu'un mode déterminé d'un tel être, un mode néanmoins dont le fonctionnement se révèle exemplaire. Si l'on considère donc le « Concept », la véritable substance, comme sujet, il s'ensuit nécessairement que le terme « Concept » signifie en priorité le sujet — et non l'objet — de l'être en soi et pour soi concevant : il désigne une « force créatrice » effectivement réelle et efficace (cf. p. 124).

Le « Concept » lui-même a été introduit dans ce développement du sens de l'Être comme un mode spécifique de l'unité unifiante de la Différence absolue, et ce en vertu du rapport entre l'« universalité » et la « singularité » que l'on trouve réalisé en lui (cf. p. 124 *seq.*). C'est précisément ce rapport de l'universalité et de la singularité qui devrait constituer le caractère de sujet du Concept — de même qu'inversement on avait déterminé le caractère de sujet du « Moi » à partir du rapport « logique » entre l'universalité et la singularité. Il nous faut d'abord éclaircir dans quelle mesure, sur la base de cette unité qui se réalise en lui, revient effectivement au Concept un réel caractère de sujet, dans quelle mesure il est vraiment un être en soi et pour soi concevant. Nous partons de la première définition essentielle que Hegel donne de l'« Universalité » du Concept :

« Le Concept est... l'identité absolue à soi-même d'une telle façon que ce n'est pour cette dernière possible que comme négation de la négation ou encore comme unité infinie de la négativité avec soi-même. Cette *pure relation* à soi du Concept, relation qui est telle en tant que se posant par négativité, est l'*universalité* du Concept » (273).

L'universalité du Concept est donc une relation du Concept à soi-même, une relation niant et *dépassant* en chacun des moments les négations du Concept (en l'occurrence ses singularisations). L'universalité du Concept n'est égalité à soi-même que dans cette union dans le *dépassement* avec la négativité ; il s'agit essentiellement d'une unité *négative*. Et cette égalité à soi-même n'est qu'en se « *posant* » elle-même ; elle dépend toujours du *dépassement* que représente la négativité dès qu'elle advient. Mais une telle unité n'est possible que sous forme d'un certain maintien (cf. p. 72) : l'Être selon le mode de l'« être-pour-soi » réfléchi en lui-même, comme être-pour-soi se réalisant lui-même — l'Être selon le

mode de la subjectivité, du Moi (cf. p. 122). Il faut maintenant, dans la mesure où le Concept a vraiment été appréhendé comme un être et un advenir de l'étant lui-même (cf. p. 125), que l'être-pour-soi se réalisant lui-même du Concept représente un advenir « objectif ». Comment Hegel démontre-t-il cet advenir ?

C'est en partant du caractère de « *principe* » du Concept qu'on y parviendra tout d'abord<sup>1</sup>. « Le Concept est ce qui habite au cœur même des choses, et c'est par lui qu'elles sont ce qu'elles sont... » (*Encyclop.*, I, 595 ; § 166, additif). *Ce par quoi* elles sont ce qu'elles sont : l'universalité est le fondement et l'issue (*archè*) des singularités qu'elle conçoit ; elle est ce par quoi et ce dont provient la détermination de toute singularité qui est-là, et c'est seulement dans la mesure où cette détermination qui est-là est déterminée par le Concept qu'elle est effectivement réelle. Le Concept est le « *principe* de ses différenciations » ; le « principe renferme le point de départ et l'essence de son développement et de sa réalisation » (283). Ce qui nous indique de façon décisive quelle est la dimension originaire du Concept. L'universalité du Concept représente dans son rapport à ses singularités un *advenir* dans lequel un « principe » se décompose en ses éléments, se « développe » lui-même et se « réalise » — se développe et se réalise de telle sorte qu'il est « point de départ et essence » de tout ce qui acquiert réalité lors de ce développement, de ce qui y accède à l'être-là comme singularité déterminée. En tant qu'« origine », l'universalité du Concept fait jaillir ses singularités d'elle-même et maintient ces singularités comme « essence » dans sa propre égalité à soi-même ; elle ne laisse pas les singularités déterminées se disperser dans la contingence mais reste en elles leur véritable réalité, efficace et présente. L'universalité est « ce qui se particularise soi-même et demeure chez soi dans son autre, dans une inaltérable clarté » (*Encyclop.*, I, 592, § 163, additif 1) ; elle est un advenir se singularisant lui-même, « activité », « puissance créatrice ».

1. La détermination du « Concept » à partir de son caractère de principe s'accorde avec l'exposé de N. Hartmann qui conçoit avant tout le Concept comme « mise en œuvre d'une tendance intérieure personnelle, pure activité, auto-déploiement, auto-réalisation » (*Hegel*, 1929, p. 259).



Lorsque Hegel assigne à l'universalité du Concept le fait de se singulariser, de se particulariser soi-même, lorsqu'il l'appréhende comme l'« efficace par excellence », la « puissance créatrice », il y a déjà là en perspective le Concept comme *genos*, l'universalité du *genre*. Pour Hegel, tout Concept est au sens strict un « genre » et il n'y a donc pour lui que des « concepts de genres ». Le « genre » ne se borne pas ici à l'Être dans le domaine de la « Nature » ; le « Moi », en tant qu'être en soi et pour soi concevant, est lui aussi un genre et même — comme on le montrera par la suite — le Moi est le genre par excellence ! Ce qui est indiqué par ce terme de « genre », c'est la dimension originaire du Concept, l'Être et l'advenir de la « Vie ». L'objet de la seconde partie de ce travail sera de s'efforcer de montrer cette continuité.

Pour éclairer ce terme de « genre », on peut seulement dire ici, en anticipant, que le genre signifie avant tout chez Hegel un mode déterminé de la *mobilité*, de l'*advenir* (*genesis*), un mode dans lequel se meut l'étant-même. De façon plus précise, disons que cette mobilité est telle que quelque chose d'universel (par exemple, l'Être compris sous le concept d'« homme » et pris comme une façon concrète d'être à l'intérieur de la totalité de l'étant) se développe et se réalise de lui-même en se particularisant dans les éléments différenciés de son être-là par la décomposition de son essence<sup>2</sup>. L'universalité qui se développe et se singularise ainsi, le Concept comme « principe » du genre, n'est pas séparé de ses différenciations, mais n'est au contraire effectivement réelle qu'en elles et sous leur forme, bien qu'en même temps celles-ci n'épuisent jamais l'essence de l'universalité mais n'en représentent toujours qu'une particularisation, une limitation, une « négation ». C'est là le destin de l'universalité que de se « perdre » dans ses singularisations, que de « s'abîmer » en elles ; elle n'est en effet ce qu'elle est que dans la Différence absolue. Mais, dans la mesure où elle n'est en réalité que dans l'advenir de la singularisation, cette « perte » de soi est en même temps « retour absolu... en elle-même » (286).

2. Erdmann lui aussi détermine la « singularisation » à partir du caractère de genre du Concept : « Ce n'est pas l'observateur qui pose la véritable Différence spécifique. On la trouve pareillement dans le concept même de l'universel. Et le fait qu'il se répartisse en diverses espèces séparées est donné dans le concept de l'animal » (*loc. cit.*, 150, Rem. 3).

L'advenir du genre nous rend maintenant compréhensible dans quelle mesure l'unité du Concept qui se constitue dans les rapports qu'entretient l'universalité avec les singularisations peuvent représenter le mode suprême de l'unité unifiante. L'universalité du Concept est, dans ses singularisations, « réelle » au sens emphatique du terme réalité : en se singularisant, elle s'effectue enfin en même temps que ses singularisations et ce n'est que singularisée qu'elle est efficace \*.

S'il s'agit maintenant de donner à la singularisation du Concept universel, compris en fonction de l'advenir du genre, la signification d'être en soi et pour soi concevant, alors il faut aussi prendre le terme « concevoir » dans toute l'ampleur que lui confère le titre de « genre ». D'après sa « forme universelle », tout être qui advient selon le mode d'un genre réel est un être concevant ; car en lui la Différence absolue se trouve unifiée de telle sorte que toute négativité surgissant alors se trouve *dépassée* dans le « principe » égal à lui-même. Le principe saisit et conçoit \*\* les différences qui lui échoient, il les tient en son pouvoir et se maintient en elles. C'est dire que le Concept se retrouve à diverses étapes et en diverses figures, qu'il existe, correspondant aux divers modes d'advenir du genre, divers modes du concevoir, depuis la simple vie organique jusqu'à la vie de la conscience et de l'Esprit. La singularisation du Concept peut se trouver plus ou moins menacée par la « réalité obscure » de la Nécessité ; le Concept en soi et pour soi, qui est « libre », peut, de ce fait, se trouver à son tour dans la non-liberté et l'opacité à ses propres yeux, comme c'est par exemple le cas dans l'être organique de la « nature » (cf. *Encyclop.*, I, § 161 et 164<sup>3</sup>). Cet état de choses fera encore l'objet d'une analyse dans les deux dernières sections de la « Logique subjective ».

Après avoir donné ces éclaircissements provisoires, nous allons maintenant tenter d'interpréter la singularisation du Concept comme dé-cision originaire de l'étant.

Nous avons vu que le Concept universel n'est jamais et nulle part effectivement réel en tant que tel, qu'il l'est seule-

\* Réel (effectivement réel) = *wirklich*, réalité = *Wirklichkeit*, s'effectuer = *sich erwirken*, efficace = *wirksam*. Cf. glossaire.

\*\* *Ergreifen/begreifen*.

3. *Version de 1827*, Bourgeois, pp. 407 et 410-411.

ment dans la singularisation. « De façon aussi immédiate que l'universalité est d'emblée en soi et pour soi particularité, la particularité est, avec la même immédiateté, en soi et pour soi singularité » (286). La singularité est la dernière détermination insécable et immédiate dans laquelle existe le Concept ; elle seule est « qualitativement une chose ou bien ceci » (298), l'unique et vraie « réalité effective » du Concept. C'est pourquoi Hegel peut dire dans l'*Encyclopédie* : « Le singulier est la même chose que le réel » ; c'est « pour tout dire l'effectif... non plus comme cause, avec l'apparence d'avoir quelque chose d'autre pour effet, mais ce qui s'effectue soi-même » (98, I, § 163<sup>4</sup>). (Voici qui indique à nouveau que la sphère du Concept n'est pas au-dessus de la sphère de la « réalité » ; la singularité du Concept est *la même chose* que ce qu'est le réel — le réel tel qu'il *est* au sens propre. Ce n'est pas tel qu'il *apparaît* comme cause, effet ou substance, dans un rapport de réciprocité avec d'autres étants, mais tel qu'il est conçu comme singularité du Concept que le réel *est* purement et simplement lui-même, comme s'effectuant lui-même). Cependant, on pose du même coup la Différence absolue dans la sphère du Concept ; car le singulier est nécessairement, selon son être-même, « perte », limitation de l'universel à quelque chose de fini ; la singularisation est nécessairement négativité ; le Concept s'est « perdu » en elle (298), mais perdu de telle sorte qu'il n'est justement chez soi que dans cette perte, que par elle il est revenu à soi. La Différence absolue est en même temps à ce stade Unité absolue : le Concept demeure chez soi dans la singularisation. « Son retour en lui-même est de ce fait la *dé-cision* originaire et absolue ; en d'autres termes, il est, en tant que singularité, posé comme *jugement* \* » (*ibid.*).

Il est pratiquement superflu de souligner encore que la théorie hégélienne du jugement ne s'attache pas au jugement comme forme de la pensée ou de la connaissance, par suite éventuellement comme construction logique, mais comme à un phénomène fondamental de l'*Être*-même, phénomène que l'on

4. *Version de Heidelberg*, Bourgeois, p. 241 (§ 112) et *Version de 1827*, Bourgeois, p. 409.

\* C'est ici qu'est explicitée la problématique qu'on a déjà pu remarquer et qui lie *Urteil* (jugement) à *teilen* (cf. glossaire).

ne fait que découvrir et que mettre en œuvre dans les jugements humains : elle s'attache à la dé-cision de l'Être dans la Différence absolue de l'être-en-soi et de l'être-là, du « Concept » et de l' « Être ». Le phénomène fondamental de la dé-cision originaire figurait dès le début comme un fil conducteur de notre interprétation, si bien que nous pouvons, en ce qui concerne la théorie du jugement proprement dite, nous limiter à l'exposé rapide de ce qui est essentiel dans le cadre de notre travail.

En même temps que se singularisait l'universelle égalité à soi-même du Concept, le Concept s'est posé comme jugement et il existe maintenant dans la Différence par rapport à son universalité, comme perdu, déchu ; il existe dans sa « négativité absolue ». Mais, par ailleurs, il n'existe *que* dans la singularisation : c'est seulement en se perdant qu'il acquiert sa « réalité effective » ; « le jugement peut donc être désigné comme la *réalisation* la plus directe du Concept dans la mesure où la réalité représente l'entrée dans l'être-là comme être *déterminé* par excellence » (299 *seq.*). Le jugement désigne donc un mode d'être de l'étant, « une détermination de l'objet même », ou, comme l'affirme cette formulation paradoxale de l'*Encyclopédie* : « Toutes les choses sont un jugement » (103<sup>5</sup>, I, 414, § 167). Tout étant, dans la mesure où il est-là, est toujours de fait quelque chose de déterminé ; il existe par rapport à son « être-en-soi » dans la Différence ; il est « en soi-même immédiatement l'être d'un autre », « quelque chose d'essentiellement contingent », ayant la valeur d'une simple possibilité, une singularisation particulière (et, partant, négative) de sa « Totalité » interne. Tous ces caractères de la Différence absolue dont nous avons fait la connaissance dès le début de la *Logique* sont maintenant ramenés au jugement, considéré comme l'expression « appropriée » de cette Différence : l'être-en-soi de l'étant est en vérité son « Concept universel », et l'être-là de l'étant est toujours la singularisation de ce Concept. « Le point de vue du jugement est la *finitude*, et de ce point de vue la finitude des choses consiste en ceci qu'elles sont un jugement, que leur être-là et leur nature universelle (leur corps et leur âme) sont en vérité réunis. Autrement les choses ne seraient rien. La

vérité est que leurs moments sont tout autant différents qu'ils sont séparables » (*Encyclop.*, I, 415 ; § 168 ; cf. aussi la *Version de Heidelberg*, 104<sup>e</sup>).

Ainsi, le jugement n'est pas seulement la véritable « forme » de l'étant, il est aussi la véritable « forme » de sa *mobilité*. « Tel que l'universel qui est en soi dans le singulier descend dans l'être-là et devient un étant-pour-soi » ; « cette signification du jugement est à prendre comme son sens objectif et en même temps comme la forme *vraie* des formes antérieures du *passage* » (304 ; ce dernier mot est souligné par moi). La « transformation » de ce qui est-là, la « disparition » du fini, l'« effondrement » du phénomène, la substance « se manifestant » : « ce passage et ce paraître se sont maintenant transposés dans le partage originaire du Concept » (305). Tous ces modes de la mobilité ne sont pour ainsi dire que des « formes » dont le Concept « habille » ses différences ; en définitive, elles doivent être, dans leur vérité, développées comme formes du jugement, à partir de la mobilité immanente du Concept, c'est-à-dire comme des figures concrètes, comme réalisation de la Différence absolue, comme modes des rapports entre l'universalité et la singularité.

Nous ne pouvons suivre ici dans le détail comment ces formes du jugement se développent à partir de la Différence absolue, en tant que première théorie ontologique du jugement ; ce développement appartient aux noyaux fondamentaux de la *Logique* hégélienne et l'on n'a pu en donner jusqu'aujourd'hui d'interprétation satisfaisante (une telle interprétation ferait nécessairement éclater le cadre de cette recherche). Nous nous bornerons ici à ce qui est décisif dans le contexte de notre travail.

Si convaincante qu'ait été la preuve de Hegel s'appuyant sur le fait que ce qu'entend par jugement et ce que manipulé comme tel l'usage naturel de la langue renvoie aux données ontologiques qu'il a découvertes, et les corrobore, on ne saurait pour autant faire entrer de force dans ce cadre l'étude du jugement de la logique formelle. Tant que Hegel s'y essaie encore, en s'attachant à la traditionnelle « table des jugements », il ne fait que brouiller et masquer le caractère principal de cette théorie du jugement.

Hegel polémique avec âpreté contre le « préjugé » de la logique traditionnelle qui s'oriente toujours selon des jugements du type « la rose est rouge », « Ce mur est vert », ce à quoi l'usage naturel de la langue n'accorderait jamais la valeur d'un jugement authentique et qui est même un jugement profondément « inauthentique » (309, *Encyclop.*, 150 *seq.*<sup>7</sup> ; I, 596, § 171, *add.* et p. 420, § 178). Tout jugement authentique a en vue la Différence absolue de l'Être : il projette tout étant singulier sur son être et toute réalité sur son concept ; il part de l'existence d'un état de choses primitif, l'« inadéquation », la « contingence » d'un étant singulier face à son « être-en-soi », à sa « nature universelle ». Dans l'inadéquation, l'étant ne peut être que parce que l'être est par essence « puissance virtuelle » qui doit se présenter et s'affirmer dans le négatif comme « puissance ». Tout vrai jugement est « mesure ». Il mesure l'étant à son être-en-soi, il tranche s'il y a « correspondance ou non-correspondance » (347), « être adéquat ou inadéquation » (345) ; il possède l'Être comme un « devoir » qui fournit le critère de l'étant (341). Les vrais prédicats du jugement sont de ce fait « bon, mauvais, vrai, beau, juste, etc. » ; ils expriment que la « chose est mesurée à son concept universel comme au « devoir » qui lui est présupposé et qu'elle s'accorde ou non avec celui-ci » (341) ; ils comparent « les objets singuliers avec ce qu'ils doivent être » (*Encyclop.*, I, 596 ; § 171, *additif*). Ces prédicats sont donc absolument parlant des « prédicats des objets eux-mêmes » et ne sont plus seulement dans la « conscience subjective » (344). Si j'é mets les jugements suivants : « Cette maison est mauvaise », « Cette action est bonne », j'ai ce faisant en vue le concept, la « nature universelle », de la maison, ou bien de l'action, concept en fonction de qui cette maison ou cette action sont, comme le veut la Différence absolue, « inadéquates », « contingentes », « possibles », et qui entretient avec les singularisations le même rapport que le devoir à l'« Être ». « Le sujet est simplement un singulier concret et le prédicat exprime la même chose, mais comme relation de sa réalité, de sa détermination ou de sa constitution à son concept (Cette maison est mauvaise, cette action est bonne). Le prédicat stipule donc plus précisément : a) que

7. *Version de Heidelberg*, Bourgeois, p. 246 *seq.*

le sujet *doit* être quelque chose ; car sa nature universelle s'est posée comme le concept indépendant ; il stipule *b*) la particularité, qui est..., pour la distinguer expressément de sa nature indépendante et universelle, constitution et existence *extérieure* ; et cette dernière est également indifférente à l'universelle et peut lui être adéquate ou ne pas l'être » (343). Ou, comme il est dit avec force dans la *Logique d'Iéna* : « Le jugement est pour le concept déterminé le moment de l'altérité ou encore sa (mauvaise) réalité », ce en quoi « la mauvaise et la vraie réalités » (81, 93) se séparent donc l'une de l'autre.

L'étant-là concret peut « être comme aussi ne pas être adéquat » à son être-en-soi. Le fait de pouvoir être adéquat indique que la mobilité du Concept n'est pas encore achevée dans le jugement. De même que l'étant est « tombé » de l'unité originelle dans la Différence absolue, cette scission originelle n'est pas le point final, quelque chose de définitif ; elle tend déjà en elle-même vers l'unité perdue comme vers son devoir. On a déjà rencontré plusieurs fois le devoir comme détermination ontologique : ce qui constitue la mobilité de l'étant, c'est de reconquérir l'adéquation à son être-en-soi qu'il a perdue, et d'exister dans l'adéquation à son être-en-soi. Le jugement a constamment en vue cette unité et cette adéquation, cette correspondance et cet accord du concept et de l'objet, mais il ne peut l'atteindre comme jugement. En lui-même, le jugement est définitif ; il n'est pas d'étant qui puisse se soustraire à la décision et « que celle-ci soit en elle-même brisée en deux parties, son être et son devoir, c'est là le jugement absolu sur *toute* réalité » (347). L'Être au sens le plus propre du terme est Être concevant et conçu, Concept. Mais le Concept, en se posant hors de soi dans l'extériorité de la singularité, ne fait qu'*être* dans la décision, la scission (346) et c'est seulement dans cette Différence qu'il peut constituer l'« essence universelle » de toute chose. Ainsi, la décision originelle est donc en dernier lieu Différence du « devoir et (de) l'Être » et plus exactement encore maintien existant dans cette Différence, fondement et essence de toute réalité. Seule cette « scission originelle qui est la toute-puissance du Concept », cette « relation absolue du devoir et de l'être l'un à l'autre » fait « du réel une Chose effective ; leur relation interne, cette identité concrète constitue l'âme de la Chose

effective » (347). Tout étant en tant qu'il est réel, qu'il est selon le caractère de la Chose effective (*res-realitas*), existe donc comme jugement du concept de cette Chose, comme constitution « essentiellement contingente », « externe », de son « essence universelle », comme adéquation ou inadéquation à son « devoir ». La Chose n'est pas purement et simplement là, elle est toujours là dans un rapport déterminé à son concept considéré comme son devoir ; elle est toujours *constituée de telle ou telle manière*, en bien ou en mal. « Bien » ou « mal », en tant que vrais prédicats du vrai jugement, sont donc — exactement comme en grec *kalon* et *kakon* — des déterminations *ontologiques* de l'étant lui-même, et nullement les prédicats d'un quelconque « jugement de valeur ». Ce fait trouve sa formulation la plus vigoureuse et la plus concise dans l'*Encyclopédie* (I, 421 ; § 179) : « Ceci (la singularité immédiate), la maison (le genre ayant telle constitution ou telle autre, la particularité) est bien ou mal — est un jugement apodictique ». Un jugement apodictique de cette espèce ne relève pas de l'arbitraire de l'acte de juger mais est l'expression de cet état de choses essentiel que constitue l'étant : « Toutes les choses sont un genre (leur détermination et leur but) dans une réalité *singulière* constituée de façon *particulière* et leur finitude réside en ceci que la particularité de cette constitution particulière peut être, ou non, conforme à l'universel » (*ibid.*, 421). Et le jugement est dans la vérité s'il trouve son « fondement » dans la « constitution du sujet » et en elle seule (347), c'est-à-dire s'il ne présente et ne développe l'adéquation ou l'inadéquation de l'étant singulier concret (du sujet du jugement) qu'à partir de la « constitution » même de cet étant comme en étant le fondement, s'il n'y a pas recours comme à quelque chose d'extérieur et de prédonné mais démontre qu'elle est la décision réelle donnant naissance au concept de Chose même, qu'elle est correspondance ou non-correspondance résidant « dans la détermination particulière de la Chose » (*ibid.*). Il n'est alors possible de mettre en évidence et de considérer cette adéquation ou cette inadéquation comme un état de choses décelable dans l'étant même que si l'Être de l'étant est un maintien et même — comme nous le pouvons ajouter désormais — un maintien de soi dans la Différence absolue. C'est dans la Logique objective que nous avons trouvé cette démonstration. Dans cette



Différence absolue, « relation du devoir et de l'être », l'étant ne se désagrège point ; cette relation constitue bien plutôt la concrétude de l'étant ; il croît et se constitue en elle et s'y trouve conservé. La Différence est à la fois une unité et ce qui constitue l'unité, l'unité de la « Chose effective » comme réalité. Cette fonction créatrice d'unité du Concept spécifie quant au jugement que l'Être comme *devoir* n'est pas une norme dressée au-delà de l'étant mais une « détermination » résidant *dans* l'être même de l'étant. L'inadéquation est en elle-même mise en relation avec une adéquation, avec une unité du devoir et de l'être qui certes n'est jamais simplement donnée (sinon la mobilité de la réalité se trouverait bloquée), mais qui est constamment présente comme « fondement médiateur » au sein de la différence « entre les singularités du réel et son universalité » (*Encyclop.*, I, 421 ; § 180). Le Concept, en lui-même, n'est pas seulement le jugement, la Différence, il est également cette *unité* qui est toujours désignée en même temps que le jugement (la signification de la copule étant prise dans toute sa *plénitude* ; *ibid.*), il est le milieu médiateur, qui médiatise, rassemble et *inclut* les extrêmes à l'origine scindés (*ur-geteilt*) de la Différence (le singulier et l'universel, l'étant-là et l'étant-en-soi, « l'être » et le « devoir »). Ce n'est que par ce caractère du Concept comme milieu, par lui seul, que l'étant tranché en deux dans la Différence est et demeure unité, Un. C'est uniquement par la mobilité constamment médiatrice du milieu, par elle seule, que le réel se reconstitue en une unité. Le jugement du réel ne s'accomplit donc que dans le *syllogisme* : il est « le cycle de la médiation de ses moments au travers desquels il se pose comme un » (*Encyclop.*, I, 422 ; § 181).

La « relation » de l'« être » au devoir qui constituait l'essence de la réalité effective se trouve maintenant déterminée plus précisément comme « médiation » et le caractère actif et réel du Concept comme « création », « activité », « mouvement » acquiert de ce fait une concrétude encore plus grande. De par son Être, le réel effectif a essentiellement une existence médiatrice : « Le particulier apparaît ici comme le milieu médiateur entre le singulier et l'universel » (*ibid.*, 423). De même que le Concept lui-même, le *milieu*, en tant que détermination de l'Être, doit être pris dans toute sa concrétion. Le milieu est, en tant qu'« unité des extrêmes »,

le « fondement sur lequel tient » le réel effectif et, en tant que médiateur, il est « la nature objective de la Chose » elle-même (351). Le Concept n'est complètement « posé » dans sa « totalité et (dans son) unité » que dans le caractère du réel comme « syllogisme », comme ce qui est regroupé dans et par le milieu \*. Dans le jugement il lui manquait encore ce moment de l'unité de la Différence qui se trouve maintenant réalisé du fait de sa détermination comme milieu. Eu égard à ce caractère de l'Être comme milieu — comme médiation regroupante — on peut dire à présent : « La définition de l'Absolu est désormais qu'il est le syllogisme <sup>8</sup> ou, si l'on veut exprimer cette détermination sous forme de principe, que « Tout est un syllogisme » (*Encyclop.*, 109<sup>9</sup>). »

Encore moins que pour la théorie du jugement il ne peut être question de traiter ici *in extenso* la théorie de la déduction (théorie du syllogisme). Nous allons nous contenter de rappeler une détermination décisive de l'advenir qui se concrétise à cet endroit de la *Logique* : dans la médiation de la conclusion, le réel effectif se constitue comme unité « complète » et intègre en même temps à son unité les relations à cet *autre* étant avec lequel il a des liens ontologiques, il les médiatise et les regroupe avec soi.

Le fait fondamental que tout étant n'est que par l'ensemble des liens multiples qui l'unissent à un *autre* étant a déjà été plusieurs fois exposé au sein de la *Logique* (cf. p. 63, 110 *seq.*, 113). Dans la dimension du Concept, la catégorie de l'« universalité » annonce déjà un tel ensemble de liens. L'universalité du Concept est égalité à soi-même dans la pluralité des singularisations ; elle est, en tant que telle, *totalité* concrète : elle comprend (et conçoit) une pluralité, voire, à chaque instant, une totalité plurielle de singularisations. De ce fait, tout réel effectif se trouve de façon tout à fait immédiate en relation avec un autre réel effectif et ce de telle sorte que cette relation constitue du même coup son Être comme étant

\* Le syllogisme se dit *Schluss*, c'est-à-dire « conclusion ». Le syllogisme est en effet ce qui médiatise et inclut, le regroupement.

8. « Les lois de déduction de la pensée » sont des « lois de dépendance de l'Être ». « Le sens de la syllogistique redevient ainsi chez Hegel ce qu'il était chez Aristote : le canevas universel des liens ontologiques » (N. Hartmann, *Hegel*, p. 264).

9. *Version de Heidelberg*, § 129, Bourgeois, p. 250.

ce réel effectif. Cela se produit d'abord en relation avec les autres réels de même espèce. L'homme singulier est, par sa relation particulière à l'être-homme (genre), en relation avec tous les autres hommes et le caractère de cette relation est plus précisément que l'être-homme représente en lui-même un « devoir » à accomplir concrètement, une « détermination » et une « fin » par rapport à laquelle chaque homme singulier se trouve dans un mode particulier d'adéquation ou d'inadéquation et vers laquelle, dans son être-là, il se déplace pour ainsi dire constamment. Le genre comme « devoir » est ainsi l'« élément » dans lequel les hommes singuliers se meuvent, par lequel ils sont en relation les uns avec les autres.

Mais cette relation n'est nullement la seule. Il faut tenir compte également de cet autre rapport de l'Être qui, dès le début de la *Logique*, avait été déterminé par la catégorie de « l'être-pour-l'autre » et qui avait été par la suite explicité dans le rapport de causalité et de réciprocité comme un mode de maintien de la substance ; tout étant s'en trouvant être par essence un être pour un autre étant et par un autre étant (l'autre étant est déterminé dans son Être et l'autre étant le détermine dans son Être). Ces modes de la relation vont au-delà de la relation entre étants de même genre : ils participent toujours à la « constitution » concrète de l'étant, ne peuvent être cernés qu'à partir d'elle et ressortissent ainsi à la dimension de la « contingence » essentielle de l'être-là. Ils ne doivent donc être médiatisés qu'avec la substantialité de l'étant en question, être « dépassés » et « posés » par elle.

Cet état de choses trouve son expression, dans la sphère du Concept, dans le jugement hypothétique : « Si A est, B est aussi ; ou encore, l'Être de A n'est pas son Être propre mais l'Être d'un autre, de B » (334). Hegel ajoute que dans ce jugement sont posés les « liens nécessaires » de deux existences, que l'essentiel en lui est la « relation » de l'Être immédiat, « qu'il est vrai que le fini est son Être propre mais qu'il est aussi vrai qu'il n'est pas le sien mais l'Être d'un autre » (335). Ce sont là les « liens de causalité dans leur forme conceptuelle », c'est-à-dire non pas comme ensemble des liens unissant des substances autonomes ayant des effets l'une sur l'autre, mais comme liens au sein de l'identité et de la totalité concrètes du Concept, unité et totalité comprenant (et concevant) la relation nécessaire des étants (335 *seq.*).

Mais, de même que le jugement, pris en lui-même, ne pouvait représenter la pleine réalisation du Concept, parce qu'il manquait à la Différence absolue le milieu comme « fondement la soutenant », ces liens ontologiques entre divers niveaux de l'étant ne sont pas encore réalisés dans ce jugement. « Le jugement hypothétique contient seulement la *relation* nécessaire, sans l'immédiateté des termes en relation. Si A est, alors B est aussi, ... ce qui ne signifie encore ni que A soit, ni que B soit également » (391). La *relation* de A et de B est, il est vrai, nécessaire ; mais A et B eux-mêmes ne sont jamais pris que dans leur être-là immédiat et introduits avec cette immédiateté dans la relation. Leur être-là lui-même, comme être-là dans cette relation, n'a pas encore été développé et conçu comme en lui-même nécessaire. Ceci n'advient que dans le *sylogisme*. Le milieu médiateur ne médiatise pas seulement chaque singularisation avec son universalité, et vice versa, mais aussi les relations de l'étant entre elles et ce de telle façon que du même coup l'être-là immédiat de l'étant se constitue dans ces relations comme nécessaire. Le syllogisme hypothétique « ajoute cette immédiateté de l'Être » à la nécessité de la simple *relation* développée dans le jugement hypothétique : « Si A est, alors B est aussi ; or A est, donc B est aussi » (391). Ici, ce « est » de la mineure n'est plus simplement la « copule abstraite » mais, conformément, à la fonction générale du syllogisme, elle est l'unité médiatrice *accomplie*. En conséquence, l'être de A ne doit pas être pris comme une simple immédiateté mais par essence comme le *milieu* (moyen terme) du syllogisme » (391). C'est donc une médiation des relations de l'étant telle qu'en elle l'être-là immédiat de cet étant, en tant qu'il ne se constitue que dans ces relations, est lui aussi médiatisé et posé comme conçu.

Mais cette médiation dans le syllogisme advient également en plusieurs « étapes » trouvant leur expression dans les diverses formes de syllogismes. Elle commence avec la médiation encore immédiate et extérieure des relations de même qualité dans lesquelles cependant chaque étant ne figure déjà que par son être-là : c'est le « syllogisme de l'être-là ». « La signification universelle de ce syllogisme est que le singulier, qui est, comme tel, relation infinie à soi-même et ne serait jamais ainsi que quelque chose d'extérieur, s'engage grâce à la particularisation dans l'être-là et en l'occurrence dans l'uni-

versalité où il ne s'appartient plus exclusivement mais se trouve placé dans un *ensemble de liens extérieurs* » (353), médiation qui est encore essentiellement « contingente » parce que le milieu qui la contient n'est pas encore la « substance » mais l'être-là immédiat de l'étant. Et elle s'achève dans le « syllogisme de la nécessité » où la médiation a désormais son « fondement » dans le « concept de la Chose » elle-même (361), si bien que « les liens entre les termes constituent la *nature essentielle* comme contenu » (388), l'« unité libre du Concept », laquelle se détermine comme « activité » (393).

Considérons maintenant la structure ainsi « regroupée » de l'étant ; nous constatons que :

La mobilité du syllogisme comme regroupement médiateur aboutissait à rassembler toutes les déterminités de l'étant en une unité du Concept (comme « nature essentielle » de l'étant), laquelle constituait leur milieu médiateur. Tant que ceci n'était pas acquis, le Concept demeurait une « détermination abstraite », encore « différente », à l'écart des déterminités à médiatiser de l'étant dont il est pourtant en fait l'unité concrète (396). Aussi longtemps qu'il en est ainsi, le Concept demeure « *devoir* », « exigence que le médiateur soit sa totalité » (*ibid.*). « Mais les divers genres de syllogisme représentent les degrés de l'*accomplissement* ou de la concrétisation du milieu ». C'est seulement dans le syllogisme que le Concept s'est réalisé en vérité comme « *principe* » (cf. p. 131) : il est le « fondement » efficace et l'« essence » effective de toutes les déterminités qui se développent à partir de lui. Dans « le syllogisme de la nécessité » toutes les déterminités de l'étant son médiatisées avec sa « nature essentielle », en tant que « fondement les soutenant », et il n'y a à présent plus rien en lui de simplement immédiat, plus rien qui ne soit pas encore médiatisé. Ainsi la « différence entre ce qui médiatise et ce qui est médiatisé a disparu. Ce qui est médiatisé est lui-même moment essentiel de ce qui le médiatise et chaque moment est comme totalité des médiatisés » (396).

« Aussi le Concept comme tel se trouve-t-il réalisé ; il a plus précisément conquis une réalité qui est *objectivité*. » (*Ibid.*)

### 13. LA RÉALITÉ NON LIBRE DU CONCEPT : L'OBJECTIVITÉ.

On a rapidement signalé plus haut la signification de l'objectivité dans le contexte de la logique subjective (p. 120). L'interprétation de ce passage ne doit pas partir du sujet humain connaissant, ni appréhender l'objectivité comme faisant face à ce sujet. Assurément l'objectivité s'oppose également à la « subjectivité » dans la mesure où, face à la « forme universelle » de l'être comme subjectivité (concept-jugement-syllogisme) ébauchée dans la première section de la logique subjective, elle représente *l'être-là abstraitement réel* de cet être. De ce point de vue, le « Concept », et son advenir dans le jugement et le syllogisme, doit être défini comme « réalité encore abstraite » (400). On a déjà indiqué que l'être même qui conçoit admet à son tour divers modes et figures de l'être-là, voire les suscite (cf. p. 133). Bien qu'en soi et pour soi il soit purement et simplement le concret, le Concept est encore abstrait tant qu'il n'est pas là, devenu effectif dans une figure déterminée de sa concrétisation. Comme être-là du Concept, l'objectivité appartient « aux formes de l'immédiateté » (403), de même qu'il y a dans la sphère de l'« être » l'« être-là simple », dans la sphère de l'essence « l'existence et puis la réalité effective et la substantialité » (*ibid.*). Mais l'immédiateté a ici un sens précis positivement et négativement : positif pour autant qu'elle signifie dégagement et ex-position du « Concept », donc être-là effectif et réalisé ; négatif dans la mesure où cette ex-position est encore première et sans médiation, ce qui l'entraîne dans la non-liberté et exige encore des modes plus élevés d'autoréalisation de son concept.

L'objectivité veut donc dire l'être-là du Concept, c'est-à-dire l'étant tel qu'il est immédiatement là « dans son concept » ; non comme simple « *aliquid* » parmi les autres, ni comme « chose » dotée de beaucoup de propriétés, ni comme cause effective avec ses accidents, mais comme singu-

larisation du Concept. C'est ainsi par exemple que l'étant est là dans la science de la nature : comme un monde d'objets mécaniques ou chimiques nullement soumis à la contingence, hors de portée de toute transformation qui ne surgirait que de l'extérieur ; c'est une universalité qui se développe d'après sa propre loi, où chaque détermination singulière est posée et médiatisée par le « principe » même. Sur ce mode, l'étant, en tant qu'il est *en soi* est aussi bien *pour soi*, du moment que toutes les déterminités se fondent uniquement dans son propre comportement et que toute limite, tout terme opposé, se trouve supprimé et rétabli selon sa légalité propre, accepté ou rejeté selon sa propre loi. L'objectivité est « l'étant en soi et pour soi, sans limitation ni opposition » (405)<sup>1</sup>.

Le passage du Concept pur à l'objectivité ne devient vraiment problématique que parce que Hegel l'a premièrement mis en corrélation avec le passage du Concept à l'Être dans la logique traditionnelle, spécialement du concept de Dieu à son existence, avec la preuve ontologique donc (399 *seq.* ; *Encyclop.*, 115 *seq.*)<sup>2</sup>, et que, en second lieu, il présente ce passage comme « résolution » propre, comme « autodétermination » du Concept en être-là. Que signifie tout d'abord cette autodétermination du Concept en être-là ?

Le Concept passe « à partir de lui-même dans l'objectivité » ; l'être-là est un « moment du Concept » (*Encyclop.*, 116<sup>3</sup>). Le Concept, l'être en soi et pour soi comme être qui conçoit, doit donc contenir déjà en lui-même l'être-là, l'« être » déterminé, doué de contenu. La « corrélation » envisagée ainsi « du Concept et de l'être-là » perd son aspect paradoxal si l'on se souvient qu'ici le Concept est un mode de l'Être même, et que l'être-là a été interprété comme un mode du comportement. Dès le début de la *Logique*, il était dit : « être-là, vie, pensée, etc., se déterminent essentiellement

1. L'objectivité ne saurait donc désigner l'être d'un quelconque étant singulier, elle exige nécessairement la *totalité* d'une « dimension » fermée sur elle-même de l'étant (car aucun étant particulier n'est « sans limite et sans opposition »). « L'objectivité... est seulement comme totalité, comme système. Mais une totalité avec le caractère de l'immédiateté est un *monde* d'objets et les déterminations plus précises de l'objectivité... donneront les différents rapports auxquels chaque monde est soumis » (Erdmann, *loc. cit.*, § 191). N. Hartmann souligne aussi que les catégories de l'objectivité sont « catégories du monde » (*Hegel*, p. 269).

2. Bourgeois, pp. 255, 256.

3. Bourgeois, p. 256.

en étant-là, vivant, pensant (Moi), etc. » (I, 111). Les simples « universalités », être-là, vie, pensée, ne sont encore rien de bien « réel », mais conformément à la Différence absolue elles ne peuvent *être* en général qu'en tant que « réelles » (*réelle*) : « l'être » n'est qu'avec la négation, la limitation, et toute détermination, toute attribution *est* limitation, négation de l'être « pur ». Dans la sphère du Concept, cette même « chute » de l'« être » pur dans l'être-là trouvait son expression quand l'universel se particularisait en singularité : l'universalité égale à soi-même du Concept n'est *effective* que dans la particularisation qui est la dé-cision originelle du Concept. Par l'absolue Différence de l'Être, l'être-là, plus exactement l'étant-là, est posé dès l'origine. Dans la sphère du Concept, la « singularité » définit l'être-là : « Le Concept, même formel, contient déjà immédiatement l'*être*..., en tant qu'il est *singularité*, négativité se rapportant à soi » (401). L'auto-détermination du Concept en objectivité n'est rien d'autre que l'advenir de la Différence absolue : la « chute » de l'être dans l'être-là qui a déjà eu lieu quand l'étant *est*. A cette différence que l'être-là n'est plus ici la facticité chaque fois contingente, mais la « réalité effective » médiatisée, supprimée et rétablie. L'être-là est l'être-posé dans sa plénitude (412). La détermination qui constitue l'être-là n'est plus seulement ici un déjà-là ; l'étant déterminé tire chaque détermination de son être-là de celui-ci, car « le Concept est en effet, en tant que négativité absolument identique à soi, ce qui se donne soi-même sa détermination » (400).

Selon cette interprétation, l'universalité du Concept contient dans la singularisation l'« être » comme son « moment » propre. Elle satisfait donc aussi d'après Hegel à l'exigence traditionnelle d'*extériorité* de l'Être par rapport au Concept. Avec la dé-cision du Concept, en effet, l'être-là est posé de telle façon que le Concept « se fait face à lui-même » (401), « s'extériorise » dans l'être-là. Toutefois cette « extériorité », cette dualité du Concept et de l'« être » ne se fait qu'à l'intérieur d'une unité originellement antérieure qui appelle hors de soi cet avènement de la dé-cision et la médiatise hors de soi ; elle advient « à l'intérieur » de l'Être (du Concept même, et non ultérieurement dans l'activité concevante de la pensée humaine, considérée du point de vue de la métaphysique, voire de la théorie de la connaissance).



Etant justement la réalisation complète du Concept, l'objectivité ne représente pas le mode de l'être-là qui lui soit conforme en dernière analyse. Ce point est décisif. Hegel est si fermement attaché au phénomène primitif de la Différence absolue que cette orientation lui interdit de ramener à une plate unité le « déchirement » intérieur de l'Être.

Le Concept était si complètement réalisé dans l'objectivité que toute différence entre médiateur et médiatisé était abolie ; toute contingence était une nécessité posée par elle-même, toute détermination une auto-détermination. Comme « Chose effective qui existe en soi et pour soi », l'objet est effectivement le Concept dans sa « totalité ». L'objet de la science mathématique de la nature, la « matière » purement physique, dans son existence ne connaît plus de manque, elle n'est plus incomplète au sens où quelque chose d'autre résiderait encore dans son concept sans être déjà réalisé en elle (comme c'est nécessairement le cas quand il s'agit d'une « chose » concrète !), la « pureté » abstraite de l'objet physique exclut tout manque de la contingence. Or cette unité immédiate, pure, totale de l'objectivité est justement son *manque* ! Il lui manque la négativité, mais la négativité appartient à l'essence de l'Être vrai. La vraie adéquation de la réalité au Concept, c'est-à-dire la réalisation vraie du Concept ne peut être qu'une réalisation *libre*, dans laquelle l'être concevant se libère de la négativité, en même temps qu'il devient libre pour elle, et la pose à nouveau hors de la liberté de son essence. L'« adéquation », l'« équivalence » de l'être-là et de l'être-en-soi n'est possible que sur le terrain d'une inadéquation, d'une non-équivalence au niveau de l'Être ; l'inadéquation ne cède pas la place à l'adéquation, elle est seulement « *dépassée* ».

Mais dans l'objectivité la négativité a disparu : dans l'objet, toute détermination est déjà *immédiatement* auto-détermination, toute facticité déjà *immédiatement* être-posé. Cependant, la *liberté*, qui passait dès le début pour l'essence propre du Concept, vient par là de disparaître ; car cette unité *immédiate* de l'être-en-soi et de l'être-là exclut nécessairement la liberté. La liberté n'est possible que dans une confrontation libre, dans un affrontement de l'« être et du devoir-être » ; là où est la liberté doit être aussi quelque chose qui se soustrait de soi-même à la déterminabilité libre,

et qui doit être d'abord entré dans celle-ci. « L'être-pour-soi libre » du Concept n'est possible que quand « l'immédiateté devient le négatif qui s'oppose à lui et ce qui ne peut être déterminé que par son activité » (405 ; souligné par moi). Et c'est justement parce que cette liberté constitue l'essence du Concept comme subjectivité, dit Hegel, que la « subjectivité » du Concept a disparu absolument parlant dans l'objectivité, bien que, « en soi », l'objectivité soit un être-là du Concept, et donc, « en soi », un être-là « concevant ». Mais ce comportement légitime des objets, qui se pose lui-même, est si bien immédiat, simple, « indifférent », qu'à peine est-il encore comportement, et son être-là peut être à nouveau défini comme une « diversité qui ne se rapporte à rien » (408). Pour désigner cette mobilité des objets, Hegel forge l'expression frappante de « nécessité libre » (424). Libre, parce que tout l'advenir des objets répond à la loi de leur être propre et n'advient que hors de lui (l'objet est « en soi-même la source inépuisable d'un mouvement se renouvelant sans cesse et par lui-même ») ; nécessaire, parce que cet advenir ne fait pas face à un concevoir qui le médiatise, parce que l'objet même est en dernière analyse « indifférent » à son advenir.

Dans cette absence de liberté que l'objectivité est essentiellement — et d'abord en elle — se fonde le fait que l'objectivité renvoie *en elle-même* à une autre *subjectivité* dans laquelle elle s'accomplit. L'objectivité est *en soi et pour soi* telle qu'elle est « dans le Concept », mais *elle-même* ne conçoit pas sa conceptualité, seule le fait la subjectivité la *connaissant*. C'est avec celle-ci qu'accède à la liberté ce qu'elle est seulement sans liberté, et ainsi l'être de l'objectivité ne s'achève qu'avec la subjectivité connaissante. L'idée de Vie permettra seule d'explicitier cet ensemble de liens.

Maintenant, si la Différence absolue est effectivement le phénomène primitif de l'Être, sa disparition dans la simple immédiateté de l'objectivité ne saurait être qu'une sorte de passage au sein de l'advenir ; la différence doit à nouveau surgir dans la mobilité de l'objectivité. A partir de l'objectivité même, le Concept doit « établir à nouveau le libre être-pour-soi de sa subjectivité », il doit se diviser à l'origine pour regagner la « liberté de l'individualité » (405 *seq.*). L'explication ultérieure de la mobilité de l'objectivité, qui va

de l'objet mécanique à l'objet téléologique en passant par l'objet chimique, se développe selon ce schéma. A l'étape téléologique, dans la « fin », la subjectivité libre du Concept resurgit. Nous passons l'interprétation détaillée du mécanisme et du chimisme et nous en venons tout de suite à la mobilité téléologique dans laquelle le passage à « la libre existence du Concept » s'accomplit. Bien entendu, la téléologie est elle aussi une caractéristique ontologique de l'étant en lui-même ; ce n'est pas « un jugement réfléchissant », ce n'est pas l'œuvre de l'entendement subjectif, mais « le vrai existant en soi et pour soi », « un jugement objectif » (442), c'est-à-dire une décision originaire du Concept même, qui fait accéder celui-ci à son existence libre. Cette nouvelle décision originaire de l'objectivité advient dans la relation de finalité. Elle fait éclater l'unité simple immédiate de l'objet, mais cet éclatement même dégage le terrain pour la négativité ontologique de l'« opposé », pour un « comportement négatif » (443), qui seul rend possible la liberté de la subjectivité.

Quand un objet existant a son être comme « fin », il est à nouveau en tant qu'objet dans la différence entre être-là et être-en-soi, il a détruit la simplicité immédiate de l'« extériorité » objective et il existe comme « comportement négatif » à son propre égard. En effet, avec la relation de finalité, l'inadéquation de l'être-là de chaque fois est immédiatement posée face à la fin : l'être-là n'est pas simplement ce qu'il est, il « a » une fin selon laquelle il est disposé et où il vient à s'accomplir comme objet. « La simplicité est... inadéquate à ce qu'elle est, aussi le Concept se repousse-t-il lui-même » (446). La nouvelle décision advient dans cette « répulsion de soi » et par là la libération de « l'être-pour-soi » libre : l'objet s'est « réfléchi en lui-même », et dans cette « totale réflexion sur soi de l'objectivité », surgit l'« opposé », la négativité à l'intérieur de l'objectivité. La mobilité indifférente, « sans relations », des objets mécaniques est maintenant, avec les objets existant dans la relation de finalité, « activité » ; « auto-détermination », « tendance et pulsion » (443), et comme telle, elle a « devant » elle un monde objectif auquel elle se « réfère comme à un donné », « contre » lequel elle est dirigée et qui s'oppose à elle en tant que « tout qui n'est encore... ni déterminé...

ni pénétré » (445). Mais ce donné qu'elle affronte est d'un autre côté l'objectivité propre à l'activité dirigée contre elle (car à ce stade le donné est déjà être-là posé et médiatisé). La direction contraire prise par l'activité, qui entend d'abord déterminer et pénétrer le donné, inadéquat, et qui est un tout non encore déterminé ou pénétré, est dirigée contre elle-même, contre son propre être-là immédiat —, elle est auto-répulsion. Cette autorépulsion rend à nouveau possible un maintien négatif, l'étant peut ici se constituer, en tant qu' « unité négative », dans son véritable être-pour-soi, et en même temps, cette répulsion est la « résolution » en son « Soi » propre de l'objectivité tombée dans l'immédiateté simple. « Cette répulsion est la *résolution* en général de la relation de l'unité négative à soi, qui fait d'elle une singularité exclusive ; mais par cette exclusion, elle *se résout*, elle *se désagrège*, parce qu'elle est *auto-détermination*, position de soi-même » (446). L'objet, en partageant son propre être-là, en s'opposant comme inadéquat son simple être-donné, le posant comme « moyen » contre lequel doit se diriger la « finalité » pour le dépasser comme simple « présupposition » de sa réalisation, l'objet donc parvient à son auto-détermination propre. « On peut donc définir le mouvement de la fin, en disant qu'elle tend à *dépasser* sa présupposition, c'est-à-dire l'immédiateté de l'objet, et à le poser comme étant déterminé par le Concept » (445). Déterminé par le Concept : c'est-à-dire non plus seulement comme un être-donné immédiat et simple tel qu'il est dans son concept (comme l'objet mécanique), mais déterminé dans son être-donné comme quelque chose qui n'est *jamais immédiatement* et doit toujours *devenir* ce qu'il était pourtant dès le début selon son concept, sa finalité. La mobilité de l'objet déterminé quant à sa fin est donc, dit Hegel, « un devenir de ce qui est devenu, elle n'appelle à l'existence que ce qui existe déjà » (453).

Lors de l'actualisation concrète de ce fait, il faut relever que la véritable relation de finalité est absolument une détermination de l'étant même ; on peut dire que dans la relation de finalité, l'être-là de l'objectivité vient à s'accomplir ; elle est donc l'aspect le plus « objectif » de l'objectif, de la Chose même qui existe en soi et pour soi. Regardée sous cet angle, la relation de finalité exprime en même temps la mobilité

perpétuellement mouvante de l'objectivité qui se tient constamment dans l'absence de liberté, dans la réalité *immédiate* de la Différence absolue qui épuise tout objet et le voue à la ruine parce qu'il est ontologiquement inadéquat. « Ce qui est exigé pour la réalisation d'une fin et constitue essentiellement un moyen (ou doit être considéré comme tel) est, d'après sa *définition* même, destiné à disparaître. Mais l'objet lui-même qui doit contenir la fin réalisée et en représenter l'objectivité, est lui aussi voué à la disparition ; il accomplit sa fin, non par le tranquille maintien de son être-là, mais seulement dans la mesure où il est *anéanti* » (455 ; souligné par moi). Seule la mobilité du devenir de cette perte place l'objectivité dans son authenticité. Hegel dit en exemple : une maison n'est ce qu'elle est que par un « usage et une usure » constantes ; elle apparaît en tant que fin par rapport aux outils et matériaux employés pour sa construction, mais elle est aussi fin réalisée et c'est justement en tant que telle qu'elle est livrée à « l'usure ». De tels objets ne « remplissent donc leur destination que grâce à l'usage et à l'usure et ne correspondent que par leur négation à ce qu'ils doivent être » (455).

Ceci fait ressortir qu'au sein de l'objectivité, au sens strict, une réalisation de la fin n'est absolument pas possible, et qu'à proprement parler tous les objets ne sont que des moyens et sont là livrés à l'anéantissement. Aussi longtemps, que la fin même figure encore dans la dimension de l'objectivité, elle reste abandonnée au caractère ontologique de cette objectivité, qui est de se livrer soi-même comme présupposition (*ibid.*). Ainsi, d'une part, l'objectivité est arrivée à son être vrai : « La décision, la résolution, cette détermination de soi-même, est l'extériorité *seulement* posée de l'objet, où celui-ci se trouve immédiatement soumis à la fin et n'a contre elle aucune autre détermination que celle du néant de l'être-en-soi-et-pour-soi » (457). D'autre part, cependant, tandis que le Concept existe comme fin dans l'objectivité (donc comme objet étant !), du fait de la décision de l'objectivité en moyen et fin, l'être-pour-soi libre de la subjectivité n'est plus là seulement comme « devoir-être et tendance, mais comme totalité concrète identique à l'objectivité immédiate » (459). Car la fin (l'être de l'objet dans son accomplissement) est tout aussi bien séparée de

l'être-donné immédiat et simple de l'objet (celui-ci n'est jamais que présupposition, moyen de la fin), qu'elle n'est pas, dans cette séparation, de l'autre côté de l'objet ; mais tout ce qui va de la donnée immédiate à la fin posée forme un *mouvement d'ensemble fermé sur lui-même*, où l'objet vient à se constituer comme unité concrète du moyen et de la fin, comme « totalité concrète ». Finie et habitée, la maison n'est toujours que le moyen de sa fin, elle est seulement pour sa fin dans la *mobilité* de « l'usage et l'usure » ; la fin n'est jamais réalisée, donnée en elle. Et pourtant, dans la totalité concrète de la maison habitée, elle est là, accomplie ; c'est justement dans la mobilité de l'objet tel qu'il est référé à sa fin qu'*existe* « l'identité pour soi » (le Concept comme fin), différenciée de son « objectivité en soi » et pourtant en *unité* concrète avec elle (460).

#### 14. LA RÉALITÉ LIBRE ET VRAIE DU CONCEPT L'IDÉE.

Si nous résumons la structure de l'objectivité que nous avons maintenant acquise, nous obtenons le tableau suivant :

La simplicité immédiate de la Chose en soi et pour soi (l'objet mécanique » s'est désagrégée : l'existence de l'objet présente une telle Différence par rapport à son concept qu'il a maintenant une « fin » qui n'est pas immédiatement donnée en lui mais pour laquelle il existe et qui de son côté meut l'objet, détermine le sens et le but de sa mobilité. Aussi l'objet immédiatement présent n'est-il par rapport à sa fin qu'une simple « présupposition », une extériorité qui doit être *dépassée* dans la mobilité de sa relation finale. C'est justement dans cette Différence que se constitue la véritable unité de l'objet, car cette fin ne lui est pas quelque chose d'étranger, un au-delà, c'est son propre concept, l'accomplissement de son propre être-en-soi, accomplissement qui n'advient que dans le contexte clos de ce mouvement. La relation finale, la position de l'objet comme quelque

chose qui tend par essence « vers quelque chose... » constitue l'*essence* de l'objectivité en tant que telle, elle est son « autodétermination » (460). Le Concept a donc pour « caractère essentiel d'être, en tant qu'identité pour soi, différent de son objectivité en soi et d'avoir par là même une extériorité, tout en restant au sein de cette totalité extérieure l'identité s'autodéterminant de l'extériorité. Le Concept est donc l'*Idée* » (460).

D'après l'exposition que nous en avons là, l'*Idée* est donc très exactement un mode d'existence (une forme d'existence du Concept : en somme une « réalisation » du Concept. En elle « le Concept se trouve réalisé » (*Encyclop.*, 128 *seq.*)<sup>1</sup>, elle est l'expression du « Concept objectif et réel » (462), soit en d'autres termes, de la réalisation « conforme », « adéquate », « authentique » du Concept. Elle n'est en rien une universalité formelle, une pure intériorité, une subjectivité ; l'*Idée* a une objectivité, une extériorité, et pour tout dire une extériorité qui n'est déterminée que par elle-même. En anticipant sur les figures concrètes de l'*Idée*, disons pour éclaircir ce point que « la Vie » est par exemple une *Idée*. Car la Vie existe selon le mode de la Différence absolue de l'âme et du corps (en d'autres termes, du Moi et du monde), de telle sorte que ce n'est que comme unité de cette Différence qu'il y a vie ; la Vie existe de telle façon que le corps, le monde, en tant qu'objectivités de l'âme, sont « adéquats », « conformes » au Moi, que l'âme « a » son corps et le Moi son monde : ce qu'il pénètre de part en part et imprègne de vie, et non en tant qu'un « être-là » quelconque et indifférent ; et elle existe aussi de telle sorte qu'elle n'est jamais un simple donné mais toujours quelque chose qui tend vers sa « fin », de telle sorte qu'à chaque moment le fait qu'elle soit donnée n'est jamais que la « présupposition » à poser de ce qu'elle doit être, de par sa propre détermination intérieure. C'est le contexte clos de ce mouvement qui advient tout entier dans la Différence de la subjectivité et de l'objectivité, Différence prise comme unité dans la transparence et la liberté de l'acte de concevoir, c'est ce contexte qui constitue l'« *Idée* » comme Vie.

On considère alors ce type d'existence comme l'« Etre

1. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 163, Bourgeois, p. 267.

authentique » (465) : « l'Être a acquis le sens de Vérité » (464). Cette affirmation mérite d'être éclaircie de deux façons : 1) dans quelle mesure la Vérité peut-elle être définie comme un caractère de l'Être ? 2) Dans quelle mesure le Concept — en tant qu'Idée — peut-il justement fonctionner comme Vérité de l'Être ?

1) C'est une des convictions fondamentales de Hegel, et il y a toujours insisté, que la Vérité est un caractère de l'Être et non, par exemple, de la connaissance. En voici quelques déclarations caractéristiques : « Je considère la Vérité en son sens le plus précis, à savoir qu'elle permet aux objets d'accéder, ou non, à *soi-même* ; il peut exister des objets non-authentiques et nous pouvons en avoir une représentation exacte, mais néanmoins un tel objet n'est pas comme il *doit être*, c'est-à-dire conforme à son concept » (*Lettres*, II, 285)<sup>2</sup>. « On entend tout d'abord par vérité que je sais comment est quelque chose. Cependant, ce n'est là que la vérité en relation avec la conscience, ou vérité formelle, simple exactitude des faits. La Vérité, au sens profond de ce terme, consiste dans le fait que l'objectivité est identique au Concept. Ce sens profond de la Vérité est celui dont il s'agit quand il est question d'un état vrai ou d'un authentique chef-d'œuvre. Ces objets sont vrais quand ils sont ce qu'ils *doivent être*, c'est-à-dire quand leur réalité correspond à leur concept » (*Encyclop.*, I, 615 ; § 213, additif ; cf. aussi *ibid.* 614 ; *Logique*, II, 384). Nous trouvons déjà indiqué ici ce en quoi consiste plus précisément la Vérité de l'Être. Il s'agit de la « conformité » de la réalité au Concept, de l'« Être » (en tant qu'être-là, être donné) à l'Être en soi et pour soi, et il ne faut bien sûr pas prendre ici le caractère d'obligation (devoir) au sens d'une norme en vigueur, mais comme une détermination immanente à l'Être de l'étant. Sans aller plus loin, il est évident que ce concept de Vérité se fonde sur la Différence absolue : c'est seulement parce que l'Être porte en lui-même le déchirement, la « chute », la contingence qui le fait être-là dans l'inadéquation, qu'il peut être authentique ou inauthentique. Et la Vérité comme « adéquation » de la réalité au Concept ne saurait en signifier la simple identité immédiate (laquelle se

2. Lettre à Duboc du 30 juillet 1822.



trouve exclue par le caractère absolu de la Différence et par la « liberté » comme détermination essentielle de l'Être véritable) ; elle ne peut être qu'une unité qui cache constamment la Différence en elle-même, la contient de même en elle comme mouvement, et constamment la maîtrise pour toujours la relâcher sous des traits neufs (ainsi l'âme et le corps d'un homme « authentique » ne se recouvrent pas toujours immédiatement et simplement ; ils se mesurent et s'ajustent bien plutôt l'un à l'autre à chaque moment de cette mobilité qui constitue sa vie). C'est pourquoi, pour Hegel, la Vérité est par essence *mobilité* : « Le Vrai n'est pas quelque chose de calme, qui simplement est, il n'existe qu'en mouvement, vivant ; c'est la perpétuelle différenciation et la réduction des différences en quelque chose d'unique » (*Lettres*, II, 286). « Au sens de l'Absolu philosophique, je définis le Vrai comme ce qui est en lui-même concret, c'est-à-dire comme l'unité des déterminations opposées et ce de telle façon que cette opposition demeure présente dans l'unité ; en d'autres termes je ne définis pas la Vérité comme quelque chose de statique et de fixe... mais comme mouvement, comme, en elle-même, Vie » (*Lettres*, III, 18) <sup>3</sup>.

Et le fondement du concept de vérité sur la Différence absolue par l'interprétation de l'erreur, que Hegel introduit justement lors du passage de l'objectivité à l'Idée, apparaît de façon encore plus nette (cf. *Encyclop.*, I, 614 seq. ; § 212, additif). Si la réalité, en face du pur Concept, est nécessairement altérité, Différence, par rapport à son propre être-en-soi et si cette Différence est absolue, la Vérité n'est alors possible que sur le fondement de son contraire et cette altérité elle-même n'est rien d'autre que l'inauthenticité. Une inauthenticité pratiquement métaphysique dont seul le *dépassement* permet la Vérité, comme adaptation de la réalité — en soi inauthentique — au Concept. Et dans la mesure où l'altérité et son *dépassement* constituent l'advenir immanent de tout étant, l'Être se trompe pour ainsi dire lui-même en tombant dans la réalité de l'altérité, et c'est par le *dépassement* de cette dernière qu'il s'élève à la Vérité. « C'est l'Idée qui, dans son procès, se donne à elle-même cette illusion et pose en face d'elle un autre ; son faire consiste alors

3. Lettre à Duboc du 29 avril 1823.

à dépasser cette illusion. Ce n'est que par cette erreur que peut naître la Vérité et c'est ici que réside le secret de sa réconciliation avec l'erreur et les choses finies. L'altérité, l'erreur, en tant qu'elles sont dépassées, se révèlent être des moments nécessaires de la Vérité car celle-ci ne peut être qu'en se constituant comme son propre résultat » (615). Il y a donc aussi chez l'Idée, chez l'« Être authentique », de l'inauthenticité (de même que l'essence contient de l'inessentiel, l'apparence), elle comporte « le contraste le plus abrupt qui soit », et la plus grande mobilité.

2) Ce qui vient d'être dit a d'ores et déjà éclairci dans quelle mesure l'Idée accomplit ce caractère de vérité : l'objectivité est là dans une adéquation préalable à son concept et elle n'a « de substantialité que dans ce concept » (465). En tant que réalité de l'Idée, l'objectivité est dès le départ ce qu'elle « doit être » : « il n'y a d'extériorité que déterminée par le Concept et intégrée à son unité négative » (645) ; le corps n'est que corps de son âme. Cela ne signifie pas que l'objectivité soit d'emblée présente comme elle doit être ; bien au contraire : face au Concept, elle est et demeure quelque chose d'autre, d'opposé, de négatif : elle n'est jamais d'emblée ce qu'elle est « en et pour soi ». Mais elle n'est précisément que *comme* cette négativité de son être en soi et pour soi. Elle n'est pas n'importe quel « être existant pour soi, elle n'est que comme *devenir* » (466), comme le devenir de ce qu'elle est en soi et pour soi, un devenir qui ne s'interrompt jamais, du fait même que son être en soi et pour soi est ce *devenir* : « L'identité de l'Idée avec soi-même ne fait qu'un avec le *procès* » (466). Il nous faut maintenant analyser brièvement ce caractère de mobilité de l'Idée<sup>4</sup>.

En tant qu'« Être authentique », l'Idée doit si possible présenter aussi dans toute sa pureté la structure universelle de la mobilité de l'Être en général — dans toute sa pureté, c'est-à-dire libérée des formes dissimulantes dont « le Concept revêt ses différences », libérée par exemple du rapport de causalité, de la causalité réciproque de substances autonomes, etc. Ainsi, pour déterminer avec plus de précision l'Idée

4. Pour ce qui est du caractère de mobilité de l'« Idée » et de la détermination de l'Idée immédiate comme « Vie » qui repose sur elle, cf. H. Glockner : *Le Concept dans la philosophie de Hegel*, 1924, p. 60 seq.

comme « procès », Hegel a recours aux déterminations de l'Être comme mobilité en général, données à l'origine : le fait de rester chez soi dans l'altérité et le devenir-pour-soi (*energeia*) de l'être-pour-soi (*dynamis*). Pour cette simple raison, l'« identité » de l'Idée est identité « libre et absolue » « dans la mesure où elle est la négativité absolue » (*Encyclop.*, 132)<sup>5</sup>, « dans la mesure où elle se détermine elle-même à l'objectivité » (*ibid.*). La négativité que cette idée possède dans l'objectivité est « absolue » du fait qu'elle constitue l'Être propre de l'objectivité : l'objectivité est, de par son Être propre, simple « matériau » de l'Idée (466) ; elle ne trouve précisément son propre accomplissement que dans le fait qu'elle est « moyen », qu'elle s'anéantit dans la production de quelque chose, dans le fait qu'elle est « finalisée ». Par ailleurs, la subjectivité n'accède à son libre être-pour-soi que dans cette Différence avec l'objectivité : c'est seulement en tant qu'elle est la « pulsion tendant à supprimer cette séparation » (466) qu'elle peut accéder à sa vérité, car elle n'est vérité que dans le *dépassement* de l'inauthenticité et ne peut être chez soi que dans l'altérité. La *liberté* de l'être concevant n'est possible que *contre* cette nécessité contradictoire et en liaison avec elle : « En vue de la liberté que le Concept atteint en elle, l'Idée porte en soi le *contraste* le plus tranché qui soit ; son calme réside dans la certitude et l'assurance avec lesquelles elle le produit et le surmonte toujours pour revenir en lui à soi-même » (467).

De ce double mouvement de l'Idée — qui se différencie en objectivité et dépasse en elle-même cette différenciation — Hegel dit dans l'*Encyclopédie* (132<sup>6</sup> ; I, 449, § 214) qu'il n'est « *pas temporel*, ni divisé ou différencié en quelque façon que ce soit » (souligné par moi). Il nous faut brièvement éclaircir cette définition extrêmement ambiguë. Ce qu'elle signifie, Hegel nous le dit au même endroit : l'Idée dans sa mobilité est « le Concept qui *a* pu se produire lui-même dans son objectivité, l'objet qui *est* intérieurement finalité et essentiellement subjectivité ». L'accent porte ici sur « avoir » et « être ». Dans la mesure où l'Idée existe, cette différence *est déjà faite*, la séparation et la réunification

5. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 164, Bourgeois, p. 269.

6. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 164, Bourgeois, p. 269.

des différences *a* déjà eu lieu. (Dans la mesure où la Vie existe, elle *vit* d'emblée dans l'unité différenciée de l'âme et du corps et dans leur mobilité spécifique). *Est* faite et *a* déjà eu lieu de telle façon que ce qui est advenu auparavant — il y a toujours quelque chose d'advenu — est condition et fondement pour le mouvement concret et réel de ce qui existe comme Idée et de telle façon que cet advenu demeure, en tant que tel, toujours *présent*. C'est en ce sens que Hegel définit ensuite l'Idée comme ce qui est « vraiment présent » (*Encyclop.*, I, 616, § 213, additif).

La non-temporalité de la mobilité de l'Idée n'a donc en rien un caractère d'extra- ou de supratemporalité. Cela devient tout à fait clair lors de l'exposé du temps que donne la *Philosophie de la Nature* ; Hegel y distingue précisément la temporalité spécifique de l'Idée et la temporalité de la Nature. Hegel définit la « temporalité » de l'Idée comme « éternité » et dit d'elle : « Le concept de l'éternité ne doit cependant pas être appréhendé négativement comme abstraction du temps et de telle sorte que l'éternité existerait pour ainsi dire extérieurement à ce dernier » (*Encyclop.*, II, 54, § 258). L'éternité n'en est pas moins « sans temps naturel » (*ibid.*, 55 ; souligné par moi) et en ce sens « absolue intemporalité ». Toutefois, ce n'est pas une annulation mais le suprême accomplissement du temps. L'éternité est sans temps naturel du fait qu'elle est elle-même le temps, « non pas n'importe quel temps, non plus que « maintenant », mais le temps en tant que tel est son concept — et quant à ce dernier, il s'agit cette fois du Concept en général, l'éternel, et par là même aussi le *présent absolu*. L'éternité ne sera pas plus qu'elle ne fut ; car elle *est* (*ibid.* ; souligné par moi). De la même façon, l'Idée sera aussi qualifiée comme ce qui est « sans procès », non parce qu'elle est quelque chose d'immobile mais parce qu'elle est *elle-même* le mouvement. Justement parce qu'elle ne vit *que* comme procès, elle est elle-même sans procès ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas « entraînée » dans le procès, qu'elle n'est pas « partie » du procès. « L'Idée... est au-dessus du temps car c'est cela même le concept de Temps ; il est éternel, en soi et pour soi, n'est pas entraîné dans le temps parce qu'il ne se perd pas dans cette partie du procès qui est la sienne » (*ibid.*, 56). Pour bien comprendre cet exposé du

temps que donne la *Philosophie de la Nature*, il faut prendre en considération que Hegel ne vise dès l'abord que le « temps naturel », ainsi qu'il va de soi du fait de la dimension qui est celle de la *Philosophie de la Nature*<sup>7</sup>.

La mobilité de l'Idée accomplit du même coup l'exigence liée dès le début à la vraie mobilité, à savoir que dans ce mouvement ce qui se meut demeure complètement chez soi et n'accède à soi que *dans* ce mouvement. C'est un mouvement qui n'est que le « développement » de ce qui était déjà « en soi », développement qui représente en même temps l'accomplissement de l'en soi. « Il en va de même au cœur de la plante... Une pulsion la pousse à se développer, pulsion qui ne peut se résoudre à demeurer en soi... Ce qui se produit est multiple ; mais tout est d'emblée contenu dans le germe, non développé, mais enveloppé et de façon idéale... Le fruit est l'extériorisation suprême, la fin fixée d'avance, en d'autres termes ce qui produit le germe, le retour à l'état primitif. Le germe veut se produire lui-même, revenir à soi. Ce qu'il possède en lui se trouve alors dispersé, puis rassemblé dans l'unité même dont il est parti » (*Histoire de la philosophie*, I, 35). Et cet exemple de la mobilité de la plante nous montre aussi clairement que nous n'y trouvons pas encore représenté le suprême mode de la mobilité. Car, bien que « de même nature » (*ibid.*), le début et la fin, le germe et le fruit, sont encore « deux sortes d'individus ». En ce sens, le mouvement n'est pas encore clos, il n'est pas encore totalement chez soi. Ce n'est le cas que lorsque « la fin coïncide avec le début », lorsque, à chaque étape du mouvement, l'« autre », auquel ce mouvement est parvenu, est « la même chose » que ce *pour* quoi il est un « autre » ; ce n'est qu'alors que ce qui se meut est véritablement « chez soi dans son autre » (*ibid.*). Mais seule la mobilité de l'esprit doté du savoir sur soi-même présente cette structure — le savoir par lequel l'esprit se conçoit soi-même et conçoit ses propres figures et ses propres démarches. (Là où il s'agit seulement d'esquisser les structures du mouvement, on n'approfondit pas ce que Hegel entend par « esprit ». Il suffit de désigner comme esprit l'étant qui a pour lieu de son exis-

7. On tentera, au § 24, de donner sur la temporalité non-naturelle de plus amples explications.

tence (objectivité, monde) son propre soi et se comporte à son égard selon le mode du concevoir). Cette mobilité de l'esprit n'est jamais que « l'éternelle intuition de soi-même dans l'autre » (*Encyclop.*, 132)<sup>8</sup> et par conséquent l'accomplissement du demeurer-chez-soi dans l'altérité.

En indiquant les différents modes possibles de la mobilité nous avons largement anticipé, et déjà nous avons esquissé les stades que suit l'explication de l'Idée. Avant de les étudier plus en détail, nous allons résumer brièvement les caractères de l'Idée que nous connaissons déjà :

Hegel cite principalement deux déterminations qu'il considère comme « les déterminations les plus précises de l'Idée » : 1) L'identité du Concept et de l'objectivité comme *universel* ; et 2) La relation de la subjectivité pour-soi et de l'objectivité qui s'en distingue comme *procès* (466). Comme Idée, l'étant a réintégré à l'unité de son Être toutes les déterminations différentes de son existence, tous les « contrastes, ainsi que l'existence du particulier », de telle sorte qu'il existe maintenant essentiellement comme « égalité à soi-même » ; de même que la Vie est « omniprésence de la simplicité dans la multiplicité de l'extériorité » (472), et de même que les déterminités externes variées de ce qui vit n'ont d'existence que comme « états » du vivant qui les unifie. On ne doit pas interpréter l'universalité de la Vie en partant du Concept abstrait de la logique formelle, lequel, pour Hegel, n'est bien plutôt fondé que dans l'universalité concrète de l'Idée. Se rapportant à ce qu'il y a de concret dans l'étant, et que nous venons d'esquisser, Hegel déclare dans l'*Encyclopédie* : « L'Être isolé est quelqu'un des aspects de l'Idée et il a de ce fait besoin d'autres réalités encore qui se présentent pour ainsi dire comme existant particulièrement pour soi ; c'est seulement dans leur ensemble et dans leur relation que le Concept peut être réalisé » (128 *seq.*)<sup>9</sup>. La « chose existante » ne peut, par exemple, jamais être Idée car ses particularités apparaissent encore comme des propriétés relativement autonomes et séparables ; elle n'existe pas dans une préalable « égalité à soi-même » ; celle-ci se constitue bien plutôt dans et par

8. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 164, Bourgeois, p. 269.

9. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 163, Bourgeois, p. 267.

la relation à d'autres réalités. L'homme, en tant qu'existant, n'est pas non plus une Idée, bien que son existence présente une telle égalité préalable (celle de l'âme et du corps); car dans son être le plus personnel, dans l'être-homme, il renvoie justement, au-delà de sa singularité, à l'unité du « genre » humain dont il relève et par lequel il est ce qu'il est; sa vraie « universalité » dépasse l'égalité à soi-même de son individualité. C'est seulement en passant par cette donnée ontologique qu'on peut donc prendre aussi l'universalité de l'Idée comme l'universalité conceptuelle de la logique formelle, mais on ne peut pas dire, inversement, que Hegel ait introduit dans l'ontologie des données logiques formelles.

L'unité égale à soi-même de l'Idée est ensuite une unité *négative*, une unité qui ne peut être unité que dans la dualité, dans la « relation entre la subjectivité qui est pour soi » et de « l'objectivité qui lui est *différente* » (467). Nous avons déjà caractérisé plus haut cette relation comme « procès », comme un mode de mobilité demeurant chez soi; nous allons encore l'éclaircir au cours de l'interprétation des différentes étapes de l'Idée qui va suivre.

## 15. LA VIE COMME VERITE DE L'ETANT. L'IDEE DU VIVRE ET DU CONNAITRE.

Si l'on se remémore la signification du concept de vérité chez Hegel, il ne paraîtra pas surprenant que l'Idée, en tant que « vrai objectif », que « vrai comme tel », comporte encore en elle-même des « degrés », diverses « étapes » de la vérité, qu'elle existe encore en des figures diverses. Car l'être de l'Idée n'est vrai que sur le fondement de la décision originaire, à cela près qu'à présent, celle-ci réside pratiquement à l'intérieur même de l'Idée, comme inadéquation à l'intérieur d'une adéquation préalable; le « contre » dans lequel se meut l'être-pour-soi de l'Idée est la propre objectivité de cette dernière. Il appartient à son propre Etre, c'est un mode de son ipséité (de même que le

monde de l'homme n'est que ce contre quoi s'élève sa propre vie). L'Être de la chose « tombait » dans un monde étranger et indifférent ; du point de vue de l'Être de l'Idée il appert à présent que c'est là aussi la raison pour laquelle le « jugement » porté sur les choses, lorsqu'on juge vraiment, demeure plus ou moins contingent, arbitraire, et que c'est pourquoi les exemples d'authentiques jugements étaient à juste titre choisis dans la sphère de l'Idée (cet homme est mauvais, cette action est bonne). Car il n'y a d'authentique adéquation ou inadéquation que dans la sphère de l'Idée dont l'Être porte d'emblée la marque de l'adéquation et qui, seule, peut la faire jaillir de son Être ou la perdre.

Le première figure de l'Idée est la *Vie*. Hegel souligne qu'il ne saurait s'agir, lorsqu'on explicite la vie comme un étant présentant les caractères de l'Idée, de déterminer les structures de la vie réelle, effective. La vie réelle, effective, n'existe jamais que dans des individus vivants singuliers qui, eux-mêmes, pré-supposent l'Idée du vivant comme l'universalité qui les constitue. Les « moments de l'Idée de la Vie au sein de son concept » ne sont « pas les moments conceptuels déterminés de l'individu vivant dans sa réalité... Ces moments-là sont les aspects dont se constitue la vie ; de ce fait, ils ne sont pas les moments de cette vie, qui est déjà constituée par l'Idée » (477). La vie réelle, effective, existe par exemple toujours dans une « détermination de son extériorité » ; c'est l'Idée de la Vie qui fournit au départ un fondement à la possibilité qu'a la vie de pouvoir exister dans telle détermination momentanée (472).

La Vie, « dans son Idée », est d'abord « en soi et pour soi, *universalité* absolue » (471). Dans l'objectivité de son être-là, dans l'extériorité multiple de son monde, elle est « omniprésente » comme un être Un, simple et toujours lui-même. Elle pénètre toute cette diversité de par sa « simple relation à soi », fait de chaque élément singulier une « partie » de son universalité sans pour autant morceler son unité. Elle comprend toutes ces parties en elle et les subsume, elle s'érige en leur « concept », et ce de telle façon que chaque partie a « en elle-même » le Concept tout entier.

La Vie est « *en soi et pour soi* » cette universalité absolue. En même temps qu'elle unifie en son Être la diversité



qui est là de l'objectivité et que, de par sa relation simple à soi-même, elle en concentre la pluralité qui tombe dans « une dispersion, une différenciation extrême et tout à fait indépendante », elle confère à l'objectivité substantialité et existence (*Bestehen*). « La simple vie... n'est pas omniprésente, elle est aussi *l'existence et la substance immanente* mêmes de son objectivité » (472). Dans la mesure où elle est existante, l'objectivité existe dans la diversité externe de l'espace et du temps, mais de telle sorte que, même dans cette extériorité spatio-temporelle, elle demeure reliée à l'unité unifiante de la Vie qui la comprend et la conçoit. « Son omniprésence se répandant dans cette diversité », la Vie demeure dans celle-ci « tout simplement l'unité simple du Concept concret avec lui-même ».

Cette universalité en soi de la Vie est maintenant essentiellement *pour-soi*. La Vie ne fournit l'unification et la pénétration de la diversité externe que comme « *unité négative* », comme *dépassement* et prise en charge de sa détermination externe du moment, et ce, en se singularisant elle-même dans son universalité, en se reliant elle-même à soi dans la diversité de son être-là et en étant ainsi pour soi. La Vie est essentiellement « *substance subjective* » (472), Etre selon le mode du maintien concevant, « *vie pour soi, n'étant liée qu'à soi-même* ». « Elle est essentiellement de ce fait quelque chose de singulier. » Ce n'est qu'« en se démarquant de l'objectif pour s'affirmer comme sujet individuel », en présupposant à soi ce sujet individuel comme étant son autre, qu'elle peut se constituer comme l'unité négative de la subjectivité et de l'objectivité.

Voici donc la démarche caractérisant, en anticipant et de façon formelle et universelle, la Vie et sa mobilité. En elle, la Vie est essentiellement considérée comme :

- 1) « Universalité absolue » ; comme ce qui répand son omniprésence dans tout étant et le pénètre.
- 2) Comme Unité unifiante de la diversité étant-là de l'étant : comme « l'omniprésence du simple dans l'extériorité multiple » de l'espace et du temps.
- 3) Comme « l'existence (*Bestehen*) pure et simple et la substance immanente de l'étant qui n'est que par son « objectivité » « présupposition » de la Vie.
- 4) Cette unité unifiante de la subjectivité et de l'objec-

tivité est la Vie en tant que « substance subjective », comme être-pour-soi concevant, se singularisant lui-même.

Avec ces caractères l'Être de la Vie prend place au centre de l'ontologie hégélienne. Dans l'Idée de la Vie se fait jour au sein de la *Logique* le terrain originel de cette ontologie, terrain dont la dimension avait déjà été indiquée par les concepts d' « essence », de « liberté » et de « genre » ; à partir de là, l'interprétation se trouve ramenée aux stades de la démarche de fondement théorique antérieurs à la *Logique*. L'interprétation de l'idée de la Vie qu'il nous est possible de tenter est donc bien nécessairement provisoire ; elle renvoie constamment à la seconde partie de ce travail, laquelle se préoccupe principalement de ce qu'il faut entendre par le concept ontologique de Vie.

Hegel détermine l'Être de la Vie en se référant expressément à la décision originaire : « Le jugement originaire tranchant ce qu'il en est de la Vie consiste... en ceci qu'il se démarque de l'objectif en tant que sujet individuel et qu'il introduit en se constituant comme unité négative du Concept, la *présupposition* d'une objectivité immédiate » (472). Le concept de présupposition devient ici décisif. La Vie n'est Vie que comme Soi, comme individu vivant, mais par ailleurs ne peut être Soi qu'en se démarquant « contre » l' « objectif », en présupposant à elle-même l'objectivité comme ce qui est « contre » elle et en s'auto-déterminant contre cette objectivité. En se déterminant comme Soi, la vie crée tout d'abord son monde : l'objectivité comme le seul contre-quoi elle puisse être Soi, individu ; elle est « présupposition créatrice » (474). La Vie ne devient « être-pour-soi », n'est Soi qu'en « se retirant » de l'objectivité posée en face d'elle. Et l'objectivité, le monde de la Vie, n'est que comme « prédicat du jugement sur l'autodétermination de la Vie », comme « prédicat de l'individu » (474). Le monde où vit la Vie n'est que comme son monde. L'objectivité est par essence ce qui est « prédiqué » par le sujet vivant, ce qui lui est attribué — ou plutôt, elle est ce comme quoi le sujet vivant se détermine lui-même, ce qu'il s'attribue à lui-même. L'Être de l'objectivité consiste dans ce fait d'être posé et affecté par le sujet vivant ; ce n'est pas « le rapport mécanique ou chi-

mique », mais le rapport au sujet vivant qui constitue le caractère du « monde » : il est essentiellement « être-là vivant », « objectivité du vivant » (475).

Dans l'Idée de la Vie, l'objectivité est donc, de par son fondement, « recueillie dans l'unité subjective » (475) ; elle n'est que comme « prédicat de l'autodétermination » du sujet, présumée par lui comme étant sa condition de possibilité et lui étant par conséquent d'emblée conforme (473) : « Le concept de la Vie... est l'Idée immédiate, le Concept auquel est adéquate son objectivité » (473). Mais, en même temps que cette adéquation d'emblée présente, l'objectivité est le *contre* originel de la Vie, l'« extériorité » *contre* laquelle le Soi peut être Soi. « Son extériorité est opposée à l'unité négative de l'individualité vivante » (476). La Vie comme Soi n'est qu'unité *néga-tive* avec son monde : en tant qu'elle en surmonte l'inadéquation et qu'elle « le pose comme adéquat » (473). Ce mouvement constitue le « procès de l'individualité vivante ».

Le sens et le but de ce procès, c'est de « poser le moment abstrait de la détermination du Concept comme différence réelle » (476) c'est-à-dire de poser comme *sienna* l'extériorité déterminée toujours présumée à la Vie, de la poser comme « différence réelle », comme fondée dans la réalité propre de l'Être de la Vie et non pas seulement comme « abstraite », présente mais détachée de la Vie. Ce mouvement de la Vie relève d'une « pulsion » ; c'est la mobilité originelle de la Vie, bien avant tout savoir, car c'est en réalité en lui que la Vie en général devient vraiment ce qu'elle est ; c'est dans cette « pulsion » que se produit la Vie même (476 *seq.*) C'est pourquoi tout d'abord ce procès se trouve encore entièrement « à l'intérieur » de l'individualité vivante, c'est pourquoi il est le mouvement de l'« organisme » même. Mais il s'en échappe tout aussi immédiatement ; « le caractère corporel de l'âme est ce qui la rattache à l'objectivité externe » (475). Au moyen de son corps, elle se médiatise avec le monde. Les déterminations ultérieures de la Vie, définie comme étant ce procès, s'attachent donc toutes également au monde de l'individu. Hegel en énonce trois : la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction.

Dans la sensibilité, l'*universalité* de la Vie, en tant qu'égalité à soi-même dans la pluralité des particularisations, s'exprime de façon immédiate : elle est la « simplicité du sentiment personnel (*Selbstgefühl*) », simplicité où rentrent toutes les diverses impressions externes et dont l'unité les maintient ; c'est l'être-en-lui-même comme « réceptivité infinie et susceptible de déterminations, laquelle ne devient pas dans sa détermination quelque chose de divers et d'extérieur, mais est tout simplement réfléchi en elle-même » (478). Dans l'irritabilité, par contre, la Vie, en même temps que dans son universalité, se manifeste aussi comme *particularité*. Cette particularité est l'« ouverture de la négativité » du Soi, en sorte qu'il n'est « identité individuelle avec soi » qu'en tant que « capacité vivante de résistance » (479). Et ces deux moments reçoivent leur unité décisive de la reproduction où le vivant est vraiment comme « singulier ». Dans cette reproduction le vivant se *pose* comme unité dans l'extériorité ; il s'inscrit et s'impose comme ce qu'il est, et c'est seulement là qu'il devient « vie et concrétude ». Ce n'est que comme individualité efficace qu'il devient « individualité effectivement réelle » et c'est seulement comme être effectivement réel *contre* quelque chose d'autre, face au monde objectif, qu'il devient un « être-pour-soi n'étant lié qu'à soi ». Or cela implique que « le procès de la Vie, d'abord inclus à l'intérieur de l'individu », passe dans l'objectivité même ; la « relation à l'extériorité », le monde, devient réellement, effectivement, un moment du Soi de la Vie (480). En « se modelant lui-même », l'individu singulier « tend ses forces contre sa présupposition originaire », contre son monde, il est renvoyé à celui-ci et il lui faut imposer l'unité de son Soi en faisant œuvre effective dans et contre lui. C'est ce procès, qui désormais ne se déroule plus seulement à l'intérieur de l'individualité mais contre celle-ci et contre le monde, que Hegel définit au sens propre comme « processus vital ».

Hegel déclare : « Ce processus commence avec le *besoin* » et il définit plus précisément ce besoin comme « douleur » (481). Ce besoin est originel, il appartient à l'être de la Vie, il est donné dans la dualité de l'unité de la Vie, en sorte qu'il a l'objectivité pour *son* monde, pour possibilité propre de son ipséité, et pourtant, il l'a en même temps comme

ce qui est *contre* lui, comme son autre. Le monde est donc aussi bien « présumé » ontologique et d'autre part l'extériorité et la négativité où la Vie est « perdue », où elle s'est perdue ; il lui faut d'abord y reconquérir son être-pour-soi en « dépassant » et en s' « appropriant » le monde comme simple extériorité. Dans ce rapport la Vie se présente originellement à l'objectivité comme « manque » (*Encyclop.*, § 168)<sup>1</sup>, comme une négation de l'individu vivant qu'il faut avant tout dépasser pour que l'individualité puisse tout simplement « vivre ». Le « besoin » est la relation immédiate de la Vie « à l'extériorité » (482).

Ce besoin de la Vie est « douleur » parce que la Vie n'est par ailleurs « nullement perdue dans cette perte d'elle-même » (480 ; souligné par moi), parce que cette négativité est la propre négativité de l'individualité vivante et que « cette individualité est sa négativité, pour elle » (*ibid.*). La Vie, et elle seule, a la négativité pour soi ; elle a « le sentiment de cette contradiction », et c'est pourquoi la douleur est « le privilège des natures vivantes » ; la pierre est indifférente à sa négativité, à sa détermination externe du moment ; elles ne sont pas là pour elle (481).

Poussée par ce besoin, la Vie individuelle se retourne à présent contre l'objectivité pour « s'emparer » d'elle, se « l'approprier » : c'est le processus de pénétration du monde extérieur et immédiat, qui oppose la Vie à la Vie, processus par lequel les objets du monde se trouvent façonnés « en conformité » avec la Vie (habitabilité, possibilité d'en avoir la jouissance, convenance, utilité pratique — et il ne s'agit pas dans tout cela d'actes vitaux factuels mais d'un mouvement posé d'emblée avec la Vie et en cours d'accomplissement). Cette maîtrise de l'objet (482) va si loin que l'individu vivant « lui ôte sa constitution propre, fait de lui son moyen et lui donne sa subjectivité pour substance » (482). Ce dernier point est décisif. Le monde maîtrisé par la Vie devient lui-même... Vie ; la Vie devient sa « vérité » et sa « puissance » : le fait de s'emparer du monde est « sa métamorphose en une individualité vivante » (483). Dans la mesure et pour autant que la Vie

1. *Encyclopédie de Heidelberg*, Bourgeois, p. 271.

vit, son monde est un monde vivant, pénétré de vie, et jamais une simple objectivité indifférente, une objectivité étrangère. Hegel met à tel point en relief ce caractère de Vie du monde qu'il définit l'objectivité comme une « espèce » (*Art*) de la Vie : la Vie pose « comme ses espèces, la Vie individuelle et l'objectivité qui lui est extérieure » (*ibid.*). Et cette vivification du monde est possible parce que le monde, « en soi » est déjà Vie puisqu'aussi bien il n'est que comme « présupposition » de la Vie, comme le « contre » de la vitalité, et appartient donc lui-même à l'être de la Vie : « La nature inorganique, soumise au vivant, souffre cette situation parce qu'elle est en soi la même chose que ce que la Vie est pour soi » (*Encyclop.*, I, 617, § 219, additif), parce que la Vie est sa « substance » et sa « vérité ».

Dans le résultat du processus vital, il se révèle que, comme prévu, la Vie s'est constituée comme universalité absolue de l'étant. Elle est la véritable substance de l'objectivité, qu'elle a médiatisée avec soi et pénétrée de telle sorte que la substance n'est plus que la réalité effective de son existence, le monde de son être-là. La Vie « étend son emprise » sur tous les processus mécaniques et chimiques de l'objectivité dont elle fait son « produit » et ce produit, qui est sien, n'est « parfaitement déterminé » que par la Vie. Ainsi l'extériorité indifférente de l'objectivité se trouve-t-elle dépassée, adaptée à la Vie, assimilée. La Vie « la pénètre comme son universalité », elle est son « existence », sa « vérité » et sa « puissance » (494). A la fin du processus vital le monde n'est plus le prédicat de l'auto-détermination de l'*individu* vivant mais celui de l'*universalité* de la Vie : le prédicat du « genre ».

Le concept de *genre* concrétise le mode d'être de la Vie comme « universalité absolue en soi et pour soi », et en raison de la *mobilité* spécifique de la Vie (*genos - genesis*) comme une universalité qui se particularise elle-même et demeure chez soi dans la particularisation. Cet advenir a essentiellement le caractère du devenir pour soi concevant (487). Le concept de genre ne pourra être vraiment élucidé que dans la seconde partie mais il est toutefois nécessaire d'en donner ici une définition générale.

Pour l'éclaircissement du concept de genre, il faut se référer à la partie correspondante de la *Logique d'Iéna* où ce concept est introduit sous la rubrique « Métaphysique de l'objectivité » et se trouve traité bien plus en détail que dans la *Logique* (151 *seq.*). Cela montre clairement que le genre désigne un caractère ontologique du monde, d'autant que ce terme figure par ailleurs dans le chapitre « Le monde » et y apparaît comme résultat du « processus mondain ». La Vie comme genre n'est donc pas un caractère de la Vie comme telle par *opposition* à l'objectivité et au monde, mais bien plutôt un caractère du monde *pénétré de vie* par le processus vital. « Le processus mondain est le processus du genre » (*Logique d'Iéna*, 154). Dans la dimension à laquelle on accède avec l'idée de la Vie, la totalité de l'étant est devenue visible et effectivement réelle dans son unité et son universalité ; jusqu'ici, la subjectivité pour soi et l'objectivité en soi se dissociaient encore ; à présent, « le *dépassement* de cette Différence qui entraîne l'opposition à un étant absolu en soi », dépassement qui s'est accompli dans la vivification du monde, a réalisé « la totalité comme Universel » : comme *Vie*. « Cette totalité, le genre, est désormais l'en-soi » (*ibid.*, 151 *seq.*) ; l'individualité vivante, d'une part, et le monde vivifié, de l'autre, « n'expriment qu'un seul et même universel » (*ibid.*, 154), ne sont que les « moments » d'un même genre.

Nous essaierons d'interpréter plus en détail ce devenir de la Vie comme genre. Dans le processus vital le monde est, pour la Vie, « assimilé », pénétré de vie, il est pour elle une vie, une « objectivité identique à elle » (484). Le monde n'est pour la plante que monde végétal, pour l'animal que monde animal, pour l'homme que monde humain. Encore que par essence elle ne s'accomplisse toujours que comme activité d'individus (car la Vie comme « unité négative » de l'être-pour-soi concevant est nécessairement singularisation) cette assimilation et cette pénétration du monde par la Vie, laquelle advient toujours avec l'être de la Vie, est pourtant dans sa vérité œuvre du genre et non de l'individu, et l'individu vit en fin de compte dans le monde de son genre. L'individu est « en soi » le genre (484), et le genre est la vraie « individualité de la Vie même » (485). De ce point de vue, l'individu s'affirme « comme quelque chose

de médiatisé et d'engendré » (*Encyclop.*, § 170)<sup>2</sup> qui se trouve dans l'histoire de son genre et qui ne « naît » que d'elle.

L'universalité du genre s'accomplit comme « vérité » de la Vie dans la conservation et la perpétuation de la Vie : dans la « reproduction des races vivantes » (485). L'homme engendre l'homme. Comme Aristote, Hegel distingue dans le fait d'engendrer (*Genesis*) une catégorie ontologique de la Vie<sup>3</sup>. Cet advenir aussi est par essence voué à la singularisation : en lui l'individu se rapporte encore à l'individu, mais le genre ne se réalise précisément que « par le *dépassement* des individualités particulières, singulières l'une par rapport à l'autre » (484) ; l'individu ne relève de cet advenir que par sa mort et « dans l'accouplement meurt l'immédiateté de l'individualité vivante » (485). Par l'individualité, le genre se réalise comme « universalité simple » ; l'immédiateté et la singularisation des individus sont par là *dépassées* sans être écartées. La Vie est devenue par l'universalité vraie du *connaître* : « La mort de cette Vie est la naissance de l'Esprit » (486).

Nous croyons pouvoir déduire de ce point qu'il s'agit pour Hegel de se donner avec le concept de genre la dimension de l'universalité, dimension qui sera ensuite le terrain du « connaître » comme figure de l'Idée. Cela est d'une très grande portée dans la mesure où Hegel tente ici d'élucider le problème de l'universalité de la connaissance en allant à l'*encontre* de la solution apportée par la philosophie transcendantale ; et ce n'est pas un hasard si l'on retrouve une confrontation plus vaste avec Kant, notamment en ce qui concerne son concept de « Moi pur », de « Je pense », en qui il avait en fin de compte placé les racines de l'universalité de la connaissance (488, 493).

La condition ontologique, la présupposition du connaître est pour Hegel l'idée de Vie, dans sa figure vraie, comme « universalité », comme unité de la subjectivité et de l'objectivité, comme Moi et comme monde pénétré de vie. Le sujet originaire du connaître est le « genre ». La connaissance de l'étant opposé au connaissant n'est possible

2. *Encyclopédie de Heidelberg*, Bourgeois, p. 271.

3. E. Frank, *loc. cit.*, p. 614, *seq.*



que parce que cet étant est la « présupposition créatrice » du connaissant lui-même, et qu'il n'est devenu cet étant que pour et contre lui. L'unité du Moi et du monde, la liaison qui existait entre l'étant et le connaissant n'est donc pas de l'ordre de la connaissance et ne se fonde pas dans la constitution contingente de la connaissance humaine (de l'expérience) mais est une liaison ontologique et pour tout dire une liaison interne de l'étant en soi-même, de la « chose-en-soi ». Une liaison qui précède toute connaissance accomplie et rend seule possible le fait même de connaître. Hegel commente ces données dans sa lecture critique des directions de la critique kantienne de la « théorie des âmes rationnelles », polémique qui fait partie des plus brillants morceaux de la *Logique*.

Kant avait fondé le paralogisme de la théorie des âmes sur le « cercle » vicieux selon lequel le Moi ne peut jamais devenir pur objet pour lui-même puisqu'il accompagne toujours en tant que Je pense chaque objectivation, chaque représentation d'objet et que, « séparés » de ce Moi, nous ne pouvons donc « jamais avoir le moindre concept ; selon l'expression même de Kant, ce Moi présente donc l'inconfort qu'il nous faille à chaque fois nous servir de lui pour avancer la moindre chose à son propos » (489). Hegel concède ce fait, mais il trouve « ridicule » qu'on ne voie qu'une simple « incommodité » dans *ce qui* constitue la « nature absolue, éternelle », non seulement du Moi mais du concept en général, de l'être concevant, car cet état de fait n'est pas autre chose qu'une expression de la Différence absolue d'après laquelle l'Être n'advient que dans la décision, dans l'être-autre, dans la négativité. Et, au fond, l'être qui advient comme *concevoir*, l'être du Moi n'est rien d'autre que ce « cercle » : n'être Soi que chez son autre et être toujours chez *son* objet pour être Soi. L'être du Moi n'est la « relation absolue à soi-même » que comme « jugement dissociatif » dans lequel il se fait objet et n'est jamais que le fait de se faire « cercle » (490).

Et l'objectivité se laisse tout aussi peu séparer de la subjectivité que la subjectivité de l'objectivité. Le Moi n'est jamais individualité vivante que comme « relation réelle à l'extérieur », au sein du processus vital où il s'empare du monde comme de son opposé. Et il va de soi que cette

« indissociabilité » doit aussi se montrer dans la pensée qui n'est assurément rien d'autre qu'un mode d'être du Moi : « Le Moi pense *quelque chose*, lui-même ou quelque chose d'autre. L'indissociabilité de ces deux formes en lesquelles il s'oppose lui-même appartient à la nature la plus intime de son concept et du Concept en tant que tel, et c'est justement elle que Kant veut écarter » (491 *seq.*). Cette méconnaissance de l'essence du Moi, qui n'est pas autre chose qu'une méconnaissance de l'essence de l'Être en général, est une « incapacité à conceptualiser » qui, pour ce qu'elle a de partial, est à placer sur le même plan que la métaphysique dogmatique combattue par Kant. Cette comparaison la fait apparaître « d'autant plus indigente et vide face aux idées plus profondes que se faisaient de l'âme ou de la pensée des philosophes antérieurs, par exemple les Idées spéculatives, et vraies, d'Aristote » (492).

Si Hegel traite à présent le « connaître » comme une figure particulière de l'Idée, il importe de remarquer que la présupposition du connaître est la Vie, et non la Vie comme manière d'être d'un étant déterminé *dans* le monde, mais comme un être du monde lui-même. Le connaître se déplace donc d'emblée dans l'unité de la Vie et du monde, de la subjectivité et de l'objectivité ; il ne s'oriente pas vers une objectivité en soi — celle-ci se trouve justement *dépassée* dans le processus vital —, mais l'« objet » de la connaissance se trouve d'ores et déjà adapté au connaître, il relève « en soi » de la même manière d'être que le sujet du connaître : de la manière d'être de la Vie. Le sens et le but du connaître est en tous points saisi comme une accession à la vérité de l'Être lui-même, comme une auto-compréhension de l'étant, comme le maintien de l'étant dans lequel cet étant accède vraiment entièrement à soi, devient « pour-soi » ce qu'il est déjà « en soi ». Ainsi, le connaître est de par son essence « actif » et non passif (*Encyclop.*, I, § 226, additif)<sup>4</sup>, et en lui-même il est un mode supérieur, plus vrai, de l'Être que le simple fait d'être vivant, car celui-ci ne s'est pas encore « conçu » et il n'a pas encore son monde comme Soi dans toute la clarté de la conceptualité, mais

4. *Encyclopédie de 1827*, Boutgeois, p. 618.

seulement dans l'immédiateté du processus vital, comme ce en quoi est son être-là.

Une objection se prépare : comment le connaître peut-il être saisi comme une figure particulière de l'Idée, comme un mode d'être autonome du Concept, quand le connaître n'est lui-même possible que comme maintien de la Vie ? L'objet mécanique ou chimique existe de façon autonome « à côté » de la Vie, le connaître, jamais. On peut tout d'abord répondre que la Vie n'a en aucun cas « disparu » dans cette dimension de l'Être mais qu'elle y est seulement « dépassée » : le connaître est la vérité de la Vie, le mode d'être du fait de vivre qui, libéré de l'immédiateté, se meut dans la transparence du concevoir. Les trois figures de l'Idée, la Vie, le connaître et le Savoir absolu, ne sont pas seulement données côte à côte ; leur triade constitue plus précisément l'unité même de la Vie. L'unité déjà acquise de la subjectivité et de l'objectivité leur est à toutes trois commune : l'être chez soi dans l'être-autre tel que cette ipséité est là *pour* elles, se révèle dans leur maintien envers soi, même si c'est à divers niveaux de la transparence — très immédiatement encore avec la Vie (l'expérience vécue de la vie du monde), tandis que le connaître s'est libéré de l'immédiateté vécue de l'expérience personnelle pour accéder à la réflexion de sa conscience de soi. Ce qui est contre le connaître, l'objet de la connaissance, n'a plus non plus la « forme » d'une objectivité en soi ; en tant que connu il est sous la forme du Concept (487, 497).

Pour éclaircir ces données il faut expliquer plus en détail le concept de connaître sur lequel s'appuie Hegel ; deux questions se posent alors : 1) Qu'advient-il dans la démarche du connaître en ce qui concerne son objet — et 2) Qu'advient-il en ce qui concerne le sujet du connaître ? C'est seulement lorsque ces deux questions auront été élucidées que la signification de la démarche de connaissance pourra apparaître dans son unité.

Question 1) Hegel a lui-même défini (II, 252), la « conception d'un objet » : « La conception d'un objet consiste... seulement en ceci que le Moi fait sien celui-ci, le pénètre et l'amène à sa forme propre. Dans l'intuition et même dans la représentation, l'objet est encore quelque chose d'extérieur, d'étranger. Par le concevoir, l'être-en-soi et pour-soi qu'il a dans l'intuition et la représentation se métamor-

phose en un être-posé ; le Moi le pénètre par la pensée. Mais c'est seulement sous cette forme qu'il a dans la pensée qu'il est vraiment en-soi et pour-soi ; ... la pensée supprime l'immédiateté avec laquelle il paraît tout d'abord devant nous et fait ainsi de lui un être-posé ; cet être-posé quant à lui est son être-en-soi et pour-soi, son objectivité » (253). Dans ce passage se trouve résumée, comme l'unité de l'advenir « subjectif » et de l'advenir « objectif », toute la complexe signification du connaître ; nous la considérerons en premier lieu selon ce qu'il advient de l'*objet* dans le concevoir.

L'immédiateté de l'objet est métamorphosée en un être-posé où se constituent à la fois son objectivité et son être-en-soi et pour-soi. Lorsqu'un objet est conçu, son « extériorité » et ce qu'il a d'« étranger », caractères avec lesquels il apparaît face à la conscience dans la simple « représentation », sont *dépassés* : il est posé dans l'« unité de la conscience ». A première vue, il ne semble pas y avoir là autre chose que la définition *kantienne* de la connaissance conceptuelle et Hegel rattache immédiatement sa propre explication du concevoir à l'interprétation qu'il a déjà donnée de Kant (cf. p. 125). Mais poser l'objet dans l'unité de la conscience ne lui est à vrai dire possible que parce que le Moi et le Concept, la conscience et l'objet ont « *la même nature* ». Cette « nature » commune à ces deux modes d'être acquiert sa « forme » la plus générale : « l'universalité qui est immédiatement déterminée ou la détermination qui est immédiatement universalité » (252 *seq.*). L'être doté de savoir, la conscience est précisément cet être réunissant immédiatement universalité et détermination (« essence » identique à soi-même et toujours « être-là » déterminé). Ainsi l'unité de la conscience où se fonde et s'achève l'acte de concevoir n'est plus l'unité de l'aperception transcendante, établie par *Kant* comme ultime fondement de la possibilité de la connaissance humaine, mais l'unité érigée par *Hegel* en « principe » de l'être-même ; « l'être conscient » (la conscience) signifie donc ici aussi bien l'être de l'étant concevant que celui de l'étant conçu.

Par la pose de l'objet dans l'unité de la conscience se manifeste donc du même coup l'advenir propre à l'étant conçu : l'objet conçu n'est plus un immédiat mais il est mis en évidence dans sa « genèse »<sup>5</sup>, dans son être-

5. *Genesis*, cf. Erdmann, *loc. cit.*, § 16.

devenu ; sa substance est conçue comme un sujet qui fait jaillir de lui et médiatise avec lui toutes les déterminités de l'objet, se constitue ainsi comme égalité à soi-même de la relation et peut donc soutenir et créer l'unité vraie de l'objet. En outre, l'étant conçu est amené par le connaître concevant (et seulement par lui) à sa vérité propre, d'objet, dans la mesure où l'objet qui n'est pas encore conçu n'est qu'un simple être-en-soi, mais où tout être en soi exige cependant son accomplissement dans l'être-pour-soi. L'objet qui est seulement en soi ne peut accéder de lui-même à la liberté de l'être-pour-soi ; l'accomplissement du sens de son être se trouve donc assigné à son être-conçu dans la conscience concevante. Lorsque le Moi conçoit l'objet, « se l'approprie et l'intègre à sa propre forme », il ne le pose pas dans une dimension extérieure et étrangère à l'objet en tant que tel, mais il le dote de la vérité de son être-propre : « Il est vraiment en soi et pour soi tel qu'il est... dans la pensée » ; « or cet être-posé est son être-en-soi et pour-soi, son *objectivité* » (253). Le connaître concevant est donc pour ainsi dire un accomplissement après coup de la mobilité qui advient dans l'objet en tant que tel ; la « définition », la détermination, la délimitation, que le connaître donne de l'objet connu, est, lorsqu'elle est « vraie », l'auto-définition de l'objet, son auto-détermination qui se délimite elle-même dans l'altérité<sup>6</sup>.

Ce fait est encore plus net dans la *Logique d'Iéna* que dans la *Grande Logique* (en particulier p. 114 seq. et p. 108 seq.)<sup>7</sup>. Hegel trouve ici pour la démarche de connaissance cette formule frappante : « L'objet passe du *definitum* à sa définition » (150), du déterminé par un ailleurs à la détermination, à la détermination en elle-même. Il apparaît que « le *definitum*... doit être posé comme définition, comme réfléchi en lui-même, comme universel ; et, partant, que ce qui lui est opposé ne tombe pas hors de lui, ne s'en

6. Avec la délimitation des modes impropres de la connaissance (comme par exemple ceux de la connaissance mathématique), il apparaîtra clairement que ces déterminations ne valent à proprement parler que pour la connaissance effectivement « concevante », c'est-à-dire la connaissance « spéculative » de la philosophie (502 seq.).

7. Dans la *Phénoménologie*, Hegel forge pour le désigner la formulation suivante : l'être-là concret de l'étant est « un être-là immédiat logique » (49 ; 50) ; « La figure concrète, animée en elle-même de mouvement, fait de soi une simple déterminité ; ainsi elle accède à la forme logique et est dans son essentialité. Son être-là concret n'est que ce mouvement ; il est un être-là logique immédiat ».

abstrait pas, mais est quelque chose d'égal à soi-même dans son altérité » (116). La véritable définition n'est pas quelque chose d'étranger qui s'ajoute au défini mais ce qui est au fondement de la définition ; le « sujet » est « identique » à sa définition et n'est rien d'autre qu'elle » (109). Comme détermination, délimitation, la définition n'est rien d'autre que la manière dont le sujet défini se délimite et se détermine lui-même par rapport à d'autres, et « se conserve ainsi lui-même » (Hegel parle directement de « définition » ou « autoconservation »!). « Dans la définition des choses vivantes a été de ce fait incluse la détermination des armes offensives ou défensives comme ce par quoi elles se conservent elles-mêmes face à une autre chose particulière » (109). Le connaître est donc dans sa vérité lorsque les déterminités de l'objet connu sont déduites comme découlant nécessairement de la « partie vitale » (II, 525) de celui-ci, si bien que, dans le connaître, il n'est et n'advient rien d'autre que ce qui est et advient dans l'objet même. Quant à savoir comment un tel « accord » est possible, ce n'est pas pour Hegel un problème relevant de la théorie de la connaissance mais un problème ontologique qu'il a déjà élucidé au niveau de la *Logique* où il était question du connaître. Car l'étant qui connaît et l'étant qui est connu ont « en soi » le même être ; l'étant à connaître est lui-aussi, selon sa « substance », « sujet ». Son être véritable est maintien comme égalité à soi-même dans l'altérité, et sa vérité est le concevoir.

Question 2) : On voit maintenant beaucoup mieux ce qu'il advient du Moi connaissant dans le connaître. Le Moi fait « sien » l'objet, le « pénètre » et l'intègre à sa « propre forme » (II, 252). En même temps que l'objet est connu, il est intégré dans la « forme du Moi » et sa substance est appréhendée comme sujet et plus précisément comme sujet concevant. Dans le connaître, le Moi est, à proprement parler, toujours chez soi. Conformément à sa substance chaque étant est toujours en soi « unité de la conscience de soi », et c'est seulement sur le fondement de cette unité que l'intégration, se produisant dans le connaître, de l'objet de la connaissance à l'unité de la conscience concevante peut être constitutive de l'« expérience ». C'est seulement parce que l'étant en soi et pour soi, l'« objet », l'unité objective, n'est rien d'autre que l'unité du Moi avec soi-même qu'une des propositions principales de la philosophie kantienne permet de

justifier qu'on fasse appel à la nature du Moi pour connaître ce qu'est le Concept (la substance propre de l'étant).

Ces indications ne sauraient en aucun cas constituer une interprétation suffisante du concept de connaissance chez Hegel mais elles ont peut-être contribué à l'intelligence de cette unité<sup>8</sup> particulière de l'advenir « objectif » et de l'advenir « subjectif » qu'est pour Hegel le connaître : non plus simplement le maintien d'un étant déterminé (du Moi humain) face à la totalité de l'étant mais ce maintien comme simple expression d'une accession à soi, d'un devenir-pour-soi de l'étant. Ce n'est pas un hasard si, dans l'explicitation même du connaître que donne la *Logique*, il n'est plus question du Moi du connaître ; dans la dimension où le connaître se meut ici, le Moi ne se tient plus face à un monde en soi, la dimension de la Vie *est* d'ores et déjà l'unité de la subjectivité et de l'objectivité et le connaître n'est que ce qui dévoile cette unité, la « pulsion » incitant à dépasser l'altérité qui n'est encore que « pré-supposée », « à percevoir \* dans l'objet l'identité avec soi-même » (498). Et le véritable sujet de cette pulsion, c'est le Concept lui-même, l'étant qui dans cette unité se meut déjà par lui-même, en d'autres termes la « Vie », *non* comme individualité vivante dont la mort serait justement la condition de la « naissance » de l'Esprit, *ni* la Vie comme « races vivantes » mais la Vie comme pur « genre », comme « simple universalité » (487).

Mais le connaître ainsi considéré ne peut encore représenter lui-même la plus haute figure de l'Idée et partant l'Être authentique dans la mobilité authentique. Il est vrai que dans son objet, dans son autre, il est déjà chez soi et il est également vrai qu'il intègre cet objet à sa forme propre mais il est par essence *assigné* à la présence donnée de cet objet même ; c'est un « donné », un « déjà-

8. Erdmann met particulièrement en relief cette unité : « La nature objective raisonnable tend, par l'effet d'une pulsion interne, à se faire subjective, de même que la nature subjective tend à intégrer l'objectivité. A la pulsion, au désir de savoir qui entraîne le sujet, correspond donc celle qui amène la nature raisonnable objective à se manifester et c'est seulement par cette correspondance qu'il peut y avoir vérité » (*loc. cit.*, § 221).

\* *Anschauen*.

là » (497, 503), et il ne peut accéder à sa vérité, se montrer dans sa nécessité se déterminant elle-même, que comme donné, comme déjà-là. C'est sur cela qu'est fondée la finitude essentielle de la connaissance : « Ce connaître est fini parce qu'il implique la présupposition d'un monde déjà là, et que de ce fait son identité avec celui-ci n'est pas pour lui-même ! Partant, la vérité à laquelle il peut parvenir n'est également que la vérité finie... » (*Encyclop.*, 136)<sup>9</sup>. » L'unité du connaissant et du connu analysée plus haut ne peut jamais se réaliser dans le connaître ni pour le connaître car elle est déjà là en soi, et le connaître n'est possible que sur son fondement. Mais le connaître demeure toujours assigné comme « étant » (*ibid.*, 135)<sup>10</sup> à la nature prédonnée de l'objet, du monde, et il ne peut jamais le faire naître de par sa libre nécessité interne. En définitive, il lui est donc toujours impossible de concevoir entièrement son être-ainsi. Le connaître peut seulement ramener la « détermination externe » de l'étant à la « détermination interne », il peut la faire naître de cette dernière, du « concept » de l'étant comme nécessaire, mais ne peut jamais donner naissance à la détermination « interne, immanente au sujet » (*Encyclop.*, 140)<sup>11</sup>. « Le Concept ne devient pas sa propre unité avec soi-même dans son objet ou sa réalité (540 ; souligné par moi). »

Existe-t-il maintenant une vérité supérieure de la Vie qui n'ait pas ce défaut du connaître ? Existe-t-il un mode de l'Être qui par sa mobilité fasse jaillir son monde, fasse « naître » son objet, de telle façon que celui-ci n'ait plus du tout l'« apparence » de l'étant en soi, d'une objectivité opposée et autonome — un Être qui serait donc dans une plus large mesure un être chez soi dans l'altérité — ? Et, de fait, c'est « l'Idée pratique de l'action », l'Idée du « Bien ». Ici, un être concevant fait « face comme réel au réel » (541). Il sait lui-même dans sa détermination qu'il est la « fin » de cette réalité effective et il lui donne sa détermination, son contenu à lui en la modifiant par ses actions. Tant que le « Bien » à réaliser dans l'Idée pratique n'est

9. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 174, Bourgeois, pp. 272, 273.

10. *Ibid.*, § 173, Bourgeois, p. 272.

11. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 180, Bourgeois, p. 275.



encore appréhendé que comme « *fin* subjective », non encore contenue dans la réalité objective en soi mais en train d'y être introduite, l'agir est en lui-même tout aussi défectueux que le connaître, sauf qu'il l'est dans le sens opposé : l'objectivité lui est une « extériorité en soi et pour soi nulle ». Toute vérité s'est reléguée dans la subjectivité de celui qui agit, de même que précédemment, dans le connaître, toute vérité résidait dans l'être-en-soi de l'objectivité et que le connaître semblait n'être qu'un accomplissement après coup passif de cette vérité. Ces deux modes d'être de la mobilité, le connaître et l'agir, ne se meuvent pas encore, chacun pris en lui-même, dans la transparence de leur vérité, bien qu'ils soient déjà vrais en soi. Le pur connaître a encore son monde sous la forme d'un autre, vrai en soi, et il méconnaît la subjectivité de l'objectivité. L'agir traite encore le monde comme simple champ de réalisation des fins subjectives —, il méconnaît l'objectivité de la subjectivité : « Tandis que, pour l'intelligence, il s'agit seulement de prendre le monde tel qu'il est, la volonté vise par contre à faire du monde ce qu'il *doit* être (*Encyclop.*, I, 621, § 234, additif). » Ce qui donc sépare encore la volonté agissante de l'authentique vérité de l'Être, c'est seulement le fait que « la réalité effective extérieure ne prend pas pour elle la forme de l'étant véritablement tel », niveau que pour sa part le *connaître* a déjà atteint. « L'Idée de Bien ne trouve de ce fait sa complétude que dans l'Idée de Vrai (II, 544). » Et l'« Idée absolue », l'Être authentique dans sa plus haute vérité, n'est rien d'autre que l'« unité de l'Idée théorique et de l'Idée pratique » : l'agir doublé de savoir, en d'autres termes le savoir agissant <sup>12</sup>.

Ce passage devient possible parce que le « Bien » n'apparaît plus seulement comme *fin* subjective mais comme détermination de l'être de l'étant lui-même ; « Le monde objectif est ainsi en soi et pour soi l'Idée telle qu'elle se pose du même coup comme éternelle *fin* et donne naissance à sa réalité effective par son activité » (*Encyclop.*, I,

12. L'unité de l'idée théorique et pratique — l'agir doublé de savoir — est la détermination centrale qui permet dans la *Phénoménologie de l'Esprit* le passage de l'être de la Vie à l'être de l'Esprit absolu, et par qui le concept de Vie se transforme en concept d'Esprit. L'Idée de l'agir doublé de savoir sera explicitée en détail dans la seconde partie.

459, § 235). Dès le début, la *Logique* s'était efforcée de montrer que le Bien est disposé comme fin, but et devoir-être dans l'être même de l'étant, et que celui-ci, dans sa mobilité, n'est rien d'autre que l'accomplissement toujours en advenir et renouvelant toujours la décision de ce qui doit être.

Si l'on prend en considération ces données, on voit clairement que l'Idée de « Bien » doit être en premier lieu tenue à l'écart de tous les concepts *moraux*; Hegel se rapproche ici beaucoup de l'*agathon* platonicien. On trouve une indication explicite de la manière dont il faut comprendre le concept de « Bien » comme détermination ontologico-objective dans un passage des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* où Hegel introduit le « Bien » : dans ses commentaires sur la philosophie socratique. Selon lui, Socrate vise avec le concept de Bien une détermination de l'« essence », de la « substance » : « La substance, ce qui est en soi et pour soi et se contente de se conserver, a été déterminée comme fin et plus précisément comme Vrai, comme Bien » (*Hist. de la philo.*, II, 43). Le « Bien » donc comme « universel » (au sens même ou Anaxagore avait conçu l'« universel » comme *noûs* et où les philosophes de la nature avaient tenté de le présenter comme un ou plusieurs éléments qui soient par eux-mêmes) — plus précisément « l'universel qui se détermine en lui-même » (*ibid.*, 70). Et Hegel voit justement les « bornes » historiques de Socrate en ce qu'il n'a appliqué ce concept du « Bien » qu'à la sphère morale, raison pour laquelle d'ailleurs « toute la postérité, le bavardage moral et la philosophie populaire, en a fait son patron et son saint » (47), tandis que « le Bien qui est finalité en soi et pour soi... est également principe de la Philosophie de la Nature » (75).

## 16. L'IDEE ABSOLUE.

Si nous dépassons ce point désormais acquis qu'est l'étape de l'unité idée théorique-idée pratique, de l'action doublée de savoir, pour aborder l'interprétation de « l'Idée

absolue », il faut noter qu'il ne saurait plus s'agir ici d'un quelconque « passage » : avec l'Idée absolue nous ne devons plus voir surgir aucune détermination ontologique *nouvelle*. L'étant du mode d'être de la « Vie » se mouvait déjà lui-même dans la vérité authentique de l'Être : il vit et conçoit dans l'unité immédiate de la subjectivité et de l'objectivité ; dans l'autre que soi, dans son monde, il ne fait que vivre chez soi. Mais « le défaut de (sa) vie réside en ceci qu'elle n'est tout d'abord que l'Idée *en soi* » (*Encyclop.*, I, 622, § 236, additif), il manque à l'immédiateté de la Vie le *savoir* concernant sa vérité et c'est pourquoi la Vie peut et doit « se perdre » sans cependant succomber à cette perte de soi-même : elle n'est jamais pleinement et librement chez soi et pourtant elle n'en est jamais éloigné, elle n'est jamais hors de soi. Le connaître est exempt de cette perte immédiate de la Vie : en lui l'autonomie immédiate de la Vie est *dépassée*, elle est un pur ob-jet du connaître, lequel se meut de ce fait dans l'élément du libre être-pour-soi. Mais on manque ici la vérité de l'objectivité : le monde est non seulement l'ob-jet d'un libre être-pour-soi, il est aussi rien qu'en lui-même « en et pour soi » — c'est-à-dire justement « objectivité », « Chose en et pour soi » (*Sache an und für sich*). Car il est vrai que l'Être en soi et pour soi, l'en soi de l'objectivité — *la subjectivité* — est l'Être comme maintien concevant et conçu, le Concept.

Ainsi, pour accéder à la figure « absolue » de l'Idée en partant des figures encore « défectueuses » que nous en avons, il nous faut maintenant rassembler les « formes » déjà acquises de l'Idée et justifier la valeur de vérité d'une telle synthèse en en montrant le caractère concret. L'Idée absolue n'est pas quelque chose de nouveau, elle n'est pas la Révélation enfin dévoilée d'un Etant absolu — elle n'est rien d'autre que la vérité, maintenant visible de ce qui, dès le début de la *Logique*, était l'objet de la recherche : *l'Être*. On l'avait en vue dès la première page et tout le travail de recherche accompli jusqu'au point maintenant atteint n'était pas autre chose que la monstration, l'explicitation de l'Être : « Lorsqu'il est question de l'Idée absolue, on est en droit de penser qu'enfin on en arrive aux choses sérieuses et que tout devrait maintenant être dit. On peut assurément déclamer des choses vides de sens et

spéculer en long et en large sur l'Idée absolue ; le vrai contenu, cependant, n'est en fait rien d'autre que la totalité du système dont nous avons jusqu'à présent considéré le développement (*Encyclop.*, I, 622 ; § 237, additif). »

Ces fortes paroles de Hegel devraient rendre suffisamment clair ce qu'on entend par Idée absolue : c'est l'« Idée » de l'Être lui-même dans sa vérité et sa pureté, le véritable « universel » présent dans tout étant dont les diverses concrétisations, plus ou moins « inadéquates », constituaient les différents modes de l'Être<sup>1</sup>. Donc — pour employer ici la dangereuse équivoque — ce qu'est aussi bien, conformément à son idée, l'*aliquid* qui est là, que l'individu vivant. C'est en ce sens que Hegel nomme aussi l'Idée absolue le « mode universel » dans lequel tous les modes particuliers du fini et de l'infini se trouvent « dépassés et contenus » (550), la « forme » « infinie » ou simplement la « forme » face à laquelle tout contenu n'est qu'une concrétisation (550) et dont la détermination ne saurait être autre chose que « leur propre totalité, achevée ». Or nous avons fait la connaissance de la « forme universelle » de l'Être sous le nom de *mobilité*. Ainsi la seule précision que Hegel apporte à l'explicitation de l'Idée absolue est récapitulative, c'est une explicitation de la mobilité élaborée en visant la « forme » authentique de l'Idée absolue, la mobilité constituant en soi une « totalité achevée » dont tous les modes particuliers jaillissent comme modes de l'Être. « Ce qui doit donc entrer ici en considération n'est pas, de ce fait, un contenu en tant que tel, mais l'universalité de sa forme — c'est-à-dire la méthode » (551), la méthode au sens, qu'il nous faudra encore expliquer, de « mouvement du Concept même », d'« activité absolue, de mouvement déterminant et réalisant soi-même » (552 ; souligné par moi).

On peut considérer l'analyse de la mobilité de l'Idée absolue qui intervient ensuite (II, 552-556) comme le véritable cœur de l'ontologie hégélienne : il s'agit de la tentative de définition de l'idée de l'Être comme mobilité, donnée à laquelle il faut en fin de compte ramener toute la systématisation hégélienne. Elle trouve son parallèle dans

1. Dans ce cas Erdmann appelle l'Idée absolue « la totalité des catégories » ou encore « la catégorie proprement dite » (*loc. cit.*, § 227).

l'analyse du concept de « développement » qu'on trouve dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, analyse menée en prenant expressément pour fondement les catégories *energeia* et *dynamis*. Nous nous en tiendrons quant à nous aux explications de la *Logique*, tout en les complétant à l'aide des passages parallèles.

Toute mobilité est montrée *en* quelque chose ; que peut bien être ce quelque chose ? Ce que rencontre en premier la pensée concevante, ce par quoi elle « commence », est quelque chose d'« immédiat » : quelque chose qui justement ne saurait encore se concevoir de soi-même, qui *n'est pas tel*. Dans la dimension de l'Idée où tout contenu particulier est considéré selon sa « forme absolue », cette chose immédiate ne saurait plus être « une donnée immédiate de l'intuition ou de la représentation », laquelle n'est jamais par essence que quelque chose « de divers et de singulier » ; elle ne doit être au contraire qu'une donnée immédiate de la pensée : quelque chose « de simple et de général » (554). De quelque chose de simple et de général, on ne peut au premier abord rien déduire, sinon qu'il s'agit d'une simple « relation à soi » : une unité qui est universalité du fait de la relation d'une diversité à soi-même. Et c'était là la première détermination de L'Être, bien sûr conçu dans ce cas comme donné immédiat. « En réalité cette première universalité est immédiate et c'est pourquoi elle signifie tout autant *l'être* ; car l'être est justement cette relation abstraite à soi-même (*ibid.*). La mobilité est donc mise en évidence dans le pur donné en tant que tel, dans l'« être » simple et général.

Or tout donné est un donné *déterminé* ; le donné simple et général est lui aussi, même en tant que tel, une *déterminité* : il est limité et confiné par ce qui est autre que lui. Il ne s'agit pas ici de concepts logiques formels mais d'interprétations ontologiques concrètes : « Le général, l'universel... n'est pas pris comme simple abstraction mais comme universel objectif, c'est-à-dire comme ce qui est en soi la *totalité concrète*... (555) » : la totalité concrète du donné pris comme tel. Cette détermination présidant à l'apparition de tout donné constitue cependant du même coup une *déficience* essentielle dudit donné ; car tout donné est en soi beaucoup *plus* que chacune des déterminités successives dans

lesquelles il est donné ; en raison même de l'immédiateté de son être-donné il se trouve, « du moment où il est posé, affecté d'une *négation* ». Ce « plus » qu'il n'est pas immédiatement appartient à son « être en soi », il lui est « immanent », c'est en vue de lui que le donné est introduit ; « ainsi l'immédiat donné au départ doit être *en lui-même* défectueux mais aussi doté d'une *pulsion* qui l'entraîne en avant » (*ibid.*). Cette défectuosité et cette négativité qu'on trouve dans l'Être même est le fondement de l'Être comme *mobilité*, mouvance par conséquent déjà donnée en lui-même et n'ayant aucunement besoin d'impulsion extérieure : « La totalité concrète... a en tant que telle en elle-même le début de sa progression et de son développement (556). »

Nous rencontrons ici à nouveau le phénomène fondamental de l'Être qui a accompagné toute notre lecture de l'ontologie : à savoir que l'être-en-soi de l'unité du donné et de sa négation est « l'apparition de la *Différence*, le jugement tranchant les choses à l'origine » (557). L'aspect concret du donné comme « début » du mouvement s'en trouve plus nettement défini et du même coup la deuxième figure de la mobilité. Nous détenons maintenant le « point de vue à partir duquel un donné premier et universel considéré en soi et pour soi apparaît *comme* étant l'autre que soi », « l'immédiat apparaissant en ce cas *comme* médiateur, fonction d'un autre et l'universel *comme* particulier » (561 : souligné par moi). Dans ce fait que *l'aliquid* soit *comme* autre chose s'exprime la fêlure, la division de l'Être. En tant qu'il est ce donné déterminé, tout donné est l'autre que soi : son être-en-soi ne s'abolit jamais dans les déterminités qu'il adopte, il a plus, il possède d'autres possibilités, a une *puissance* virtuelle plus considérable et du même coup la « pulsion » propre à réaliser ces autres possibilités, propre à le faire devenir pour soi ce qu'il est déjà en soi. C'est seulement en partant de cette division qu'une définition plus précise du sens de la mouvance comme accession-à-soi (devenir *pour* soi ce qu'on est déjà *en soi*) devient concevable.

Ce qui jusqu'à maintenant a été mis en évidence comme étant pour ainsi dire le premier « état » de l'étant dans la mobilité, c'est le donné immédiat, lequel s'est révélé, dans son immédiateté même, comme un phénomène « synthétique » : l'étant immédiat apparaît dans sa déterminité comme

étant dans la négation de son être-en-soi, lequel dépasse sa détermination en possibilités et en puissance virtuelle. Il se détermine « à partir de cela même comme l'autre que soi-même » (557) et il possède dans cette « Différence » de l'être-en-soi et de son immédiateté la « pulsion » qui le fait progresser, qui le fait aller au-delà de son immédiateté. De lui-même il est en mouvement.

Le deuxième état de la mobilité est celui de l'étant déjà tombé dans sa détermination, laquelle doit être considérée comme sa négativité. En ce cas, l'être-en-soi est donc en quelque sorte tombé en perdition, il s'est pour ainsi dire abîmé dans l'absence ; nous n'avons plus affaire alors à un étant (en soi) comme autre, mais à « l'Autre en soi, l'autre d'un autre » (562). L'immédiat donné au départ s'est maintenant « perdu dans l'autre » (561) ; et en se perdant il a donné naissance à un nouvel état, il a créé un nouvel état ; le deuxième état de la mobilité ; la négativité en tant que telle n'est plus quelque chose d'immédiat mais de « médiat ».

Cependant, cette détermination du deuxième état de la mobilité se transforme d'elle-même aussitôt en son contraire. Il est absolument impossible de considérer isolément, en soi, la négativité de l'étant, sans la développer comme négativité de son positif, comme « l'autre de ce qui était en premier, le négatif de l'immédiat » (561). Dans sa concrétisation, elle n'est point quelque chose de simple mais « relation ou rapport » (*ibid.*) : en soi elle renvoie à ce dont elle vient, à ce dont elle est née comme détermination. Non seulement à la cause qui l'a précédée et qui disparaît dans son effet ; ce deuxième état auquel est parvenu l'étant, n'est jamais que comme résultat et comme continuation du premier : il « contient en lui la détermination du premier. De ce fait le premier état se trouve aussi par essence maintenu et conservé dans son autre, le suivant » (*ibid.*).

Après avoir lu ceci, on ne saurait voir encore dans cette détermination quelque chose de trivial. Hegel la définit comme « la chose la plus importante dans la connaissance selon la raison » ; toute la *Logique* n'est pour lui qu'une illustration de « la vérité et (de) la nécessité absolue » de cette découverte. En pensant avec rigueur cette donnée jusqu'à ses conséquences les plus lointaines, Hegel s'est ouvert la compréhension de la structure fondamentale de l'advenir

historique et c'est en pensant à elle qu'il déclare dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* : c'est cette différenciation qui régit « toute la différence existant dans l'histoire mondiale » (I, 34).

C'est là le point où se séparent les deux modes fondamentaux de l'advenir. Si l'être de l'étant qui se meut est tel qu'il s'abolit complètement dans sa négativité, qu'il ne peut la concevoir comme sa négativité et se comporter de cette façon concevante à son égard, alors cet étant va se transformer, devenir autre, se résorber en son fondement. La différence absolue et l'accomplissement de l'être-en-soi est, également dans cet advenir, le sens et le but du mouvement mais elle ne se réalise ici que dans la transformation, la caducité, l'ef-fondrement. Si, par contre, l'être de l'étant est un comportement concevant, nous nous retrouvons en présence, en ce deuxième état de la mobilité, du « moment crucial » de l'Être :

Existant dans l'état de négativité, l'étant a pour tâche « de poser l'unité qui est contenue en lui » (562), de prendre à chaque instant en compte cette négativité comme étant la *sienne* et de la *dépasser*, d'entrer en elle en relation avec soi-même, d'y gagner et d'y confirmer l'unité de son existence et de se déployer à partir de cette unité négative. Hegel nomme cette saisie compréhensive, concevante, de la négativité « relation négative à soi » (562 *seq.*) : c'est seulement par ce comportement que l'étant devient un être existant « pour soi » : « sujet, personne, être libre » (563). Cette possibilité de l'Être constitue un advenir tout à fait différent : elle est « la source profonde de toute activité, du mouvement autonome de la vie et l'esprit » et c'est sur cette subjectivité seule que s'appuient le *dépassement* de l'opposition entre le Concept et la réalité (*Realität*) d'une part, et l'unité qui en est la vérité, d'autre part » (563). Cette relation négative à soi est le troisième état de la mobilité : c'est en lui que commence la véritable percée vers l'Être réel, l'accession-à-soi de l'étant dans le « Domaine de la liberté ».

Il faut à ce point remarquer que le 3<sup>e</sup> état de la mobilité, et le quatrième qui va lui succéder maintenant, ne disparaissent pas purement et simplement dans le cas de cet autre mode de l'advenir qui ne possède pas ladite relation :



seulement, ils n'y apparaissent plus comme des états « dudit » étant — lequel ne déploie que soi dans cette transformation —, mais comme des étants différents et autonomes, et l'unité de leur être-en-soi ne s'y constitue que pour le connaître concevant (l'homme) et non pour ces étants eux-mêmes. C'est ainsi que l'unité de l'advenir demeure intacte et domine la diversité essentielle de ces modes de l'Être : dans l'advenir comme « transformation » lui-même (si, par opposition à l'advenir « libre » comme « développement », on résume ce mode d'advenir à l'aide de cette dénomination), la substance de la transformation se trouve donc posée comme « sujet ».

Le résultat de la « relation négative à soi » est, avons-nous dit, le quatrième état de la mobilité. L'étant a mis la négation en relation avec son être-en-soi, il l'a conçue et admise comme *sienne*, il s'est posé comme existant dans cette négativité : et c'est pourquoi il est maintenant quelque chose de *positif*, c'est pourquoi il a acquis l'unité authentique de son être, laquelle est l'unité au sein de cette Différence (563 *seq.*) Il a désormais accédé à soi-même, et de telle façon qu'il ne saurait plus se perdre maintenant dans la multitude des déterminités, mais se conçoit et se maintient comme « l'Identique, l'Universel » dans la diversité de ses négativités. En tant que tel, il existe nécessairement à nouveau dans l'immédiateté, dans une déterminité singulière mais c'est maintenant, une immédiateté qui se pose soi-même. Il est ainsi véritablement « concret », effet d'une croissance synthétique, et véritablement réel \* : il a accompli la médiation entre soi et toutes ses déterminités, qui sont maintenant ses possibilités, et il les a posées librement et de soi-même. Inversement : comme toutes ses possibilités sont d'emblée présentes dans son être-en-soi, il ne fait que devenir pour soi ce qu'il était déjà en soi et ne fait qu'accéder, dans chacune des déterminités réelles, à ses propres possibilités. Dans toute altérité il demeure chez soi et n'est soi que dans l'altérité réelle.

\* « Effet d'une croissance synthétique » — (*Zusammengewachsenes*). Cette précision sur le concret, le pour-soi de l'en-soi abstrait, nous confirme que cette « concrétisation » est en même temps une « concrétion ». Il faut rester sur ses gardes face aux « *Fremdwörter* » qui ont, comme ici « *Konkretion* », des aspects sémantiques d'un profil souvent fallacieux.

Ces quatre états de la mobilité de l'étant ne doivent en aucun cas être pris et mis en œuvre isolément : ils constituent une unité dotée en soi de mouvement et un système mobile clos. Hegel lui-même n'a point mis en œuvre cette division en quatre parties de façon abstraite ; toujours il a rassemblé le deuxième et le troisième états, les deux « négativités », en un seul moment, de telle sorte qu'il n'y a en fait que trois états (564). Et dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, toute cette explicitation de la mobilité comme développement se fait avec seulement deux états, lesquels sont désignés par les concepts de *dynamis* et d'*energeia*. Occupons-nous encore brièvement ici de ces définitions :

« Pour saisir ce qu'est le développement, il faut distinguer pour ainsi dire deux sortes d'états. L'un est celui que nous connaissons comme étant disposition, pouvoir, l'être-en-soi (ainsi que je le nomme), *potentia*, *dynamis*. La seconde détermination est l'être-pour-soi, la réalité effective (*actus*, *energeia*) (I, 33). » Les deux premiers états de la mobilité se trouvent ici réunis dans le concept d'être-en-soi. Car Hegel insiste expressément sur ce fait que « l'en-soi est, déjà en lui-même concret » (37), qu'il n'est pas une possibilité abstraite mais qu'il est « l'un et (son) autre et que tous deux ne font qu'un » (37). Cet être-en-soi qui est déjà concret en lui-même et donc tout à la fois disposition et pouvoir ; *dynamis*, dans le double sens de ce terme, possibilité et puissance virtuelle ; de par ses possibilités il est quelque chose qui n'existe pas encore en réalité ; et il a le pouvoir de faire de ce possible lui-même une réalité effective. Ce caractère concret de l'être-en-soi est le fondement de l'impulsion de sa mobilité : « il est en lui-même » différencié — en tant qu'en soi, possibilité, il n'est pas encore posé comme différencié, il est dans l'unité (et cela contredit le fait d'être différencié) : il est simple et pourtant différencié. Cette contradiction interne du concret est elle-même ce qui donne l'impulsion à son développement » (37 *seq.*)

La mobilité a donc pour sens de développer l'être-en-soi, de le déployer, d'étaler au jour ce qu'il y a en lui, et cela de telle sorte que l'étant devient *pour* soi ce qu'il est déjà en soi. Hegel donne comme exemple l'être doué de raison : l'homme est, de par son être-en-soi, raison et possède dès

l'enfance le pouvoir, la *dynamis* de la raison ; mais il n'est pas encore pour autant raisonnable. C'est seulement lorsque le fait d'agir en raison devient un fait *pour* l'homme, quand il « accède à sa conscience », en devient objet, que l'homme est réellement *energeia*, ce qu'il était déjà de par ses possibilités.

Cet exposé du problème, qui, par rapport à celui de la *Logique*, est déjà considérablement schématisé, pourrait être aisément mécompris ! Il faut tout d'abord faire attention au fait qu'il s'agit d'une explicitation du « développement », donc d'un mode déterminé de la mobilité : celui de l'Être concevant.

Mais, même dans ce cas, les définitions qui viennent d'être données ne doivent pas être comprises dans le sens d'un changement de signification du développement, lequel deviendrait simple prise de conscience. Nous avons déjà, au début de nos explications, indiqué que la catégorie de l'être-pour-soi était la plus étendue de toute la *Logique* (cf. p. 71) : elle comprend toutes les étapes de l'unité de l'étant comme « soi », dans la pluralité de ses déterminités, de l'unité évanescence, et passagère, de *l'aliquid* qui est-là jusqu'à l'unité se mouvant en elle-même de l'individu vivant. C'est bien pourquoi le devenir-pour-soi se trouve certes adapté ici au développement spécifique de l'Être concevant — et c'est pourquoi il est du même coup une prise de conscience — mais sans cesser d'être catégorie fondamentale de chaque mobilité et donc de signifier comme tel l'advenir constitutif d'unité de la « relation négative à soi-même », advenir qui *en soi*, mais sans se manifester comme étant cette relation, est aussi présent dans celui de *l'aliquid* qui est là.

Revenons-en maintenant à l'exposé de la *Logique*. Dans le quatrième état de la mobilité, l'étant a accédé à soi-même, il s'est librement constitué pour soi comme unité réelle. Et ce n'est en effet qu'ainsi que l'étant existe comme sujet ; de cette façon se rejoignent dans cette définition les deux significations fondamentales traditionnelles du concept de sujet : l'étant existe comme ce qui est au fondement (*hypomenon*, *hypokeimenon*, substance) de toute la pluralité des déterminités changeantes et, *comme* tel (ce qui est au fondement, ce qui se maintient), il existe comme ce qui est librement en rapport avec soi-même (comme Moi). Et en

se constituant comme unité réelle dans cette relation négative à soi l'étant a du même coup fondé sa première immédiateté (le premier état de la mobilité) : à partir de l'être-pour-soi maintenant acquis il a rétrospectivement posé comme *sienne propre* l'immédiateté de la détermination qui précédemment n'était que donnée, et il l'a reliée à soi par médiation ; il l'a posé comme *fondement* de son être-pour-soi, et a fait de son être-en-soi la « fondation » \* (569). Le déploiement progressif de l'étant, au sein duquel chaque détermination immédiate dans laquelle il « tombe » au cours de son advenir, se trouve posée par médiation et intégrée à l'unité de l'étant, est tout à la fois le fondement rétroactif de cette unité. L'être-en-soi que nous avons au début et dans lequel étaient présentes toutes les possibilités du développement se révèle être le véritable *universel* au sein de la pluralité des déterminités ; il en « constitue la fondation » (569), « l'en-soi régit ce déroulement » du procès (*Hist. de la philo.*, I, 34). « L'enrichissement progresse de la *nécessité* du concept, c'est lui qui y donne lieu et chaque détermination est une réflexion en soi. Chaque nouvelle étape de *l'extériorisation*, c'est-à-dire d'une plus ample détermination est en même temps une *intériorisation* et toute extension est de même une plus grande *intensité*. Ce qui est le plus riche est de ce fait le plus concret et le plus subjectif, et ce qui se retire dans les régions les plus profondes de la simplicité est le plus puissant et ce qui recouvre le plus de choses. » (569.) Ainsi nous obtenons ce résultat que l'étant, dans toute cette mobilité, ne sort pas de soi, ne se dépasse pas, ne s'éloigne pas de soi-même mais demeure au contraire constamment chez soi. Il « se maintient dans son autre ; l'universel se maintient dans sa particularité, dans la décision \* et la réalité ; il élève à chaque étape qui poursuit sa détermination toute la masse de son contenu précédent et, par cette progression dialectique, non seulement ne perd rien et ne laisse rien en rade mais emporte au contraire tout ce qu'il conquiert avec soi et s'enrichit et se densifie intérieurement » (569).

Souvenons-nous maintenant que cette explicitation de la

\* *Grundlage.*

\* *Urteil* ; cf. Glossaire terminologique.

mobilité est donnée comme « détermination » de l'Idée absolue, c'est-à-dire, somme toute, de la « forme » la plus universelle, « absolue » de l'Être en tant que tel. Ces attributs se trouvent désormais nécessairement pourvus d'un double sens : la forme absolue est non seulement la plus universelle mais aussi la forme authentique et véritable. L'Idée absolue n'apparaît pas seulement, à la fin de la *Logique*, comme la forme *universelle* par excellence, forme à partir de laquelle toutes les précédentes se singularisent, mais aussi comme la *vraie* forme de l'Être par excellence, celle vers laquelle tendait l'interprétation concrète des divers modes d'être, et ce en tant qu'elle est celle où l'étant au sens propre du terme demeure chez soi dans toute altérité, où l'étant a accédé à soi-même. Nous ne pouvons ici répéter encore la démarche, la progression, de cette démonstration ; contentons-nous d'indiquer que le premier phénomène rencontré par l'interprétation ontologique était celui de l'Être comme mobilité et en même temps celui du fondement de cette mobilité, la Différence absolue de l'en-soi et de l'être-là dans leurs formes différentes, se maintenant dans toutes les régions de l'étant. Ce qui s'ensuivait était pour ainsi dire la question dominante des interprétations ultérieures : comment l'unité de l'étant peut-elle se constituer et se perpétuer au sein de cette mobilité qui correspond toujours à une chute dans la négativité, dans l'altérité ? Et c'était là, conformément à l'enjeu ontologique de la recherche, une question sur ladite *mobilité*, qui advient en elle-même comme constitutrice de l'unité. Le problème de la véritable unité de l'étant se trouve ainsi lié d'emblée au problème de sa véritable mobilité : c'est dans le mode d'être de l'étant qu'on doit aussi trouver le fondement et la « forme » de son unité. Et à chaque région de l'étant correspond un mode déterminé de son unité et un mode déterminé de la mobilité.

Le résultat obtenu par la logique objective était que la véritable unité de l'étant n'est possible que comme unité du « Concept » et que par conséquent la véritable mobilité ne pourrait être que l'Être comme concevoir. Ainsi, l'étant n'existe véritablement que comme sujet, dans le mode d'être que certes l'étant des dimensions précédentes possédait déjà en soi, mais qu'il ne possédait que comme une possibilité

obscur et se transgressant elle-même, qu'il n'avait pas en son pouvoir.

L'Être de la subjectivité connaît lui aussi à son tour différentes étapes de vérité lors desquelles il n'a tout d'abord en face de lui qu'un domaine non conquis, non conçu, de l'objectivité, domaine auquel il est cependant assigné de par son être et dans lequel seul il peut finir par *être*. C'est seulement au niveau de l'Être de la vie que l'unité de la subjectivité et de l'objectivité est acquise : c'est dans le processus vital que s'accomplit la vivification du monde ; la Vie vit dans *son* monde comme « présupposition » de son propre Être.

C'est seulement dans la dimension du vivant que se révèle l'« Idée » de l'Être dans sa vérité, à savoir que l'objectivité n'est rien d'autre que la subjectivité, que le « Concept » englobe la Différence des deux régions et en fait leur unité. Dans la « connaissance », l'être de l'objectivité devient dans sa vérité objectal, c'est-à-dire que sa « substance » est le Concept — la subjectivité. La « Chose » est connue comme un étant en-soi *et pour-soi* ; la diversité changeante des déterminités de l'étant est rapportée à la « généralité » de son être, lequel fait jaillir ces déterminités de soi par une genèse concrète et, en elles et envers elles, assure et adopte le maintien d'une unité persistante, lui-même. Ce que la connaissance vise comme étant le concept de son objet, ce n'est pas seulement la vérité de la connaissance mais la vérité de l'Être de cet objet lui-même.

La connaissance ne peut cependant procéder d'elle-même vers cette vérité qui est la sienne et elle en demeure au présupposé d'un monde « prédonné » auquel elle se trouve par essence « assignée » ; elle peut le concevoir dans sa nécessité mais pas dans sa liberté, de laquelle seule advient cette nécessité (540). La subjectivité de la connaissance ne conçoit pas que dans l'objectivité qu'elle connaît il y a son être propre. Et c'est pourquoi la connaissance n'existe encore essentiellement que dans « la Différence et la finitude » de la dé-cision originelle (*Encyclop.*, 141)<sup>2</sup>, c'est pourquoi elle n'est encore dans son monde que chez un autre, une négativité qu'elle n'a pas encore conçue comme sienne. Et dans

2. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 184, Bourgeois, p. 276.

cette mesure la mobilité de la connaissance n'est pas encore la mobilité suprême : elle se perd encore dans l'altérité (même si ce n'est qu'un autre apparent) ; dans l'altérité, elle n'est pas encore tout à fait chez soi.

C'est en fait là une exigence qui ne serait définitivement accomplie que dans une connaissance qui se reconnaîtrait dans son objet, « pour qui le Concept est en tant que tel objet, ou encore : pour qui l'objet est le Concept » (*Encyclop.*, 141)<sup>3</sup>. Seul un tel étant est en vérité chez soi dans l'altérité, ne *vivant* pas seulement dans sa propre unité immédiate avec l'autre mais *sachant* quelle est cette unité et ne présentant plus alors l'aspect de la déperdition. L'« Idée absolue » de l'Être se concrétise aussi dans une subjectivité qui conçoit l'objectivité comme subjectivité et la sait telle, « monde objectif, dont le fondement profond et la subsistance réelle est le Concept » (459), une subjectivité donc dont le parachèvement ne peut être qu'un auto-concevoir, le fait d'être objet de soi-même. « C'est là la *noesis noeseos* qu'Aristote a déjà définie comme la forme suprême de l'Idée. » (*Encyclop.*, I, 622, § 236, additif.)

Il ne nous appartient pas ici de chercher si c'est avec raison que Hegel en appelle à Aristote. Du moins se place-t-il sur le terrain propre à l'ontologie aristotélicienne, en ce sens que « penser la pensée » n'est pas simplement posé comme thèse de départ et ne régit pas ensuite le déroulement de la recherche ontologique mais naît, comme mode suprême, de l'analyse des différents modes d'être comme modes de la mobilité. Cependant une interprétation purement formelle de cette détermination, interprétation qui partirait du concept de mouvement, posé au fondement par Hegel, serait elle aussi insuffisante. Elle a contre elle les déterminations concrètes de l'Idée absolue comme unité de l'idée théorique et pratique ou comme unité de la vie et de la connaissance. L'équivocité de l'enjeu concernant l'Idée absolue, à savoir qu'elle est, d'un côté, le mode le plus universel de l'Être, et, de l'autre, le mode le plus élevé et le plus vrai de l'Être, doit être maintenue avec tout ce qu'elle comporte de difficultés. Lorsqu'on définit l'Idée

3. *Encyclopédie de Heidelberg*, § 185, Bourgeois, pp. 276, 277.

absolue comme « Idée universelle », « mode universel », « forme infinie », « idée logique », on désigne la première de ces deux directions ; à la seconde renvoient des définitions comme « vérité dotée de savoir sur soi », « toute vérité », « personnalité », « subjectivité atomique », « vie impérissable » (549). (Peut-être peut-on voir dans cette équivoque une dernière trace de la métaphysique d'Aristote avec ses deux directions ontologiques, l'*ôn ei ôn* et le *timiotaton ôn (theion)* mêlées sans explication l'une à l'autre ? En général on peut dire que Hegel vise plutôt, dans la *Logique*, la première direction, tandis que plus tard, dans les *Leçons (Hist. de la philo et Encyclop.)*, c'est plutôt la seconde qui s'impose.

Il n'y a plus rien de déroutant dans la désignation de la mobilité de l'Idée absolue comme « méthode ». Si l'Être est, en raison de son « Idée universelle », concevoir, sa mobilité ne peut être, partant, qu'une mobilité concevante, et ce qui est conçu dans cette mobilité, c'est son propre advenir, l'advenir tout à la fois de la chose en et pour soi ; « elle est la méthode propre de toute Chose même, parce que son activité est le Concept. C'est là aussi le sens le plus authentique de son *universalité* » (552). La mobilité de la connaissance, laquelle détermine l'objectivité comme Concept et la tire du Concept, est la mobilité propre de l'objectivité qui est, de par son « Idée », être concevant : elle est « tout aussi bien la façon d'être de la connaissance, du Concept subjectif doté de savoir sur soi, que la façon d'être objective ou plus exactement la substantialité des choses » (*ibid.*).

Revenons-en maintenant à l'interprétation de l'Idée absolue comme « forme absolue » de l'Être. Dans le quatrième état de la mobilité l'étant était revenu à soi, s'était constitué comme unité véritable, vraie, ayant un fondement et une cohésion internes, et il avait du même coup fondé et médiatisé comme subjectivité avec son Être l'immédiateté qu'il était au départ. En tant que tel, l'étant existe donc désormais à nouveau dans l'immédiateté si ce n'est qu'il s'agit maintenant d'une « immédiateté médiatisée » avec soi, de la réalisation de son être propre, du Concept. Or, en tant que donné, il existe de ce fait à nouveau dans la « différence » des origines, dans la « scission principielle »



(*Urteil* \*) : il est à nouveau pourvu d'une détermination qui apparaît comme sa négation et qui doit à son tour être médiatisée, reposée autrement ; c'est là un « nouveau départ » de la mobilité (569). Si l'on considère la totalité de l'étant qui, dans l'Idée absolue, avait été envisagé dans la perspective de son « être véritable », on note ceci : L'Être de l'Idée absolue n'est rien d'autre que l'« être » immédiat par lequel a commencé la *Logique* ; et l'Idée absolue est en tant que vérité dévoilée et lumineuse, ce que l'« être » immédiat que nous avons au départ était en réalité déjà, « en soi » ; c'est en cela que consistaient son fondement et son existence : « Ainsi donc la *Logique*, parvenue à l'Idée absolue, est retournée à cette unité et à cette simplicité qui constituaient son point de départ ; la pure immédiateté de l'être... est l'Idée parvenue à une parfaite identité à soi-même par la médiation, c'est-à-dire le *dépassement* de la médiation » (571, 572). Mais, considéré du point de vue ontologique que nous avons maintenant atteint, l'« être » immédiat de la *Logique* objective se révèle, dans sa vérité, être en fait autre chose ; il s'avère être une immédiateté qui est tout d'abord née de la médiation la plus importante et la plus intensive — un donné qui renvoie à une longue genèse, devenue effectivement réelle en lui, une extériorité qui introduit en elle-même à une intériorité, l'intériorité de l'Idée absolue comme sa condition de possibilité. L'immédiateté de l'« être » apparaît comme une « forme » déterminée de l'Idée absolue : « en tant que totalité sous cette forme, elle est *Nature* » (572). Parvenue à ce point l'explicitation ontologique est maintenant en état d'interpréter le donné immédiat en fonction de son Être véritable ; il lui est maintenant donné la possibilité de faire une *Philosophie de la Nature*.

Cette détermination progressive du système par lui-même allant de la *Logique* à la *Philosophie de la Nature* ne peut être comprise que si l'on médite sur la fonction de l'Idée absolue qui représente tout à la fois la forme vraie et universelle par excellence de l'Être, par opposition à la

---

\* *Urteil* est traduit ailleurs par décision, voire dé-cision originelle (*Ur-teil*). Nous conservons ici le sens tout en changeant les mots, le contexte ne permettant pas le jeu sur décision.

pluralité de l'étant, *et* la forme vraie et universelle des modes de l'Être en ce qui concerne les rapports de l'unité et de l'unicité du « Concept », dont l'idée n'est jamais qu'une figure, avec la pluralité des choses, des étants (cf. *Logique*, I, 21). Un étant n'est que comme la différence (advenant sous diverses formes) entre l'être-en-soi et l'être-là, comme pour-soi dans l'altérité. La « Nature » — être-là immédiat dans l'extériorité de l'espace —, nous est donnée comme l'autre que l'« Idée », dans l'Idée même de l'Être. L'Idée est toujours d'emblée nature, qu'importe le lieu et le moment où l'Être s'est « engagé » dans l'être-là ; cet engagement est toujours antérieur au fait que l'étant *est*. C'est pourquoi la poursuite de la détermination de l'Idée absolue jusqu'à la « nature » n'est précisément « pas un être-devenu et un passage » (572), c'est pourquoi elle n'est aucunement comparable aux passages qui ont lieu dans la *Logique* mais est un libre engagement ; c'est l'Idée qui se donne libre cours dans l'altérité, c'est un engagement de l'Idée, le fait, interne à l'Être même et se produisant en lui, de se décider, de s'ouvrir au donné immédiat dont l'advenir seul permet à l'Être d'advenir.

Ainsi se trouve en même temps déterminé le rapport de l'ensemble de la *Logique* à la *Philosophie de la Nature* et, au-delà, aux autres sciences. La *Logique* considère l'Idée de l'Être dans sa « pureté », *avant* la réalisation de l'Être dans la sphère qui constitue la nature (572). Considéré ainsi, ce qu'on raconte habituellement pour définir la *Logique*, à savoir qu'elle est « la représentation de Dieu, (qu'elle montre) tel qu'il est dans l'éternité de son être *avant* la création de la nature et d'un esprit fini » (I, 35), perd tout caractère fantastique. Dans les faits, l'idée de l'Être qu'elle représente *précède* toute nature, de la même façon qu'une ontologie *précède* toujours une philosophie de la Nature. Et à la fin de la *Logique*, où cette définition est reprise, Hegel souligne encore le caractère purement « logique », ou si l'on veut ontologique, de cet « avant » : l'Idée absolue est « encore logique, elle est incluse dans la pensée pure, (elle n'est) que la science du concept divin » (II, 572).

## 17. ECLAIRCISSEMENTS RECAPITULATIFS : PAS-SAGE A LA SECONDE PARTIE.

Maintenant seulement nous pouvons, en recourant à ce qui a été dit, éclaircir encore quelques points essentiels. En particulier la thèse, énoncée par Hegel dans l'introduction et constituant le programme de la *Logique*, par laquelle il affirme l'identité première du penser et de l'Être, de la pensée et de la chose, du Concept et de la chose-en-soi ; cette thèse a conduit à masquer totalement le sens originel de la *Logique* lorsqu'on l'a considérée comme la donnée fondamentale de l'explicitation ontologique au lieu de se rendre compte qu'elle était elle-même née de l'ontologie.

Les formulations de ce principe d'identité varient fréquemment au sein de la *Logique*, mais elles en conservent en commun la signification fondamentale. Nous choisissons, pour nous, la formulation qu'en donne l'introduction : la science pure contient « l'idée dans la mesure où celle-ci, en soi, est aussi bien chose, et (elle contient) la chose en elle dans la mesure où celle-ci est aussi bien pensée pure » (I, 35). Et c'est justement là qu'est désigné comme la plus grande vérité de « l'ancienne métaphysique », par opposition à la philosophie transcendantale, le fait qu'elle ait soutenu « que la pensée et les déterminations de la pensée ne sont pas quelque chose d'étranger aux objets mais bien plutôt de même essence, ou encore que les choses et la pensée les concernant... coïncident en et pour soi, que la pensée dans ses déterminations immanentes et la vraie nature des choses n'ont qu'un seul et même contenu » (30).

Ce n'est qu'à partir de l'Idée absolue qu'on peut interpréter concrètement cette identité que Hegel a désignée comme le présupposé indispensable à la compréhension de la *Logique*. Hegel donne ici au double sens du terme « pensée » un fondement matériel : « pensée » signifie d'une part la démarche même du penser, mais aussi ce qui est pensé selon sa « réalité » par le penser, la réalité dévoilée par le penser et en fin de compte la *vraie* réalité :

la vraie pensée. Par exemple, le concept de plante à l'aide duquel je pense l'être de la plante dans sa plénitude concrète est une vraie pensée. Quand je pense ainsi le concept de plante, je fais jaillir de l'essence de cette dernière, comme de leur fondement, les diverses déterminités concrètes de la plante et je fonde sur l'unité de cette essence et de cet advenir l'être-là de la plante comme égalité à soi-même d'un certain maintien. C'est là précisément l'Être de la plante. Il n'est pas tel qu'il apparaît dans la perception ou la représentation, mais tel qu'il est conçu dans le vrai penser. Et ce fait d' « être précisément tel... que », nous devons le comprendre de façon absolument littérale et non au sens d'une vague « correspondance » dans la théorie de la connaissance ou encore d'une constitution transcendantale *a priori* : la chose est en elle-même telle qu'elle est conçue, elle est en soi un comportement concevant, le Concept est sa vraie réalité.

Cette identité ontologique — et non seulement due à la théorie de la connaissance — présuppose donc la démonstration de l'Être véritable et de la forme absolue de l'Être comme comportement concevant, démonstration qui occupe tout l'exposé de la *Logique*. C'est seulement parce que l'idée de l'Être ainsi comprise englobe l'Être de la subjectivité ainsi que celui de l'objectivité que la vérité du penser peut être la même que la vérité des choses en tant que telles. C'est seulement ainsi que la connaissance peut aussi être plus, et être autre chose qu'une simple approche ou une simple façon de se sortir des choses dont le vrai Être se trouve éternellement « hors » de la connaissance. Ce n'est qu'ainsi qu'elle peut être bien plutôt elle-même un advenir des choses mêmes. La « relation » entre les choses et la pensée, l'« assignation » de l'objectivité à la subjectivité, et inversement, est un phénomène originaire de l'Être de l'étant lui-même et de ce fait la vérité de l'Être ne devient manifeste qu'avec le *dépassement* de la Différence absolue dans le comportement concevant ; l'objectivité ne devient en elle-même vraie que lorsque la subjectivité, en la concevant, accepte l'existence de son vis-à-vis. Quand Hegel déclare ensuite que « l'objectif n'est que dans sa relation à nous » (*Hist. de la philosophie*, II, 44), cette affirmation relève d'une tout autre dimension que la philosophie transcen-

dantale : elle ne dit rien du comportement de connaissance du sujet humain à l'égard des choses-en-soi mais parle seulement du rapport entre subjectivité et objectivité à l'intérieur de l'idée unitaire de l'Être en tant que telle ; elle vise l'unité première de la subjectivité et de l'objectivité, unité qui seule permet qu'il y ait une Différence entre les deux modes d'être.

La thèse affirmant l'identité ontologique de la pensée et des choses renvoie donc au problème des rapports de la subjectivité et de l'objectivité avec l' « unité absolue » des origines, problème soulevé par Hegel dans ses *Premières publications* (cf. p. 19), et à la discussion de la philosophie kantienne qui permet de poser ce problème en termes spécifiques. On la retrouve sous une forme déjà plus claire dans l'introduction à la *Logique* et comme base de toutes les recherches suivantes.

Hegel y démarque sa *Logique* de la logique traditionnelle en procédant de la façon suivante : « Jusqu'à présent le concept de logique repose sur la séparation, présupposée une fois pour toutes dans la conscience commune, entre le *contenu* de la connaissance et sa *forme*, en d'autres termes entre la vérité et la certitude » (I, 28). Et il cerne ainsi cette présupposition indiscutée : ce qui se trouve séparé, c'est d'abord un monde relevant du fait accompli, donné en soi et pour soi hors du penser, et la forme vide de ce penser ; ensuite, c'est l'objet, considéré comme une chose acquise, et le penser s'appliquant à cet objet et par essence défectueux ; c'est enfin l'objectivité et la subjectivité qui sont posées comme des sphères « séparées l'une de l'autre », en sorte que la pensée ne peut jamais aller au-delà d'elle-même, aller aux choses (28 *seq.*). « Ces opinions sur les rapports entre le sujet et l'objet » condamnent depuis le début l'accès à la philosophie et c'est pourquoi il faut s'en défaire pour philosopher (29). La philosophie kantienne elle-même n'a pas su dépasser cette position de la subjectivité et de l'objectivité comme des sphères de l'Être originellement et essentiellement séparées, et elle se meut encore au sein d'une subjectivité pour-soi qui doit avant toutes choses « sortir » de soi d'une façon ou d'une autre pour rencontrer les choses-en-soi. Aussi travaille-t-elle encore avec le penser et le monde comme « rapport entre des élé-

ments... et la connaissance naît de ces éléments par une synthèse mécanique, voire chimique » (I, 29). Car l'unité que Kant parvient à établir dans la conscience grâce à la constitution transcendantale des phénomènes est inauthentique dans la mesure où elle ne représente qu'une absolutisation de l'un des deux « éléments », la subjectivité : la philosophie critique, « par peur de l'objet, donna aux déterminations logiques une valeur essentiellement subjective ; c'est pourquoi elles sont restées sous l'emprise de l'objet qu'elles fuyaient, tandis qu'une chose-en-soi, impulsion infinie, était laissée pour compte... dans un au-delà » (37).

En opposition à cette situation, Hegel caractérise celle de la vraie philosophie par les termes de « science du pur penser, ayant pour principe le pur savoir, non l'unité abstraite mais l'unité vivante et concrète dans la mesure où en elle l'opposition entre la conscience d'un étant subjectif et pour-soi et d'un deuxième étant du même ordre, mais objectif, est considérée par le savoir comme dépassée, où l'Être est considéré, en soi, comme pur Concept et le pur Concept comme Être authentique » (47). La vraie philosophie saisit la totalité en soi différenciée de l'étant selon l'idée unitaire de son *Être* : l'Être comme comportement concevant, advenant comme ce qui demeure chez soi dans l'altérité, l'Être dont seule l'unité permet que s'instaure la Différence entre la subjectivité et l'objectivité, Différence qui demeure toujours au sein de cette unité. Car celle-ci n'est pas une unité abstraite mais « une unité concrète et vivante » : elle est l'advenir concret de l'étant lui-même, pris dans sa vérité. Les « déterminations *étant* précédemment... pour soi » se rapportent à cette unité de l'Être qui est tout à la fois « principe » et « élément » de la Logique « comme quelque chose de subjectif et d'objectif », comme de simples « formes », comme des formes *déterminées* se rapportent à la forme par excellence, *universelle* et absolue de l'Être (47 seq.).

Ces formulations dans lesquelles Hegel oppose explicitement l'étant et l'Être manifestent clairement qu'avec le « Concept », c'est d'emblée l'Être de l'étant que l'on a en vue. Hegel donne encore, dans la *Préface* à la seconde édition de la *Logique*, une autre interprétation, fort claire, du Concept comme Être. De ce fait, le « concept » de

Chose effective est « ce qu'il y a d'universel dans cette chose », ainsi que l'est par exemple tout individu humain, qui *avant* toute particularité individuelle « possède en lui-même, dans le fait d'être *homme*, le *prius* de toutes ses particularités, de même que chaque animal le possède dans le fait d'être *animal* » (18). De même qu'ici le concept « *déterminé* » (homme, animal), en tant que « *prius* » de l'étant homme ou animal, désigne son « Être déterminé », le Concept en *général* désigne le *prius* de tout étant : l'Être. Ce qui de nouveau ne nous épargne pas cette ambiguïté que le « Concept » est d'une part l'Être véritable et authentique et d'autre part la « forme » absolue de l'Être en général. (C'est d'ailleurs en ce sens que Hegel reprend à son compte les « Idées » de Platon : « L'Idée platonienne n'est rien d'autre que l'aspect universel, ou plus exactement le concept de l'objet ; ce n'est que dans son concept que ce dernier a une quelconque réalité ; dès qu'il cesse d'être identique à son concept, il perd toute réalité et n'est plus rien » (36).

Cette démarche qui nous permet donc d'obtenir, par delà la totalité différenciée de l'étant, un concept d'Être unitaire, ne prend cependant toute sa signification que si l'on se représente que c'est seulement comme « Idée » que la vérité de l'Être, le « Concept », connaît la réalisation qui lui est propre et que c'est donc seulement avec l'Idée de la *Vie* qu'il devient manifeste. La Vie seule se meut dans l'unité vraie de la subjectivité et de l'objectivité car l'objectivité ne devient, *n'est* objet, monde, que *pour* la Vie, et ce de telle façon que la Vie possède cette objectivité comme *son* monde et en même temps vit en elle. Le fait que l'objectivité soit ontologiquement assignée à la subjectivité se trouve dans cette perspective fondé avec plus de netteté et de profondeur que jamais dans la philosophie kantienne. Dans la mesure où la Vérité de l'Être ne s'atteint que dans le libre être-pour-soi, dans la mesure où l'être-pour-soi comme comportement libre et lucide ne devient réel qu'avec la « Vie », la Vérité de l'Être se fonde donc en tant que telle sur l'Être de la Vie. Ainsi, le lien nécessaire découvert par la philosophie kantienne entre la manifestation de l'Être et la subjectivité humaine est maintenu, mais on le dépasse pour considérer cette relativité comme la Vérité même, la Vérité « absolue » de l'Être.

Cependant l'Idée de la Vie ne se trouve pas au début mais à la fin de l'explicitation ontologique, qui, se donnant comme ligne directrice le concept unitaire et universel d'Être, englobe toutes les étapes allant de l'*aliquid* qui est-là jusqu'à l'individu vivant. Et l'unité universelle de l'Être, source même de toute différence se révèle comme plus originaire encore que la Différence. Malgré l'originalité qui caractérise sa situation dans la totalité de l'étant, la vie ne se trouve pourtant pas séparée par un abîme des autres étants ; elle y est au contraire profondément enracinée : c'est le *même* advenir qui est à la source de *tous* les étants, qu'il s'agisse de l'homme ou de la nature organique. « Elle représente donc la totalité de ce Concept qui tantôt doit être considéré comme un concept *étant* et tantôt comme *Concept* ; dans le premier cas il n'est qu'un concept en soi, de la réalité ou bien de l'Être, dans le second c'est le Concept en tant que tel, Concept étant pour soi (ainsi qu'il existe, pour citer des cas concrets, chez l'homme pensant et aussi, bien que non conscient et relevant encore moins du savoir, chez l'animal éprouvant des sensations et donc dans toute individualité organique ; quant au concept en soi, il n'apparaît pour sa part que dans la nature inorganique) » (48). Les deux modes fondamentaux de l'advenir, l'advenir en soi de la « nature » et l'advenir pour soi comme comportement libre et concevant sont unis dans l'unité originaire de l'Être comme mobilité.

Ce retour sur l'opposition traditionnelle de la subjectivité et de l'objectivité, retour à quelque chose de plus fondamental, est d'une importance primordiale car il ouvre l'accès à la dimension de l'historicité. L'histoire de l'homme ne se déroule plus de n'importe quelle façon, *dans* un monde par essence étranger, elle advient maintenant simultanément avec l'advenir même du monde sans y perdre de son originalité.

Si maintenant nous résumons l'interprétation que nous avons donnée selon l'intention directrice exposée au début de l'ouvrage, nous allons pouvoir définir quelques points décisifs à partir desquels la *Logique* s'annonce comme la préparation d'une théorie de l'historicité :

1. La position du sens de l'Être comme unité originaire de la subjectivité (le Moi, l'être-pour-soi) et de l'objectivité



(l'objectalité, l'être-en-soi) et la formulation de cette unité comme advenir même de l'étant et comme telle — c'est-à-dire unité unifiante, égalité à soi-même dans l'altérité) fait disparaître l'ontologie traditionnelle dans une *histoire de l'étant*. Les diverses régions de l'étant sont ensuite déployées comme divers modes de l'*advenir* \*.

2. La conception de l'étant comme unité en advenir (unifiante) dans la *mobilité* amène à découvrir dans la dimension de l'*essence* l'essentialité du passé-présent, lequel est un « passé intemporel ». L'essence, le passé-présent, devient le facteur décisif de l'histoire de l'étant : lui seul permet l'unité de l'étant dans l'advenir, le maintien de l'étant comme soi persistant dans l'altérité ; il constitue le « fondement » et l'« identité » de cette unité. La dimension de l'essence est le terrain où se produit le retour (la « réflexion ») en soi-même de l'étant quittant son « être-là » immédiat, le terrain de la « médiation » permettant à l'étant de saisir son « être-là » comme « presupposé » de l'essence et d'en faire un « être-posé » par l'essence. La médiation, la presupposition et l'être-posé se révéleront plus tard être les catégories essentiellement historiques de l'ontologie hégélienne : un étant existant ainsi *est* un étant historique.

3. L'histoire de l'étant est en elle-même orientée selon un but immanent : elle s'achève par la vérité et la liberté de l'Être concevant, par l'Être de l'« Idée ». C'est seulement comme « Idée » que l'étant a atteint sa vérité et qu'il advient comme vrai. Cependant on voit ici l'Être de l'homme, la *Vie*, prendre une place centrale dans l'ontologie. Car la *Vie* est la première « figure » dans laquelle se réalise le Concept dans sa vérité et sa liberté et dans laquelle l'Idée de l'Être devient réelle. C'est seulement avec l'Être de la *Vie* que *tout* étant conçu par la vie devient manifeste et réel.

Mais ces points décisifs justifient-ils notre prétention que la *Logique* est le fondement d'une théorie de l'historicité ? Ces données essentielles ne conduisent-elles pas plutôt, quand on les développe, à immobiliser et à rejeter toute historicité (si même il peut être question d'historicité) ? L'histoire de l'étant telle qu'elles l'esquissent semble avoir un sens tout à fait différent de l'historicité comme raison d'être

\* *Geschichte* = histoire, et *Geschehen* = advenir.

de la vie humaine ; elle pourrait tout au plus servir de présumé, permettre cette historicité. Il est certain qu'on a pu voir dans ces points décisifs se dessiner les catégories fondamentales de l'historicité *diltheyenne* mais en apparence sur un terrain tout à fait étranger au sens profond de ces catégories. Le « *dépassement* » des différents modes d'être dans le sens ontologique universel de l'unité unifiante de la subjectivité et de l'objectivité semble niveler le mode d'être spécifique de la vie humaine, qui est pour Dilthey l'historicité, elle semble confondre les régions de la « nature » et de l'« histoire », du monde naturel et spirituel, et écarter ainsi à jamais toute possibilité de voir un jour les caractères particuliers à l'advenir historique. Le fait que l'on considère la vie du point de vue de la mobilité « logique » du Concept, qu'on la considère comme une forme de l'« Idée », semble définitivement écarter l'historicité de la Vie.

Dans la mesure où ces objections partent d'une idée préconçue de l'historicité dont l'exactitude reste à vérifier, nous pouvons en remettre la discussion jusqu'au moment où nous nous serons assurés le terrain de cette vérification. Il est possible que ce soit la séparation entre les régions de la « nature » et de l'« histoire » qui coupe court à tout advenir historique et qu'en supprimant cette séparation Hegel accomplisse justement le bond le plus considérable. Il est possible que ce soit l'advenir historique qui seul puisse accomplir et achever l'histoire de l'étant et réalise donc la vérité même de l'étant. Il est possible qu'on ne puisse dégager le mode d'être spécifique de la vie humaine et des caractères fondamentaux de l'advenir historique qu'en remplaçant le concept de Vie dans le contexte de la question sur le sens de l'Être.

Au moins disposons-nous maintenant, pour examiner ces objections, d'un point de départ solide : le lien essentiel qui existe entre l'historicité et l'être de la vie humaine (mais il n'est pas encore défini si ce lien se limite à l'Être de la vie humaine ou si, par l'intermédiaire de cette vie, il s'étend aussi à une autre sorte d'être). Peut-on dire que dans l'ontologie hégélienne ce lien ontologique soit posé comme fondement et fixé de telle façon que les catégories de l'histoire de l'étant puissent être déployées sur cette base ou qu'on puisse les y ramener ? Car c'est seulement dans ce

cas, si le concept de Vie est réellement dans son historicité le Concept-Fondement de cette ontologie, qu'on peut la considérer comme la base d'une théorie de l'historicité.

C'est pourquoi il nous faut encore revenir sur l'interprétation du concept de Vie de la *Logique* et le mettre à l'épreuve de cette problématique.

Redéfinissons tout d'abord brièvement la place que tient la « Vie » à l'intérieur de la *Logique* :

La Vie est la première figure de l'« Idée », le mode dans lequel l'Idée apparaît encore comme « présupposée et immédiate » (II, 470), l'Idée dans la « forme de son existence » non encore posée et médiatisée, simplement donnée (469). L'Idée est le « Concept » en tant qu'il est « objectif ou réel » (465) : la vraie réalité effective du Concept. Le « Concept », lui, est « l'achèvement de la substance », sa « Vérité » et sa « liberté » (247), le mode dans lequel la substance est vraie et libre, ce qu'*est* l'étant dans son sens le plus fort et le plus profond.

Au niveau de l'Idée, « l'Etre (a donc)... acquis la signification de *Vérité* » (464) : l'Idée est le « Vrai objectif ou encore le Vrai *comme tel* » (461) ; c'est non seulement le Vrai, mais encore le Vrai avec l'objectivité qu'il possède en tant que Vrai qui est-là « en soi ».

C'est en tant que « Vie » que l'étant est « d'abord » — de façon encore « immédiate » — manifeste dans sa Vérité et, comme tel, réel. La Vie accomplit cette donnée fondamentale qu'est le sens de l'Etre : elle est, comme ce qui demeure complètement égal à soi-même dans l'altérité, l'unité accomplie de la subjectivité et de l'objectivité, et l'objectivité de la Vie n'est que le mode selon lequel *est* sa subjectivité. De plus, dans la mesure où l'unité et l'égalité à soi-même de la Vie advient dans la liberté et la transparence du concevoir, dans la mesure où cette unité et cette égalité sont l'Etre concevant, elle réalise aussi l'orientation selon le Moi doté de savoir qui dominait le sens de l'Etre comme donnée fondamentale.

Hegel distingue très nettement cette « vue logique de la Vie » de la « vie naturelle » et de la Vie « en tant qu'elle est en relation avec l'Esprit » (471). La place que tient la Vie dans la *Logique* n'est déterminée ni par la vie naturelle ni par la vie spirituelle, la « vie logique » tient son

rôle de la seule histoire de l'étant comme tel, du déploiement immanent par lequel les différents modes de l'Être naissent du sens de l'Être ; elle est « amenée par la seule nécessité du Concept » (470). De ce fait, la vie logique ne possède aucune « détermination de son extériorité » (472), aucune des « présuppositions qui constituent les figures de la réalité effective » — comme c'est le cas pour la vie naturelle avec la nature inorganique ou pour la vie spirituelle ayant pour conditions les fins de l'esprit. Les seuls présupposés de la vie logique sont les « déterminations de l'Être et de l'essence » (470) données précédemment dans la *Logique* : autrement dit les déterminations que l'étant a déjà connues dans son histoire quand il y a vie — quand elle *est* — et qui ont été accomplies, « dépassées » dans l'Être de la Vie.

Il semble que nous disposions maintenant d'une réponse, négative, pour la question posée plus haut. Ce n'est pas sur l'historicité de la Vie, prise comme fondement, que repose l'histoire de l'étant, mais, inversement, la Vie n'apparaît que comme une « figure » dans l'histoire de l'étant (que l'on développe du sens de l'Être, préalablement posé comme point de départ) ; et même, elle n'apparaît que comme une étape qui se trouve elle-même dépassée et se dépasse (*aufheben*) dans l' « Idée absolue ».

Mais si dans la *Logique*, la Vie se trouve ainsi problématisée au sein de l'histoire de l'étant et comme un mode spécifique de la *mobilité*, ne devait-on pas à son tour problématiser l'historicité de la Vie *comme* le mode de sa mobilité ? Hegel *pouvait-il* ensuite manquer l'historicité de la Vie ? Les catégories de la Vie que nous trouvons dans la *Logique* sont essentiellement des catégories de la mobilité de la Vie : l'unité et la totalité qui caractérisent la Vie comme première figure de l' « Idée » se constituent essentiellement dans la mobilité de la Vie dans son monde. L'Être de la Vie comme « présupposition créatrice », sa constitution comme « reproduction », la vivification de l'objectivité dans le « processus vital », son résultat comme universalité « omniprésente » de la Vie dans le monde pénétré de vie : ce sont là des déterminations dont le sens profond est lié à l'advenir concret de la Vie dans la totalité de l'étant que nous rencontrons comme « monde ». Et ce sont même,

comme nous le verrons, des catégories essentiellement *historiques* qui définissent l'être dont il est en elle question comme un être historique, et ceci selon l'indication expresse de Hegel (*Phénoménologie de l'Esprit*, 247). Mais dans ce cas, en déployant l' « Idée de la connaissance » et l' « Idée absolue » à partir de l'Idée de la Vie, définie comme historique, on aurait intégré ces deux Idées « supérieures » à l'historicité et on leur aurait ainsi fait perdre leur sens « absolu » ; car l'Idée de la Vie est d'ores et déjà « Idée », elle est déjà le Vrai en soi et en tant que tel. Une progression qui mènerait de là sur un nouveau terrain est de ce fait impossible.

C'est seulement à partir de maintenant que la tentative hégélienne de définir une vie purement « logique » en opposition à la vie naturelle et à la vie spirituelle prend sa véritable valeur. Le *dépassement* de l'historicité de la Vie dans l'histoire absolue de l'étant comme tel ne pouvait réussir au point qu'il ne subsiste pas entre le rôle tenu par la Vie dans le système de la *Logique* et les catégories de la Vie correspondant à ce rôle une certaine coupure. Cette coupure contraint l'interprétation à revenir sur les étapes de l'ontologie précédant la *Logique* ; le concept de Vie que nous trouvons dans la *Logique* n'est jamais que le produit final du long chemin parcouru par Hegel et des catégories qu'il avait élaborées et explicitées largement auparavant. On ne pourra donc l'éclaircir vraiment qu'en revenant à ces fondements ontologiques préalables — éclaircissements qui, d'ailleurs, ne concerneront pas seulement le concept de Vie mais nous font espérer que nous pourrons apporter une réponse au problème des liens intrinsèques entre la *Logique* et la théorie de l'historicité.

**Le concept ontologique de la « Vie »  
dans son historicité comme base originelle  
de l'ontologie hégélienne**

La dualité qui s'annonce dans le concept de Vie de la *Logique* trouve une expression systématique dans la situation différente de la *Phénoménologie de l'Esprit* avant et après l'achèvement de la *Logique*, en 1807 et en 1817. La *Phénoménologie de l'Esprit* parut en 1807 comme première partie d'un système dont la *Logique*, la Philosophie de la Nature et la Philosophie de l'Esprit devaient former la seconde. En 1817 (et dans le système définitif de la *Grande Encyclopédie*), la *Phénoménologie* est abandonnée en tant que première partie et remplacée par la *Logique* ; la *Phénoménologie*, désormais considérablement abrégée et remaniée dans son fond, est devenue un élément de la troisième partie du système, c'est-à-dire de la Philosophie de l'Esprit. (Heidegger a été le premier à signaler toute la signification de ce changement dans sa conférence de l'hiver 1930-31.) Il était nécessaire de remanier le système de l'intérieur et de l'extérieur. Du point de vue de la *Logique*, la *Phénoménologie de l'Esprit* ne pouvait plus fonder le système, car — ainsi qu'on tentera encore de le montrer — elle avait en fait pour fondement le concept ontologique de Vie dans toute son historicité et avait développé à partir de l'historicité de la vie l'être de l'« Esprit » comme celui de la réalité en tant que telle. La *Phénoménologie* avait déjà tendance à rejeter l'historicité qui servait en retour à interpréter l'histoire de la vie à partir de l'Esprit absolu : dans l'Esprit absolu, l'histoire se parachève, elle trouve en lui son fondement éter-

nel et elle se développe à partir de lui, mais ne le transgresse plus, ne va plus au-delà.

Bien qu'au fond la *Phénoménologie* soit plus immédiatement proche du problème de l'historicité que la *Logique*, c'est l'interprétation de la *Logique* et non l'interprétation de la *Phénoménologie* qui devait être la première approche de ce travail. Car ce n'est justement pas sous sa forme originale, mais telle qu'on la trouve explicitée dans la *Logique* que l'ontologie hégélienne a exercé une influence dans la tradition du problème de l'historicité. Et de même que la *Phénoménologie* évolue sous l'effet d'une nécessité interne vers l'ontologie systématique de la *Logique*, dans le contexte de laquelle ses déterminations décisives pourront enfin se réaliser, elle renvoie aussi à sa propre histoire, aux recherches qui l'ont précédée, dont elle est issue et auxquelles elle demeure liée en profondeur. Dans la mesure donc où, en ce qui concerne justement le concept de Vie, ce renvoi au passé de l'œuvre apparaît essentiel, notre interprétation devra s'y conformer et commencer là où l'on peut trouver le point de départ philosophique du concept de Vie : dans les *Ecrits théologiques de jeunesse*.

Dans le chapitre premier, nous avons mentionné les données historiques du problème, en fonction desquelles Hegel a été amené à poser la question de l'Être comme question d'une forme déterminée d'*unité*. C'est sciemment que Hegel, saisissant le « point suprême » de la philosophie transcendante, a fait de l'unité synthétique originelle du *Je Pense* l'unité unifiante de la subjectivité et de toute objectivité, l'advenir absolu de l'étant en tant que tel et qu'il a défini cet advenir comme égalité à soi-même dans l'altérité, autrement dit, essentiellement, comme l'unité dans la *mobilité*. Le développement de ces données dans la *Logique* a fait apparaître que l'orientation selon l'unité du *Je Pense*, selon l'Être du Moi doté de savoir, comme forme suprême de l'égalité à soi-même dans l'altérité, ne se trouvait pas, comme il en serait d'un postulat, au fondement du développement et de la détermination catégoriale des modalités de l'Être, mais allait pour ainsi dire de conserve avec l'orientation selon le phénomène fondamental de la mobilité. Il faudra désormais poursuivre la destruction de la primauté de l'orientation selon le Moi qui sait : la question de l'Être comme



*unité* s'est développée sur un terrain plus originaire que celui que découvrirait la *Logique*. Sur ce terrain originel, l'idée directrice de la *Vie* — historique par essence — est donnée pour fondement à l'idée directrice du Moi doué de savoir — par essence non historique<sup>1</sup>.

*La Vie comme concept ontologique* : on peut caractériser par cette formule l'élaboration de la problématique philosophique à partir des *Ecrits théologiques de jeunesse*. Dilthey a été le premier et le seul à tenter de développer avec leurs implications les énoncés initiaux de la problématique philosophique de cette période en partant du « concept fondamental de Vie » (IV, 138 *seq.*, 141 *seq.*). Le caractère fragmentaire des textes considérés conduit beaucoup trop aisément à les systématiser platement ; nous nous bornons ici à fixer les points de départ d'un chemin qui conduit à la *Phénoménologie de l'Esprit*. On les trouve ramassés à l'extrême au début de l'extrait de *L'Esprit du christianisme et son destin* qu'a publié Nohl<sup>2</sup> (82 *seq.*) et où ils sont mis en rapport avec un commentaire du prologue de l'Évangile selon saint Jean.

« Dieu et le *Logos* sont différenciés parce que ce qui est doit être considéré sous un double aspect ; la réflexion suppose non-réfléchi ce à quoi dans le même temps elle donne la forme du réfléchi ; d'une part, comme l'Un, au sein duquel il n'y a aucun partage, aucune opposition, et en même temps, avec la possibilité du partage, du partage infini de l'Un ; Dieu et le *Logos* ne sont différents que dans la mesure où le premier est la matière dans la forme du *Logos* ; le *Logos* lui-même est en Dieu, ils sont un. » (82.)

On trouve d'ores et déjà dans cette phrase tous les motifs définissant le sens de l'Être comme unité dans la Dif-

1. Parmi les commentateurs postérieurs à Dilthey, R. Kroner a été le premier à restituer expressément une place centrale à cette base originelle de la philosophie, hégélienne : « La Vie est la totalité, l'objet suprême de la philosophie, ce que Hegel appellera plus tard l'Esprit... Dès le début, le concept hégélien de l'Absolu, dont le système sera la présentation, est pensé d'une manière autrement féconde que celui de Schelling : la *vie historique*, la vie de l'esprit constitue son premier contenu. » (*loc. cit.*, II, 145.) Kroner signale également que Hegel renferme l'historicité dans le concept de Vie : « Dans le concept de Vie, la subjectivité de la raison s'unit à la réalité de l'être *historique*. » (147.)

2. Hegel, *Ecrits théologiques de jeunesse*, édités par H. Nohl, 1907. Tous les passages soulignés dans ce paragraphe le sont par moi.

férence absolue et cette unité comme égalité à soi-même dans l'altérité. L'« étant » est l'unité du partage « infini » qui, *n'étant* partage *que dans l'unité unifiante, n'est pas* « un partage, une opposition ». On trouve le partage comme possibilité (*dynamis*) dans l'étant lui-même ; ce n'est peut-être pas par hasard que la « possibilité » de l'unité dans le partage apparaît directement liée aux concepts de « matière » (*byle*) et de « forme » (*eidos*) ; Dieu est « la matière sous la forme du *Logos* », l'Un infini sous la forme du partage infini. Le partage lui-même, bien qu'il n'ait lieu que dans et par l'unité unifiante, est *réel* : « La diversité, l'infinité du réel est le partage infini dans sa réalité » (82). L'Être du réel, la réalité effective *n'est que* dans le partage infini, dans la Différence, et dans le partage elle est « infinité ». La phrase suivante éclaire ce que cela veut dire : le réel (aussi appelé « monde » dans ce texte) est, dans la mesure où il est seulement dans le partage, opposé à l'Un, au « Tout », comme ce qui est essentiellement « singulier, limité », mais le partage, lui, en tant « qu'il est opposé, mort, est en même temps un rameau de l'arbre infini de la vie » ; le Réel est lui aussi en même temps « un Tout, une Vie » (*ibid.*).

*Vie* désigne ici — bien qu'encore de façon très générale — le mode d'être du réel, du « monde » : le « caractère de toute réalité » (Dilthey), et ceci en regard du fait que le réel, bien qu'il soit « partagé », n'est cependant pas partiel mais un « Tout », lié en tant que « partie du partage infini » avec toutes les parties et formant avec elles une « unité infinie ». Lorsque Hegel utilise pour désigner ce caractère de totalité et d'unité du réel la dénomination « vie », il ne s'agit pas d'un vague panthéisme ou de quelque chose de ce genre mais de la première détermination d'un mode éminent de l'Être. Dès ce stade, Hegel comprend l'Être de la vie dans la « séparation », « par rapport au partage », à l'aide de ce qui sera plus tard le concept fondamental de la « réflexion ». Par réflexion, il entend d'ores et déjà un mode de l'être : l'étant lui-même apparaît sous la « forme du réfléchi », il est « en tant que réfléchi », et ce mode d'être caractérise précisément son être « par rapport au partage ». En tant que réfléchi, c'est-à-dire retourné sur lui-même, face à lui-même, il est en même temps « non-réflé-

chi » : car dans cette opposition justement, dans ce partage, il s'unifie, il est l'unité des parties séparées dans la réflexion. L'Unité de la vie dans la réflexion, Hegel la définit plus exactement comme Unité « du rapport comme sujet et comme prédicat ». En elle, le vivant est « vie (*zoé*) et conception de la vie (*phos*, vérité) » (82). Comment comprendre la relation de la vie et de la conception de la vie et que signifie la définition comme *phos* et Vérité de la vie conçue ?

La vie existe dans le rapport du sujet et du prédicat, ou, comme Hegel le dit en termes abrupts mais rigoureux : elle existe comme sujet et comme prédicat dans le rapport ; elle est à la fois *sujet* (comme principe d'unité) au fondement de toutes les déterminités changeantes dans lesquelles elle existe, — et *prédicat* — elle n'est jamais que comme déterminité et dans une déterminité de soi-même —, elle est le « rapport » du sujet et du prédicat, appréhension de soi-même comme unité du sujet et du prédicat. Dans la terminologie de la *Logique*, la vie existe donc essentiellement comme décision. Si l'on distingue « vie » (*zoé*) et « vie conçue » (*phos*), cela ne veut pas dire qu'il y ait deux « sortes » de vie, ou quelque chose comme cela, toutes deux sont des modes d'être de la même vie : *zoé* est la vie telle qu'elle est dans son immédiateté, avant de s'appréhender elle-même, avant son autodétermination ; dans l'appréhension, cette vie se saisit elle-même, elle se comprend (se prend, se conçoit) comme Soi dans le « partage » et l'« opposition » de ses déterminités et ainsi elle est conçue, elle existe comme *phos* — comme lumière qui fait apparaître l'étant dans sa vérité. Nous allons voir comment cette lumière fait être en Vérité, non seulement la vie en tant que telle, mais aussi le « monde » de cette vie, Hegel n'isolant pas d'emblée la « Vie », comme subjectivité *s'opposant* à une objectivité, mais la vie étant bien plutôt la première dénomination de l'unité (encore problématique) du Moi et du monde.

Comme l'exprime la distinction de *zoé* et *phos*, la vie n'est jamais d'emblée dans son intégrité, donnée immédiatement dans la vérité : ces « modes finis » (*zoé* et *phos*) « ont des opposés ; la lumière n'existe pas sans les ténèbres » (82). L'interprétation de cette vie qui est encore dans la finitude (avec la mission de saint Jean-Baptiste) montre

clairement que l'unité conçue et, avec elle, la vérité de la vie, implique l'unité du Moi et du monde et l'unité du monde et de Dieu (ce qui nous rattache à la phrase qui précède cet exposé : « l'infinité du réel » est seulement le partage du Dieu Un par le *Logos* et la « vie » désigne la totale unité dans le partage). Tant que Dieu apparaît comme l'opposé du monde ou que l'unité n'est que « pressentie » (et pas encore « conçue »), la vie n'est pas *phos*, Vérité. « Seule est *phos* une conscience semblable à la vie, telle que leur seule différence soit que l'une est l'étant et l'autre cet étant en tant que réfléchi. »

Dans ce contexte intervient l'« assimilation » de la conscience et de l'être qui dominera par la suite l'ontologie. La conscience est l'Être de la vie « en tant qu'elle est réfléchie », conçue, appréhendée, saisie et comprise ; ce n'est point pour la vie « un comportement » parmi d'autres, mais bien plus le comportement qui la fait venir à la vérité, par lequel elle *est* vraie. La non-identité de la conscience et de la vie serait, en fonction de l'exposé précédent, l'existence immédiate de la vie ; mais dans un sens plus large, la vie, dans la mesure où le concevoir — et donc la conscience — appartient à l'être de la vie, serait *en tant que* vie même d'ores et déjà *phos*, vérité, puisqu'il est bien clair que l'existence immédiate, et sa non-vérité, se fondent uniquement sur la Vérité : vérité non encore affirmée ou vérité dépassée, mais jamais, dans son essence, *sans phos*.

En fait, Hegel reprend dans les phrases suivantes la non-identité qu'il vient d'établir entre la conscience et la vie, passant d'une façon abrupte et remarquable de la mission de saint Jean-Baptiste à l'Être de l'homme en général dans le monde : « Si l'on met à part que Jean ne l'était pas lui-même, le *phos* était néanmoins dans chaque homme existant dans l'univers humain (*cosmos* : le tout des rapports humains et de la vie humaine...). Ce n'est pas seulement en existant dans le monde que l'homme est *photizomenos* ; le *phos* est aussi dans le monde, celui-ci tout entier, tous ses rapports et toutes ses déterminations sont l'œuvre de l'*anthropou photos*, des développements propres de l'homme sans que le monde où ces rapports vivent le reconnaisse, lui qui est toute la nature accédant à la conscience... » (83). Dans cette phrase décisive, le monde s'intègre

à l'Être de la vie, il y perce la connaissance du mode de cette union dans l'historicité de la vie. Mais avant d'entamer une interprétation de cette phrase en fonction des fondements philosophiques, il faut souligner le contexte dans lequel elle apparaît : la réflexion sur la conscience religieuse originaire de l'existence chrétienne ne doit pas être brisée ; dès la phrase suivante, Hegel revient en effet explicitement au texte de l'Évangile selon saint Jean. Si l'on admet néanmoins qu'il s'en tient à ce terrain, on peut dire qu'à partir de ce moment Hegel a inauguré la dimension de l'historicité. C'est en ce sens que Dilthey a souligné que les rapports religieux devenaient « l'expression du rapport métaphysique de l'humanité à l'Absolu » (IV, 104) et qu'à partir de là s'ouvraient à Hegel de « nouvelles perspectives sur la vie historique ». « Partant de sa métaphysique il s'enfonça vigoureusement vers les profondeurs extrêmes de l'Histoire. » (IV, 157.)

Dans la phrase que nous avons citée la notion de vie a très nettement fait l'objet d'une précision. Par le concept de vérité (*phos*), la notion de vie s'est pour ainsi dire concentrée sur la vie humaine et le « monde » qui n'apparaissait jusqu'à maintenant que comme « l'infinité du réel » en général, et s'intégrait à l'unité et à la totalité de la vie est mis désormais étroitement en relation avec la vie humaine : dans son être, il est le monde de l'« *anthropou photos* », il est même constamment dans toutes ses « relations » et « déterminations » « l'œuvre de l'homme qui se déploie ». Avec l'Être de la vie humaine, le monde accède enfin à la Vérité : ce n'est que « conçu », éclairé dans la vie, qu'il devient ce qu'il est. Il ne s'agit pas pour le monde d'une rencontre purement fortuite et extérieure, mais de l'accomplissement de son propre être. Non seulement l'homme qui vient au monde est *photizomenos phasi alethino*, éclairé par la lumière du Vrai mais « le *phos* est aussi dans le monde lui-même » : il n'est pas l'obscurité face à la lumière mais c'est plutôt l'homme dans son évolution, « toute la nature accédant à la conscience », qui est l'Être vrai du monde même.

Souvenons-nous des catégories de la vie dans la *Logique*, le monde y prenait vie dans le processus vital, il était « *assimilé* » à la vie, la vie se l'« *appropriait* » ; nous retrouvons

la notion d' « œuvre » comme sens ontologique de la réalité effective dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais une interprétation de ce passage qui irait dans ce sens au-delà de ces allusions aurait nécessairement tôt fait d'écarter le terrain religieux ; Dilthey a mis avec raison en garde contre une sur-interprétation, par exemple du concept d'évolution que nous rencontrons ici, au sens des acceptions ultérieures du système.

Comme données philosophiques décisives de ce concept de Vie développé à l'aide du prologue de l'Évangile de saint Jean, nous pouvons dégager : l'intervention de la vie comme dénomination de l' « unité infinie » et de la totalité de l'étant « partagé », comme dénomination de la « réalité », — la « réflexion » comme le mode de l'être permettant cette unité et cette totalité, — l'orientation, liée à cette donnée, de la vie humaine et extrahumaine vers la « conscience » comme ce qui est, en ce qui concerne la vie, l'accession à la vérité, — le rattachement de l'Être du « monde » et de sa vérité à la venue de l'homme au monde, de l'*anthropou photos*.

A partir de là, nous pouvons tenter de comprendre les déclarations qui précèdent ce passage des *Écrits théologiques de jeunesse* (76), et que Dilthey a appelées la « conception métaphysique » de Hegel (IV, 101). Dans cette conception métaphysique, le concept de Vie est en fait — évidemment pour peu de temps — extrait du contexte immédiat de l'interprétation de l'Évangile et défini comme pur concept ontologique.

« Penser la vie pure assigne d'éloigner tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera ; le caractère n'est que l'abstraction de l'activité, il exprime l'universalité des actions déterminées ; la conscience de la vie pure serait la conscience de ce qu'est l'homme, — il n'y a pas en elle de variété, de diversité développée et vraie » (76). La « conscience de la vie pure » serait la réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ? Car « la vie pure est l'Être » (76). Dans quelle mesure la vie pure peut être tout simplement définie comme « Être » ? Il nous faut pour comprendre cette proposition recourir brièvement à d'autres fragments de la même époque.

« La vie pure » apparaît ici en opposition à la « variété »,

à la « diversité du réel », — donc à nouveau comme un mode de l'unité, de l'unification. Cette définition renvoie au fragment (Appendice n° V) « Foi et Etre », dans lequel Hegel dit : « L'unification et l'être ont la même signification, dans chaque phrase la copule « est » exprime l'unification du sujet et du prédicat — un être... » (147). Pourquoi Etre et unification ont-ils la même signification ? Depuis Parménide, la convertibilité de *ên* et *ôn* fait partie des principes de l'ontologie occidentale ; ce fait explique à lui seul pourquoi on ne peut tenter ici une interprétation de l'« assimilation » hégélienne. Il faut nous contenter d'exposer les indications que Hegel donne lui-même dans ce contexte ; cette limitation est quelque peu compensée par le fait que la liaison avec ce que nous avons exposé en détail dans la première partie de notre travail se fera d'emblée.

Le point de départ de la définition de l'Etre comme unification, c'est l'« antinomie » : la diversité donnée de l'étant comme diversité d'« opposés limités », qui sont en « conflit » les uns par rapport aux autres (147). Ces étants conflictuels sont « réunis » dès lors que nous intentionnons l'Etre, toutes les fois que nous disons : telle chose *est* ceci et cela (« unification du sujet et du prédicat »). Cette unification présuppose un conflit au sein de l'étant lui-même, mais ce qui est conflictuel ne peut être reconnu comme tel qu'une fois l'unification déjà faite (*ibid.*) ; le conflit suppose donc pour sa part une unification première qui en soit le fondement, une synthèse originelle (!), qui est la « mesure » de toute comparaison et de toute opposition. Cette unification originelle ne peut jamais être qu'« objet de foi », on ne saurait la prouver car « prouver signifie montrer la dépendance » ; or cette unification est tout simplement ce qui est « indépendant » et ce dont « dépend » toute opposition et toute unification qui est en même temps dépassement ; toute mise en relation et toute opposition adviennent « conformément à elle » (148).

L'unification originelle « signifie » simplement l'« Etre », dans la mesure où elle *rend possible* « tout est » qui « unit » toujours sujet et prédicat ; elle *présuppose* l'étant, dans la mesure où l'étant représente à chaque fois une « unification du sujet et du prédicat ». Ce « est » a cependant des significations variées auxquelles doivent correspondre des

modes variés de l'unification. Hegel définit cette diversité par les caractères de la « complétude » et de l'« incomplétude » de la réunion : « Les différentes sortes d'êtres sont des unifications plus ou moins complètes » (149). Donc, selon que l'unification est une unité achevée ou inachevée, l'être est à un degré « supérieur » ou « inférieur ». Et l'unification achevée, l'unité complète serait l'Être suprême. Quel être répond à cette exigence ?

Nous avons vu que la *Vie* apparaissait comme une forme de l'unification et par là comme un mode de l'Être. La vitalité de la vie est maintenant définie expressément comme l'union « vraie » et « achevée », dans laquelle aucun élément mort, opposé, partiel ne peut subsister comme tel : « L'union vraie, l'amour authentique ne se trouve qu'entre des vivants, égaux en force et donc vraiment vivants l'un pour l'autre, en aucune façon morts l'un pour l'autre ; il exclut toutes les oppositions... » (142.) Dans le même contexte réapparaît l'idée que la vie n'est pas d'emblée, immédiatement, cette unité achevée et cette vérité, mais qu'elle est d'abord en « développement » : « la vie, d'abord union non développée, achève par la culture sa course en unité achevée (*ibid.*). »

Si nous revenons maintenant au passage d'où nous sommes partis, nous y retrouverons la définition de la « vie pure » comme unité achevée, que Hegel avait développée à partir du sens de l'Être comme unification. Dans la vie pure, « il n'y a pas de différenciation, de diversité développée, réelle » ; elle est la « simplicité » — non dans l'« abstraction », qui, ou bien demeure seulement une exigence, ou bien n'est abstraite que de certaines déterminités, mais unité comme « source de toute vie individuelle, des instincts et de toute action » (76) — donc unité originelle, faisant jaillir la vie et elle-même vivante, solution de toutes les singularisations et déterminités partielles qu'elle porte en elle et fait advenir. La vie pure est l'« Être » parce qu'elle est tout simplement unification et parce qu'elle est justement vivante *comme* telle.

Nous retrouvons donc ici, avec le concept de la vie pure comme Être, tous les thèmes qui guident la *recherche du sens de l'Être* dans la *Logique* ; la seule chose qui semble manquer encore, la conception de l'unité unifiante, consciente de son savoir, comme « conscience », se trouve



exprimée à cet endroit par le fait que Hegel, dans les deux cas où apparaît d'abord la « vie pure » avait écrit « conscience de soi » ou « pure conscience de soi » (76, *Remarque*) — hésitation qui marque bien que les deux idées directrices premières de l'ontologie se mesurent l'une à l'autre !

Du fait, justement, qu'à cet endroit toute la conception ultérieure des fondements paraît présente *in nuce*, il faut particulièrement insister sur la prudence et sur le caractère provisoire de la définition du concept de Vie. En aucun cas on ne doit dire que la « vie » est d'ores et déjà établie comme concept fondamental d'une ontologie générale. Hegel dit : la tâche est de penser la vie pure, la conscience de la vie pure « serait » la réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ? Mais cette tâche *va au-delà de* la vie « déterminée » de l'homme ; elle exige de s'éloigner de tout « ce que l'homme fut ou sera » ; l'« Etre » pur de l'homme a son origine dans l'être divin, la vie pure est le « divin » (77), elle est essentiellement objet de *foi*. Le concept de Vie est un concept de base *religieux*. En cernant cette approche du rapport de la vie humaine (*finie*) à la vie divine (*pure*), Hegel en arrive à comprendre l'« Esprit » comme la condition de l'unité achevée de la vie.

Selon son être, l'homme est une « vie limitée », « dans la détermination » : « agissant ou subissant toujours comme tel ou tel, comme *ceci ou cela* » (77). Dans la mesure où l'homme est soumis à ces limites qui interviennent, pour ainsi dire, de l'extérieur, et que sa puissance domine incomplètement, il n'est pas vie « pure » ; cette « pureté » est, en tant que source de sa singularisation, « posée en partie *hors de* l'homme » ; la vie finie et la vie infinie ne peuvent pas « être complètement une » (*ibid.*), dans la totalité de la vie elle-même demeure une dualité. L'universalité de la vie, c'est-à-dire ce qui demeure un, indivis, dans toutes singularisations particulières (ici apparaît déjà le terme d'universalité qui sera par la suite le concept du mode achevé de l'unité, de l'égalité à soi-même dans l'altérité !) n'est possible à l'homme que comme « abstraction » de « toute action, de tout déterminé », de telle façon donc que la limitation et la détermination s'y trouvent toujours conservées. Ce que signifie cette abstraction de toute action, Hegel nous le dit dans ce qui suit. Elle doit s'accomplir de telle façon

que « l'âme de toute action, de tout déterminé » s'y trouve « maintenue ». On n'abstrait donc pas vraiment de la détermination — ceci est impossible à l'homme qui vit selon son être dans celle-ci — mais seulement de la détermination pure et simple, comme tel ou tel élément de hasard rencontré dans le monde extérieur. L'agir et le pâtir sont pour ainsi dire soustraits, déterminés, à la détermination, compris comme non-déterminés éventuels qui se définiront eux-mêmes ; par là, la détermination se trouve à nouveau liée à la vie pure, celle-ci en étant la source et l'origine, et remplie de divin.

Cette liaison et cette union de la vie limitée et de la vie pure, du fini et de l'infini, de l'universel et du singulier, n'est possible que lorsque la vie est saisie et vécue comme *Esprit*. « Là où il n'y a pas d'âme, pas d'esprit, il n'y a pas de divin ; dans l'abstraction de ce qui se sent déterminé... ce qui est limité n'est pas séparé de l'esprit mais ce qui demeure est seulement l'opposé du vivant... » (77.) Seul un être spirituel peut supprimer et surmonter sa finitude sans s'opposer à elle (ce qui ne serait pas une unification mais un simple éloignement). « Seul l'esprit comprend et agrège l'esprit » (78) ; seul un être spirituel peut pénétrer et remplir toutes les déterminités qui le rencontrent, tout en demeurant, en elles, vivant dans son unité et son universalité.

C'est ainsi que le concept d'Esprit est brièvement introduit ici comme mode de l'unité unifiante authentique, comme accomplissement du sens de l'Être de la vie. La première formulation philosophique du concept de Vie dans le *Fragment du système de Francfort* de 1800 (*Nohl*, 345 seq.) établira aussi plus précisément ce concept.

Outre la percée menée d'une conception religieuse à une conception philosophique de la vie, on a vu à plusieurs reprises la nouvelle situation dans laquelle le concept de Vie apparaît dans le *Fragment du système de Francfort*, et ceci au fait qu'à partir du concept de Vie est tentée ici une détermination fondamentale de l'être de la « Nature ». Mais c'est avec raison que Th. Haering souligne dans son interprétation de ce fragment (539 seq.) que la « nouveauté » de l'entreprise ne doit pas être surestimée. Le concept de Vie était donné dès le départ de telle sorte qu'on puisse y inclure aussi l'être non-humain : d'abord le divin, mais

aussi ensuite l'être du « monde », du « *cosmos* » (82). Car dans l'intention d'*unité* qui dirigeait le travail, c'était là une exigence première : forger comme unification un être qui unifie originellement les différents modes d'être. La vie devient objet par rapport au mode spécifique de son advenir, dans lequel la *totalité* de l'étant accède à la vérité (cf. plus haut, l'interprétation de l'*anthropos photizomenos*), — advenir dont pour Hegel la vie de Jésus marque l'avènement. Le concept de Vie conçu à partir de la conscience religieuse chrétienne est posé maintenant comme catégorie philosophique fondamentale ; le terrain religieux ne disparaît pas pourtant, mais toute la tradition philosophique, vivante pour Hegel, que l'on pourrait délimiter par deux pôles — Aristote et Kant —, y prend véritablement forme. C'est en la discutant qu'il achève de développer le concept ontologique de Vie. Mais ceci nous mène déjà à la période d'Iéna ; il nous faut revenir au *Fragment du système de Francfort*.

Sur le premier des deux seuls cahiers qui nous soient parvenus, le concept de Vie est développé selon l'être de la vie *humaine*. La vie est « pluralité de vivants » (345) : la vie est essentiellement pluralité d'étants dont chacun est à son tour vie, lui-même, comme « partie », « une pluralité infinie », et, comme tel, est un « tout » unifiant (346), parce que justement la partie est elle-même « vivante », est elle-même « vie ». Cette pluralité de la vie « est mise en opposition » (eu égard à la formulation future de cette thèse, on peut certainement comprendre ce « devenir » au sens le plus fort : l'opposition a lieu à chaque fois avec l'être de chaque vivant), et cette opposition advient de la façon suivante :

Avec l'Être de la vie surgissent deux « parties » : « Une partie de cette pluralité... n'est considéré qu'en *relation*, n'ayant son être que comme unification, — l'autre partie... n'est considéré qu'en *opposition*, n'ayant d'être que par sa séparation de la première, et cette première partie se trouve ainsi définie de la même façon, comme n'ayant d'être que par sa séparation de la seconde » (346). La première partie est l'être de l'« *individu* » (« individualité », « organisation »), — la seconde partie est l'être de la « *Nature* » (« borné sans limites », « vie fixé »).

Dans ces deux déterminations du partage ontologique de la vie en un être en relation et un être en opposition, on discerne déjà nettement les catégories ontologiques décisives de l'être-pour-soi (conscience) et de l'être-pour-l'autre (être-objet), — toutes deux sont originellement unies dans le concept ontologique de la *Vie*, qui demeure indivise dans la division. « Individualité » et « nature », en tant que parties, se *posent* et s'opposent réciproquement : *il n'y a d'opposition que dans la liaison, de séparation que dans la « relation »*. A cette différence essentielle dans l'être des deux parties, que l'être de l'individualité est lui-même la *relation* (la vie « dont l'être est la relation » — 346) : *il est* en tant qu'« unification » de la « diversité » (tant de la diversité de toutes ses déterminités propres dans lesquelles il vit que de la diversité de la nature extérieure avec laquelle il vit) ; tandis que la nature a « son être dans l'opposition » : elle *est* comme terme opposé à l'individualité. Mais ce qui est opposé n'est pas simplement l'autre de la vie unifiante, il n'est pas « pour soi », exclu de l'individualité organisatrice, et se dissolvant en une « diversité absolue », il faut aussi qu'il « soit lié avec le vivant exclu de lui » ; l'opposition n'est possible que sur le fondement d'une unification originelle.

Hegel réexpose à propos du concept de *réflexion* ce que la « Nature » signifie ici comme opposé de la vie (individuelle) : la nature « est position de la vie, car c'est dans la vie que la réflexion a introduit ses concepts de relation et de séparation, de singulier existant pour soi et d'universel, liés, le premier à un être limité, le second à un être illimité, et donc en la posant l'a faite nature » (346 *seq.*). La nature est « position de la vie » dans la mesure où la vie est réflexion. « Réflexion » signifie ici, comme précédemment déjà, un mode d'être éminent de la vie, un « processus réel », un « processus de la vie totale » (Dilthey, IV, 142) et non comme le prétend Haering (*loc. cit.*, 539) la « simple » activité de l'entendement. Dans la réflexion, la vie se retire de la « diversité infinie », de la « totalité de la vie », elle se différencie de toute autre vie en se donnant comme cette vie, une, « limitée », exclut « tout le reste », s'oppose à lui et se constitue donc une « existence pour soi », en tant que « singularité », en tant qu'individu. C'est seulement

par ce partage en deux éléments de la totalité de la vie originellement indivise, partage qui advient avec la réflexion, que la « Nature » apparaît comme l'autre de chaque fois, ce qui est constamment face à l'exclusion prononcée par l'individualité qui se constitue comme ipséité existant pour soi. Or la vie dans la réflexion est essentiellement l'être de l'homme : la totalité de la vie est partagée de telle sorte que l'homme en est « une partie, et que tout le reste en constitue l'autre » (346). Mais ce partage est lui-même partage de la vie : il n'existe que dans la mesure où les deux parties participent de la vie ; il n'est partage que sur le fondement d'une unité originelle et en tant qu'opposition, il est en même temps unification. L'homme n'est une « vie individuelle que dans la mesure où il ne fait qu'un avec tous les éléments extérieurs à lui, avec l'infinité de la vie » ; il n'est partie que « dans la mesure où il n'est pas partie, et où rien n'est distinct de lui » (*ibid.*).

On voit maintenant clairement que dans cette exposition du concept de Vie, la « Nature » n'est pas d'aventure une « substance » différenciée de l'Être de la vie humaine, en somme la *res extensa* dans son opposition à la *res cogitans* ; le rapport subjectivité — objectivité (— dans le second cahier du *Fragment*, Hegel définit déjà la vie et son opposition par ces termes que l'on retrouvera plus tard —) est abordé tout autrement que le rapport de deux substances différentes dans leur être. Est Nature l'autre de la vie individuelle d'ores et déjà posé avec l'être de cette vie, *ce contre quoi* seul elle est de fait vie. La nature est « tout le reste », tout ce qui n'est pas la vie individuelle ; ce concept de Nature comprend donc le monde inorganique et le monde organique, humain et non-humain ; c'est la « diversité infinie », dans laquelle et avec laquelle l'individualité « singulière », « subsistant pour soi » vit, — diversité qui ne se décompose plus simplement en une « pluralité infinie », mais est elle-même « unité ». Une unité qui est à son tour pour la vie humaine une unité unifiée par elle, avec elle, dans la mesure où elle ne devient unité que dans sa position par la vie individuelle et où, en tant que position, elle est unie à cette vie qui la pose.

On voit qu'à ce point le concept de « synthèse originelle » a été l'objet d'une explication très concrète qui semble bien

loin d'être rattachée au « point suprême » de la philosophie transcendante que nous avons exposé au début de notre recherche. Cette concrétude se trouve encore accentuée lorsque Hegel précise la définition de la « Nature » comme l'opposé de la vie humaine. Pour autant qu'elle fait face à la *vie*, « la nature n'est pas elle-même vie », — pour autant qu'elle est face à la vie et que la vie humaine (nous le verrons) empiète sur ce qui l'affronte et l'anime elle-même, elle est « vie fixée » (347). La vie qui pose son contraire est par essence un être qui anime : elle a pour sens propre de « donner vie à son contraire, de telle sorte que le « divers » est dans son « union » avec la vie « par suite vivant », un « organe » de la vie (347). Ainsi la nature n'est pas une « pluralité morte » et abstraite mais elle est elle-même une pluralité infinie « d'organisations, d'individus, comme unité » (346), une « totalité » vivante. Elle est déjà elle-même une « liaison », une « synthèse », si bien que la vie dans sa fonction unifiante ne doit pas être considérée comme la simple « liaison de l'opposition et de la relation », mais « comme la liaison de la liaison et de l'absence de lien » (348). La vie n'unifie pas une pluralité sans vie qu'elle trouverait déjà là et face à laquelle elle se tiendrait comme unité abstraite : la pluralité n'existe bien plutôt que comme pluralité unifiée par la vie et donc vivante, et l'unité n'existe que dans ce qui est uni, comme unité vivante donc. Ce que Hegel interprétera ultérieurement comme l'œuvre du *Moi* pénétré de savoir et de son unité synthétique originelle, il le développe ici en toute clarté comme une réalisation de la *vie*.

A ce point, Hegel introduit derechef le concept d'*Esprit*, exactement comme il l'avait fait dans *L'Esprit du christianisme*, à titre de définition plus précise de cette unité vivante. « On peut appeler esprit la vie infinie par opposition à la pluralité abstraite, car l'esprit est l'unité vivante du divers par opposition à ce même divers en tant qu'il est sa propre forme... et non par opposition à ce divers comme simple pluralité séparée de lui et morte... L'Esprit est la loi vitale en union avec le divers qui est par suite vivant » (347 ; cf. à ce paragraphe les supputations de Haering, *loc. cit.*, 541). L'Être de la vie dans son unité vitale et unifiante ne peut être compris que comme être spirituel. Seul l'Esprit est un

tel être, possédant, pour se poser soi-même, son opposé, son objet de telle façon qu'il le pénètre, le saisit de part en part, le comprend, en sorte que l'objet y perd son objectalité et s'unit à l'esprit. L'esprit demeure entier et indivis dans son objet, il reste lui-même et il reste à soi ; c'est une unité complexe, concrète et vivante.

Il est important de voir maintenant que l'Esprit ne saurait être considéré sans plus d'examen comme le synonyme de Vie. Hegel dit : « La Vie *infinie* peut être appelée Esprit » et la Vie infinie, comme Esprit, c'est l'Être divin (celui-ci étant par ailleurs, en tant que « vie », « uni » à toute autre vie). La vie, telle que la porte en elle la dualité individuelle, et qui vit sous « la figure d'une infinité » d'êtres singuliers existant pour soi et dont chacun s'oppose « à tout ce qui n'est pas lui », est essentiellement « vie finie ». Cette dualité ontologique, qui se fonde il est vrai sur l'unité et la dualité unifiée mais ne débouche pas au-delà de l'infinité des figures singulières existant pour soi, constitue « la seule opposition subsistant encore » du fini à la vie infinie (347). La subsistance pour soi des figures singulières s'oppose encore à l'unité dernière, à l'unité complètement achevée. Si, selon Hegel, la vie finie doit désormais « s'élever » au rang de vie infinie (348), cela ne peut *a priori* vouloir dire que la dualité essentielle et le caractère essentiellement limité de la vie finie disparaît d'une façon ou d'une autre, car elle constitue justement l'Être de cette vie. Cette élévation et cette unification se produisent plutôt dans la vie finie en tant qu'elle est *partielle* ; le mode de son advenir a déjà été signalé plus haut (cf. p. 219) : à l'égard de tout acte et de tout déterminé, par l'abstraction, telle que l'âme de tout acte et de tout déterminé se trouve en même temps retenue (77), donc par une métamorphose intérieure de la vie même *dans* l'acte et *dans* la détermination (Hegel désignera plus tard cette métamorphose par le concept de « liberté »).

La métamorphose de la vie finie en vie infinie, par laquelle la Vie s'accomplit comme *Esprit* et réalise le sens suprême de l'Être, l'Être authentique comme unité achevée, ne s'effectue dans le cadre du *Fragment du système de Francfort* que pour la *religion*, tandis que la philosophie se voit donner pour tâche de « montrer la finitude de tout fini » (348). Le concept de Vie débouche au-delà de la fondation *philoso-*

*phique* dans une dimension plus élevée, — ou plus exactement : la conceptualité philosophique ne suffit pas au fondement.

## 19. LA VIE COMME FIGURE DE « L'ESPRIT ABSOLU » DANS LA LOGIQUE D'IÉNA.

Avec le *Fragment du Système* de 1800 prend fin l'une des phases du développement par lequel est explicité le concept de Vie. Ce qui ne signifie pas que les *Ecrits d'Iéna* représentent une coupure par rapport aux *Ecrits théologiques de jeunesse* ; le lien originel unissant « l'Idée de Vie » avec la vie divine demeure (cf. par ex., *Logique d'Iéna*, p. 190) mais il ne définit plus le terrain sur lequel a lieu l'analyse du concept de Vie. Ce terrain est maintenant autre, plus vaste : le concept de Vie appartient, en tant que concept ontologique, au contexte d'une recherche purement philosophico-ontologique visant d'emblée l'élaboration d'un « système ». C'est pourquoi il est, même maintenant, impossible de donner une véritable interprétation du concept de Vie sans avoir recours à tout le système et sans en exposer tout le développement ; il nous faut y renoncer et nous contenter d'esquisser tels qu'ils apparaissent dans le système, les liens intrinsèques existant entre les concepts de « Vie » et d'« Esprit ». Or tandis que la place que tient le concept de Vie dans le système se trouve déjà circonscrite par l'interprétation que nous avons donnée de la *Grande Logique* dans la première partie de ce travail, il nous faut pour l'instant laisser le concept d'Esprit dans son imprécision.

C'est au début de la « Philosophie de la Nature » et non au sein de la « Logique » que le concept de Vie est développé dans le *Système d'Iéna*. Mais il a néanmoins à cet endroit une signification autre que dans la *Philosophie de la Nature* du système de l'*Encyclopédie*. Dans cette dernière, la Vie est une des « étapes » (des figures réelles) de la Nature : c'est,



par opposition à la physique inorganique et aux mathématiques, le concept fondamental de la « physique organique », tandis que dans la *Logique d'Iéna* la Vie est, pour l'Être de la Nature comme tel, pour « l'essence de la nature en elle-même », pour « sa matière », une détermination en recouvrant tous les « systèmes » particuliers (189). Le concept de Vie va même au-delà de la dimension de la Nature comme telle : la Nature n'est en effet qu'un *mode* spécifique de la Vie, elle n'est « qu'une vie formelle ».

S'il n'est malgré tout question du concept de Vie que dans la Philosophie de la Nature et non dans la Logique ou dans la Métaphysique, cela semble donc bien être un signe des hésitations présidant à la fondation du système. Le *Système d'Iéna* s'oriente déjà selon l'idée directrice du Moi doublé de savoir et relègue l'idée directrice de Vie dans une *partie* du système sans pour autant réussir pour l'instant à rayer le caractère fondamental (au sens propre) du concept de Vie.

Hegel définit désormais la Vie en recourant directement à ses liens intrinsèques avec *l'Esprit* : « Nous nommons Vie l'Esprit absolu selon son Idée ou relation à soi-même » (189). Selon sa relation à soi-même, cela veut dire tout d'abord de façon très générale, en fonction du mode de son advenir, selon sa mobilité. Dès la phrase suivante, Hegel indique que la Vie « comme Esprit » exprime un caractère spécifique de mobilité, un « procès » : « La Vie comme Esprit n'est pas un Être, n'est pas absence de connaissance, mais par essence connaissance ; elle est un procès dont le processus vital en question constitue de façon absolue le moment » (189). Il nous faut, pour comprendre ces définitions, approfondir très brièvement cette idée d'Esprit absolu dont il est explicitement question dans la définition de la Vie.

En tant que mode suprême de la « subjectivité » « l'Esprit absolu » parachève, dans le *Système d'Iéna*, la métaphysique et tient donc au sein du système à peu près la même place que plus tard l'Idée Absolue dans la *Logique* ; c'est avec lui que se produit le passage à la philosophie du réel car l'Esprit absolu se laisse reprendre par l'immédiateté, par « l'autre que soi », par la Nature (186). Il est, comme l'« Idée » de la *Logique*, l'Être suprême et la forme universelle de l'étant ;

en lui s'accomplit le sens de l'Être qui préside à l'élaboration du système. La mise en œuvre du sens de l'Être est fondamentalement le même dans la *Logique d'Iéna* et dans la *Logique* ultérieure et c'est pourquoi nous pouvons ici renvoyer à la première partie de notre travail. Nous y avons déjà indiqué que la mobilité de l'Être comme « relation » est plus précisément considérée dans la *Logique d'Iéna* comme relation à soi-même, relation se présentant en fonction de différents modes de l'Être dans l'étant, ou bien concernant des étants indépendants, ou bien encore due à l'étant lui-même (à la « subjectivité ») et se produisant sous sa conduite. Cette relation dans laquelle se trouve l'étant est, selon les modes de l'Être dont il est question, une « simple relation », un « rapport » (rapport « de l'Être » ou « de la pensée ») ou enfin une « proportion » (introduite par le « connaître »). L'Idée de Vérité vers laquelle tendent les différents modes de la relation comme accession progressive de l'étant à la Vérité constitue l'unité accomplie de l'étant, unité qui se maintient dans la relation et comme relation. C'est là toute l'égalité à soi-même dans la Différence. Cette unité est acquise dans l'Être du Moi pénétré de savoir : « Celui-ci se découvre comme une absolue égalité à soi-même issue de la disparition de toute détermination. Et pour cette raison même, il rencontre ce qui lui est opposé comme soi-même, comme en soi ; ...il se rencontre lui-même, il est Esprit, il est raisonnable » (178 seq.).

De cela nous tirons tout d'abord l'idée très générale que l'Esprit est développé comme un mode de l'être-Moi, et non, ainsi que précédemment, comme un mode de la Vie (finie ou infinie) ; on reviendra plus tard sur le sens de ces assertions. L'Être du Moi n'est tout d'abord qu'« Esprit formel », autrement dit « essence suprême mais non essence absolue, Esprit absolu » (179). Car la « relation » dans laquelle est impliqué le Moi ne peut encore constituer comme telle toute l'égalité à soi-même dans l'altérité. Ce avec quoi le Moi est en rapport, ce face à quoi il est (théoriquement et pratiquement) actif, est certes intégré à l'ipséité du Moi : sa pure objectalité, son être-en-soi est dépassé et il n'est que comme son « opposé », son « négatif » (180) ; mais cette même négativité pure de l'opposition est le manque encore inhérent au Moi qui en fait un simple « Esprit formel ». Quand

l'opposition, « l'autre que soi », appartient à l'essence de l'Être, elle doit à la fois se *dépasser* et se maintenir comme telle, y compris dans l'Être par excellence (dans l'Esprit absolu) — se maintenir comme telle et non comme un « pur négatif » —. La véritable égalité à soi-même dans l'altérité requiert une altérité positive, effectivement réelle ; c'est une *inégalité effective* qui doit être dépassée, et ce en tant qu'*effective*. L'Esprit doit reconnaître « lui-même que ce qui ne lui est pas égal est néanmoins lui-même, il doit se considérer « comme l'autre que soi-même ». Car ainsi seulement il est « Esprit absolu ».

La forme sous laquelle se poursuit ici l'analyse de la mobilité de l'Esprit permet à l'idée de la *réalité effective* essentielle de l'Esprit — que développera ensuite la *Phénoménologie de l'Esprit* — de s'exprimer. La réalité effective, l'être-là à la fois efficace et effectué, appartient à l'Être de l'Esprit ; le mode de l'Être et de la mobilité qui caractérise l'Esprit n'est vraiment possible que comme un mode effectivement réel et il ne peut être un advenir spirituel que s'il est un advenir effectivement réel. Ce n'est que lorsque l'opposition dans laquelle l'Esprit se « trouve » et demeure égalité à soi-même n'est pas « pure négativité » mais inégalité effectivement réelle, altérité effectivement réelle, et qu'elle est dans la plénitude de sa réalité effective prise en charge par l'Esprit et *dépassée*, que peut s'accomplir le sens de l'Être de l'Esprit.

Mais on dit là quelque chose de plus : l'Esprit a une histoire effectivement réelle ; on peut même dire qu'il n'est lui-même rien d'autre que son histoire, l'advenir de sa « chute » dans l'altérité, le « travail » qui lui permet de venir à bout de cette altérité et le retour à soi-même. Tout cet advenir qui constitue l'Être de l'Esprit, ce n'est pas l'Esprit qui le subit, et il n'a pas lieu non plus « en présence » de l'Esprit : c'est l'Esprit lui-même qui s'en saisit, le comprend et le conçoit et il est, en tant que conçu, produit et dirigé par l'Esprit. L'Esprit se fait le sujet réel de cet advenir et, en tant que sujet, médiatise dans cet advenir sa réalité effective avec lui-même. Nous verrons encore par la suite comment Hegel, dans la *Phénoménologie*, définit ce mode précis de la mobilité comme « histoire ».

Dans son histoire réelle, l'Esprit est la *totalité* en advenir

de l'étant même ; le caractère effectivement réel de l'Esprit s'en trouve renforcé : il n'est pas seulement réalité, il est toute réalité. Toute réalité, c'est-à-dire le « circuit de l'Esprit » (185) ; et les régions de l'étant sont les « moments » de ce circuit circonscrit par la chute de l'Esprit dans l'autre que soi (la « Nature ») et son retour en lui-même (le monde spirituel). Seule cette totalité de l'advenir est l'Esprit : « Seule cette totalité du retour est en soi et ne devient plus autre. L'Esprit est l'Absolu et celui-ci, son Idée, n'est absolument réalisée que lorsque les moments de l'Esprit sont en eux-mêmes cet Esprit — et dans ce cas on ne saurait plus aller au-delà » (186).

Ces approches du concept d'Esprit absolu étaient nécessaires à la compréhension de la définition que donne Hegel de la Vie (189 *seq.*). Par Vie, on désigne l'Esprit absolu dans la mesure où il est « relation à soi-même » et on désigne donc de façon très générale le mode d'être de l'Esprit. Et la Vie désigne cette relation à soi-même dans la mesure où elle est quelque chose de réfléchi-en-soi-même, et comme Hegel l'ajoute expressément : non par une « réflexion extérieure » mais « en et par soi, ou telle qu'elle existe » (189). Ce que cela signifie, nous le savons déjà grâce aux *Ecrits théologiques de jeunesse* : la Vie n'est « égalité absolue à soi-même » que dans la relation liant en retour la diversité de ses déterminités (de ses « moments ») à elle-même, dans la mesure où elle saisit, comprend, conçoit et *dépasse* ces moments dans la totalité du Soi se conservant dans ces moments. Ce qui a été exposé jusqu'ici va être maintenant dépassé de façon décisive et ce de deux façons : le mode de cette conservation et de cette égalité à soi-même va tout d'abord être défini comme « connaître », puis la vie de la Nature et la vie de l'Esprit vont être délimités l'un par rapport à l'autre à l'aide de ce concept du connaître, de telle sorte que ces deux modes de la Vie se trouveront être des modes du « connaître ».

L'« Idée de la Vie » est un « procès absolu » dans lequel une « totalité » se conserve comme soi dans la variété de ses moments, et ceci dans la mesure où elle est « orientée » vers ces moments, où elle est en *rapport* avec eux. Dans ces rapports (ce maintien), se constitue la totalité de la Vie comme « unité négative » de ses moments, comme unité n'existant

que dans leur réunion par *dépassement*. Mais cette unité négative est tout autant une « unité positive » car elle est elle-même « l'existence (*Bestehen*) de ces moments », et n'en est pas séparée. Pour l'unité de la Vie, tous les moments ont même valeur et la Vie est en tous leur universalité.

Dans ce maintien à l'égard de ses moments (maintien qui est aussi celui des moments), la Vie se conserve comme *Soi*. C'est elle qui crée (en tant que sujet) l'unité et la totalité qu'elle est elle-même. Son maintien est un « connaître » en tant qu'il est une orientation vers... ; chaque moment y est donné *comme* tel, saisi et *dépassé*. Cette extension que possède le concept de « connaissance » devient clair dans ce qui suit ; il englobe aussi bien le maintien des choses de la Nature (leur relation à soi) que celui des êtres spirituels. La Nature est, il est vrai, connaissante, mais elle ne saurait être « connaissance de soi » et c'est pour cette raison qu'elle n'est « que vie formelle ». Hegel caractérise ce mode de la relation à soi comme « détermination » — catégorie qui nous est déjà connue depuis la *Logique* et face à laquelle est posée la « détermination », catégorie de la relation dans la vie de l'Esprit. La Nature est « la Vie *en* elle-même mais non *pour* soi-même ; car elle est pour soi-même une Vie infinie et *non-réfléchie* » (189 ; souligné par moi). Ce qui vit dans la Nature n'est pas sujet de son advenir ; ce n'est en aucun cas un *Soi* se créant, se posant lui-même, mais quelque chose d'universel demeurant dans son « indifférence » (équivalence). Cette vie est donc pour ainsi dire abandonnée à son advenir ; elle vit dans chaque détermination qu'elle rencontre, indifféremment, sans s'opposer à elle et sans pouvoir aller au-delà. Elle ne peut que se conserver comme « universalité » dans ses déterminités mais non, déterminée, se « dépasser » en elle pour faire de la détermination une auto-détermination. « Ainsi la vie est posée dans une détermination essentielle » sans pouvoir se poser *elle-même* comme *détermination*.

La déficience de cette vie, le manque d'unité et d'ipséité vraie et achevée, s'exprime aussi dans le rapport entre les êtres vivants singuliers et l'universalité de la Vie (la Nature). La Nature est « la vie de très nombreuses unités qui sont des tous divisés en eux-mêmes et extérieurement limités, naissant et disparaissant dans le rapport qui les oppose les

uns aux autres, dans une causalité réciproque universelle, eux-mêmes universels dans leur singularité et constituant des genres... » (190). C'est parce que chacune de ces singularités vivantes n'est pas un véritable Soi et ne peut advenir totalement par soi, qu'elles ont leur véritable réalité « en autre chose », par autre chose : « le genre ». Mais le genre lui-même n'est pas une ipséité étant pour soi et se particularisant comme Soi dans ses singularités. Il n'est pas une totalité « réfléchie en soi », se différenciant d'elle-même et posant chaque Différence comme un moment propre ; il n'est qu'une « universalité indifférente » (192) à l'égard de ses Différences, il n'existe que comme la « collectivité » de ses diverses parties. Ainsi le genre est à son tour renvoyé à un autre en qui elle a sa réalité : il est renvoyé aux singularités. L'unité de la vie naturelle se compose de deux « parties » qui ne sont unies ni en soi ni par soi : « N'étant pas en soi mais en un autre, elle réside dans les singularités et dans le genre » (191), et le rapport de ces deux choses ne va pas au-delà de la causalité réciproque. Les individualités et le genre ne se regroupent pas en une « conclusion » les médiatisant et les réunissant. (Cette interprétation de la déficience de l'unité des singularités et du genre est par la suite reprise dans la *Phénoménologie* et confrontée à la vraie unité de l'Esprit universel et ses figures singulières.)

Si l'on oppose maintenant la véritable vie comme *Esprit* à la « vie formelle » de la Nature, il faut tout d'abord prendre garde à une ambiguïté : « en soi », la Nature est déjà Esprit, car elle est en effet un moment de la totalité en advenir de l'Esprit : le moment de la réalité effective de son être-autre. L'opposition de la Nature et de l'Esprit n'est donc pas l'opposition de deux substances ; tous deux sont des modes de la Vie et la « Vie comme Esprit » n'est que l'*accomplissement* et la *perfection* de la Vie qui dirige la Nature comme telle.

Avec cette orientation, nous allons à nouveau vers l'*unité* accomplie et parachevée de la Vie comme « relation à soi » accomplie et parachevée. « L'égalité absolue à soi-même » dans l'altérité ne peut représenter qu'une vie se connaissant elle-même dans chacun de ses moments, se déterminant elle-même dans chaque détermination, se réfléchissant en soi dans chacune des individualités auxquelles elle donne lieu ;

ce ne peut être qu'une « subjectivité » connaissante se comprenant elle-même, un Être spirituel. Nous n'avons pas besoin ici de nous attacher à nouveau à rejeter cette thèse. Nous nous contenterons d'évoquer comment, dans « la Vie comme Esprit », le rapport entre l'« universalité » de la Vie et les singularités vivantes se trouve *dépassé* dans la plénitude de l'unité unifiante.

Dans la Nature, nous avons affaire au rapport entre le genre et les « nombreuses unités (*Eins*) » qui en sont les parties « existantes » (*Bestehend*) et nous avons été mis au fait de la déficience de ce rapport, de la désagrégation de son unité. L'Esprit n'est lui aussi vivant que dans une pluralité de « moments » effectivement réels, d'individualités spirituelles effectivement réelles, mais son universalité ne représente pas pour ces singularités le genre suprême. L'universalité de l'Esprit est bien plutôt une « totalité réfléchie en soi » (189, 192), se divisant en ses moments, se particularisant en ses singularités. Elle n'est pas « indifférente » à l'égard de ses déterminités mais se maintient en elles comme une universalité « absolument différente » et cela, non seulement quantitativement, mais aussi qualitativement (192); elle se différencie elle-même et fait advenir sa diversité différente à partir d'elle-même. Elle demeure le sujet « pour soi » de cet advenir, car elle ne fait pas que se conserver dans tous ses moments comme leur « collectif » indifférent et ne se contente pas de « subsister » (*bestehen*) en eux; bien au contraire, elle se « *dépasse* » dans ces moments, les reprend en soi (les « réfléchit ») et ne leur confère d'existence « idéale » qu'en tant qu'ils sont les moments idéels du tout. En quoi cette totalité réfléchie en soi de l'Esprit est-elle, par essence, positive? Hegel laisse ici cette question en suspens. Il se contente d'indiquer que ces universalités spirituelles sont « supérieures aux genres » (192), et que leur réalisation dans les singularités est un Soi concluant son union avec soi, une « conclusion » (191). La détermination positive de l'essence de cet advenir nous sera donnée par la *Phénoménologie de l'Esprit* qui l'explicitera comme *histoire*.

En ce qui concerne la situation originelle du concept de Vie dans les fondements ontologiques, le *Système d'Iéna* se révèle décisif dans la mesure où la « Vie » y est, dès l'abord, considérée et définie du seul point de vue de l'*Esprit*. La

Vie y apparaît comme un mode d'être de l'Esprit (c'est-à-dire comme un mode dans lequel l'étant, dans son « essentialité », est comme tel), tandis que dans les *Ecrits théologiques de jeunesse*, l'« Esprit » était avant tout le titre d'un mode d'être de la Vie et qu'autrement dit, l'Esprit était abordé et défini en partant de la Vie. Cette opposition marquée ne doit pas nous amener à constater quelque chose comme une rupture mais seulement nous permettre de mettre en lumière un des points centraux où se croisent les deux tendances directrices de la philosophie de Hegel et où l'idée directrice originelle (l'idée de Vie) se trouve supplantée par l'idée, apparue postérieurement, du Savoir (et donc de l'Esprit). Ces tendances ne se trouvent pas pour ainsi dire isolées l'une de l'autre et écartées du terrain des opérations, mais bien plutôt engagées dans un corps à corps où elles finissent par s'enchevêtrer et qui traverse ensuite comme tel toute la philosophie de Hegel. Le fait d'aborder la Vie à partir de l'Esprit, et de la définir comme *connaissance*, amène nécessairement l'ontologie sur le terrain de la vie humaine car c'est là seulement que le connaître devient libre et qu'il peut accomplir la réalité effective de l'Esprit comme connaissance de soi. En tant que connaître, la Vie est un mode de l'*Etre*, et le déploiement de la « Vie comme Esprit » rend donc nécessaire celui de l'*Etre de la Vie humaine*. On ne peut ensuite éviter d'analyser le problème de l'*histoire* considérée comme mode d'être de la vie humaine. C'est là une nécessité logique, dans la mesure où l'on aborde la connaissance comme Vie. Mais, dans la mesure où la Vie est pour sa part abordée comme *connaissance*, l'historicité se trouve tirée de l'histoire de la Vie ; la vérité de la Vie est donc donnée dans la perspective d'un Savoir absolu et, par conséquent, de façon finalement *non-historique*. La *Phénoménologie de l'Esprit* est la première et la dernière tentative de Hegel pour réunir ces deux tendances contradictoires dans une communauté d'origine, pour fonder historiquement la non-historicité du Savoir absolu. On peut caractériser sommairement cette tentative par la formule suivante : il s'agit de montrer comment la Vie, qui est historique, porte en elle la possibilité de devenir non-historique, et comment elle réalise cette possibilité. Les *Leçons* que Hegel fera par la suite sur la *Philosophie du droit* et sur la *Philosophie de l'histoire* ne considé-



reront plus l'historicité comme une détermination de l'Être de la Vie mais aborderont d'emblée l'histoire de façon non historique, à partir du Savoir absolu.

## LE CONCEPT DE « VIE » COMME CONCEPT ONTOLOGIQUE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT.

### 20. INTRODUCTION ET DÉFINITION GÉNÉRALE DU CONCEPT DE VIE.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (\*), le concept de Vie, conformément au projet de l'ouvrage qui est de développer les différents modes de l'Être comme modes de l'Esprit dans son apparition, est centré expressément sur la « Vie comme Esprit », sur la vie comme être sachant et conscient, comme être « se connaissant lui-même ». Par là, la vie humaine prend une place centrale dans la *Phénoménologie* : la vie se trouve introduite comme « conscience de soi », la conscience de soi accède à sa vérité par le jeu réciproque et contradictoire de « l'indépendance et (de) la dépendance », « de la domination et de la servitude », ces oppositions s'unissent dans la « culture » et dans le « travail »... Tout ceci représente des déterminations ontologiques de la vie humaine et — ce qui est décisif — de la vie humaine dans toute son historicité, dans son advenir concret dans le monde. Mais en aucun cas, cela ne signifie que la *Phénoménologie* donne une analyse phénoménologique de la vie humaine dans son historicité, une philosophie de l'histoire ou quelque chose de cette espèce. La vie n'y est pas déployée comme un mode d'être parmi d'autres et, d'une manière

---

\* A partir de maintenant, les citations renvoient — sauf indication contraire — à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Comme la traduction Hippolyte, à laquelle nous renvoyons, comporte deux tomes, nous avons adopté la convention suivante : un simple numéro de page renvoie au tome I ; un numéro de page précédé de « II. » renvoie au tome II.

générale, elle n'y est pas en tant que telle, dans ce qu'elle a de propre, objet de l'analyse, mais cet être de la vie est présenté d'emblée comme mode d'être de l'Esprit absolu, comme un être, dans lequel *tous* les modes d'être s'accomplissent et se réalisent, dans lequel l'étant *dans sa totalité* vient à la vérité. Le caractère de « totalité » de l'Esprit qui était déjà un des termes directeurs du *Système d'Iéna* (cf. p. 229) est également au fondement du concept de Vie dans la *Phénoménologie*, mais cette totalité est ici mise en évidence d'une façon toute différente : elle se « réalise » dans l'advenir de la vie humaine elle-même, dans l'advenir de la vie « comme conscience de soi ». La *Phénoménologie de l'Esprit* est éminemment une ontologie générale, mais elle se fonde sur l'être de la vie dans son historicité. Elle ne se décompose pas en parties concernant « l'histoire de la philosophie » et en parties « systématiques », elle ne se sert pas non plus de l'histoire à titre d'illustration, d'exemple ou d'autres choses semblables, et ce n'est pas non plus une philosophie de l'histoire ; dès la première ligne, c'est le concept ontologique de Vie qui fournit à toutes les dimensions de l'œuvre un fondement unitaire. L'Esprit « apparaît » (et apparaît nécessairement) comme historique pour ainsi, comme tel, dépasser en lui-même son historicité. Dès les premiers pas, la *Phénoménologie* comprend la vie comme objet historique mais en même temps elle considère cette historicité en fonction d'un dépassement, que constitue l'idée du « Savoir absolu ».

Nous ne nous donnons pas pour but de fournir une analyse suivie, ne serait-ce même que pour les passages de l'œuvre essentiels à l'intelligence du concept ontologique de Vie ; nous allons plutôt essayer de mener l'interprétation de ces passages jusqu'au point où le concept de Vie apparaît dans toute son historicité comme base de l'ontologie, et où apparaît par là même la dimension de toute théorie ultérieure de l'historicité.

Le concept ontologique de Vie figure explicitement à deux reprises dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : une première fois au début de la section B, « Conscience de soi » (B, p. 147 *seq.*), c'est-à-dire là où l'Esprit apparaissant se meut pour commencer sur la terre natale de la vérité, dans la « vérité de la certitude de soi-même » ; Hegel y donne la

définition ontologique fondamentale de la vie. La deuxième fois, la vie se présente comme objet de la « raison observante » (p. 204 *seq.*) : elle est alors considérée comme objet de la conscience de soi raisonnable, comme une figure réelle de l'étant. Mais même à cet endroit, même comme objectalité, la Vie désigne un tournant décisif de la *Phénoménologie* : c'est en elle que la conscience de soi raisonnable « trouve » son objet, qui n'est autre qu'elle-même, et commence à surmonter l'objectalité en tant que telle. Le premier passage est le point de départ nécessaire pour l'interprétation du concept ontologique de Vie et Hegel lui-même le désigne comme tel.

Mais, dans la *Phénoménologie*, « l'essence de la vie » avait déjà été analysé auparavant : à l'endroit où, avec « l'universel inconditionné » comme objet de l'entendement, on découvre le « monde suprasensible », et avec lui la vérité du monde sensible comme « infinité ». Le monde sensible et le monde suprasensible s'unissent dans l'universalité et l'égalité à soi-même de la « loi » qui « possède en soi » la différence, dépassée, de ces deux mondes. L'égalité à soi-même qui « est la différence en soi », autrement dit l'égalité à soi-même se différenciant en elle-même et se maintenant au-delà de toutes ces différenciations, est nommée par Hegel « infinité » (135). « A cette infinité simple ou encore Concept absolu revient le titre d'essence simple de la Vie, d'âme du monde, de sang universel ; son omniprésence n'est troublée ni interrompue par aucune différence ; elle est plutôt elle-même toutes ces différences et leur être-dépassé, elle est traversée de pulsions sans pour autant se mouvoir, elle vibre intérieurement sans être agitée. Elle est égale à soi-même car ses différences sont tautologiques ; ce sont des différences qui n'en sont pas. Cette essence égale à soi-même ne se rapporte par là qu'à elle-même » (136).

Sous le titre « infinité simple », ce sont donc les caractéristiques que nous connaissons déjà de la mobilité de la vie comme unité unifiante, qui se trouvent exprimées dans les mêmes termes que ceux du *Système d'Iéna* (relation à soi-même). Infinie, parce que cette mobilité ne s'écarte ni ne s'égaré hors de l'unité de la matière vivante mais s'y trouve portée et maintenue. Chaque « différence », chaque détermination du vivant où « tombe » celui-ci dans sa

mobilité, se trouve dépassée car intégrée à l'unité de la vie, si bien que le vivant possède la différence en soi-même, qu'il est « différence intérieure » (135). Ainsi l'égalité à soi-même de la vie peut se maintenir pleinement dans toute altérité : elle se rapporte seulement à soi. La définition de ce mode d'être de la vie à partir de sa *mobilité* est ici plus nette que précédemment : l'égalité à soi-même est conçue comme la tranquille agitation du « pur auto-mouvement » (138). Mais la raison pour laquelle les noms d' « âme du monde », de « sang universel », reviennent à cette « essence de la vie » n'apparaît pas encore clairement ici, et laisse présager l'explication qui sera donnée par la suite ; à travers les caractéristiques de l'omniprésence et de l'universalité de la vie mises en évidence ici, c'est déjà la *totalité* intérieure de ce concept ontologique qui se dessine ; nous y avons précédemment fait référence.

Avec l'infinité comme caractéristique ontologique de la Vie, on aborde aussi l'explicitation détaillée du concept ontologique de Vie (150 *seq.*). La *Phénoménologie de l'Esprit* montre le déploiement des modes de l'être selon la mobilité du savoir, de la conscience. (De quel droit ? L'interprétation même du concept de Vie l'éclaircira.) Ainsi la détermination ontologique de la Vie est encore précédée d'une description de l'essence de la conscience de soi (146, 148), savoir dans lequel apparaît en premier lieu l'essence de la vie. Comme ensuite Hegel partira à nouveau du concept ontologique de Vie lui-même pour développer l'essence de la conscience de soi et la concrétiser, nous pouvons passer directement à l'interprétation du concept de Vie (147 *seq.*).

« L'essence (de la vie) est l'infinité comme être-dépassé de toutes les différences, pur mouvement autour de son axe, tranquillité en soi-même dans toute l'agitation de son infinité, elle est l'autonomie même dans laquelle les différences de ce mouvement sont résolues... » (148). Le concept d'autonomie prend une importance capitale. La vie est auto-nomie même, c'est-à-dire qu'elle n'est pas n'importe quel étant autonome parmi d'autres ; elle n'est pas en soi entre autres choses autonome, l'autonomie est une détermination de l'être de la vie et elle constitue en effet « l'infinité » propre de la vie : sa totalité et son universalité propres, le mode selon lequel la vie s'oppose à l'ensemble des étants et le

« rapporte » à soi. En tant qu'elle est un Soi, la vie se trouve placée dans le mouvement de telle façon qu'elle intègre toutes les différences dans son ipséité constante et les « résout » en elle, que tout étant qu'elle différencie d'elle (et aussi bien les déterminités propres de l'être-là auxquelles elle donne lieu que l'être-là des autres étants) est essentiellement dépendance et se donne comme non-auto-nome. En pénétrant ainsi, par cette « relation-à-soi-même », la nature de tout étant, en faisant de son autonomie pour ainsi dire « l'axe » autour duquel tourne toute la diversité des « différences », la vie se fait « milieu universel », « fluide universel », « pure substance fluide » de tout l'étant (150). Ces définitions concernent le caractère central de la vie, celui qui fait d'elle le concept ontologique universel et fond-dateur. Elles reviennent constamment dans toute l'ontologie hégélienne et nous les avons déjà rencontrées dans les catégories de la vie de la *Logique*. L'Être de la Vie n'a rien de la chose, de l'objectalité, susceptible de briser l'étant ou d'être surmonté par un quelconque étant ; ce n'est pas n'importe quel étant parmi d'autres — c'est bien plutôt un *medium*, un milieu pour tous les étants, où chacun d'entre eux est médiatisé. C'est un « fluide » qui porte en lui tous les étants, traverse tout et pénètre tout et qui, comme fluide, constitue précisément la « substance » de l'étant : ce qui donne le premier à l'étant une « subsistance ». En tant qu'elle est fluide universel, la Vie ne s'écoule pas mais demeure infiniment égale à soi-même, demeure autonomie infinie.

Cette explication a aussi été l'occasion d'une première démonstration de « l'omniprésence » de la Vie comme « âme du monde », notion introduite précédemment. Nous sommes maintenant tout prêts à concevoir l'universalité et l'auto-nomie de la vie dans le sens d'une conscience universelle telle que tout étant ne serait qu'être-pour-cette-conscience. Mais cette interprétation qui s'impose tout particulièrement lorsqu'on traite de la vie sous le titre « conscience de soi », est un malentendu. La relation ontologique entre la Vie et la totalité de l'étant ne doit pas être déformée en une relation de connaissance entre la conscience et l'objectalité. La vie n'est conscience et conscience de soi que comme « milieu universel », comme « substance fluide » de l'étant. La vie comme « conscience de soi » présuppose cette

« essence ontologique de la Vie » ; la conscience de soi comme titre pour désigner l'être de la Vie a le sens d'un mode de cette auto-nomie. Et justement la simple relation de la conscience à un objet est déjà dépassée à ce niveau de la *Phénoménologie*. Il n'y a plus pour la vie de pure objectalité — ainsi que nous aurons encore l'occasion de voir — mais seulement autonomie et non-autonomie. La Vie est cet être dont « l'être-là » ôte essentiellement à tout étant son objectalité pour le mettre en « relation » avec la vie et lui donner vie. La Vie est essentiellement un être qui donne vie et elle ne se rapporte *qu'à soi-même*. Elle se rapporte à elle-même, alors même qu'elle se rapporte à quelque chose sans autonomie : car seul peut être privé de son autonomie ce qui est déjà selon une possibilité qui lui est propre, autonome, ce qui « en-soi » est déjà *vie*.

En tant que « milieu universel » dans lequel *est* tout étant, en tant que « fluide universel » pénétrant tout étant et constituant à lui seul « l'existence ou la substance » de toutes les « différences », la Vie est une *totalité en advenir*, elle est « la substance du mouvement pur en lui-même », le tout d'un ensemble de mouvements sur lui-même, dont Hegel a développé les « moments » de la façon suivante :

La totalité de l'étant qui a son être dans le milieu universel de la vie subsiste immédiatement comme une diversité de figures différentes et « existant pour soi », étendue dans le temps et dans l'espace. L'égalité à soi-même du milieu universel n'est tout d'abord là que comme l'universalité du *temps* et de l'*espace*, au sein de laquelle tout étant se pose comme figure séparée. Ainsi l'« essence » de la vie est « l'essence simple du temps qui a dans cette égalité à soi-même la figure compacte de l'espace » (148 ; « essence » signifie ici « *seulement* essence » et pas encore « réalité effective », « abstraction » et pas encore « résultat ». La subordination de l'espace au temps dont il apparaît comme une figure ne trouvera pas d'explication ici ; Hegel l'a justifiée dans la *Logique d'Éna*, 202 *seq.*). L'unité de la vie, qui unifie la diversité de l'étant dans ses différences et dans son extension n'apparaît tout d'abord que sous la « forme » universelle du temps et de l'espace Un, dans laquelle tout étant est là.

L'unité de la vie est donc immédiatement, en elle-même,

une « unité divisée », dispersée dans une pluralité de figures différentes existant pour soi ; la vie est en elle-même « unité négative », car elle n'est unité que dans le dépassement unifiant de la division. « Les différences dans ce milieu simple et universel n'en sont pas moins *différences* ; car cette fluidité universelle possède sa nature négative seulement en étant *l'acte de dépasser* ces mêmes différences ; mais elle ne peut pas dépasser les termes différenciés s'ils n'ont pas de subsistance » (148). Comme cela a déjà été fait à plusieurs reprises, l'accent est mis sur le caractère de réalité de l'opposition (cf. ci-dessus, p. 228), dont le résultat, l'unité, est alors vraiment unité unifiante. Les différences de la vie sont donc des déterminités *existantes* ou encore des *étants* déterminés ; des « figures autonomes », des « parties existant pour soi », ayant une « subsistance ». Mais cette auto-nomie des figures va disparaître ; on va voir que leur « être... est justement cette pure substance simple et fluide du pur mouvement en soi-même », que leur être-pour-soi est « plutôt immédiatement leur réflexion dans l'unité » et que « parce que cette unité est la *subsistance*, la différence aussi a seulement *en elle* son autonomie » (149).

Voici donc présenté le déroulement de la mobilité intérieure de la Vie, le mode d'advenir de la totalité. L'autonomie des différentes figures existant pour soi va disparaître et l'unité, en elle-même différenciée, de la vie va s'affirmer comme leur être authentique, leur « substance ». Comme la vie n'est pas pour elles une puissance étrangère, mais représente justement leur substance, « l'assujettissement de cette subsistance à l'infinité de la différence » ne peut s'accomplir que comme *advenir propre de ces figures*. La vie est advenir non seulement dans le tout qu'elle constitue mais également dans chacune de ses parties : comme « processus vital », elle advient dans chaque étant singulier. La figure singulière existant pour soi « émerge en opposition avec la substance universelle, elle désavoue une telle fluidité et la continuité avec cette substance, elle s'affirme comme n'étant pas résolue dans cet universel, elle se maintient et se conserve plutôt en se séparant de cette nature inorganique qui est sienne et en la consommant » (150). Tel est le « *premier moment* » de la mobilité de la vie : le processus vital de l'« individualité ». Il se trouve précisé dans le passage suivant.

L'individu est sorti de l'universalité de la vie : la vie s'est opposée à la vie. Pour l'individu, tout étant qui lui est extérieur ne peut être que son « Autre », et il ne peut se conserver comme Soi face à cet étant qu'en « le consommant » : il l'inclut dans sa vie, il l'emploie, il l'use complètement. L'Autre est pour lui « sa nature inorganique » (1), son être propre, son ipséité, pose l'être qui organise et se crée des organes pour s'approprier l'inorganique (« organisation » désignait déjà dans le *Fragment du système de Francfort* l'« individualité »). Mais cet autre de l'individu, la nature inorganique étendue dans l'espace et le temps, est précisément la forme immédiate de la vie universelle, de la substance universelle, face à laquelle tout étant isolé, et l'individu organisant lui-même, n'est qu'une détermination de l'étant, une différence, une partie. En incluant en soi la nature inorganique, l'individu inclut pour ainsi dire la vie elle-même dans sa singularité : la substance universelle de la vie « est maintenant pour la différence, qui est en soi et pour soi-même, et qui est donc l'infini mouvement consommant ce milieu calme ; l'être distinct devient la vie comme chose vivante » (150). La vie universelle est là pour la différence, l'individu devient sujet de la Vie, il se transforme lui-même en milieu universel de l'étant. La Vie est essentiellement — dans chaque individualité — chose vivante. Ce n'est plus la simple extension des figures dans les formes universelles de l'espace et du temps qui représente le milieu vivant de l'étant mais l'individu vivant qui fait de toute cette extension l'Autre dont il est le centre.

« Mais pour cette raison même, ce renversement des positions est à son tour le fait d'être renversé en soi-même » (150). L'individu n'est individu que dans son opposition à l'universel et cet universel constitue justement l'« essence » de l'individu : ce que la vie a déjà été avant de pouvoir être individu, et ce qui seul donne sa subsistance à l'indi-

---

1. Par « nature inorganique », il faut entendre ici l'étant dans la mesure où il n'est pas encore approprié, intégré à « l'organisation » de l'individualité. Le contraire de la « nature inorganique » est la « nature organisatrice », c'est-à-dire l'« individualité » ; la nature inorganique est (la suite l'indique clairement) la totalité de l'étant dans son opposition à l'individualité (dans le *Fragment du système de Francfort*, la « nature » signifiait déjà par opposition à l'« organisation », « tout le reste », autrement dit tout ce qui fait face à l'individualité humaine) (cf. § 18).



vidu. L'individu n'est que comme figure de la « vie universelle » dont il est issu et à laquelle il retourne. En consommant l'universel, l'individu consomme son essence dont il tient la vie ; il ne se conserve plus comme individu mais comme différence de *l'universel*, du « genre ». Dans le processus de l'individualité, l'individu se dépasse en tant que tel. « Ce qui est consommé est l'essence ; l'individualité, se maintenant aux dépens de l'universel et se donnant le sentiment de son unité avec soi-même, dépasse son *opposition* avec l'autre, *opposition par le moyen de laquelle* seulement elle est pour soi ; l'unité avec soi-même qu'elle se donne est justement la *fluidité* des différences ou la résolution universelle » (150). Ainsi advient « l'assujettissement de cette subsistance (celle des individus pour soi) à l'infinité de la différence » : c'est le « *second moment* » du mouvement intérieur de la vie.

Les deux moments de la vie qui viennent d'être décomposés s'assemblent à nouveau dans l'advenir d'une totalité : la vie n'est que dans la division des figures vivantes existant pour soi ; mais ce même processus qui réalise la figure individuelle la dépasse en tant qu'individualité, et ce qui se trouve alors réalisé est bien plutôt une nouvelle forme de l'universel. (A titre explicatif, nous avancerons ici comment ce fait se concrétise ultérieurement : l'« œuvre » que l'individu laisse derrière lui, la réalité de sa vie et de ses actes, n'est vraiment qu'un moment dans la réalité universelle de l'esprit dont elle émane et dont elle reste entachée. Cette définition concerne tout aussi bien le rapport des œuvres et des réalités naturelles au genre naturel que celui des œuvres et des réalités spirituelles à l'Esprit universel.)

A ce point du développement, Hegel résume en la totalité close sur elle-même du mouvement d'ensemble les caractères de la vie envisagés jusqu'à maintenant : « C'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la Vie », et non aucun des moments singuliers en tant que tel, pas plus que leur somme algébrique, mais seulement toute leur unité se divisant et s'unifiant dans son advenir. « Elle est le tout se développant, dissolvant et résolvant dans son développement, et se conservant simple dans tout ce mouvement » (151).

La détermination décisive manque encore : *qu'est-ce* que cette *nouvelle* unité, cette nouvelle universalité de la vie,

résultat de l'alliance des deux moments analysés précédemment et qui seule constitue la véritable *réalité* propre de la Vie et la différencie de la première unité immédiate (celle de la décomposition simple en différentes figures). Hegel l'oppose à cette première unité (cf. p. 240), en la définissant comme réfléchie, médiatisée face à l'unité im-médiate et donnée « comme un être ». La réalité de la vie n'est plus simplement « la figuration tranquillement décomposée » dans le milieu universel de l'espace et du temps, mais *l'advenir* qui dépasse et porte en lui-même cette figuration comme ses « moments ». C'est une « unité réfléchie », une unité qui vient à se constituer par l'unification de la division, un être qui se replie sur lui-même à partir de la diversité des différences existantes, qui se comporte comme égalité à soi-même dans les différences. Hegel poursuit : cette unité est « le genre simple qui dans le mouvement de la vie n'existe pas encore pour soi comme ce simple ; mais dans ce résultat la vie renvoie à un *autre* que ce qu'elle est, elle renvoie à la conscience précisément, pour laquelle elle est comme cette unité ou comme genre » (152) ; ces quatre derniers termes sont soulignés par moi).

La difficulté d'interprétation posée par cette phrase tient surtout à l'émergence du concept de « genre » et à l'ampleur du contexte qu'il évoque. Commençons cette interprétation par la fin de la phrase.

L'unité réfléchie qui constitue la réalité de la vie n'existe pas pour soi « dans le mouvement même de la vie ». Cette réalité ne se « trouve » pas « simplement » dans la totalité de l'étant et en aucun cas comme un étant qui la représenterait, — car la réalité de la vie est justement l'advenir de la totalité même de l'étant. Par ailleurs, il faut que la vie existe *réellement*, « elle n'est réelle que comme figure » (151). Plus loin, nous lisons : la vie « renvoie à un *autre* qu'elle-même ». Elle est essentiellement *pour* un autre, comme objet. L'unité réfléchie porte *en elle* son objectivité, elle doit avoir la pluralité de ses figures diverses comme telle *devant* soi pour pouvoir les médiatiser et se médiatiser en elles, les unir et s'unifier en elles. En soi-même, la vie renvoie donc à un autre qui n'est par essence que *son* autre, l'autre de la vie : elle est essentiellement « conscience », conscience dans le sens privilégié de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire un être qui

a essentiellement un autre pour objet, de sorte qu'il adopte à son égard un certain comportement, a sur lui un *savoir*.

Du caractère de *totalité* de la vie, va être tirée sa détermination comme « genre » et de son caractère de *réflexion* sa détermination comme « conscience de soi ».

La vie comme *genre* : nous avons vu comment dans le *Système d'Iéna* une totalité « supérieure », celle du genre, était postulée pour l'universalité de « la Vie comme Esprit » (cf. p. 233). Si la totalité de la vie est maintenant définie comme « genre simple », c'est que le concept de genre a subi une modification essentielle. Il n'a plus le sens premier de « genres naturels », comme mode de réalisation de l'universalité de la vie naturelle, mais il désigne une réalisation privilégiée de l'universalité : celle qui s'instaure et se conserve dans l'advenir ; le genre naturel n'est qu'un mode particulier — et impropre — de ce genre. Avec ce nouveau concept de genre, Hegel revient à la signification originelle du *Genos* intimement liée à celle de la *Genesis* comme mode de la mobilité (cf. Erich Frank : *Le problème de la vie chez Hegel et chez Aristote*, p. 614 seq.). Il faut relever ici que Hegel parle seulement *du* genre ou du genre simple (au singulier). La vie n'est pas un genre parmi d'autres, ou supérieur aux autres, elle est simplement le genre comme tel, et ceci, considérant que le genre est le seul advenir où se réalise « de façon vivante » l'universalité vraie, où l'unité unifiante se particularise en différentes figures réelles, sans être pour autant morcelée. Hegel définit l'essence du genre comme étant éminemment cette mobilité. Dans sa figure propre, le genre est le « mouvement qui parcourt des parties également simples et en elles-mêmes immédiatement universelles », ces parties en tant que telles sont « réelles » (244). Il « se sépare et il se meut dans son élément privé de différences », de telle sorte qu'« il reste pour soi-même et sans différence dans son opposition » (249), il est donc une réelle égalité à soi-même qui se dépasse et se conserve dans ses différences réelles comme « unité négative » de celles-ci. Mais, nous l'avons déjà dit, ce genre n'accomplit ces déterminations que sous sa figure *authentique*, à savoir — nous aurons à le montrer — comme « conscience », mieux, comme « conscience de soi ».

Dans la mesure où, dans son essence, la vie est une telle

égalité-à-soi-même, universelle, en advenir et unifiante, elle est genre ; et dans la mesure où elle accomplit proprement cet advenir en tant que « conscience », elle est « conscience de soi ».

La détermination de la vie comme genre nous fait faire du même coup un pas important vers la concrétisation du concept de Vie. Le genre est une universalité qui se trouve dans toutes les régions de l'étant et qui comprend toutes les formes de particularisation de l'étant. La conception de la vie comme genre amène la possibilité — et le devoir — de développer la *totalité* intérieure de la vie dans ses rapports concrets avec toutes les régions de l'étant. L'advenir de la vie comme genre établit pour ainsi dire le terrain où pourront être compris tous les genres de l'étant dans leurs liens ontologiques avec « le genre simple ».

La Vie comme « conscience de soi » : à plusieurs reprises nous avons vu que la mobilité, spécifique à la vie, de l'unité unifiante et de l'égalité-à-soi-même était considérée dans sa figure propre comme mobilité du *savoir*, de la conscience. La vie n'est pas genre et, par surcroît, conscience de soi ; les deux définitions portent plutôt sur le même fait : *c'est en tant que genre que la vie est conscience de soi*. La mobilité de la vie *est* mobilité de la conscience de soi : seul un être sur le mode de la conscience de soi accomplit l'unité unifiante et l'égalité à soi-même de la vie. Plus loin, dans le passage de la *Phénoménologie* qui traite de la vie comme objet de la conscience de soi observante, cette « identité » des deux mouvements sera explicitement donnée comme raison au fait que la conscience de soi n'a que *soi-même* pour objet, lors même qu'elle observe la « vie organique ». Tout d'abord, Hegel résume la mobilité de la vie organique : elle a « pour fin elle-même », en sorte que du « mouvement de son faire », « de la transformation entreprise par ses actions ne s'ensuit rien qui ne soit déjà » ; certes, dans le mouvement de la vie, « la différence est présente, de ce qu'il est et de ce qu'il cherche », mais « c'est là seulement l'apparence d'une différence » (219). Et Hegel ajoute immédiatement, caractérisant ainsi la mobilité de la conscience de soi : « Mais la conscience de soi est constituée de *la même* façon : elle se différencie soi-même de soi, de telle façon qu'en même temps aucune différence n'en ressort » (219 ; souligné par moi).

Cette détermination plus formelle de la Vie comme Savoir se fonde encore pour sa part sur un autre fait, directement tiré des caractères de la vie exposés dans le passage de la *Phénoménologie* interprété plus haut (152). Dans son « résultat », dans sa réalité pleine et authentique, la vie renvoie « à un autre qu'elle-même » ; la vie est par essence *pour un autre, ob-jet*, mais objet selon le mode propre à la vie : celui - de l'auto-nomie, voire de sa négation. On notera ce fait décisif : ce renvoi à un autre, essentiel pour la vie, comprend aussi bien la vivante réciprocité du pour et du contre d' « individus » autonomes — ou dépendants — (la coexistence), que l'objectalité de toute l' « étendue » de la vie pour l'individualité vivant dans cette étendue. Par essence, la vie exige en elle-même, non seulement d'être connue, mais aussi d'être re-connue ; elle *devient* vie, non seulement pour une conscience de soi, mais avant tout pour une *autre* conscience de soi. La fermeté de l'attachement manifesté à l'égard de ce double être-pour-l'autre comme détermination ontologique de la vie, fait déboucher le développement ultérieur du concept de Vie dans la dimension de l'advenir concret de la vie au monde ; les deux directions de l'être-pour-l'autre sont explicitées à l'aide des catégories de la vie intitulées « désir » et « reconnaissance » et trouvent leur première expression concrète dans le rapport de « la domination et (de) la servitude ».

Mais ce renvoi essentiel de la vie à la conscience de soi ne justifie toujours pas la détermination ontologique de la vie *comme* conscience de soi. La conscience de soi n'a-t-elle pas été précisément introduite comme l' « autre » (de la vie) (ci-dessus p. 244) ? Tout revient à comprendre que lorsque le déploiement du concept de Vie devient déploiement de la conscience de soi (152, 2<sup>e</sup> §), il ne s'agit pas du passage à un autre être, l'être de la vie ne se transcende pas en un autre, il est simplement appréhendé dans son essence propre.

Immédiatement après avoir ramené la vie « à un autre qu'elle, c'est-à-dire à la conscience », Hegel poursuit : « Cette autre vie... est la conscience de soi » (152). Donc l'autre de la vie est une autre *vie*, il est lui-même vie ! Le rapport des deux vies se définit alors : la conscience de soi est la vie » pour laquelle est le genre en tant que tel, et qui est pour

soi-même genre » ; « le genre », cependant, était la définition de la vie comme « unité réfléchie », et elle définissait la totalité et l'universalité de la vie dans son être propre (cf. p. 245). La conscience de soi est donc « pour soi-même » ce que la vie, comme objet de la *Phénoménologie*, n'était qu'*en soi*. La description de la vie comme conscience de soi signifie le passage de la vie existant seulement en soi (vie objectale) à l'être-pour-soi de la vie ; une fois la vie conçue comme conscience de soi, le concept ontologique de Vie est proprement acquis.

Dans le courant de la *Phénoménologie*, la vie apparaissait comme objet de la conscience de soi (de la même façon que la chose était objet de la perception, le phénomène et le monde suprasensible, objets de l'entendement) : « L'objet qui est le négatif pour la conscience en soi... est devenu en lui-même *vie* » (147) ; le déploiement du concept de Vie commence par ces mots. La vie a été décrite dans son objectalité lorsqu'elle est apparue comme objet. Ce faisant, il est apparu que ce *pour quoi* la vie était objet n'était pas seulement ce à quoi elle se trouvait ontologiquement assignée, mais qu'il s'agissait (ne faisant qu'un avec son objet) de l'être même de la vie. Il est pour soi-même ce que la vie qui lui est objectale n'est qu'en soi. C'est bien en ce sens que doit être comprise l'« identité » de la conscience et de l'objet, qui n'est atteinte qu'avec la conscience de soi. La conscience de soi est l'« autre » de la vie, dans la mesure où la vie est prise comme étant, existant en soi, objectalement ; c'est l'*être* même de la vie, dans la mesure où il est ce pour quoi et par quoi la vie comme étant peut tout simplement être.

Si maintenant (152, 155), la mobilité précédemment analysée (147, 151) de la vie, se trouve reprise comme mobilité de la conscience de soi, cette répétition a pour sens de concrétiser à l'extrême le concept de Vie : la vie n'est plus décrite comme objet, comme étant en soi, mais elle est pour ainsi dire « vécue » comme advenir sur le mode de son être-pour-elle-même ; l'analyse s'inscrit dans le Soi propre de la vie, dans son « auto-nomie ».

La vie, dans son être-pour-elle-même, comme conscience de soi, va d'abord être déterminée par le concept de ce genre, c'est-à-dire déterminée dans le comportement spécifique de

son advenir, comme unité et universalité ; et en effet, le genre existant pour soi est qualifié de « simple » ou de « *Moi pur* ». « Le *Moi pur* est ce genre ou l'universel simple pour lequel les différences sont néant ; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments autonomes qui se sont formés... » (152). Le « *Moi pur* » ne doit pas être compris comme un *Moi* isolé du monde ou comme une conscience transcendantale ou quelque chose de ce genre. Hegel déclare explicitement que « toute l'étendue du monde sensible » est conservée dans ce *Moi* (147) ; nous aurons encore l'occasion de voir en quoi l'unité concrète du *Moi* et du monde distingue précisément cette détermination. L'advenir du *Moi* s'accomplit dans la confrontation concrète avec le monde et il est « simple » en regard du fait que c'est seulement par cette confrontation (qui reste jusqu'ici inexplicée) qu'il va « s'enrichir » et parvenir à la plénitude de son essence ; il est « pur » dans la mesure où il est appréhendé dans son être pur comme le pour-quoi de tout être pour l'autre, de toute objectalité « existant en soi ». Quand la conscience de soi reçoit pour la première fois le titre de « *Moi* », c'est d'abord le mode d'être spécifique de la vie comme conscience de soi qui est visé : la subjectivité pénétrée de savoir qui, seule, peut accomplir la parfaite égalité-à-soi-même dans l'altérité —, mais en second lieu, c'est aussi la figure encore « simple », encore « dépouillée » de la conscience de soi au « premier moment » de sa mobilité : le *Moi* va « s'enrichir », prendre l'ampleur d'un « monde ». Dans la mesure où le *Moi* est purement et simplement le genre tel qu'il est pour lui-même, il est le niveau supérieur de l'unité et de l'universalité de tout étant. Dans le rapport intérieur qu'ils entretiennent avec l'être-*Moi*, les divers modes de l'Être doivent être conçus comme des « différences » du *Moi pur*.

Jusqu'à présent, l'ontologie s'orientait selon l'être de la *vie*, nous allons la voir transformer sa direction pour devenir une ontologie selon l'être du *Moi pénétré de savoir*. La catégorie du « *Moi pur* » surgit presque naturellement du déploiement du concept de *Vie*, pour s'assurer par la suite, dans le développement de ce concept, la première place, à titre tout d'abord de mode d'être de la vie et de mode de son advenir : la vie *comme* conscience de soi. En vertu de la

totalité et de l'universalité inhérentes à la *vie*, le Moi pur devient le genre existant pour soi, auquel se réfèrent toutes les « différences ». Bientôt, et sans que cet enracinement du Moi pur dans le concept de Vie soit explicité, le Moi va être désigné comme « la pure essentialité de l'étant ou la catégorie simple » (199). L'explication de la conscience de soi ne s'en poursuit pas moins tout d'abord sous l'emprise de l'idée de la Vie.

La conscience de soi répète maintenant dans sa mobilité les « moments » de la mobilité universelle de la vie (cf. p. 240) : le processus de l'individualité qui se conserve « aux dépens » de la vie universelle est maintenant concrétisé par le terme de « désir », et l'« unité réfléchie » de l'individu et de la vie universelle qui s'instaure en résultat de ce processus devient concrètement une « reconnaissance » réciproque. Dans cet advenir, s'accomplissent à la fois l'unification du Moi et de l'objectalité (le monde devient vie, la vie devient monde) et l'unification du Moi et d'un (autre) Moi (la réalité du Nous propre à la vie) ; le Moi cherche son égalité à soi-même et il la trouve dans ces deux directions de l'altérité (cf. p. 247). L'accomplissement de cette unification ne signifie naturellement pas la liaison de termes préalablement séparés et s'affrontant dans leur isolement, mais la réalisation et l'accomplissement d'une unité originelle dans la division.

La mobilité de la conscience de soi commence comme « *désir* ». Le Moi simple est « genre » ou encore « l'universel simple » de la vie, mais seulement en tant « qu'il est l'essence négative des moments autonomes qui se sont formés ; ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même seulement par le dépassement de cet Autre qui se présente à elle comme vie autonome ; elle est *désir* » (152).

Qu'est tout d'abord cet « Autre » autonome qui s'oppose au Moi et qui doit être « dépassé » pour que le Moi puisse être ce qu'il est ? Hegel définit l'objet auto-nome, qui s'oppose au Moi, comme « vie », et plus précisément comme « l'extension multiforme de la vie se différenciant en elle-même, la singularisation et la confusion de la vie » (169) —, « l'extension intégrale du monde sensible », comme il est dit plus haut (147). L'objet du Moi est donc le *monde*, tel qu'il intervient immédiatement comme l'autre du Moi,



en tant qu'extension, singularisation et confusion ; dans ce monde, le Moi vit comme être vivant, il constitue la vie du Moi et ce monde est lui-même vie. En tant qu'autre que le Moi vivant, il ne se présente que dans les relations vitales du Moi, il est essentiellement objet du « désir ».

Par « désir », il faut entendre ici l'attitude originelle du Soi face à l'étant ; c'est un mode d'être du Soi et non un acte psychique ou quelque chose de ce genre. Dans la mesure où le Moi vit immédiatement dans « l'extension, la singularisation, la confusion » de la vie, il vit « sur le mode *objectal* » (152), et les « moments » multiples qu'il rencontre deviennent des « figures » autonomes du Moi ; le Moi ne se réfléchit pas en elles, il ne se reprend pas en elles et ne s'y dépasse pas. Mais cette existence im-médiate du Moi est son inauthenticité — nous le savons depuis les *Écrits théologiques de jeunesse* —, elle est la perte de son essence. Ainsi le désir, par lequel le Moi veut « dépasser » (*aufheben*), nier le monde qui s'oppose à lui comme « vie autonome », et l'intégrer à son propre Soi, est le signe de sa tâche véritable, devenir « essentiel » à soi-même ; le désir qui dépasse l'objectalité du Moi est simplement avide de son être propre. A l'endroit où Hegel introduit le désir comme catégorie de la vie, il le détermine avant tout par rapport à l'essentialité propre du Moi. Le Moi vit dans « l'extension du monde sensible », de telle façon que celui-ci a « pour lui une subsistance » ; du même coup, il n'a donc de subsistance que dans le contexte des désirs vivants du Moi, dans la relation « à l'unité de la conscience de soi avec soi-même » en tant que « phénomène » du Moi. Ce qui est « essentiel » seulement dans l'unité unifiante avec le Moi est pris et désiré en tant que subsistance autonome ; aussi le Moi vit-il « dans l'opposition de son phénomène et de sa vérité ». Mais dans la mesure où l'unité unifiante réfléchie, qui dépasse cette opposition, constitue justement la vérité et l'essentialité de la vie, cette unité doit « devenir essentielle » au Moi, « c'est-à-dire qu'elle est désir en général » (147).

Il faut donc retenir que dans le « désir » les deux moments se trouvent toujours représentés : la vie dans l'inessentialité et l'aspiration à l'essentialité. Dans le désir tourné vers l'étant s'exprime l'aspiration à l'être propre. En désirant l'étant et en le prenant comme objet, et non dans sa vérité

— comme auto-nomie, ou absence d'autonomie —, liée à « l'unité de la conscience de soi avec elle-même, le Moi ne parvient pas dans le désir à dépasser cette objectalité et à se l'approprier, à lui donner la « forme » de la conscience de soi, — et ne parvient donc jamais à l'essentialité qui est la sienne. Il faut maintenant étudier comment se déroule le processus du désir.

Dans le désir, le Moi considère l'étant comme l'« autre » de soi-même, qu'il doit dépasser et s'approprier pour pouvoir se conserver comme Moi ; cet étant, il le tient donc essentiellement pour un « néant », pour une négativité (153), existant essentiellement *pour lui* (le Moi) : il utilise, consomme et anéantit l'autre, et il *doit* agir ainsi parce que c'est seulement en dépassant l'autre qu'il peut se confirmer comme *Soi*, comme individu, parce qu'il n'est individu qu'en s'opposant à l'autre (cf. 223, 242). Mais ce qui, dans le désir, est approprié et qui est anéanti comme objet autonome, est justement désiré comme *objet* et dépassé comme tel. Le Moi ne désire que *ce qu'il n'est pas*, son autre, ce qui s'oppose à lui. Le désir est « conditionné » par son objet. Il ne peut se satisfaire que si ce qu'il désire est un objet, et le désir *présuppose* l'objet qu'il va dépasser. La satisfaction du désir n'est satisfaction que « par le dépassement de cet autre ; et pour qu'il y ait dépassement, il faut que l'autre soit » (152). L'objectalisation est la raison pour laquelle l'essentialité du *Moi demeure* inaccomplie dans le désir : en elle, le Moi accorde précisément l'autonomie à l'autre, il demeure conditionné par un Autre autonome, il demeure essentiellement dans la division. « Dans cette satisfaction... il fait l'expérience de l'autonomie de son objet ». (Hegel use ici sciemment du caractère équivoque du concept d'« autonomie ». L'autonomie signifie ici ce qui simplement est indépendant, l'être-en-soi, ce qui n'est pas encore ipséité, être-pour-soi.) Dans l'existence immédiate du Moi désirant, la différence inhérente à l'être de la vie entre l'être-pour-soi et l'être-pour-l'autre s'est confirmé comme dualité du Moi (conscience de soi) et du monde objectal autonome.

Désormais, il est éclatant qu'il ne s'agit plus dans ce déploiement du « Moi pur » d'un rapport de connaissance entre la conscience de soi et l'objectalité en général — il

ne s'agit plus du « Je-pense-des-catégories » kantien (encore que l'unité synthétique originelle transcendantale ne soit pas à exclure de tout cet exposé). D'emblée, Hegel substitue magistralement la plénitude du Moi concret de la vie, « la nature humaine dans son ensemble », « la totalité de notre essence » (Dilthey), au Moi transcendantal de la connaissance. Et c'est, au fond, là où Hegel l'avait laissée que Dilthey reprend la « philosophie de la vie » (I, XVIII).

La satisfaction vraie du désir : l'accomplissement de l'être propre du Moi, sa « venue à soi-même » dans l'altérité exige donc que l'objectalité soit disloquée. L'objet en tant que tel doit être dépassé : le Moi ne doit plus chercher, et trouver sa satisfaction « sur le mode objectal », mais comme conscient de soi dans la conscience de soi. L'objet du Moi, ce à quoi le Moi doit s'opposer pour être ce qu'il est, est en soi-même la négation du *Moi* et rien d'autre ; la dualité de l'ipséité et de l'altérité est inhérente à l'être-même du Moi vivant. « En vertu de l'autonomie de l'objet, la conscience de soi peut donc parvenir à sa satisfaction, seulement quand cet objet lui-même accomplit en lui la négation » (153). La possibilité, voire la nécessité, de cet auto-dépassement de l'objet, a déjà été fondé dans l'exposé précédent de la vie : « Il doit accomplir sur soi cette négation car il est *en soi* le négatif et doit être pour l'autre ce qu'il est. » La Vie est essentiellement être donnant vie, elle n'a que la vie pour objet ; l'objet de la conscience de soi est essentiellement « être-réfléchi sur lui-même », il est « vivant » (147 ; cf. p. 239). Le monde autonome et objectal de la conscience de soi est en soi monde *de la conscience de soi* et il doit être appréhendé comme tel par le Moi.

En tant que monde de la conscience de soi, le monde objectal du Moi désirant est essentiellement nié : il est essentiellement pour l'autre. *Il renvoie en lui-même à quelque chose d'autre que lui*, ces renvois à l'autre sont multiples : ils s'adressent ou bien au Moi désirant de chaque fois ou bien à un autre objet ou encore à « la nature universelle et inorganique » de la vie en général (cf. p. 242). Tous les renvois aboutissent pour ainsi dire à cette dernière : en elle, la vie objectale apparaît comme « négation *absolue* », elle apparaît donc assignée, de par son être même, à une conscience de soi *pour laquelle* seule elle est. Cette conscience de

soi n'est plus le Moi désirant de chaque fois, mais la conscience de soi comme « pour-quoi » essentiel de toute vie ; c'est l'être conscient de soi universel dont tout Moi singulier n'est qu'une « figure » isolée.

Hegel fait alors le pas décisif qui conduit à la concrétisation de tout ceci, en montrant que cette conscience de soi « universelle » a sa réalité dans le vivant « pour et contre » réciproques des multiples consciences de soi, et en elles *seulement*. Le monde objectal du Moi est à chaque fois un monde déjà nié, il renvoie à une conscience de soi ; à vrai dire, il renvoie toujours à une *autre* conscience de soi ; il est en quelque sorte le champ sur lequel se rencontrent et se confrontent *différentes* consciences de soi : l'être-pour-l'autre *commun*. Dans son désir, le Moi doit franchir violemment l'objet purement autonome pour accéder à une autre conscience de soi à laquelle renvoie cet objet ; ce sera là son véritable opposé, celui qu'il devra « dépasser » pour « s'accomplir » enfin. La réunion du Moi et de l'objet requiert celle du Moi avec le Moi. Le comportement du Moi, dans son désir, à l'égard du monde objectal devient affrontement entre plusieurs consciences de soi : « *La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi* » (153).

Cette explication de l'advenir de la vie sur le mode du « Nous » comme dialectique d'opposition et de réciprocité des multiples consciences de soi dans le monde vivant, introduit la dimension de l'historicité de la vie. La mise en valeur de l'objectalisation, qui doit être franchie, comme mobilité constitutive de l'être de la vie est peut être la plus grande découverte de Hegel, la source — *vite obstruée* — d'une nouvelle vision de l'advenir historique, rendue possible par Hegel. Son importance n'apparaîtra complètement qu'avec les déploiements concrets de ce processus que nous trouvons ensuite. Tout d'abord, Hegel ouvre encore une perspective sur le sens ultime de ce qui vient d'être établi, et souligne ainsi que le « tournant » décisif de la *Phénoménologie* vient d'être atteint :

Avec le « doublement de la conscience de soi », la Vie se meut enfin dans la sphère où elle va pouvoir, comme conscience de soi, accomplir l'unité unifiante et advenir comme « universalité » authentique et réelle. « Elle est une conscience

de soi pour une conscience de soi. En fait, c'est seulement ainsi qu'elle est ; car c'est ainsi seulement qu'elle trouve l'unité de soi-même dans son altérité » (154). L'objet de la conscience de soi est devenu autonome : c'est un être conscient de soi. « Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est tout autant Moi qu'objet. Ainsi pour nous est déjà présent le *concept d'Esprit* » (154).

Nous avons déjà vu à plusieurs reprises pourquoi l'advenir de l'unité unifiante de la vie a été conçu comme une mobilité doublée de savoir, comme advenir *spirituel*. Mais maintenant, le concept d'Esprit requiert aussi comme « essentiel » ce « doublement de la conscience de soi » (cf. aussi 176 *seq.*) qui vient d'être exposé ; il va justement être inclus à la définition de l'esprit : l'esprit est « la substance absolue qui, dans la parfaite liberté et l'autonomie de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses existant pour soi, constitue leur unité ; le *Moi* qui est un *Nous* et un *Nous* qui est le *Moi* (154 ; la première italique est de moi). Conformément aux deux idées clefs du passage, on peut comprendre cette phrase aussi bien à partir du concept ontologique de Vie que du concept ontologique d'Esprit. Si le sens ontologique de la vie, à savoir l'unité unifiante, ne s'accomplit que comme advenir spirituel, et si cette unité, de son côté, n'est possible que dans le pour et le contre des multiples consciences de soi, alors le « doublement de la conscience de soi » doit être au même titre essentiel au concept d'Esprit. D'autre part, si le Savoir « absolu » n'est possible que comme égalité à soi-même du savoir dans ce qui est su, si donc il doit être savoir du savoir, et si le savoir exige essentiellement d'être-Soi, alors le Savoir absolu n'est pas seulement conscience de soi mais conscience de soi de la conscience de soi.

Pendant ces deux définitions, toutes formelles, manquent l'essentiel qui tient précisément au fait que leurs directions se recouvrent et se recoupent de façon indissoluble. Seule une interprétation globale de toute l'œuvre pourrait en faire état ; nous nous bornerons ici à signaler la dimension véritable du concept d'Esprit.

L'Esprit, la « substance absolue » (autrement dit, la substantialité absolue, ce dont tout étant tient en dernier recours sa subsistance : l'*Etre* absolu de l'étant) est — comme

tout être — l'unité unifiante d'une opposition, une égalité à soi-même dans l'altérité. L'opposition elle-même : ce qui dans l'être de l'Esprit devient Un en s'unifiant n'est plus seulement un être objectal « existant en soi ». La « substance universelle » de l'étant est Vie, être doublé de savoir (qui a, de son côté, dépassé en soi l'être objectal) ; l'opposition est donc opposition de multiples « consciences de soi existant pour soi ». Chaque conscience de soi est pour soi un *Moi* ; l'unité de l'opposition est donc unité de différents *Moi*, c'est un *Nous* ; mais dans ce *Nous*, le *Moi* ne s'est pas évanoui, il a été dépassé (sinon l'unité ne serait pas unifiante) : « Un *Moi* qui est un *Nous* et un *Nous* qui est un *Moi* ». L'Esprit, qui est comme unité unifiante un *advenir*, advient comme un *Nous* qui unifie différents *Moi* et dont l'advenir comme *Nous* est à son tour advenir du *Savoir*.

Mais un tel advenir est essentiellement celui de la vie *humaine*. La réalité de l'esprit est — sous une forme encore imprécise — liée, conformément à son essence, à l'être de la vie humaine. La « substance absolue » de l'étant s'accomplit (et en tant qu'advenir, il lui faut toujours s'accomplir : elle n'est jamais, dans son immédiateté, plénitude) en relation intime avec l'advenir de la vie humaine.

Ainsi, au cours de son déploiement, le concept ontologique de Vie se concentre nécessairement sur l'être de la vie humaine. Cet être est au sens propre un *advenir* spirituel. L'exposé général de l'être de la vie se métamorphose ici, nécessairement, de l'intérieur, en une exposition de l'advenir de la vie humaine, et ceci eu égard à la réalité de l'esprit qui se réalise dans cet advenir.

Le développement de cet advenir se fait dans le cadre de la question de l'être, et finalement de la question de l'être *le plus éminent* de l'étant. Il ne s'agit donc en aucune façon dans la *Phénoménologie de l'Esprit* des lois sociologiques, par exemple, ou des événements historiques, etc. La temporalité de cet advenir, les « moments » de la mobilité de la vie ne doivent pas être travestis en faits et en étapes historiques — ce sont plutôt, au contraire, les étapes historiques qui correspondent (De quel droit ? Ce n'est pas là l'objet de notre débat) à des moments de l'être de la vie historique. Quand l'histoire de la vie est analysée comme conscience de soi, il s'agit d'une histoire qui advient constamment avec

la vie de tout étant et qui est alors déjà advenue et maintenue dans l'unité et la totalité de chaque ensemble vivant. Lorsque dans les chapitres suivants de la *Phénoménologie*, maîtrise et servitude, culture et travail, acte et œuvre, pouvoir politique et richesse, sont développés comme catégories de la vie, l'œuvre ne se divise pas pour autant en parties théoriques et en parties pratiques, ontologiques et historiques ; toutes ces catégories appartiennent au concept ontologique de Vie et à son accomplissement comme « Esprit ».

## 21. L'ADVENIR DE LA VIE DANS SON IMMÉDIÉTÉ.

Avec le concept ontologique de Vie, la réalité plurale de l'advenir, le Nous, était apparue comme le terrain nécessaire, pour la conscience de soi, à la réalisation de son égalité à soi-même dans l'altérité, et, du même coup, de l'unité infinie de la Vie. L'être-pour et l'être-contre réciproques de consciences de soi différentes constitue « l'infinité se réalisant dans la conscience de soi » (155) ; en tant que résultat de l'advenir doublé de savoir de la conscience de soi, cette infinité est une « unité spirituelle ». Dans cet advenir plural, ce Nous, les différentes consciences de soi se trouvent tout d'abord dans une opposition im-médiate. Ce qui est pour ainsi dire le terrain de leur rencontre ; le sol commun de leur confrontation, c'est « l'extension, la particularisation et l'enchevêtrement multiforme de la Vie », la Vie selon son mode « objectal », le *monde* comme lieu des objets du « désir ». « L'unité » des différentes consciences de soi, telle qu'elle se réalise dans cette confrontation, se trouve ensuite définie plus précisément comme « reconnaissance » dans le « faire » (donc d'emblée autrement qu'en suivant le développement de catégories de la connaissance).

Hegel reprend au début de cette explicitation le résultat obtenu au terme du développement précédent du concept de Vie. « Il y a pour la conscience de soi une autre conscience

de soi ; elle est *sortie d'elle-même* » (155 seq.). Le fait qu'elle soit « sortie d'elle-même » signifie une fois de plus qu'elle a perdu son essentialité, et qu'elle a une existence immédiate et inauthentique puisqu'elle est chez un autre que soi, et qu'elle cherche sa « satisfaction » dans sa confrontation avec cet autre. Cela signifie par ailleurs que *l'autre* a perdu son essentialité, qu'il en a été privé, car la conscience de soi ne cherche dans l'autre que sa propre négativité et sa propre satisfaction : « Elle ne considère pas l'autre comme être mais seulement comme sa *propre image* » (*ibid.*). Cette double perte de l'essentialité dans l'opposition immédiate représente cependant en même temps, et c'est l'aspect positif du processus de confrontation, un nécessaire « se devenir essentiel », lequel possède à son tour une « double signification ». Il s'agit pour la conscience de soi de « dépasser » l'autre en tant qu'il s'oppose à elle comme « être autonome », afin de pouvoir elle-même se retrouver. Par là elle abolit sa *propre* extériorité et rend à l'autre son essentialité, lui donne la liberté d'être auto-nome. Car c'est à cette essentialité autonome de l'autre qu'elle avait attenté en ne voyant et en ne cherchant en lui que *soi-même*. Si maintenant elle *dépasse* en la personne de l'autre sa propre extériorité, c'est qu'elle se retire pour ainsi dire de lui et « lui rend sa liberté » (156).

Dans ce « double mouvement » — libération de l'autre et « retour en soi-même » — apparaît l'enchevêtrement essentiel et indissoluble des différentes consciences de soi, enchevêtrement qui constitue l'advenir plural, le Nous, de la Vie. Ces deux mouvements ne se produisent pas simultanément pour ensuite se lier l'un à l'autre ; chacun *est* l'autre, « le faire de l'un a en lui-même la double signification d'être aussi bien le sien propre que celui de l'autre car l'autre est tout aussi autonome et renfermé en lui-même, et il n'y a rien en lui qui ne soit dû à lui-même » (156). Il se révèle ainsi que « ce qui doit advenir », la vraie satisfaction du désir comme accomplissement de l'être de la conscience de soi, « ne peut être que leur œuvre commune ».

L'advenir plural de la Vie, le Nous, la confrontation qui amène la réalisation effective de la « reconnaissance » réciproque, est donc un « faire ». La Vie n'accomplit le sens de son être — et par suite aussi sa substantialité universelle, — le fait d'amener à la Vérité et de faire exister



(*Bestehen*) tout étant, — que dans le faire, dans sa confrontation concrète et effective avec soi-même et avec le monde. Le concept hégélien de *faire* possède une force qu'on ne doit point négliger. C'est en effet en lui que s'affirme avec le plus de netteté l'incompatibilité entre le concept de Vie dans toute sa plénitude et une constitution transcendantale du monde par la conscience. Ce faire, cependant, ne signifie pas pour autant que l'on s'oppose à toute connaissance, à tout savoir et à toute chose du même ordre ; il ne représente pas un fondement « pratique » qui s'opposerait à un fondement « théorique » ; et ceci d'autant moins que, pour Hegel, le faire n'existe justement que *doublé de savoir*, à titre « spirituel », qu'il est toujours pour lui une action guidée par le savoir authentique et ramenant au savoir authentique. Nous aurons à revenir plus d'une fois encore sur ce concept du faire.

La confrontation des différentes consciences commence avec la coexistence *immédiate* d'individus distincts. Chaque conscience de soi se trouve dans l'*immédiateté* la plus extérieure de la Vie : elle est un « simple être-pour-soi » ne parvenant à se conserver égal à soi-même que par l'« exclusion » de tout autre que soi ; elle n'est jamais que « singulière ». Son individualité immédiate constitue toute son essentialité et tout autre qu'elle lui apparaît « comme un objet inessentiel ayant un caractère purement négatif » (158). Hegel avait précédemment caractérisé l'existence immédiate de l'individu désirant comme « mode d'existence purement objectal » (cf. p. 251) ; cette définition réapparaît ici comme caractéristique de l'inauthenticité de cette coexistence. Hegel dit : les individus, dans leur opposition immédiate, n'existent « l'un pour l'autre qu'à la manière (sur le mode) d'objets quelconques » ; sans la médiation qui leur apporte savoir et maintien (*ver-halten*), ils s'appréhendent comme des choses. Ils n'ont aucune idée du lieu où ils se trouvent, de la raison pour laquelle ils s'y trouvent ni de ce qu'ils ont à y faire ; ils n'ont aucune idée de « ce qui doit advenir ». Ce sont des « consciences... immergées dans l'être de la Vie » c'est-à-dire abandonnées à la contingence de l'immédiateté ; elles ne peuvent s'en extraire, ne peuvent opérer de « médiation » entre cette contingence et leur propre essence (159-160).

A cette immédiateté, à cette inauthenticité de la Vie,

Hegel oppose à nouveau ici la spécificité et la Vérité de son Etre, annonçant ainsi comment va se dérouler toute l'histoire de la conscience de soi. L'immédiateté, le « mode objectal » de la conscience de soi représente la perte absolue de son essence, car elle est en soi la « médiation absolue » de toute immédiateté (160), « l'abstraction absolue » de toute objectalité (158), « l'être purement négatif de la conscience dans son égalité à soi-même ». Dans sa spécificité, la conscience de soi est donc par essence *liberté* (160) : la possibilité de se retirer de chaque « moment » de la Vie et de se regagner, de nier et de prendre à son compte toute contingence, de médiatiser avec son ipséité toute « détermination » donnée qu'elle viendrait à rencontrer. Et cette liberté n'est pour sa part donnée que dans la « présentation » et l'« affirmation » ; elle doit sans cesse être redémontrée, reconquise, reconfirmée. La conscience de soi n'est libre que dans la mesure où sans cesse elle œuvre à se poser, à se maintenir et à se faire advenir. Elle doit « se montrer » telle qu'elle est, se proposer et « s'imposer », « s'affirmer dans une lutte où il y va de la vie et de la mort ». « Car c'est seulement dans la mesure où la Vie s'impose qu'existe cette liberté par laquelle est confirmé que la conscience de soi n'est pas l'Etre, le mode *immédiat* selon lequel il apparaît, qu'elle n'est pas son absorption dans l'étendue de la Vie — l'essence — mais qu'il n'y a rien en elle qui ne soit un moment fugitif pour elle et qu'elle n'est autre qu'un pur pour-soi » (159). Par référence à cette ultime liberté de la Vie, Hegel peut dire que l'essence de la conscience de soi réside précisément dans le fait de « n'être attaché à aucun être-là déterminé » (*ibid.*) et que par conséquent le véritable être de la Vie est la liberté par rapport à la Vie (l'Etre libéré de la Vie). La détermination de l'être de la Vie comme *l'autre* que la Vie, comme « conscience de soi », trouve ici son ultime justification.

*Nous avons indiqué dans la première partie (cf. p. 99) comment la catégorie de la « réalité effective » fait brusquement surgir cet ultime sens de l'Etre que Hegel, même dans la Logique, n'a pas exclu : l'être-effectivement réel (la réalité effective) comme monstration de soi, auto-présentation, révélation et extériorisation de soi. C'est également ainsi que Hegel a interprété le concept aristotélicien*

d'énergie. L'être de la Vie confère maintenant à ces données un fondement originaire. Avec l'orientation de la recherche selon l'être de la Vie, le mode d'auto-réalisation propre à la Vie se révèle comme le sens le plus authentique de l'Être. La réalité effective de la Vie est une effectuation achevée, le fait de faire sortir de soi et de présenter ses propres possibilités. Grâce à son savoir et à sa liberté la Vie se pose elle-même dans l'être-là et s'y maintient. Et dans la mesure où, dans ce savoir et dans cette liberté, elle peut toujours se médiatiser, médiatiser son être-là immédiat, elle se maintient essentiellement, dans son advenir, comme Soi et demeure toujours égale à soi-même dans toute altérité.

Il nous faut anticiper davantage encore si nous voulons faire apparaître dans sa plénitude la signification des déterminations de l'être véritable de la Vie comme conscience de soi qui ont été données. La « vérité » et l'« essence » de la conscience de soi est la liberté de la « médiation absolue », de l'« abstraction absolue » et de la « négation absolue » de toute immédiateté. Dans la mesure où il s'agit maintenant de l'exposition de l'advenir de la Vie consciente de soi, cette immédiateté est toujours un « être-là déterminé », un « mode objectal » de l'existence, « le fait d'être plongé dans l'extension de la Vie ». Lorsque cette immédiateté vivante et comme telle objectale de « l'être-là déterminé » se trouve dépassée pour être médiatisée avec la libre conscience de soi, cette immédiateté est par conséquent déjà une Vie devenue objectale, l'« extension » et la « négativité » d'une autre vie. Ce que la libre conscience de soi médiatise avec elle-même est donc déjà la « figuration » d'une conscience, et cette médiation est une médiation éminemment historique où une conscience de soi vivante s'unit, en le sachant (en en détenant le savoir), avec une conscience de soi vivante. L'être-là objectal qui fait l'objet de la médiation est ainsi toujours un être-là historique ! Dans un passage ultérieur de la Phénoménologie Hegel parachèvera cette détermination explicite de l'Être vrai et essentiel de la conscience de soi comme Être historique. Le milieu dont dispose la libre conscience de soi « entre l'Esprit universel et sa singularité » est « le système des figures qui incarnent la conscience, vie de l'Esprit s'organisant en totalité, celui-là même qui est observé ici, et qui a dans l'histoire mondiale son être-là objectal » (247 ; souligné par moi). A l'aide du concept d'histoire Hegel parachève la délimitation de la

*vie organique de la nature et de la vie de la conscience de soi. La conscience de soi a une « histoire » dans sa médiation absolue, « (alors que) la nature organique, elle, n'a pas d'histoire ; elle tombe immédiatement de son universel, la Vie dans la singularité de l'être-là, et les moments qui se réunissent dans cette réalité effective — la simple détermination et la singularité vivante — n'ont pour devenir qu'un mouvement contingent... » (247). C'est là un des passages dans lesquels Hegel exprime avec le plus de concision les raisons pour lesquelles la Phénoménologie de l'Esprit est nécessairement une histoire mondiale. Nous aurons encore à y revenir. Mais il nous faut continuer pour l'instant à interpréter l'advenir plural immédiat, le Nous, de la Vie.*

Dans leur opposition non-médiatisée les individus doivent, poussés par le désir, « se présenter et s'affirmer » dans leur liberté et leur vérité, « se devenir essentiels » dans leur essence.

La forme immédiate de la confrontation des différents individus est un « combat où il y va de la vie et de la mort », car l'enjeu n'en est pas n'importe quel étant, n'importe quel bien matériel (objectal) mais l'être de l'individu lui-même. La liberté de la conscience de soi est liberté à l'égard et pour toute objectalité, à l'égard et pour tout « être-là déterminé » ; autrement dit liberté à l'égard et pour la Vie en tant que telle (cf. p. 260), dans la mesure où la Vie est par essence immédiateté, objectivité, négation du pur « être-pour-soi ». Comme la liberté de la conscience de soi n'est pas n'importe quelle négation mais « négation absolue », l'individu doit s'aventurer jusqu'à la négation de la Vie elle-même afin de pouvoir s'affirmer et se présenter comme « pur Soi ». Et dans la mesure où, dans l'opposition immédiate la négation de ce pur Soi se montre par essence dans la personne de l' « Autre », chaque Soi vise « la mort de l'autre » et y « pose » sa propre vie (159).

Cette médiation, cette affirmation du Soi qui vise la vie ou la mort de l'autre, n'est cependant qu'une apparence de médiation et d'affirmation, et cette liberté là n'est même en vérité qu'absence de liberté. Car dans la lutte suscitée par le désir immédiat l'autre ne se trouve pas dépassé mais seulement anéanti ; c'est-à-dire qu'il n'est pas considéré

tel qu'il *est* dans son « essence », mais comme « simple étant », comme une « chose » (160). La liberté et l'unité avec soi-même que l'individu atteint par la mort de l'autre n'est qu'une unité « morte » ; pour qu'elle soit vivante, il faut précisément que l'autre soit conservé dans son être comme l'opposé nécessaire du Soi. Les individus doivent donc se concéder *réciiproquement* la liberté, dans une médiation consciente, et se « reconnaître ». \* Mais dans cette médiation les individus « ne se rendent pas l'un à l'autre et ne se retrouvent pas réciproquement par un acte conscient, ils se contentent de se laisser la liberté, indifférents l'un à l'autre, semblables à des choses » (160).

Lorsque, dans le combat non médiatisé où il y va de la vie et de la mort, le désir du Soi d'atteindre à son essentialité demeure insatisfait, ce dernier « fait l'expérience » qu'il a mal compris et mal utilisé la liberté du pur être-pour-soi, qu'il n'est pas seulement pure conscience de soi mais « que la *Vie* lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi » (160 ; souligné par moi). Dans l'immédiateté de son désir il ne s'est servi de la liberté que comme du fait d'être *libéré* de la Vie ; or elle n'est ceci que comme liberté *pour* la Vie, en tant qu' « être-là » doué de libre-arbitre dans la détermination, en tant qu'être-pour-autrui doué de libre-arbitre. « La Vie » dans son opposition à la « pure conscience de soi » désigne la Vie essentiellement comme un être-pour-autrui, comme « être-là » pour autrui, comme « figure étant », comme un *aliquid* pour autrui : « La Vie ou l'être-pour-autrui », dit brièvement Hegel dans ce passage (161). La Vie est donc, aussi essentiellement qu'elle est pure conscience de soi, « conscience *étant* ou conscience comme figure de la choséité » ; aussi essentiellement qu'elle est liberté, elle est aussi son contraire, les « chaînes » ; aussi essentiellement qu'elle est auto-nomie, elle est aussi non-autonomie. Le fait que pour l'être de l'un on soit renvoyé à l'autre, l'être-pour-autrui, était dès l'origine lié à l'explicitation du concept de Vie (cf. p. 247) ; c'est seulement dans et avec cet être-pour-autrui que la vraie autonomie, la liberté de la Vie, peut se réaliser.

---

\* On retrouve ici un sens très concret de « médiation » ; il s'agit de l'intervention pacifiante entre des partis opposés.

La conscience de soi, qui demeure inaccomplie dans la lutte pour la vie et la mort, a certes fait l'expérience de l'être-pour-autrui dans son essentialité, mais cela n'a pas médiatisé et réuni les deux « moments » de la Vie ; cela n'a pas encore donné leur « réflexion dans l'unité ». La reconnaissance de l'absence essentielle de liberté et d'autonomie de la Vie se trouve de ce fait partagée entre « deux figures opposées » de la conscience, entre différents individus conscients de soi qui, certes, ne s'opposent plus dans une lutte pour la vie et la mort avec pour volonté de s'anéantir, mais reconnaissent qu'ils sont assignés l'un à l'autre et sont dans la totalité de la Vie également « essentiels », mais qu'ils ne se sont pas encore donné l'un sa dépendance, l'autre son être-pour-autrui. C'est ainsi que la Vie advient comme dialectique de l'être-pour et de l'être-contre réciproques d'individus « autonomes » et « non-autonomes » qui sont, l'un seulement un pour-soi, l'autre seulement un être-pour-autrui : c'est la dialectique *du maître et de l'esclave*.

Dans les rapports du maître et de l'esclave, la Vie qui advient comme Nous s'est dégagée pour la première fois de son immédiateté : par une médiation libre et consciente les consciences de soi individuelles se réunissent et la conscience de soi se réunit avec le monde objectal. C'est le premier mode de réalisation de la Vie comme « milieu universel », comme « substance universelle » de l'étant ; dans un advenir tout à fait concret, l'unité unifiante de la conscience de soi « forme » et établit dans son « existence » à la fois toutes les « autres » consciences de soi et toutes les choses qu'elles rencontrent.

Ce que les rapports du maître et de l'esclave apportent de décisif tient à la pénétration concrète du monde (objectal) par la Vie : dans le « travail », les objets sont dépouillés de leur caractère de pures choses ; en tant qu'objets du travail ils deviennent des formes de vie et, comme tels, sont saisis et compris par la conscience de soi. Le processus du « travail » est la détermination concrète de la percée dégageant de cette réification que Hegel définit comme une des situations fondamentales de la Vie (cf. p. 252). Elle advient par la conscience de soi qui vit essentiellement dans l'objectalisation et est par essence une conscience non-autonome : l'être de *l'esclave*.

L'être de l'esclave est déterminé d'emblée en fonction de son maintien à l'égard de l'objectalité des choses : l'esclave est cette conscience « à laquelle il appartient par essence d'être en synthèse avec l'être autonome, voire avec les choses pures et simples » (161). Le type de cette « synthèse » implique plus exactement que les choses sont les « chaînes » dont l'esclave, dans son opposition à l'« autre », ne peut s'« abstraire ». Il ne peut se libérer des choses (ni sur le mode positif de la liberté intérieure, ni sur le mode négatif de la liberté extérieure) ; à l'égard des choses, il n'a aucune autonomie et même il n'est « autonome en tant que tel que dans les choses », et non dans son pur être-pour-soi, car il n'est lui-même que par les choses qu'il a (ou n'a pas) (162). L'esclave ne peut en « finir » avec les choses, elles échappent à son pouvoir, appartenant à celui d'un autre qui lui fait face : il ne peut ni les « anéantir », ni en « jouir » ; il les « travaille » pour un autre. Le *travail* est donc maintenant le maintien fondamental de la conscience de soi à l'égard des choses, comportement qui les *dépasse* en tant que pure objectalité négative et leur donne vie. Et ce n'est qu'ainsi pénétrées de vie, travaillées, qu'elles acquièrent « existence » (*Bestehen*), qu'elles acquièrent la « forme » qui les rend et par qui elles demeurent effectivement réelles.

Tout d'abord sont exposés les caractères du travail, qui, du point de vue de l'esclavage, sont négatifs : on montre comment le travail de l'esclave accomplit les désirs du maître. Ces désirs ne pouvaient que rester insatisfaits tant qu'ils s'adressaient immédiatement à une chose autonome qui conditionne \* le désir et doit constamment être présumée par lui (cf. p. 252). Cette immédiateté du désir va trouver maintenant une première médiation dans les rapports du maître et de l'esclave. Le maître a « inséré » (162) l'esclave entre son désir et la chose : ce faisant, il ne se rapporte encore à la chose que par l'intermédiaire de l'esclave. Les objets de son désir ne sont plus autonomes mais travaillés par l'esclave ; ils lui apparaissent donc déjà comme des objets non-autonomes. Le maître n'a plus besoin de constamment

\* *Be-dingt* » : ce désir « conditionné » par la chose ne s'appartient pas, il est ravalé au rang de chose (*Ding*).

les réengendrer et de les présupposer ; l'esclave le fait à sa place — c'est-à-dire une *autre* conscience de soi. Ainsi le maître peut « en finir » avec les choses ; il peut se satisfaire en « jouissant » des choses.

Cette médiation de la conscience de soi et des choses permet un premier mode de relation entre la conscience de soi et l'autre conscience de soi. Le maître et l'esclave ne s'opposent plus immédiatement dans une lutte où il y va de la vie et de la mort : les choses travaillées s'interposent comme première médiation, premier moyen terme (milieu). « Le maître entretient avec l'esclave des relations médiates passant par l'être autonome » (161). Dans la lutte pour la vie et la mort dont les rapports maître-esclave sont apparus comme le résultat, le maître a engagé sa propre vie pour se présenter et s'affirmer comme « *puissance* régnant sur cet être » ; or cet « être », les choses que le maître a ainsi placées en son pouvoir, sont justement les « chaînes » de l'esclave ; celui-ci est tombé en leur pouvoir. Aussi le maître s'est-il soumis l'esclave en même temps que les choses, en s'affirmant face à lui comme « pur être-pour-soi » ; il a du même coup « reconnu » l'esclave comme non-autonome. Il ne cherche plus à l'anéantir mais se trouve renvoyé (assigné) à lui pour l'accomplissement de son désir.

Ce faisant le maître s'est assuré d'« être reconnu », exigence essentielle pour l'accomplissement de la conscience de soi (cf. p. 255). L'esclave, lui, se pose lui-même comme être-pour-*autrui*, il nie lui-même son autonomie, et en montrant qu'il est lié aux choses et qu'il les travaille pour le maître, il reconnaît en ce dernier sa vérité et sa puissance. L'esclave ne peut « devenir maître de l'être et parvenir à la négation absolue » (162 *seq.*) : il vit dans l'aveu de sa non-liberté

Pendant, on voit clairement que cette reconnaissance n'est encore qu'« unilatérale et inégale » (163). Car le maître ne s'est pas encore posé comme être-pour-l'autre et n'a pas encore reconnu en l'esclave un être qui soit dans son essentialité être-pour-soi autonome. L'esclave ne lui est nécessaire que dans sa non-autonomie et son inessentialité. C'est donc encore d'une façon inessentielle qu'il parvient à l'accomplissement de ses désirs. Quant à l'esclave, il n'est pas seulement, pour sa part, être-pour-autrui, « chaîne », mais,



en tant que conscience de soi, il est aussi par essence pur être-pour-soi, liberté. Dans les caractères positifs du travail que dégage maintenant Hegel, l'esclavage va devenir « le contraire de ce qu'il est immédiatement ; conscience repliée sur soi, il va s'intérioriser pour se transformer en authentique autonomie » (147). C'est précisément dans l'absence extrême de liberté que va avoir lieu pour l'esclave l'expérience de la liberté absolue face à l'étant, qu'il va faire l'expérience de la « vérité de la pure négativité et de l'être-pour-soi » ; c'est dans l'objectalisation la plus profonde qu'il va se dégager pour son compte de l'objectalisation, accomplissant ainsi ce qu'il a déjà accompli par son travail pour le compte du maître.

Lorsque la conscience de l'esclave était aux prises avec « la peur du maître » dans la lutte pour la vie et la mort, « ce n'est pas par telle ou telle chose, ni par tel ou tel instant précis qu'était motivée sa peur ; il avait peur pour la totalité de son essence » (164). Son être lui-même était en jeu, était engagé (cf. p. 262). Cette peur a précipité sa vie dans le « pur mouvement universel », dans la « fluidité absolue de toutes choses » : la solidité et l'autonomie des choses au sein desquelles elle vivait se sont mises à vaciller ; sa conscience en a été « intérieurement dissoute, a tremblé de toutes parts, tout point fixe en a disparu » (164). L'objectalité fixe de sa vie et de son monde a sombré dans un « pur mouvement universel », le « mode objectal » de son être a disparu. Mais dans cette disparition, au sein de cette peur absolue, est apparue la véritable dimension de son essence ; c'est seulement dans cette disparition qu'est devenue enfin effectivement réelle sa conscience de soi, la liberté de la liberté absolue, le pur être-pour-soi.

*On ne saurait méconnaître, ni la similitude qui existe — jusque dans le vocabulaire — entre cet exposé et la suppression de l'immuabilité du monde objectal à laquelle on assiste lors du passage du sens commun au « monde renversé » de la philosophie, ni l'apparition de l'« Absolu » dans le « Néant » de ce monde, telle que Hegel l'a montrée dans la Différence des systèmes de Fichte et de Schelling (cf. § 1). De la même façon, on retrouve à l'œuvre dans la première définition qui y est donnée de l'Absolu le concept originel et fondamental de Vie.*

Cependant, la désagrégation qui advient dans la « peur du maître » est fondée sur le simple « sentiment de la puissance absolue » ; en tant que simple sentiment, elle n'est alors que « la désagrégation en soi » et pas encore la désagrégation dans la liberté de sa réalisation effective, devenue pour la conscience de l'esclave effectivement réelle comme sa vérité. Cette réalisation a lieu dans le *travail* : « C'est par le travail qu'elle parvient... à soi-même » (164 *seq.*). Il a été montré précédemment que le travail ne pouvait *dépasser* pour l'esclave l'autonomie des choses : les choses demeurent hors de son pouvoir ; la pure négation des choses était réservée au maître. Désormais, on voit que justement *parce que* « l'objet est autonome aux yeux du travailleur » et qu'il conserve cette autonomie au lieu d'être consommé, au lieu qu'on en jouisse, le travailleur devient autonome *dans et par l'objet de son travail* et c'est avec cette autonomie qu'il entre dans la sphère de la réalité effective, qu'il devient effectivement *réel*. L'objet de son travail devient réalité effective en tant qu'il est travaillé par lui et le travailleur accède lui-même à sa réalité effective dans cet objet réel ; « la conscience du travailleur parvient ainsi à l'intuition que l'être autonome est *son propre être* » (165).

C'est en tant qu'il est faire « créateur », « donnant forme », que le travail parvient à tout ceci. Créant et donnant forme aux choses, il leur confère \* existence (*Bestehen*) et réalité effective, tandis que le désir du maître qui en a la jouissance ne fait que consommer la réalité, que la faire disparaître. Il manque à la satisfaction de la jouissance « l'aspect objectal, l'*existence* (*Bestehen*). Le travail au contraire est un désir contenu et il évite donc la disparition, il *crée*. La relation négative à l'objet devient (dans le travail) *forme* de l'objet et le fait *demeurer* » (165). L'objet travaillé existe et demeure dans la « forme » que l'esclave lui a donnée par son travail. La réalité effective de la chose n'est rien d'autre que le « faire donnant forme » du travailleur. C'est ainsi que la conscience de l'esclave « sort d'elle-même dans le travail et pénètre dans la sphère de ce qui demeure » (165). Ce faisant, elle interrompt la puissance exclusive du maître, elle

---

\* Le texte allemand précise qu'il « effectue » cette existence et cette réalité effective.

l'écarte. Les choses que l'esclave doit travailler lui sont d'abord données comme dépendantes de la puissance du maître ; c'est là la « forme » sous laquelle elle lui sont transmises. Par son travail, il *dépasse* cette « forme étrangère, contradictoire » ; il surmonte la pure « négativité » devant laquelle il a tremblé. Le travailleur « détruit... ce négatif étranger et se pose comme tel dans la sphère de ce qui demeure ; par là, il devient pour lui-même un être-pour-soi » (*ibid.*). L'objectalité travaillée ne lui est plus « étrangère », « autre », elle est devenue son œuvre, sa propre réalité effective effectuée. Il « se retrouve » en elle. Sa vie acquiert « par ces retrouvailles un *sens propre*, et ceci dans le travail où elle paraît justement n'être qu'un *sens étranger* » (166). Il parvient à la conscience qu'il n'est pas seulement pour-un-autre, non-autonome, mais que dans cette non-autonomie il est justement en et pour soi.

En advenant dans les rapports du maître et de l'esclave, la Vie a atteint la première figure immédiate de sa réalisation effective comme « milieu universel » et comme « substance », comme ce dans quoi et par quoi l'étant a une existence (*Bestehen*) effectivement réelle, ce qui est « omniprésent » dans tout étant (cf. p. 239). Elle s'est déjà interposée comme moyen terme entre le simple « Moi pur » et la pure objectalité (la « choséité » des choses) : les choses désirées et travaillées sont devenues effectivement réelles sous la « forme » de la Vie et demeurent effectivement actives (efficaces) comme formes de la Vie ; elles ont dans la Vie leur « existence » (*Bestehen*) et leur « subsistance » (demeurer) propres, leur substance. Dans la mesure où le désir et le travail sont des comportements fondamentaux de la Vie face à l'étant objectal (cf. p. 251), toute objectalité donnée (les choses) se trouve médiatisée dans la Vie, reçoit vie (et non seulement des « biens » ou quelque chose de tel). Le désir et le travail doivent être compris dans toute cette extension et cette profondeur conceptuelle qui est la leur puisqu'ils peuvent fonctionner comme *catégories* de la Vie ; c'est seulement de cette façon qu'ils peuvent aussi bien contenir en eux (conformément à leur place dans le système de la *Phénoménologie*) les modes de la « conscience » qui les ont précédées (certitude sensible, perception, entendement) qu'annoncer les modes de la « raison » qui

vont leur succéder (raison observante, raison législatrice et raison examinant les lois).

La détermination fondamentale recouvrant toute l'extension de ces catégories est le concept du « faire ». Le faire est l'unité du savoir et de l'agir, c'est-à-dire de la conscience de soi et du faire-advenir effectivement réel du Soi. Le faire est essentiellement « transformation » et « production ». Chaque faire « donne lieu » à une transformation (218), change quelque chose à l'étant qu'il fait, le retire de son état et le « refait ». Ce « bouleversement », cette « transformation » effectivement réelle (II, 114) \* est pour Hegel un moment si décisif de la Vie qu'il spécifie à cette occasion la « nature de la conscience de soi » comme Vie par opposition au simple « penser » (*ibid.*). La Vie est dans son être « bouleversement et transformation » car elle ne transforme pas, ne bouleverse pas n'importe quoi, mais *se* « produit » *elle-même* dans cette activité et elle n'est que dans cette auto-production. Le concept d'auto-production concrétise l'advenir de la Vie comme auto-présentation et affirmation de soi, comme monstration (cf. p. 260). Le faire producteur n'est de ce fait à son plus haut degré que « traduction » des divers « contenus » du Soi dans « l'élément objectal » où il devient réalité effective (II, 175) ; c'est ainsi que Hegel peut résumer la définition du faire comme détermination essentielle de la Vie dans la phrase suivante : « L'acte est la réalité effective du Soi » (II, 30).

Nous en tirons l'idée que la Vie, comme milieu et comme substance de l'étant, ne peut se constituer que dans un *faire* (bouleversant et transformant) dont la première forme a été définie comme « travail ». Le deuxième résultat décisif des rapports du maître et de l'esclave est le fondement de ce faire dans la « reconnaissance » réciproque des différentes consciences de soi, c'est-à-dire dans le « Nous » concret de ce faire. En union avec la médiation entre le « Moi pur » et la pure objectalité, a lieu dans la dialectique du maître et de l'esclave la première médiation entre différents *individus*, médiation les élevant à l'unité et à l'universalité de la Vie. Ce ne sont plus les individus pour-soi et immé-

\* Hippolyte traduit à cet endroit « *verkehren und verändern* » par « perversion et altération ».

diats qui sont sujets de l'advenir de la Vie, mais une première unité, une première universalité de l'être-pour, à laquelle les individus se soumettent en se reconnaissant. Il est inutile de souligner que cette médiation ne réunit pas des individus isolés dans l'immédiateté mais ne se produit plutôt que sur la base d'une « synthèse » originellement immédiate du Moi et de l'objectalité, et du Moi avec le Moi.

De toute évidence, cette unité, cette universalité, est encore tout ce qu'il y a de plus provisoire : le caractère de milieu de substance de la Vie est encore imparfait car ni l'unité ni l'universalité ne sont encore authentiques. Le monde objectal, bien que pénétré de vie, reste encore objectalité et encore autre que la conscience de soi, et la conscience de soi qui s'accomplit en lui ne trouve encore son essentialité que « sur un mode objectal » : elle n'est pas vraiment chez soi mais chez son objectalité contre laquelle elle tente de se sauver et de se conserver comme Soi (196) en s'emparant d'elle, en la consommant ou en la travaillant. A ce stade primaire il n'est donc question que de sa propre « autonomie » et de sa propre « liberté » face au monde ; elle vit « pour soi au détriment du monde » à l'égard duquel elle demeure dans un rapport « négatif ».

De même, la médiation entre les différentes consciences de soi demeure imparfaite. Dans les rapports du maître et de l'esclave il y a une « inégalité » essentielle de la reconnaissance dans la mesure où l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui restent encore répartis entre des individus autonomes : le maître ne se détermine comme être-pour-autrui que de façon inessentielle (dans la « jouissance ») et l'esclave ne parvient à son être pour soi que « sur un mode objectal ». Ni la percée dégageant de l'objectalisation, ni la réunion des différents individus n'est encore parvenue à son terme.

## 22. L'ADVENIR DE LA VIE DANS SON HISTORICITÉ :

### a) *La réalisation de la conscience de soi comme Raison.*

Afin que la suite de la démarche soit claire, il nous faut nous remémorer l'idée directrice et le contexte qui guident le développement de l'être de la vie comme conscience de soi. Cette donnée nous est apparue dans la *Phénoménologie de l'Esprit* au cours de l'explicitation des différents modes du « Savoir absolu », à savoir comme vérité de la « conscience », comme vérité première dans la situation de connaissance immédiate. La Vie est donc un mode du *savoir* (de l'Esprit) ; les modes du savoir, quant à eux, sont des modes de l'Être. Conformément au sens de l'Être qui avait été posé au départ — mobilité de l'égalité à soi-même unificatrice dans l'altérité — le savoir est considéré comme mode suprême de ce mouvement : comme « mouvement pensant » (*denkende Bewegung*, 251) et, de ce fait, comme mode suprême de l'Être. Cependant, dès le début, nous avons également nommé cet Être suprême accomplissant l'« Idée » de l'étant, « forme universelle » de l'étant, car il a en soi caractère de totalité. Cette unité véritablement unifiante unit *tout* l'étant et est égale à soi-même dans *toute* altérité ; elle est, pour cet être, non pas un étant dans lequel il ne se retrouverait pas, qui ne serait pas lui, mais objet. L'Être absolu est « toute réalité » et ne peut être absolu qu'en tant qu'il est « toute réalité » (cf. §§ 1 et 16). Dans le concept ontologique de Vie, ces deux données fondamentales pour la détermination de l'Être ont pu s'exprimer à travers les caractères de l'« autonomie même, (la « substance » et « l'âme du monde ») et de l'« omniprésence » (le « fluide universel », le « milieu universel »). Dans la mesure où l'Être absolu est en soi *mouvement*, mouvement qui est, précisément en tant que mouvement « absolu », réalité en chacun de ses « moments », l'être de la Vie est aussi un advenir se réa-

lisant en « figures » réelles particulières et qui est différemment sujet en chacune d'elles.

Nous avons suivi cet advenir de la Vie jusqu'à la figure des rapports entre le maître et l'esclave et nous avons vu que la Vie, dans cette figure, n'est encore aucunement ni véritable égalité à soi-même dans l'altérité ni toute réalité. Puisque l'advenir de la Vie y est déterminé par le désir de se devenir essentiel — puisque la Vie s'y doit produire dans son être, se représenter et se conserver telle qu'elle est effectivement, la Vie s'extirpe nécessairement de son immédiateté et de son inauthenticité et tend vers des « figures supérieures », qui sont toutes des figures de la Vie, — et cela jusqu'à ce qu'elle se soit devenue essentielle comme *Esprit* et se soit accomplie.

Son mouvement se définit ensuite avant tout par une tentative de dépassement de ce qui est encore opposé de la façon la plus im-médiate à la liberté de la conscience de soi : le monde objectal. Le « rapport » que le Soi entretenait avec ce dernier au niveau de la dialectique du maître et de l'esclave était essentiellement « négatif » (cf. p. 271) ; comme ne s'est encore montrée aucune possibilité de médiation positive (possibilité qui seule, dévoilerait le savoir de la conscience de soi comme « raison »), la conscience de soi cherche toujours sa liberté à *l'encontre* du monde objectal qu'elle ne peut maîtriser : en se retirant du monde pour se replier sur soi, « dans la pure essentialité de la pensée » (169). Elle veut gagner sa liberté en se libérant du monde. Lorsque Hegel en vient à traiter ici du stoïcisme, du scepticisme et de la conscience malheureuse comme figures de la libre conscience de soi, il ne se contente pas de prendre dans l'histoire n'importe quels événements, ces événements historiques sont désignés comme des moments nécessaires dans l'histoire de l'Être de la Vie. Leur point commun est ce « rapport négatif à l'altérité » (196), et c'est pourquoi leur liberté n'est qu'« abstraite », « indifférente à l'être-là naturel », n'amène « pas l'accomplissement de la Vie » (170). Ceci s'était trouvé posé d'emblée comme loi inhérente à l'essence de la vie : à savoir quelle vie peut accéder à la liberté et à la vérité que dans un « être-là déterminé » et jamais *contre* lui, dans l'altérité et jamais *contre* elle (cf. p. 263). Aussi son « en-soi, son essence » lui demeure « un

autre qu'elle », un « au-delà de soi-même » (186), sur quoi elle peut certes savoir quelque chose, entretenir un rapport, mais qu'elle ne peut jamais réaliser comme sa propre réalité.

Le pas que la Vie doit ensuite accomplir sur la voie de sa réalisation doit donc être figuré par le renversement du rapport négatif au « monde » en un rapport positif — et c'est précisément ainsi que Hegel caractérise la progression de la Vie comme conscience de soi vers la Vie comme « raison » : « afin que la conscience de soi soit raison, son rapport, jusqu'à présent négatif, à l'altérité se transforme en un rapport positif » (196). Ici, nous nous demandons tout d'abord ce que signifie cette dénomination « Raison », et quelle est la figure concrète de la Vie que l'on désigne ainsi ?

Il a été indiqué précédemment qu'une multitude de figures jalonnent l'advenir de la Vie depuis son immédiateté jusqu'à sa médiation achevée ; ce sont toutes des figures de la Vie mais en chacune la Vie est différemment sujet de l'advenir. La Vie *est* dans différents sujets jusqu'à ce qu'elle soit réelle comme telle, comme sujet qui est en soi et pour soi *toute* réalité, comme Esprit. Donc, si la conscience de soi constitue l'être de la Vie, la « Raison » n'est alors rien d'autre que cet être même, encore que selon un mode supérieur de sa réalisation. Hegel parle explicitement de la conscience de soi comme « raison » ; il dit que « la conscience de soi est raison » (196). La Vie est un être doublé de savoir et l'œuvre de l'unité unifiante est essentiellement un « mouvement de pensée » : guidé et soutenu par le savoir — un advenir spirituel. Les figures supérieures de la Vie sont donc en soi nécessairement des figures supérieures du *savoir* ; la possibilité qu'a la conscience de soi de sortir de son rapport négatif au monde et de le rendre positif est le fruit du savoir et s'exprimera dans une autre figure du savoir. Par là se trouve esquissé de façon très générale le chemin sur lequel la « raison » va nous apparaître comme une figure de la Vie. Rappelons-nous la signification qu'a le concept de raison dans la terminologie hégélienne, lors de l'établissement des fondements ontologiques (cf. § 1) ; l'orientation de la *progression*, au-delà de la figure connue jusqu'à maintenant, devient claire. La substantialité de la raison reposait essentiellement sur son sens ontologique : le fait de réunir subjectivité *et* objectivité en une même origine ; la conscience de soi, par contre,



était essentiellement une subjectivité opposée à une objectivité, ayant un rapport négatif au « monde ». Nous le verrons, la raison est *elle-même* le monde, elle possède positivement le monde comme son monde — cependant le fait que la réalisation de la conscience de soi raisonnable s'accomplit toujours dans le « faire » de la dialectique concrète de l'être-pour et de l'opposition, et non dans un pur connaître ou quelque chose de tel, montre que Hegel, malgré une démarche orientée selon l'idée directrice du savoir, ne perd pas de vue l'être accompli de la Vie ; le concept d' « œuvre » et de Chose-même (*Sache selbst*) comme « faire de tous et de chacun » est la catégorie centrale selon laquelle l' « essence spirituelle » est établie comme vérité de la Vie<sup>1</sup>.

Au cours de l'explication de l'advenir de la vie comme transition de la conscience de soi à la raison, l' « altérité » de la conscience de soi, son objectalité, acquiert le titre de « monde » (196). Par là s'exprime : d'abord que l' « autre » que la Vie, l'étant-pour-la-conscience a caractère de totalité ; *tout* étant est saisi et compris comme l'autre que la Vie, il n'y a plus aucunement de simple « en soi » que l'on rencontrerait pour ainsi dire en dehors de la Vie et qui serait indépendant de son objectalité. Deuxièmement s'exprime par là que l'on entend par « monde » l'objectalité comme ce qui est de part en part pénétré de Vie désiré et travaillé, et non plus un simple objet de conscience. La première pénétration de l'étant par la Vie, sa première médiation avec la Vie qui est advenue dans les rapports du maître et de l'esclave, doit toujours être préalablement accomplie pour que l'étant puisse apparaître comme « monde » et être compris. C'est seulement désiré et travaillé que l'étant peut « supporter » la conscience de soi : elle est à lui comme *sa* réalité effective et se devient réelle en lui. Il faut maintenant que la conscience de soi « découvre » (196) comme sien ce monde qui est

1. Lorsque N. Hartmann (*Hegel*, p. 105) dit que la recherche quitte ici l'analyse de la théorie de la connaissance » pour aborder un autre « domaine », puisque la conscience de soi est « par nature pratique, active », il ne faut pas comprendre par là que la « praxis » de la conscience de soi serait séparée de la « théorie » de la « conscience ». La praxis de la conscience de soi est bien plutôt en elle-même — ainsi que nous aurons encore à le montrer — également « théorie » : dans l'unité et la totalité du concept *ontologique* de Vie s'unissent être pratique et être théorique.

le sien, elle doit le faire apparaître dans l'évidence de ce qu'il est : réalité effective de la conscience de soi. C'est alors seulement que le monde, « découvert » et « compris » peut fournir le terrain de l'unité parfaite de la conscience de soi avec son autre ; tant que le monde est étranger à la conscience de soi et qu'elle ne l'appréhende que comme immédiatement sien, dans son désir et dans son travail elle demeure en « rapport négatif » avec lui.

Nous avons vu que les rapports du maître et de l'esclave ne permettaient pas encore de sortir définitivement de l'objectalité. Et même dans la conscience de soi active du travailleur cette objectalité n'est pas reconnue selon son essence, c'est-à-dire comme la réalité effective de la conscience de soi ; dans la choséité traversée par le travail, la conscience de soi du travailleur n'apparaissait que comme une « forme » préemptoirement accolée aux choses et non pas encore comme « l'essence et l'en soi » propre de ces choses. La découverte du monde, qui donnera la conscience de soi raisonnable, est à la fois la désobjectalisation complète du monde : l'appréhension et la compréhension du monde \* comme réalité effective du monde et objet de cette découverte, vérité et présence de la conscience de soi. Ce procès, Hegel le désigne dès maintenant comme l'advenir de la vie comme « raison » ; le monde de la conscience de soi devient « son nouveau monde réel ayant intérêt à son existence comme il n'en avait auparavant qu'à sa disposition ; car sa *subsistance* devient pour elle sa propre *vérité* et sa propre *présence* ; elle est certaine de n'y rencontrer que soi » (196). La réalisation de la conscience de soi comme substance omni-présente s'accomplit dans la découverte du monde où elle a des effets (le caractère de cette réalité effective sera désigné par la suite par ce concept d'« œuvre ») et la « subsistance » de ce monde n'est que la vérité et la « présence » propres de la conscience de soi (qui a des effets). Cette anticipation suffit à montrer clairement que la réalisation de la conscience de soi dont il est ici question envisage l'advenir *historique*

---

\* *Verstehen und Ergreifen* dans l'ordre allemand. Car ce *verstehen* est l'opération de l'esprit qui s'empare des choses, les déplace — change leur statut : de choses en soi en choses connues, objets de l'intellect — et le *ergreifen* est l'acte qui les saisit, sanctionne cette question par la possession. On voit que le français ne traduit que piètrement ces idées.

de la vie<sup>2</sup>. Et elle ne l'envisage pas, en effet, comme un simple mode d'être parmi d'autres ; car *ce* qui advient ici, c'est la réalisation de la vie comme « Esprit », c'est-à-dire comme « Etre absolu » et substance omniprésente de l'étant en général. Dès maintenant, l'advenir historique a caractère de *totalité* : c'est avec la réalisation de la conscience de soi dans son histoire que le « monde » parvient en même temps à sa réalité ; la subsistance du monde est découverte comme vérité et présence de la conscience de soi. La réalisation historique de la vie intègre en les médiatisant *toutes* les régions de l'être dans son advenir et *tout* étant peut se rencontrer dans son historicité.

C'est seulement depuis Hegel que cette totalité constitue, comme caractère ontologique de l'historicité, le phénomène fondamental et pratiquement indiscuté de l'advenir historique. Il se désigne par le terme de « monde » comme la dimension ontologique de l'histoire, comme ce qui s'impose pour ainsi dire de soi-même à toute réflexion sur le sens ontologique de l'advenir historique : le « monde moral » de Ranke et Droysen, le « monde spirituel » de Dilthey, etc.

S'il est vrai que la réalisation de la conscience de soi est en elle-même historique, alors la figure dans laquelle la Vie est *sujet* de cet advenir doit être aussi une figure historique. Et en effet Hegel conclut la perspective ouverte sur la réalité effective de la conscience de soi raisonnable par le concept de *peuple libre* ! « Dans la vie d'un peuple, le concept de réalisation de la raison consciente de soi trouve en effet sa réalité la plus achevée » (290), « et c'est pourquoi la raison est en vérité dans un peuple libre » (292).

Mais Hegel fait aussi, dès le début du fragment « Raison »,

---

2. R. Kroner insiste très justement sur la nécessité matérielle qui menait nécessairement Hegel à l'historicité de la vie à partir du moment où l'être complet de la vie prenait au centre des fondements théoriques la place de la conscience de soi transcendante, de la pure aperception : « Au moment où le Moi, le sujet de l'expérience n'est plus, comme chez Kant, Fichte et Schelling, conçu abstraitement mais où le contenu de son expérience devient l'objet de la connaissance philosophique, la question du rapport entre ce contenu, en tant qu'expérience d'un individu, et l'expérience de l'humanité en général, c'est-à-dire l'*histoire*, s'impose nécessairement. » (*Ibid.*, II, 377, souligné par moi.) Ainsi se trouve marquée l'opposition profonde existant entre *la Phénoménologie de l'Esprit* et *la Critique de la Raison Pure*.

une remarque sur l'historicité comme caractère fondamental de la réalisation de la conscience de soi. La conscience de soi n'est en vérité « toute réalité » qu'en se présentant et en s'affirmant comme telle, en *devenant* réalité (197). Cette présentation et cette affirmation de la conscience par elle-même, soulignée déjà à plusieurs reprises comme essence de la Vie, se trouve maintenant, en rapport avec l'historicité, expressément posée. L'« être-donné » *immédiat* de l'unité entre la conscience de soi et le monde n'est qu'une « abstraction » dont « l'essence de l'être-en-soi » ne réside que dans « le mouvement de son être-devenu » (198). La conscience dépend toujours, dans son « rapport à l'autre-que-soi », au « monde » et donc dans sa réalisation, du stade atteint au moment considéré par « le devenir conscient de l'Esprit mondial. La réalisation consiste en elle-même à donner conscience à ce qui est devenu ; la réalisation effective de l'esprit dépend » (de) ce qu'il est d'ores et déjà *devenu* ou (de) ce qu'il est déjà en soi » (199). Le type de cette dépendance reste encore à éclairer — mais, en tous cas, l'être de l'esprit mondial dépend de l'accession de son être-devenu à la conscience.

La thèse de la réalisation de la conscience de soi dotée de raison n'apparaît cependant encore que comme anticipation ; elle n'est pas encore démontrée. Avant qu'il ne soit traité explicitement de la vie historique, on rencontre encore dans la *Phénoménologie* le long passage sur la « raison observante » qui semble interrompre la démarche de l'explicitation en introduisant quelque chose de neuf et de complètement différent. Le thème en est « l'observation de la nature et de la conscience de soi » et on y trouve des développements sur l'observation de l'organique et du psychique, sur les consciences logique et psychologique, sur la physionomie et la phrénologie ! Quelle peut bien être la signification de ces considérations à cet endroit ?

La raison observante réalise tout d'abord dans le savoir la possibilité d'un rapport *positif* de la conscience de soi au monde en abolissant par *dépassement* toute objectalité comme « essence et être-en-soi ». Elle reconnaît les « choses » comme simples moments d'une « loi » telle qu'elles *ne sont que* les « différenciations » de sa simple unité (249) ; l'étendue des différences qui constitue la « forme de la choseité » est

*contenue* par l'unité et l'universalité de la loi qui la guide et la « comprend ». La raison observante rend manifeste l'essence de la chose comme une réalisation du « concept », comme un mode de l'être concevant, donc comme Être de son être. Ce qui demeurerait encore immédiatement opposé à la conscience de soi comme son « négatif », la forme de l'objectivité, est elle-même *dépassée* de ce fait ; pour la conscience de soi de la raison observante, « tout immédiat a forme de *dépassé* », « de telle sorte que son objectivité n'apparaît plus que comme la surface tandis qu'elle en est elle-même l'intérieur et l'essence profonde » (288).

Ce dernier point distingue de façon essentielle la raison observante de la simple « conscience » dont la vérité s'était déjà révélée être la compréhension de l'objectivité sous l'unité et l'universalité de la loi (cf. p. 237). La « conscience » n'avait pu dépasser l'objectivité comme telle : elle demeurerait son négatif, son autre, quelque chose d'étranger, elle se retrouvait elle-même en elle. Et elle ne *pouvait* donc se trouver, car c'est seulement le faire désirant et travaillant qui prépare le terrain de ce *dépassement* en médiatisant l'objectivité et l'advenir concret de la conscience de soi, en découvrant en elle *son* monde.

La pénétration théorique que la raison observante doit accomplir dans la désobjectivité ne se produit que sur le fondement du monde déjà désiré et travaillé. Par là nous est donnée une autre différence essentielle entre la « conscience » immédiate et cette raison : pour la raison observante, l'Être a d'emblée « la signification du *sien* » (204). Elle observe le monde comme son monde ; comme étant en soi pour elle et ses observations sont entièrement dominées par la certitude de se découvrir elle-même dans cette « découverte » du monde. La Vie est éminemment le *sujet* de cet advenir : tandis qu'avec la « conscience » immédiate, les expériences se contentaient d'« advenir », la conscience de soi dotée de raison établit « elle-même les observations et l'expérience » (souligné par moi ; *ibid.*), elle cherche ce que la « conscience » immédiate ne faisait que trouver. Les connaissances de la raison observantes participent déjà de l'œuvre de prise de conscience qu'accomplit la présentation et l'affirmation de la Vie : il « s'agit pour elle de connaître la Vérité, de découvrir un concept en ce qui, pour l'opinion

et la perception, est une chose, c'est-à-dire de ne voir dans la chose que la conscience de soi » (*ibid.*). On ne saurait ici, dans le cadre de ce travail, manquer d'interpréter ce passage de la *Phénoménologie* ; et ce d'autant moins que nous avons déjà présenté dans la première partie — qui concernait les chapitres correspondants de la *Logique* — l'appréhension de la « nature » comme réalisation du Concept, comme un mode de l'être concevant. Il convient seulement de fixer à nouveau brièvement le rôle tenu par la « raison observante » dans l'explication de l'être de la Vie.

Quand, à l'aide des connaissances qu'elle a acquises, la raison observante parvient à pénétrer théoriquement le monde des choses, il s'agit là d'un advenir fondamental de la Vie elle-même ; car cette pénétration n'est qu'un mode de la désobjectalisation qu'est la Vie même, et qui doit advenir quand la Vie se réalise dans et par son « monde ». Mais, de même que le *dépassement* de la chose en direction du concept n'intervient pas immédiatement au *début* de la réalisation de la Vie (il présuppose au contraire la médiation préalable de la conscience de soi et du monde dans les rapports du maître et de l'esclave, le désir et le travail), celui-ci *ne* signifie pour l'instant *aucunement l'achèvement* de cette réalisation. Nous savons déjà, par l'interprétation de la *Logique*, dans quelle mesure le « Concept » se trouve imparfaitement réalisé dans la nature. La façon dont l'être concevant *est* en tant que nature — à savoir réalisation uniquement nécessaire advenant en soi et non encore un libre pour-soi médiatisant — renvoie d'elle-même à l'être concevant de la conscience de soi libre comme étant son propre achèvement.

A la légalité de la nature inorganique manque encore la réflexion en soi : le se-maintenir soi comme tel, l'union dans l'unité. La nature organique n'est à son tour que cette simple « réflexion en soi » : elle ne se décompose pas d'elle-même en ses différenciations, ne se particularise pas soi-même en ses détails pour finalement les réintégrer. Il manque ainsi à tout advenir naturel la *liberté* essentielle, vers laquelle tend le sens de l'être comme concevoir ; « l'observation ne trouve ce concept libre... que dans les concepts mêmes en tant qu'ils existent comme concepts, ou bien dans la conscience de soi » (249). De même que l'étant objectal s'était

auparavant, pour ainsi dire, concentré autour de la conscience de soi désirant et travaillant, laquelle ne médiatisait alors avec soi que sa « subsistance », de même la « nature » se concentre maintenant autour de la conscience de soi théorique dotée de raison comme autour de sa propre vérité et de son propre achèvement.

Mais cette conscience de soi libre n'est-elle pas elle-même « nature », n'existe-t-elle pas dans « la forme de la choseité » : comme corps et dans le monde de son corps ? L'opposition entre la conscience de soi et le monde objectal comme tel, opposition qui fut unifiée et médiatisée, pénètre dans la vie de chaque conscience de soi individuelle ; il faut encore maintenant qu'elle se trouve unifiée et médiatisée dans chacune des individualités isolées. Dans l'explicitation de la structure fondamentale de la vie, l'unité de son égalité infinie à soi-même dans l'altérité avait été précisée comme l'*acte* infini de la conscience de soi, comme l'autoprésentation et l'affirmation se développant et se générant (cf. p. 260), comme ce qui intègre à la conscience de soi en la médiatisant chacune des déterminités données de « l'être-là », et les fait advenir comme son acte propre. C'est comme un tel acte propre que tout ce qu'il y a à chaque instant de corporel, le monde corporel de l'individu, se trouve maintenant démontré (249, 287). Toute conscience de soi est du reste un « être originel et déterminé » (257) : elle a son origine dans une détermination de l'être-là, dans laquelle elle ne fait que se trouver, qu'elle n'a pas créé elle-même, qui est essentiellement « quelque chose qu'elle n'a pas fait » (« *Nichtgetanhaben* » ; *ibid.*). Pourtant l'être de la vie réside justement dans le fait qu'elle pose cette originalité immédiate et donnée comme réalité créée, médiate et effectuée, et c'est seulement en tant qu'elle est un tel « résultat » que l'individualité *est* réelle. Avant cet acte d'effectuation l'individualité n'est en soi, ni pour soi ni pour son monde, « réalité » ; elle est simple « abstraction ». « L'individualité est ce que *son* monde est comme *sien* ; elle-même est le cercle de son faire, dans lequel elle s'est présentée comme réalité, et n'est simplement qu'unité de l'être *donné et fait* » (256).

On voit maintenant clairement dans quelle direction la conscience de soi trouvera son rapport « positif » au monde et de quelle mesure la vie comme conscience de soi pourra

devenir sur la base de ce rapport « toute réalité ». Le rapport positif au monde devient réel au moment où la conscience de soi a effectué le monde et l'a compris comme son acte. « Le monde donné et en soi » et l'individualité étant pour soi ne se dissocient alors plus (255) : le monde est l'acte réel de l'individu, tandis que l'individu de son côté « n'est rien d'autre que ce qu'il a fait » (257). Tant le concept d'individu que le concept de monde vont néanmoins subir encore une transformation essentielle dans la mesure où tous deux seront fondés et *dépassés* dans une « universalité » supérieure. L'individu n'est ce qu'il est que dans le « milieu » universel d'un peuple ; et l'acte n'est pas n'importe quel faire mais doit être la « Chose même », laquelle a le même caractère d'universalité : elle n'est point le faire d'un individu mais « celui de tous et de chacun ». La *liberté* et l'*universalité* de l'advenir différencient de façon essentielle, dans leur clarté et leur faculté de compréhension, la Vie que cette unité unifiante de la conscience de soi et du monde *achève*, de la vie qui la *commençait* : la vie du maître et de l'esclave. Si le monde dans lequel la conscience de soi est toujours en tant qu'autre et qui est toujours pour elle sur le mode de l'objet, est fait et compris comme un acte réel de la conscience de soi, alors la Vie peut s'accomplir comme égalité infinie à soi-même dans l'altérité ; car toute altérité « de par son essence et son être-en-soi » n'est qu'alors réalité effective de la conscience de soi ; « l'objet auquel elle (la conscience de soi) est positivement liée est de ce fait une conscience de soi » (288). C'est aussi de cette seule façon que la vie accomplit la *mobilité* suprême demeurant chez soi : en « pénétrant dans le mouvement », elle ne s'y « perd » point mais demeure dans sa propre « différence » (220). Les déterminations par lesquelles Hegel délimite la mobilité de l'organique face à l'inorganique, et de la conscience de soi libre face à l'organique, ne reçoivent de sens que de cet achèvement de la Vie. Comme toute altérité n'est rien d'autre que l'acte compris de la conscience de soi, la Vie ne fait jamais, dans tout faire, que revenir à soi-même ; la « fin à laquelle parvient le faire est, quel qu'ait été le commencement, conscience de soi. La Vie est essentiellement un tel être « ayant soi-même pour fin » ; « mais la fin montre cette priorité de soi-même par le fait que la transformation



entreprise par le faire ne débouche sur rien d'autre que ce qui était déjà » (218).

Au stade de l'explicitation de la Vie que nous avons atteint — après qu' a été consommée la médiation du monde dans le désir et dans le travail, dans la connaissance de la nature et dans l'auto-présentation de l'individualité — est déjà apparue la dimension de la réalisation maintenant possible de la vie comme « milieu universel » et comme « substance » de toute réalité, à savoir le monde comme réalité effective et effectuée, comme « faire de tous et de chacun », où la conscience de soi n'a que soi-même comme opposé ; c'est pourquoi Hegel prend, en anticipant, ce « but » « dans sa réalité », et définit la « substance parvenue à son être-là » comme « *domaine de la moralité* » (289). Or ce domaine est essentiellement *historique* : la Vie est sujet de cet advenir en tant que « vie d'un peuple », elle se réalise dans des individus libres, effectuant et comprenant la réalité effective comme leur acte et dont « le faire et les agissements purement individuels » n'ont de réalité, de subsistance et de contenu (291) que « par le milieu universel et conservateur, par la puissance de tout le peuple ». Ce n'est pas un hasard si les catégories centrales, par lesquelles Hegel avait déjà au début caractérisé de façon générale l'être de la vie, reviennent ici, au moment où le concept ontologique de Vie est près d'être concrètement accompli : « unité complète », « substance fluide universelle », « milieu universel et conservateur ». L'unité et l'universalité de la libre conscience de soi et de son faire, réalisée dans la vie du peuple libre constituent l'égalité complète à soi-même de la conscience de soi dans l'altérité, — le fluide universel qui traverse tous les étants qui se présentent et en fait alors une réalité effective, vivante et actuelle, le milieu universel où tout étant et tout événement sont intégrés et au travers duquel ils sont médiatisés avec la conscience de soi : cette médiation infinie n'est possible que comme médiation consciente et génératrice de conscience (cf. p. 278), comme faire comprenant et compris. Ainsi son résultat (l'unité devenue manifeste du pour-soi et de l'en-soi, de « l'être donné et de l'être fait », de la conscience de soi et de l'objectalité) est nécessairement un « être spirituel » une unité spirituelle : le monde complètement pénétré de Vie est le monde *spirituel*, est *Esprit*. Nous ver-

rons encore comment Hegel désigne ce monde comme vérité et réalité de la « pure catégorie », et rend ainsi explicite sa position ontologique, comme achèvement du Concept ontologique.

Nous ne nous attacherons aux stades particuliers de cette réalisation que dans la mesure où le concept ontologique de Vie s'y trouve développé dans toute son historicité et où le terrain originel de l'ontologie exposée dans la *Logique* y devient clair. Nous tenterons de fixer, dans le cadre de cette étude, les progrès décisifs marquant la métamorphose du concept de Vie en concept d'Esprit.

### 23. L'ADVENIR DE LA VIE DANS SON HISTORICITE. (suite) :

b) *La réalité effective de la conscience de soi dans le « faire de tous et de chacun ». L'« œuvre » et la « Chose même ».*

Dans la raison observante la conscience de soi avait rencontré, bien que de façon encore théorique, soi-même comme monde et le monde comme elle-même : « Cela signifie pour elle qu'elle est en soi la réalité effective du monde des objets » (288). *L'universalité* de la Vie, comme conscience de soi et comme « toute réalité » étendant son emprise sur l'objectalité, était devenue visible mais pas encore effectivement réelle. Car les explications précédentes, centrées autour du concept de « peuple libre », ne constituaient à vrai dire encore que des perspectives, ouvertes sur un « but » dont la réalité n'avait pas encore « réussi à parvenir à l'être-là ». La conscience de soi a reconnu que le monde n'est autre que le cercle de son faire, que son but est de s'y présenter et de s'y affirmer, que la réalité effective est essentiellement « œuvre » ; cependant, se présentant et se conservant dans le cadre de ce savoir, la conscience de soi n'agit que de façon *isolée et individuelle*. L'advenir de la vie se trouve encore dans l'être-pour et l'opposition réciproques d'individus qui,

certes, ce sont déjà réunis d'une première façon (les rapports du maître et de l'esclave), mais sans que cette unité soit encore sujet vivant de l'advenir. Elle ne devient sujet que comme vie du peuple entier, vie faisant advenir de par sa « puissance » les faits et gestes purement isolés de l'individu et s'avérant être ainsi le « milieu universel et conservateur », dans lequel tout agissement individuel a une réalité effective (291).

Dans la mesure où cette réalité effective constitue la vérité et l'achèvement de la Vie, ce en quoi toutes ses possibilités s'accomplissent, Hegel peut dire que la conscience de soi, au stade où elle en est maintenant, ne l'a *pas encore* atteint ; dans la mesure où elle est le *telos* immanent de la vie, déjà là au « commencement » et sur la base duquel seul des modes immédiats et impropres de la vie sont possibles (cf. p. 282), on peut déclarer avec le même bon droit que la conscience de soi individuelle est « sortie » « de cette chance... (qu'elle avait) d'avoir atteint sa détermination ». Bien que n'étant « en soi » effectivement réelle que dans le milieu universel et conservateur du peuple, la conscience de soi n'est réelle au sens propre du terme que lorsqu'elle a réalisé sa réalité effective « pour soi ».

La conscience de soi sait que la réalité effective, de par son « essence et son être-en-soi » est la réalité effective de la conscience de soi ; elle en a la certitude et, poussée par le désir de se « devenir essentielle » dans sa réalité effective, elle cherche à confirmer cette vérité. Mais cette vérité, elle ne la détient tout d'abord que comme individu isolé et sa confirmation n'est donc aussi au début que son faire isolé et individuel : elle se précipite donc dans la vie avec pour but de « devenir consciente de soi comme individualité isolée dans l'autre conscience de soi, c'est-à-dire de faire soi-même de cet autre » (296). Mais parce que l'individu a déjà devant soi « l'universalité » de la Vie dont son individualité n'est qu'une singularisation, parce que « la réalité effective est un ordre vivant » pour lui, sa réalisation de soi est toujours pour lui, de façon aussi immédiate, représentation de l'universalité. Les débats entre les individualités isolées deviennent débats entre un individu et l'universalité. Débats, parce que l'universalité s'oppose encore à l'individu comme une « autre réalité » ; il ne s'est pas encore uni et médiatisé avec elle dans une libre

reconnaissance, ne s'est pas encore posé dans ce « milieu », mais affirme encore l'universalité et y prétend pour sa seule individualité ; il se fait passer lui-même pour ce milieu au lieu de s'y subsumer. En raison du rapport im-médiat entre l'individu et l'universalité, cette dernière apparaît aussi aux individus sous les formes perpétuellement changeantes de l'immédiateté ; l'individu parle avec prétention, dans le cadre de ses faits et gestes individuels, de « la loi du cœur », du « bien de l'humanité », du « cours universel des choses », de « l'ordre universel du monde », etc., toutes formes inauthentiques et abstraites de l'universalité, avancées autant à tort qu'à raison par l'individu pour rendre compte de ses actes.

Comparés à la dialectique immédiate du maître et de l'esclave, ces faits et gestes représentent cependant un progrès essentiel sur la voie de la réalité achevée de la Vie. Même dans cet advenir les individus n'avaient aucunement devant eux n'importe quelle sorte d'universalité réalisable : la réalité demeurait une totalité d'objets à travailler et à désirer, et même lorsque la conscience de soi du travailleur devenait réelle dans l'objet travaillé et accédait par là à l'existence (*Bestehen*), c'était néanmoins encore « de façon objectale », et la Vie demeurait une « forme » accolée à l'objet et ne pouvant dépasser l'objectalité comme telle. On a montré que, dans le savoir, la raison observante parvenait à se sortir de l'objectalisation, que ceci rendait enfin possible le devenir — manifeste de l'universalité de la Vie et qu'ainsi, le monde pouvait enfin se dévoiler comme réalité effective de la conscience de soi. Dans le cadre de cette désobjectalisation du monde, Hegel définit maintenant le faire des individus d'une façon qui fait clairement ressortir sa différence avec le faire immédiat dont il vient d'être question.

Le faire de la conscience de soi pour qui le monde se présente comme *sa réalité* n'est plus dirigé contre un monde objectal donné dont les choses conditionneraient le sens et le but de son existence ; la conscience a maintenant complètement rejeté « toute opposition et tout conditionnement de son faire » (323). Tout ce qui peut être fait dans la réalité effective a son commencement et sa fin, trouve le sens et le but de son existence dans le faire de la conscience de soi elle-même, car c'est elle seule qui *est* la réalité. On ne peut plus, et il ne s'agit plus de faire n'importe quoi et d'attein-

dre n'importe quoi ; le faire de la conscience de soi n'est plus que pure autoprésentation et autoaffirmation, « pure traduction de la force de ce qui ne s'est pas encore présentée dans celle de l'être qui s'est présenté » (327). Et le monde dans lequel intervient l'acte a le caractère d'un simple « élément » « dans lequel l'individualité se présente comme figure ; il a le sens d'un simple réceptacle de cette figure ; c'est tout simplement le *jour* où la conscience veut se *montrer* (323 seq. ; souligné par moi). Le monde n'est pas une objectivité en soi s'opposant à une subjectivité pour soi ; cette objectivité n'est en soi que l'élément dans lequel la subjectivité devient pour soi : la clarté dans laquelle la conscience de soi, non seulement se conçoit et s'effectue, mais où de plus, à travers sa propre réalité, elle « fait voir » la réalité effective de tout étant. C'est parce que cette réalité est essentiellement un « être-vu » que Hegel peut définir l'*être-vu* comme la caractéristique décisive quant au *contenu* du faire : « Le faire ne change rien et ne s'attaque à rien ; il est la pure forme de la traduction d'un *non être-vu* en un *être-vu* et le contenu qui est mis à jour et se présente n'est rien d'autre que ce qu'est déjà en soi ce faire » (324).

Cette définition du faire de « l'individualité en soi réelle » nous rappelle constamment ce passage des *Écrits théologiques de jeunesse* où nous avons vu surgir pour la première fois dans toute sa plénitude le concept ontologique de Vie : celui où la « vie appréhendée » était désignée comme clarté (*phos*), cette clarté comme Vérité et le monde comme œuvre de l'*anthropos photizomenos* (cf. p. 214). Dans et au-delà de toutes les transformations qui traversent l'ontologie hégélienne, son terrain unitaire, tel qu'il est cerné par ce concept ontologique de Vie, demeure visible.

Le *faire* n'est pas, comme nous l'avons vu ci-dessus (cf. p. 258), n'importe quel comportement de la Vie comme conscience de soi, mais l'advenir dans lequel cette Vie parvient à être ce qu'elle est. Et la conscience de soi advenant dans ce faire n'est pas un étant quelconque parmi d'autres, mais le « milieu universel » et la « substance » de l'étant dont seule la réalisation permet à un étant d'accéder à la réalité. Dans la mesure où le faire de la conscience de soi n'a plus maintenant d'« opposition » et de « condition », où il est purement et simplement une autoprésentation dans l'« élément » trans-

parent du monde, dans la mesure où « la matière de l'activité effective et le but du faire (se trouvent) dans le faire lui-même » (323), la conscience de soi ne peut plus au cours de cet advenir s'égarer dans un autre ; elle ne se meut pour ainsi dire qu'autour de soi, demeure chez soi dans chaque moment et revient toujours à soi dans l'ensemble de cet advenir ! Son « faire a de ce fait l'aspect d'un mouvement circulaire se mouvant en soi, librement, dans le vide, et qui tantôt s'étend sans entraves, tantôt se réduit et ne fait que jouer en et avec lui-même, dans la plus totale satisfaction » (*ibid.*). Ce n'est certainement pas un hasard si la figure du mouvement circulaire tournant sur lui-même apparaît comme le mode suprême et le plus approprié de la mobilité. Et la conscience de soi, qui est effectivement réelle dans cette mobilité, se trouve alors définie par Hegel comme la *catégorie* : « c'est la catégorie devenue consciente d'elle-même » (323). Ainsi se trouve indiquée la dimension dans laquelle se meut maintenant le déploiement de l'Être de la Vie : dans la parfaite égalité à soi-même dans l'altérité la conscience de soi se réalise comme « pure catégorie », comme le Sens même de l'Être et bien sûr comme sa catégorie « consciente » : comme ce Sens non seulement en soi mais aussi pour soi, dans sa vérité et son accomplissement. Et la phrase qui fonde ici ce titre de pure catégorie accordé à la conscience de soi résume une fois de plus les caractères centraux des données ontologiques guidant depuis le début le développement : la conscience de soi maintient « dans tous (les moments de la mobilité)... la simple unité de l'Être et du Soi, unité qui est leur genre » (323). Elle est l'universel sous lequel l'Être et le Soi, l'en-soi et le pour-soi, la subjectivité et l'objectivité s'unissent comme dans leur « genre », genre dont elle sont issues comme étants et où, comme étants, elles se tiennent.

Le faire ainsi caractérisé dans sa signification ontologique se trouve maintenant concrétisé en liaison avec l'advenir de la Vie dans le monde. Cette précision de sa définition est tout d'abord orientée vers le concept d'*œuvre*. Ce que l'individualité effectue dans le monde vivant, ce comme quoi elle se présente et se confirme est son « œuvre ». C'est par cette œuvre — en lui donnant lieu — qu'elle se rend en même temps *universelle* ; c'est par elle qu'elle intervient dans « l'élément de l'universalité, dans la dimension indéterminée de

l'Être » (331). Dimension libre de toute détermination, car ce n'est qu'avec la réalité effective de l'œuvre que la « dimension de l'Être » devient une dimension déterminée, remplie de déterminités ; élément de l'universalité, parce que dans son œuvre l'individualité est essentiellement *pour tous*, qu'elle a « projeté (son œuvre) dans une existence (*Bestehen*) où elle ne subsiste pas seulement pour une ou plusieurs consciences individuelles mais pour la « conscience universelle ». Pour la conscience *pour qui* l'œuvre est réalité effective, toute œuvre est « déterminée » de telle ou telle façon et cela veut dire « comme œuvre d'une conscience déterminée ». L'œuvre n'a de réalité effective que dans le milieu d'une conscience *universelle* en qui elle a été créée et où elle a son histoire. Ainsi la conscience se connaît comme l'« universel » face à quoi toute œuvre est particulière et prise comme telle, un universel qui peut faire de toute œuvre un objet, une œuvre pour soi. Elle se connaît comme la « négativité absolue » pouvant s'opposer à toute œuvre et « aller au-delà ». Dans cette extension, la conscience de soi va d'ailleurs nécessairement au-delà de toute conscience déterminée et au-delà de « soi comme œuvre », car chaque œuvre n'est à proprement parler que « la réalité que se donne la conscience » et n'est que comme œuvre de la conscience (*ibid.*). Dans la « négativité absolue » de la conscience se trouve fondé qu'elle « ne soit pas accomplie par son œuvre », qu'elle soit plus, qu'elle déborde chaque œuvre déterminée, voire qu'elle soit elle-même cette « dimension libre de toute détermination » qui, comme milieu universel, permet à la réalité effective de l'œuvre d'acquérir détermination et existence (*Bestehen*). Dans cette opposition entre la conscience, qui dépasse nécessairement chaque œuvre, et l'œuvre, qui est toujours nécessairement « déterminée », se développe l'unité de la Vie qui unifie cette universalité et cette particularité. Elle s'accomplit selon la voie tracée par la transformation du concept d'« œuvre » en concept de « Chose même », transformation que nous devons maintenant étudier brièvement.

L'œuvre est toujours œuvre d'une individualité déterminée qui s'effectue en elle. Cela veut dire qu'elle a « reçu en même temps toute la nature de l'individualité » laquelle est une « nature originellement déterminée » (332 *seq.*). Ainsi chaque individualité introduit dans la « dimension de l'Être »

sa *propre œuvre déterminée* qui est pour toute autre individualité une réalité « étrangère » dont le dépassement doit être accompli par le faire transformant ; car chaque individualité doit se présenter et s'affirmer contre les autres. Dès qu'elle donne lieu à son œuvre elle est déjà par essence pour un *autre*, et dans la mesure où elle ne devait présenter ce faisant que sa *propre* réalité, il existe dans l'essence même de l'œuvre une rupture qui appelle sa destruction. « L'œuvre est, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités et qu'elle est pour celles-ci une réalité effective étrangère qu'elles doivent remplacer par la leur afin de se donner, par leur faire, la conscience de leur unité avec la réalité effective » (332). L'œuvre devient par là un objet de lutte dans l'être-pour et l'être-contre réciproques des individus. Dans ce « mouvement universel », chaque individualité devient, de même que son œuvre déterminée, un « moment évanescent » : d'autres individualités y interviennent, les bouleversent et les transforment ; la réalité à l'origine déterminée de l'individu et de son œuvre révèle ici être tout au contraire quelque chose d'irréel et d'évanescent. « L'œuvre est donc une chose profondément instable, annihilée par un jeu de forces et d'intérêts contraires et, qui plus est, d'emblée évanescente puisque la réalité de l'individualité la présente comme achevée » (332). Dans cette « contradiction fondamentale de l'œuvre » (333) semblent éclater à nouveau toutes les contradictions qui devraient être dépassées dans l'unité et l'universalité de la Vie comme conscience de soi : le faire avec ses intentions et ses contenus originels est *contre* la réalité où intervenait l'acte ; il s'avère « inadéquat » et il en sort autre chose que ce qui devait être fait. Ce sont là les contradictions vivantes de la volonté et de l'action, de la fin et des moyens, de la nécessité interne et du hasard, et ainsi de suite..., couples de contraires que Hegel introduit dans l'*Etre* de la Vie comme la contradiction fondamentale de l'œuvre (333 seq.).

Mais c'est justement cette contingence et cette instabilité internes qui constituent la réalité effective la plus personnelle de l'œuvre. Ce n'est point l'œuvre isolée et déterminée, telle qu'elle était à l'origine pensée, faite et introduite dans le monde, mais le « mouvement universel » de bouleversement et de transformation à toute œuvre déterminée disparaît, qui est la réalité effective de la conscience de soi.



Ce n'est que dans la disparition de l'œuvre que la réalité effective *devient* ; « la disparition est elle-même effectivement réelle et liée à l'œuvre, et elle disparaît elle-même avec cette dernière » (334) ; ce qui advient avec cette œuvre dans ce mouvement, son histoire, est sa véritable réalité. En même temps le caractère de substance de la réalité passe une fois de plus — mais définitivement — de l'objectalité à la conscience qui est maintenant, en tant que *faire* doté de savoir, pleinement déterminée. Ce qui se conserve dans la disparition de l'œuvre, c'est le faire universel lui-même, car la contingence et l'instabilité de l'œuvre ne peuvent rien lui enlever de son essentialité et de sa nécessité. Car un acte n'est pas accompli en raison de buts objectaux quelconques dans un certain monde objectal mais parce que le faire est l'être même de la Vie, dont seul l'acte est à même d'effectuer et de rendre enfin manifeste toute réalité effective : on agit parce que *le faire est en et pour soi l'essence même de la réalité* » (334 ; souligné par moi). Et c'est parce que ce faire est en soi savoir, et n'est réel que comme faire conscient et rendant conscient que Hegel prédit : « L'action est le devenir de l'Esprit comme conscience » (327).

Dans l'instabilité de l'œuvre se manifeste aussi la « négativité absolue » de la conscience dans toute son essentialité (cf. p. 289). Face à l'œuvre qui disparaît, la *conscience* se conserve dans son faire « comme étant et demeurant » (325), non comme une substance (qui demeurerait) face à une autre substance (qui disparaîtrait), mais comme une universalité se maintenant identique dans ses propres singularisations. Pour la conscience qui *va au-delà* de chaque œuvre qu'elle considère comme sienne, toute réalité effective n'est qu'un « moment évanescant », mais c'est justement dans sa disparition que la conscience *se* conserve comme réalité effective et comme la réalité effective de ses moments. Elle fait l'expérience de son universalité concrète : à savoir que l'inaccomplissement qui lui permet d'aller au-delà de chaque œuvre ne la conserve et ne l'effectue pas elle seule dans son faire, mais conserve et effectue en même temps la réalité effective de l'étant. Elle fait l'expérience que ce qui « s'affirme sans détours et se fait connaître comme ce qui demeure » n'est rien d'autre que l'« unité du faire et de l'Être ». La réalité effective « ne peut donc

plus être pour lui que l'*Etre* en tant que tel, dont l'universalité est la *même chose* que le faire (335) : cette unité, et non l'œuvre face au faire ou le simple faire, est l'œuvre *vraie*, la « Chose même ».

Dans la « Chose même » s'achève l'unification de la conscience de soi et de l'objectalité ; elle est la désobjectalisation devenue objectale. Dans l'advenir de la Vie l'attitude de la conscience de soi à l'égard du monde se transforme et passe d'un maintien face à de simples « choses » (*Dinge*) à un maintien face à des œuvres pour atteindre enfin à un maintien face à la « Chose même ». Cette évolution du maintien représente un progrès dans l'intégration de l'objectalité à l'être de la Vie et cette intégration représente, quant à elle, un progrès dans la réalisation effective de l'objectalité. Plus la « forme » de l'objectalité est *dépassée*, plus l'objet devient vivant, et plus il devient aussi effectivement réel ; la suppression de son « être-en-soi » ne lui enlève rien de son essentialité ; c'est au contraire seulement par elle qu'est découverte son essence : dans le faire de la conscience de soi, il devient effectivement réel de la façon dont il est « en soi ». La « Chose même » — expression pour désigner l'objectivité pure en soi *face* à tout savoir ou faire de la subjectivité — n'est chez Hegel « Chose même » que *dans* le savoir et le faire de la subjectivité. La Chose même est « la pénétration devenue objectale de l'individualité et de l'objectalité elle-même » (336), car elle est l'unité des différents moments suivants : elle est d'abord ce qui doit être fait (la « fin » non encore réalisée, encore opposée à la réalité effective) ; elle est deuxièmement l'acte lui-même : elle n'a de devenir que dans le faire et comme faire, et ce faire est toujours nécessairement « déterminé », il est toujours « faire de cet individu ». Elle est troisièmement, en tant qu'ensemble de cette unité du faire qui advient et de l'acte advenu, une « réalité effective donnée *pour* la conscience », un « être objectal », précisément une « Chose effective » (335 *seq.*) — (on voit maintenant que le terme « Chose même », dans la mesure où il a cette signification, est presque la traduction du grec *pragma*, terme dans lequel la relation à la *praxis* se trouve littéralement exprimée). Dans la Chose même, la conscience est devenue une réalité objectale : elle sait que son acte est la « substance » de la

réalité effective ; mais la réalité effective ne s'en trouve pas pour autant dissoute dans la conscience ; elle demeure plutôt réalité effective objectale *pour* la conscience. La Chose même est « l'objet né de la conscience de soi comme son objet et ce, sans cesser d'être un véritable objet, un objet libre » (335).

Souvenons-nous que le concept ontologique de Vie fut d'emblée analysé selon les deux dimensions de déterminations essentielles suivantes : l'être-pour-soi (auto-nomie, conscience de soi) et l'être-pour-autrui (non-autonomie, objectalité) (cf. p. 247). De même qu'elle est négativité et liberté absolue s'opposant à toute objectalité, la Vie est aussi en elle-même, de par son être, « selon un mode objectal », elle s'objectalise et objectalise son monde vivant ; de ce fait, son advenir est tout à la fois l'objectalisation et ce qui permet d'en sortir, le *dépassement* de l'objectalisation. La Chose même est tout autant objectalité que *dépassement* de l'objectalité, tout aussi bien Chose effectivement réelle qu'acte réel de la conscience de soi. Quand la Vie est chez la Chose même, elle est donc authentiquement et totalement chez soi ; sa chose effective n'est pas seulement Vie mais objectale *en tant que* Vie. Il restera encore à montrer comment la Chose même devient un « universel » et, en tant que cette universalité, sujet vivant de l'advenir, comment en elle la Vie se réalise effectivement comme « substance universelle de l'étant ».

Au début, la Chose même, pour s'élever déjà au-dessus de ce niveau, ne laisse pas d'être prise dans le faire déterminé d'individus isolés. Si dans ce faire c'est de la Chose même qu'il s'agit, alors l'individualité déterminée qui y agit, ses fins et ses moyens déterminés, ne sont que des « moments » qui ont pour « essence » la Chose même qui les subsume (336). La Chose même est l'« universel » qui vit dans tous ces moments, s'y donne comme l'essentiel, se « trouve » en eux tous comme ipséité unifiante. Mais elle n'est encore sous cette forme qu'une universalité « abstraite », « formelle », « simple », car elle « n'est pas encore le sujet » (336) qui se réalisait lui-même dans ce faire et se particularisait dans ces moments. Ce sont au contraire les individualités singulières agissantes et leurs moments qui restent sujet ; ce sont *elles* qui prétendent

réaliser effectivement la Chose même et qui la prennent pour le « prédicat » abstrait avec lequel n'importe quel faire, dans n'importe quel moment, se laisse associer comme sujet.

Ainsi, la Chose même est retournée dans l'être-pour et l'être-contre réciproques des individus, dans le bouleversement et les transformations qu'ils suscitent, et ces individus vont refaire l'expérience qu'ils avaient déjà vécue à propos de l'œuvre : à savoir que la Chose même n'est point une universalité abstraite qui, indépendante des individus connaissant et agissant autour d'elle, s'opposerait dans sa réalité en soi à leur faire, mais qu'elle n'a de réalité effective, de vérité, que dans ce même être-pour et contre réciproque de tous et de chacun. L'individu s'intéressant à la Chose même et voulant lui donner naissance par son faire se rend compte que par ce faire même il la donne en proie aux *autres*, l'expose au mouvement universel de bouleversement et de transformation. Il voit « les autres se jeter sur elle comme des mouches sur du miel et se montrer sciemment (*wissend*) tout ce qu'il y a de plus empressé » ; quant aux autres, ils ne voient pour leur part dans la Chose universelle que la chose de *l'individu* agissant présentement, la « *sienne* », n'y reconnaissent que ses buts et ses intérêts personnels et *s'opposent* à elle (341 *seq.*). Et quand l'individu, poussé par le désir de son pur être-pour-soi, veut se confirmer dans sa pure vérité, quand n'est en jeu pour lui que ce « pur faire », la pure présentation de soi, il fait l'expérience « que *tous* s'agitent et se tiennent pour invités et qu'au lieu d'un pur faire ou d'un faire singulier, particulier, on a plutôt affaire à quelque chose qui est aussi bien *pour d'autres*, à une *Chose même* » (342). Ainsi, l'individu agissant vit l'objectalité en soi et universelle de la pure Chose même comme quelque chose qui s'intègre dans les faits et gestes des individus isolés qui sont pour soi, et il vit sa propre auto-présentation pour-soi comme une Chose universelle et en soi qui est objectale pour *tous*.

Pourtant la conscience de soi qui, dans l'instabilité de l'« œuvre » isolée, a justement fait l'expérience du caractère impérissable de sa réalité effective, et qui a connu dans l'être-pour-autrui universel son être pour soi le plus profond n'est plus contrainte d'attendre, impuissante, que cette

contradiction se dénoue. Elle peut l'accueillir dans le savoir qu'elle détient sur soi et sur son monde et la reconnaître comme ce qui est la vérité et la réalité effective de l'étant, la « *nature de la Chose même* », et qui n'est ni « seulement une Chose effective s'opposant au faire en tant que tel et au faire individuel, ni le faire s'opposant à l'existence (*Bestehen*)... mais quelque chose dont l'être est le faire de l'individu isolé et de tous les individus et dont le faire est immédiatement pour d'autres — une chose donc qui n'est chose que dans le faire de tous et de chacun » (342).

Agissant dans ce savoir, l'individu rend son propre être-pour-soi et son faire *universels* et rend la Chose même, qui est universelle, effectivement réelle dans le « faire » étant pour soi « de tous et de chacun ». De prédicat abstrait, la Chose même devient sujet concret du faire ; et non pas comme si les individus agissants n'étaient plus les acteurs effectivement réels et réalisants, mais de telle façon que l'individualité particulière se pose en le sachant dans le mouvement universel du « faire de tous et de chacun » et agit comme « Soi universel » (343). La Chose même se trouve être ainsi « la substance pénétrée d'individualité, le sujet dans lequel l'individualité est tout autant telle qu'elle se présente et telle qu'elle est, que comme l'ensemble des individus, et l'universel qui n'est un être que comme ce faire de tous et de chacun » (342). La Chose même est la substance de l'étant devenue sujet ; sous cette forme le principe ontologique de la substance comme sujet trouve sa forme terminale et son accomplissement. La réalité effective est l'acte universel de la conscience de soi, et celle-ci n'a de réalité que comme cet acte universel. « La *totalité* est la pénétration de l'individualité et de l'universel par le mouvement » (399 *seq.*) ; et elle est donc elle-même « quelque chose qui se meut », un advenir.

Hegel accomplit le dernier pas lui permettant de définir explicitement cette réalité effective en advenir comme « Être absolu » et comme « substance », en déterminant la Chose même comme « simple catégorie » : « la pure Chose même est ce qui se déterminait précédemment comme *catégorie*, l'Être qui est le Moi ou le Moi qui est l'Être » (343). Le sens de l'Être posé à l'origine, l'égalité à soi-même dans l'altérité qui s'était développée selon le concept

ontologique de Vie, et son unité du pour-soi et du pour-autrui, a trouvé dans l'advenir de la Chose même sa réalisation effective ; ici, « les moments de la conscience de soi effectivement réelle (sont) ... un être-pour-soi et un être-pour-autrui ; ils sont posés comme Un avec la simple catégorie elle-même et de ce fait elle est en même temps tout contenu » (343).

La signification générale de ce titre de « catégorie » donné à la conscience de soi effectivement réalisée a déjà été indiqué plus haut (p. 288). Hegel, dans le premier alinéa de la section sur « raison légiférante », résume ce qui le fonde et il nous faut encore interpréter brièvement ce passage, car il constitue une conclusion embrassant du regard tout le développement suivi jusqu'à ce point.

Se plaçant au moment où la Vie s'achève dans l'Esprit, il entreprend pour ainsi dire une rétrospective des débuts de ce développement : l'authentique et suprême égalité à soi-même dans l'altérité est un être conscient et doté de savoir, un « être spirituel ». Cet être spirituel est, « dans son être simple », tel qu'il est immédiatement donné et qu'il advient, « pure conscience », c'est-à-dire qu'il est dans la Différence entre l'être-pour-soi et l'objectalité, ainsi qu'il se *maintient* dans cette Différence : il est dans et chez son objectalité comme son « autre ». Mais, en tant que pure conscience, il est essentiellement conscience de *soi* : son maintien est en soi un savoir ; il détient un savoir sur soi et sur son autre. C'est seulement comme conscience de soi, comme être détenant un savoir sur son Soi — et cette ipséité est à vrai dire toujours une « nature originairement *déterminée* » — que la pure conscience est « ce Soi », « individu ». Par là se trouve désigné le point où, dans l'explicitation du concept d'Être, l'advenir de la Vie a été défini comme une dialectique (être-pour et être-contre réciproques) de consciences individuelles. Hegel prend aussitôt en compte le résultat de cet advenir : l'unification des individus dans le « faire de tous et de chacun » par la « Chose même ». Dans cet advenir « la nature originairement *déterminée* de l'individu... (a) perdu sa signification positive qui était d'être en soi l'élément et la fin de son activité ; elle n'est qu'un moment *dépassé* et l'individu une ipséité ; en tant qu'ipséité *universelle* » (souligné par moi). Par là, l'ob-

jectalité (qui se trouve d'ailleurs nécessairement donnée avec l'être de la conscience) a reçu en même temps le caractère de « Chose même », c'est-à-dire qu'elle n'est rien d'autre que le faire de l'ipséité individuelle, la « réalité effective et le faire de la conscience de soi ». Elle est donc à son tour un « universel » ; elle est de plus un universel ne s'opposant plus aux consciences de soi isolées mais ayant son « contenu » et son « accomplissement » en elle seule ; enfin, elle est l'universel qui a le caractère de « l'être-pour-soi », car la conscience, « le Soi de la conscience est aussi bien... moment » de la Chose même.

Ainsi l'unité de la conscience de soi (le Moi) et l'objectalité (l'Être) est à ce stade :

a) l'étant qui est simplement « *en soi* », car elle est « l'universel de la pure conscience », qui, en tant que telle, n'est là pour aucun autre que soi-même, mais est au contraire soi-même le seul autre possible de tout étant ;

b) en tant qu'elle est ce simple étant en soi, elle est aussi le simple étant « *pour soi* » ; car, dans son être-en-soi, elle est là pour soi-même ; l'être-Soi appartient à son être-en-soi.

La Différence entre l'en-soi et le pour-soi, l'être-Soi et l'être-pour-autrui réside constamment à l'intérieur de cette unité et se trouve unifiée par elle : il n'y a plus d'étant qui soit encore en dehors, qui soit autre chose que cette unité. La réalité effective de la conscience de soi dans le faire de tous et de chacun est un « être absolu » : elle est le pur et simple étant-en-soi, délivré (*ab-solutum*) de toute autre préoccupation que soi-même, « la simple égalité à soi-même de l'Être ». Et elle n'est cette égalité à soi-même simple et absolue que comme être-pour-soi : comme « conscience » (343). Cette réalité effective est « l'Être qui est Moi ou un Moi qui est l'Être » ; elle a le caractère ontologique de la « catégorie », et elle est, en tant que catégorie, « tout contenu ».

A ces déterminations vient s'ajouter comme dernière catégorie de l'Absolu le « Vrai ». Nous avons vu que la Chose même n'est Chose même que *pour* et dans la conscience de soi universelle qu'elle réalise effectivement par son faire ; elle est nécessairement objet *pour* une conscience. Dans le faire doté de savoir, la conscience est certaine de la Chose

même comme on l'est du vrai : cette dernière est, en tant qu'*étant* en et pour soi, également *valable* en et pour soi. « Ce qui est donc objet pour la conscience a également la signification du *vrai* ; il est et vaut en ce sens qu'il est et vaut en et pour soi-même. C'est la Chose *absolue*... (343). L'Être vrai est un caractère de la Chose même (du *pragma*), laquelle est en elle-même intérieurement concernée par la conscience qui s'assure d'elle comme du vrai, et la réalise effectivement ; elle n'est que comme le vrai.

Et c'est parce que la Chose même n'est réalisée que par l'*acte* de la conscience de soi, parce que son « être-là » n'est rien d'autre que « la réalité effective et le *faire* de la conscience de soi », que le caractère ontologique de sa vérité n'est pas un caractère du simple connaître mais un caractère du faire ; « cette Chose est de ce fait la substance *morale* ». La conscience dont elle est la réalité n'est point vraie en fonction de son simple connaître mais comme être actif ; elle est « conscience *morale* » (344). Dans la Chose même s'ouvre le domaine de la Vérité comme « domaine de la moralité » : c'est la dimension « absolue » dans laquelle la Vie accomplit le sens de son être.

L'accomplissement de la Vie comme Esprit et le développement, à partir du « domaine de la moralité », de l'histoire de l'Esprit à titre de dimension dans laquelle l'être de la Vie s'accomplit, dans laquelle l'Esprit est en tant que « Vrai », ne peut absolument pas se comprendre si l'on ne conserve pas à l'esprit l'idée que la « Chose absolue » et, avec elle, la réalisation de la « catégorie » entretiennent un rapport direct avec l'*acte* de la conscience de soi ; que la détermination ontologique primordiale de la Vie est d'emblée le *faire*. Dès ce point, on peut se rendre compte de ce qui sépare le fondement ontologique originaire de la philosophie hégélienne de tout rationalisme ou logicisme absolus, comme aussi de la philosophie transcendantale kantienne. Jamais dans la philosophie occidentale la Vie dans son faire, le monde de la Vie comme œuvre et comme *pragma* n'avaient depuis l'antiquité constitué ainsi le centre de l'ontologie.

Le déploiement de la Chose même comme « catégorie » avait à nouveau permis de fonder de façon immédiate le principe ontologique de l'identité entre la conscience et



l'Être sur l'advenir concret de la Vie comme conscience de soi. Dans la *Logique*, le concept de « Chose même » réapparaît aussi à un moment décisif de la formulation de ce principe : « La pure science présuppose ainsi que la conscience soit libérée de sa contradiction. Elle contient la pensée, dans la mesure où celle-ci est elle-même tout autant la Chose en soi, et la Chose en soi-même dans la mesure où cette dernière est tout autant la pure pensée » (I, 35). Il est fort possible que cette formulation soit l'effet tardif des fondements concrets de la *Phénoménologie*, mais le rétrécissement et la transformation du terrain originel ne doivent pas être méconnus. Dans la *Phénoménologie*, la Chose même forme une unité avec l'être complet de l'ipséité agissant avec savoir, avec la Vie se réalisant effectivement comme conscience de soi, et son caractère d'acte est ce qu'elle a de décisif. Dans la *Logique*, elle forme une unité avec la « pensée ». Et bien que la pensée en tant que détermination du « Concept » soit aussi orientée vers un être, l'être concevant cette saisie de l'Être comme « concevoir » signifie cependant en face de l'être comme conscience de soi une modification caractéristique du concept ontologique originel. Tout en tenant compte de la différence résidant entre les vues dernières de la *Phénoménologie* et celles de la *Logique*, cela peut néanmoins permettre de comparer le sens de l'Être qui est au fondement de chacune des deux œuvres. Dans le concept de Vie comme conscience de soi, ainsi que dans le concept de conscience de soi comme Esprit, la *Phénoménologie* conserve intacte la concrétude globale de la Vie tandis que la *Logique* ne considère plus, dans sa saisie de la substance vraie et achevée comme « être concevant », la concrétude de la Vie comme pouvant être constitutive.

## 24. LE PASSAGE DU CONCEPT DE VIE AU CONCEPT ONTOLOGIQUE D'ESPRIT.

Nous avons vu que la Vie, en tant que, pour la conscience de soi, c'est la Chose même qui est en cause dans le « faire de tous et de chacun », qu'elle est conscience morale et que sa Chose effective est substance morale, la Vie se meut dans la dimension « absolue » de l'étant où elle accomplit le sens de son être et se réalise effectivement comme étant « toute réalité ». Hegel attire encore une fois notre attention sur le caractère définitif de cette dimension. Il déclare : la conscience de soi ne peut plus et ne veut plus « aller *au-delà* » de son objet « parce qu'elle y est chez soi ». Elle ne *peut* plus aller au-delà de lui « parce qu'elle y est *tout* l'Être et *toute* la puissance » (souligné par moi) ; il n'y a plus aucun étant dont la conscience de soi n'ait fait sa Chose. Aussi ne *veut*-elle plus aller au-delà de son objet car celui-ci n'est rien d'autre que son être-là et son propre faire : « le Soi ou la volonté de ce Soi » (344). Or, s'il en est ainsi, que signifie le fait qu'apparaisse maintenant de toute évidence un nouveau sujet de l'advenir, l'Esprit, et que commence avec l'advenir de l'Esprit la véritable histoire de la Vie ? En considérant la façon dont Hegel définit le passage de la conscience de soi effectivement réalisée à l'Esprit, on comprendra quels rapports l'Esprit entretient avec les différentes figures de sujet prises précédemment par la Vie (II, 9 *seq.*)

Hegel a déjà désigné à plusieurs reprises la « Chose même » comme « l'essentialité spirituelle » ou encore « l'essence spirituelle » (336, 342, 352). Le fait que, dès le début de la *Phénoménologie*, le concept ontologique de Vie ait été orienté délibérément vers l'Être spirituel (cf. p. 255) nous permet à peu près de comprendre dans quelle mesure on peut attribuer à la Chose même le caractère d'être spirituel. Ce n'est pas en tant que simple advenir immédiat ou seulement nécessaire de la nature organique mais en tant qu'advenir libre et concevant de la conscience de soi, en

tant que « mouvement pensant », que la Vie est devenue le milieu universel et la substance omniprésente ; le mode de son *savoir*, sa spiritualité spécifiques étaient constitutifs de sa substantialité. De la même façon, la Chose même en qui s'accomplit l'être de la Vie doit aussi être faite à partir du savoir et maintenue dans le savoir ; elle doit être une Chose de l'Esprit.

Néanmoins, cette explication n'épuise nullement la signification qu'a pour la Chose même cette dénomination d'« essentialité spirituelle » qui lui a été donnée. Le concept d'« essentialité » prend ici un sens particulièrement prégnant. Il désigne une « détermination encore *abstraite* » : essentialité renvoie ici seulement à une essence qui n'est *pas encore* « réalité effective » (II, 9 *seq.*). Depuis la *Logique*, nous connaissons déjà ce caractère abstrait du concept d'essence : l'étant doit passer de la dimension de l'essence à celle de l'« existence » pour devenir « réalité effective ». Comment, cependant, une telle réalisation peut-elle à nouveau avoir lieu ici, dans l'advenir de la Vie, alors que le « domaine de la moralité » devrait déjà représenter la réalité effective de la Vie dans son achèvement ? Hegel oppose explicitement la « réalité effective » de l'Esprit à sa simple « essence » : « Son *essence* spirituelle est déjà désignée comme substance morale ; l'Esprit cependant est la *réalité morale effective* » (II, 10).

Nous avons vu que la Chose même était l'unité « du Moi et de l'Être » (être-pour-soi, conscience de soi, faire et être-en-soi, réalité effective objectale). Elle était l'unité de ces deux « moments », mais de telle façon qu'ils n'étaient pas simplement coïncidents ; leur Différence, au contraire, se conservait à l'intérieur même de l'unité (cf. p. 297) : dans le faire, la conscience de soi a la Chose effective comme sienne *devant* soi ; « dans son savoir », elle l'« a » comme ce qui est vrai et valable, comme ce qui doit être fait. Or cela veut dire « qu'en fait elle (la conscience de soi) est encore quelque chose de singulier et qu'elle est encore, comme telle, différente de la substance » (II, 9). L'être-pour-soi *s'oppose* à la substance comme quelque chose d'individuel, même s'il n'est finalement en soi qu'un moment de cette substance et s'il ne cesse de former avec elle une unité. Ainsi, la substance (morale) est certes (en tant qu'en-

semble de ces deux moments) « un être en et pour soi » (II, 10) mais en tant que substance, elle n'est « pas encore conscience » d'elle-même (II, 10). Elle n'est pas encore le *sujet* vrai et effectivement réel de la réalisation effective, et c'est l'universalité des consciences particulières qui réalise la Chose effective, la connaît et agit en fonction d'elle.

Cependant, comme cette Différence entre conscience de soi et substance n'existe que sur la base de leur unité, comme la substance n'est rien d'autre que l'acte doublé de savoir de la conscience de soi, on ne saurait plus opposer l'un à l'autre, considéré comme sujet. L'unité qui, en soi, est toujours immédiatement là se manifestera comme sujet réel de l'advenir quand les vues qu'on a sur l'histoire de la Vie ne se situeront plus dans l'un des moments, soit dans la conscience, soit dans la simple chose, mais dans la totalité en advenir des deux. Et elle *doit* le faire dans la mesure où elle ne fait que suivre ainsi ce qui s'est déjà révélé et réalisé, que rendre le sujet explicite, lequel était en soi déjà là. Elle ne passe pas de la conscience agissante et dotée de savoir à la Chose même, qui est l'objet de ce savoir et de cette activité, comme elle passerait à une autre substance, mais se contente d'assumer l'unité de toutes deux, unité déjà advenue. La réalisation effective qui a encore lieu ainsi n'est pas une nouvelle réalité effective allant au-delà de la réalité effectivement réelle mais seulement le fait de rendre *vrai* et le devenir-*vrai* de ce qui est déjà réalité effective. Cette réalité effective n'est ni une simple conscience face à la Chose même ni une Chose même face à la conscience ; elle est la réalité de la conscience et, en tant que telle, elle est en elle-même à nouveau conscience. Elle est être-là, faire et Chose effective d'un être doté de savoir et conscient de soi, un monde *spirituel* : *Esprit*. La réalisation effective qui intervient encore lors du passage de la conscience de soi raisonnable à l'Esprit n'est que le devenir-vrai, advenant dans son histoire, de la réalité effective de la Vie dans sa plénitude. C'est ainsi que le formule la première phrase, introduisant la section sur l'« Esprit » : la « Raison est Esprit, dans la mesure où la certitude d'être toute réalité est élevée au rang de vérité, et où elle est consciente de soi comme de son monde et du monde comme étant soi-même » (II, 9).

Le terme de « monde » (cf. p. 275) qui apparaît ici est décisif. Hegel ne cesse d'insister sur le fait que l'Esprit est « monde », que son advenir est l'advenir du « monde », que ses figures sont les figures d'un « monde » (II, 10). Dans l'être et l'advenir de l'Esprit, c'est de l'être et de l'advenir de la totalité de l'étant qu'il s'agit, de même qu'il est effectivement réel en tant que monde de la conscience de soi se réalisant et non plus — comme précédemment — de la conscience se réalisant et réalisant ce Tout. « L'Être est le Soi de la conscience effectivement réelle à laquelle il s'oppose ou plutôt qui s'oppose à soi-même comme *monde objectal effectivement réel...* » (II, 10, souligné par moi). Ou encore, vu sous l'angle du concept ontologique de *Vie* : en advenant comme *Esprit*, c'est-à-dire comme monde spirituel, la *Vie* a parachevé l'unification entre elle-même, comme conscience, et elle-même, comme objectalité —, unification qui était jusqu'à maintenant le moteur et le sens de son advenir ; elle s'est constituée dans sa vérité, sa liberté et la certitude de soi en tant que « toute réalité » et que substance universelle de l'étant. Mais, par là, la *Vie* n'est *devenue* pour elle-même que ce qu'elle *était* dès le début, conformément à son être, et les figures précédentes de la *Vie* peuvent et doivent de ce fait être saisies à partir de la réalité effective de l'Esprit. On doit les saisir comme des modes immédiats, non libres et inauthentiques de l'Esprit.

Pendant, le devenir-monde de la conscience — l'accomplissement et le parachèvement de la *Vie* tel qu'il a été développé dans la *Phénoménologie de l'Esprit* — était essentiellement *historique*. Nous obtenons donc ce résultat paradoxal que c'est dans l'advenir historique que la substance véritable, la vraie substance de l'étant : l'Esprit — est effectivement réelle, que c'est *dans* l'histoire et *de* l'histoire que naît l'Être absolu et donc en soi a-historique. Il nous faut nous contenter de ce paradoxe ; nous n'étudierons que plus tard s'il peut être résolu, et de quelle façon.

La figure dans laquelle la *Vie* se réalisant comme monde devenait sujet de l'advenir était le *peuple* libre (cf. p. 277) ; celui-ci est le « milieu » universel qui seul confère au « faire de tous et de chacun », ainsi qu'à la « Chose même », qui est en cause dans ce faire des individus, existence (*Bestehen*)

et réalité effective. L'étant, comme œuvre et comme acte, est l'œuvre et l'acte d'un peuple et le « monde », en tant qu'unité de la conscience de soi et de l'étant, du faire et de la « Chose même », est le monde d'un peuple. Le peuple est l'universalité concrète dans laquelle la conscience de soi toujours déterminée des individus qui font devient conscience universelle et où leur Chose effective devient Chose universelle (cf. p. 297). C'est une universalité purement et simplement concrète car elle ne réside pas au-dessus ou hors des individus, mais est uniquement *dans* leur faire et *dans* leur acte. Cependant, si la figure éminemment historique du peuple est celle dans laquelle la Vie se réalise effectivement, en tant que toute réalité, dans sa vérité et sa liberté, elle est alors nécessairement la « première » figure de l'Esprit comme réalisation devenue effectivement réelle ; et c'est avec raison qu'on a prétendu que l'Esprit devenait réel *historiquement*. En effet, dit Hegel, « l'Esprit est la Vie morale d'un *peuple* dans la mesure où il est la vérité immédiate, l'individu qui est un monde » (II, 12). Le peuple en tant que première figure de l'Esprit effectivement réel se distingue du peuple comme figure ultime de la réalisation de la Vie du fait même que le premier existe dans la liberté et la transparence du faire doublé de savoir, « qu'il existe en tant qu'être (*Wesen*) moral et conscient dans sa vérité *pour soi* » et se maintient, se comporte comme *sujet* réel de l'advenir tandis que le second n'était qu'*en soi* « substance fluide universelle », le milieu universel dans lequel avait lieu l'advenir (II, 16).

En tant que *Vie*, l'Esprit est en soi *mobilité* ; l'histoire de la Vie devient, une fois la Vie réalisée effectivement comme « monde », histoire de l'Esprit, et l'Esprit est *seulement* dans cette histoire. C'est pourquoi se pose la question de savoir en quoi l'histoire de l'Esprit se différencie de l'histoire de la Vie, et, plus profondément, en quoi l'advenir même de l'Esprit peut encore consister, puisque l'Esprit est la réalité effective parachevée dans laquelle ce qui devait apparaître est apparu.

En ce qui concerne tout d'abord cette dernière question, il suffit de rappeler que la réalité effective de la Vie est précisément, au sens le plus profond du terme, un advenir. Elle est objectalisation et désobjectalisation, chute dans l'altérité et retour à soi dans le pour-soi, extranéation et réunion

(cf. p. 241). Cet advenir avait été défini dans sa concrétude comme *faire* (cf. p. 258) : la présentation et la production de soi-même dans une activité doublée de savoir qui est nécessairement « bouleversement et transformation » de l'étant. Ce faire constitue aussi l'advenir de la réalité effective de l'Esprit et celle-ci est essentiellement le « mouvement du faire conscient de soi » (II, 17), c'est-à-dire un faire qui parvient à soi-même et parvient à la Chose même grâce au savoir (historique) et qui a lieu dans ce savoir.

Or, si l'objectalisation et la désobjectalisation constituent l'advenir fondamental de la Vie et si le « mouvement du faire conscient de soi » caractérise dans cet advenir le maintien de la Vie conforme à son être, alors la présentation et la production de la Vie doivent *en elles-mêmes* être objectalisantes et désobjectalisantes ; il doit déjà y avoir dans le pur faire en tant que tel extranéation et division. Et ceci doit toujours être, dès ce stade, effectivement réel, si l'Esprit — qui n'est comme on le sait rien d'autre que la réalité effective de la Vie — est devenu réel. Ainsi la « séparation » est donnée dès le simple être-là de l'Esprit qui — nous l'avons vu — est un simple agir. La mobilité de l'Esprit n'a besoin d'aucun mobile ni d'aucun but. L'Esprit est déjà « dans sa simple vérité » mobilité : il est l'advenir de la séparation et de l'unification. C'est ainsi que Hegel introduit l'histoire de l'Esprit : « *l'action* le sépare en la substance et en la conscience ; et elle sépare aussi bien la substance que la conscience » (II, 14). Ainsi se trouvent établis les liens consubstantiels entre l'histoire de l'Esprit et l'histoire de la Vie. La différence entre conscience (*faire*) et substance (Chose effective) dont l'unité unifiante est l'Esprit, n'est que la dernière et la plus essentielle concrétisation de la différence du pour-soi (être désobjectalisant, « négativité absolue ») et de l'objectalité qui constitue l'être de la Vie. L'histoire de l'Esprit n'est que l'extranéation déjà donnée avec l'agir lui-même ; l'objectalisation et donc l'aliénation de la vérité et de l'essentialité de la Vie et les tentatives incessantes entreprises pour leur *dépassement* (retour à la vérité et à l'essentialité). Hegel ne cesse d'insister sur cette déchéance intimement liée au faire, « la chute de toutes choses ou leur être-pour-autrui » (II, 113) et il appelle l'objectalisation « faute » personnelle et insigne de la Vie. La conscience de soi, « en

étant comme soi-même et en passant aux actes, s'extrait de la simple immédiateté et pose elle-même la *division*. Elle abandonne dans l'acte la détermination de la moralité, la simple certitude de la vérité immédiate qu'elle était et accomplit elle-même sa propre séparation en une partie active d'une part, et en la réalité effective qui lui est opposée et qui est pour elle négative d'autre part. Dans l'acte elle devient donc *faute* » (II, 34). Et cette faute n'est pas quelque chose « d'extérieur et dû au hasard », qui pourrait aussi bien être évité, en liaison avec le faire ; « c'est le faire qui est lui-même cette division, pour soi, ainsi que le fait de poser en face de lui une réalité effective extérieure et étrangère ; qu'il y ait une telle réalité, cela relève du faire et lui est dû. Seul le non-faire, l'être de la pierre par exemple, est donc innocent, mais un enfant lui-même ne l'est pas » (II, 35). Tout faire pré-suppose une réalité effective « étrangère » au sujet du faire et cette réalité doit être bouleversée et changée afin que la conscience de soi puisse se présenter et s'accomplir. Mais en fait cette réalité effective n'est en soi rien d'autre que « l'œuvre de la conscience de soi » ; c'est elle-même et sa Chose même qui sont en cause en elle. La conscience de soi *ne peut que méconnaître* cette dernière vérité, même si elle passe à l'acte : elle ne peut que prendre le monde « pour une réalité effective donnée et étrangère », « ayant un être propre et en qui elle ne se reconnaît pas » (II, 50). La Vie comme conscience de soi est nécessairement faire, et ce faire prend par nécessité le monde comme un « être-là » autonome (*eigenständig*), un donné immédiat, « dont disparaît le fait qu'il provient de son *faire* (celui de la conscience de soi) » (II, 60). La réalité effective n'est plus comprise et effectuée comme « œuvre », mais comme être-là autonome mû par des choses. On ne sait plus qu'elle « provient du faire », qu'en elle s'est présentée et doit se présenter une conscience de soi vivante.

Cette « aliénation » personnelle, cette « propre extranéation et perte de l'essence (*Entwesung*) de la conscience de soi » (II, 50 *seq.*), Hegel la considère comme l'histoire même de l'Esprit. Ce n'est point un advenir a-historique mais au contraire profondément historique. L'auto-aliénation de la conscience et de sa réalité effective, la disparition de ce dont elle provient, sa capture par le monde objectalisé de l'objec-



talité et le « désir » de la dépasser et de révoquer l'aliénation, ce sont là les catégories recouvrant dans les discussions post-hégéliennes sur l'histoire la détermination de l'historicité de la vie humaine.

*Nous ne pouvons ici approfondir ce thème ; nous nous occuperons de l'exposer dans une recherche ultérieure. Mais on ne peut manquer au devoir d'indiquer que ce sur quoi Hegel fonde sa thèse de l'historicité de l'Esprit sert aussi de fondement à sa non-historicité. L'histoire de l'Esprit révoque continuellement l'aliénation du faire objectalisé et développe la réalité effective en dimensions successives toujours plus libres de toute objectalisation jusqu'à ce que l'Esprit, dans le Savoir absolu, s'aliène certes encore mais sans être pris et s'oublier dans cette extranéation. Le faire de l'Esprit absolu est le parachèvement d'un être chez soi dans l'altérité, et dans la mesure où toute réalité, tout être devenu de l'Esprit est présent, conservé, dans le Savoir absolu, toute l'histoire historique de l'Esprit, la démarche de sa Phénoménologie jusqu'à son ultime figure, est rendue a-historique, c'est-à-dire considérée comme l'extranéation accompagnée de savoir de l'Esprit disposant du Savoir absolu. En tant qu'être vrai et complet de l'Esprit, être dont dépendent tous ses autres modes d'être et par qui ils sont rendus possibles, le Savoir absolu est le commencement, le milieu et la fin de l'histoire de l'Esprit. Dans les formes diverses de son historicité n'apparaît que cet unique être. Ainsi, un autre concept d'histoire devient constitutif de l'Esprit et c'est lui qui demeurera déterminant dans la philosophie ultérieure de Hegel : l'histoire comme simple « face » de l'apparition de l'Esprit dont l'autre face serait la « Nature ». Nous aurons encore à y revenir.*

Cette définition générale des caractères de l'histoire de l'Esprit et de ses liens intimes avec l'histoire de la Vie comme conscience de soi dont il a été question jusqu'à maintenant doit permettre d'élucider en quoi les étapes successives de cette histoire et les figures successives de l'Esprit se distinguent des étapes et des figures de l'histoire de la vie. Hegel résume cette différence essentielle dans la phrase suivante : les figures de l'Esprit « se distinguent des précédentes en ce qu'elles sont des esprits réels, de véritables réalités effectives au lieu d'être seulement des figures de la conscience, les figures d'un monde » (II, 12 ; souligné par moi). La diffé-

rence essentielle réside donc dans les caractères déjà brièvement exposés de l'Esprit comme « réalité effective » et comme « monde » (cf. p. 303). L'histoire de l'Esprit est l'histoire d'un monde effectivement réel ; sa division et son objectalisation se présentent comme « un monde organisé en masses » (II, 14). Son aliénation est un monde effectivement réel de même que son intériorisation ; or des mondes effectivement réels se rencontrent, se dissolvent, se succèdent, se bouleversent et se transforment ; l'histoire de l'Esprit est donc l'histoire du monde au sens propre du terme. Le monde, à savoir la totalité de l'étant dans la mesure où ce dernier est effectivement réalisé et découvert par la Vie comme conscience de soi, advient en elle, passe d'une figure à une autre. Ce n'était pas encore le cas dans l'histoire de la *conscience de soi*, même si c'est seulement dans cet advenir que le monde se réalisait *effectivement*, s'unissait à la conscience, si la Vie comme conscience de soi *y devenait* monde. La façon dont la Vie advenait par exemple dans les rapports du maître et de l'esclave n'était pas l'advenir d'un monde effectivement réel ; la Vie ne cherchait bien plutôt dans cet advenir qu'à médier avec soi le monde qui s'opposait encore à elle avec sa « négativité ». Le moyen terme grâce auquel se réalisait cette médiation n'était encore à ce moment que la conscience de soi individuelle, sans liberté ni savoir, et cette médiation était par conséquent imparfaite, fragmentaire et inauthentique (cf. p. 271). Maintenant, « le moyen terme (milieu commun) infini » qui permet à chaque étant de s'intégrer à l'unité de la conscience et de devenir effectivement réel n'est plus une conscience individuelle ni une pluralité de consciences individuelles mais la conscience *universelle*, laquelle est « négativité absolue » face à tous les étants dans lesquels les consciences de soi individuelles et leur Chose effective acquéraient subsistance et réalité effective (cf. p. 288). La conscience universelle a rendu effectivement réelle la *totalité* de l'étant ; *toute* réalité est devenue son « œuvre ». Elle a effectué le *monde* comme sien. *La Vie* était conscience contre, ou bien dans, ou encore avec le monde ; *l'Esprit*, lui, est conscience comme monde : le monde n'acquiert subsistance et réalité effective que par la conscience de soi agissant et possédant le savoir dont il est l'« œuvre ». Par là se trouve énoncé que l'Esprit est conscience. « L'Esprit dans sa

simple vérité est conscience... » (II, 14). A partir de maintenant ce terme ne sera plus sujet à malentendus ; il ne saurait signifier que tout le caractère de réalité effective du monde se *dépasse* et se dissout en une conscience universelle.

Or, si l'histoire de l'Esprit progresse d'une figure à l'autre du monde effectivement réel, cet advenir est nécessairement, et quel que soit son sens, temporel. Le mouvement de l'Esprit « a lieu dans le temps et les figures, qui sont des figures de la totalité de l'Esprit comme tel, se présentent comme une succession... » (II, 207). Le délicat rapport de l'Esprit et du temps que nous abordons ainsi ne peut être entièrement développé ici ; il est par essence lié à toutes les tendances décisives de l'ontologie hégélienne et requiert des préliminaires plus vastes que ceux que peuvent lui fournir les bases de ce travail. On ne s'attachera à souligner brièvement ici que le plus important pour la recherche de l'historicité. Hegel déclare expressément que seul l'Esprit *total* « est dans le temps » et que les divers « moments » particuliers de l'Esprit, qui sont apparus dans la *Phénoménologie de l'Esprit* comme « conscience », « conscience de soi », « raison », « Esprit », n'entretiennent pas les uns avec les autres de rapport temporel. La Vie, donc aussi l'Esprit, n'est pas seulement conscience, puis conscience de soi, puis raison, puis Esprit, elle n'est que comme unité et totalité de tous ces moments. Ceux-ci ne peuvent s'instaurer dans leur individualité que sur la base préalablement donnée du Tout ; ils sont des modes d'être de l'Être un et universel et se déploient dans un même advenir, à l'intérieur de la structure d'ensemble de l'Esprit. Il est certain cependant que les *figures* particulières de ces moments — les figures particulières dans lesquelles la Vie devient sujet — sont distinctes les unes des autres dans le temps ; la Vie n'est effectivement réelle qu'en un temps donné de la figure déterminée des rapports maître-esclave d'une part, dans la figure déterminée d'individus raisonnables et indépendants d'autre part, et enfin dans la figure déterminée des « citoyens » d'un peuple libre. Ainsi, les moments de l'Esprit (conscience, conscience de soi, raison, Esprit) n'ont « pas d'être-là distinct » ; leur « déroulement » « ne peut se représenter dans le temps », mais les figures réelles particulières de ces moments « se distinguent les unes des autres dans le temps et appartiennent à un tout bien défini » (II, 207).

Hegel apporte au même endroit la justification de sa thèse. L'être-dans-le-temps n'appartient qu'à ce qui a « véritablement une réalité effective ». Or seul l'Esprit comme Tout a véritablement une réalité effective. Il en va de même des figures toujours déterminées dans lesquelles ce Tout est effectivement réel, mais pas des moments du Tout (conscience, conscience de soi, etc.) ; car ces derniers ne sont pas effectivement réels pour soi mais ne représentent que le « moyen terme » par lequel le Tout (l'Esprit) s'est à chaque fois réalisé en figures déterminées, les modes dans lesquels la Vie est active comme *milieu* de la réalité effective.

Posons tout d'abord la question suivante : dans quelle mesure l'être-dans-le-temps n'appartient-il qu'à ce qui est effectivement réel ? Quel est le rapport du temps et de la véritable réalité effective ? En quelle qualité le temps est-il saisi dans ce rapport ?

Le temps est, comme le dit Hegel au même endroit, une expression de la « forme de la pure liberté face à l'altérité », de la pure égalité à soi-même dans l'altérité. C'est justement avec cette forme que le temps fut introduit lors de la première détermination générale du concept ontologique de Vie (148 ; cf. p. 240) : il était « le milieu simple et universel », et ce dans quoi les « différenciations du mouvement se résolvent » comme dans « l'autonomie même ». Ces différenciations du mouvement sont, en ce qui concerne le temps comme milieu, le passé, le présent et l'avenir — non comme déterminations formelles mais comme figures accomplies du temps, en qui se meut la totalité de l'étant. Le temps est essentiellement l'ipséité se maintenant constamment comme Soi et se mouvant dans ces différences. Il n'est que comme passé, présent et avenir, mais de telle façon qu'il ne disparaît dans aucune de ces différences mais les supprime et les *dépasse* dans son unité, se maintient et advient en elles comme Soi un et universel. C'est ainsi que dans sa « pure forme » le temps accomplit le véritable sens de la réalité effective : la totale, constante et libre égalité à soi-même dans l'altérité. Car dans cette unité mouvante du passé, du présent et de l'avenir n'advient pas n'importe quel étant ; dans ce « milieu simple et universel », c'est la *totalité* de l'étant qui est réunie. Ainsi le temps n'a pas que formellement la même structure que la « réalité effective », le mouvement de la libre égalité

à soi-même dans l'altérité ; son caractère de milieu lui donne en quelque sorte aussi l'extension nécessaire pour assumer la totalité du réel. Or la totalité de l'étant est dans sa véritable réalité effective Esprit et c'est pourquoi l'Esprit peut être « dans le temps », « apparaître dans le temps ».

On comprendra mieux, à partir de là, le rapport intrinsèque du temps et de la véritable réalité effective. Ce qui est véritablement et effectivement réel *est* selon un mode tel qu'il se produit et se présente lui-même, et ce selon le mode d'un faire libre et doublé de savoir, celui de la libre conscience de soi. Or chaque conscience de soi est une « nature originellement déterminée » : elle advient toujours nécessairement comme un autre, dans l'être-pour-autrui et l'altérité. Le fait de se produire et de se présenter soi-même est donc par essence un advenir médiatisant constamment la détermination de l'altérité. Le Soi advenant ainsi ne tombe pas immédiatement d'un état déterminé de sa mobilité dans un autre mais se conserve en tous ces états comme Soi constant, tout en médiatisant chaque nouvel état avec le précédent, en dépassant le précédent et en le faisant passer dans le suivant. Or la détermination essentielle de la véritable réalité effective de la Vie résidait justement en ceci que la certitude de son activité libre et doublée de savoir « dépendait » de la prise de conscience de ce qu'elle était devenue et de ce qu'était devenu son « monde » (cf. p. 261, 278), que son faire agissait à partir de ce savoir et avait lieu dans ce savoir. Ce qui distingue donc le véritable réel effectif, c'est qu'il se maintient de telle façon que le temps peut devenir « forme » de sa réalité effective et qu'il accomplit sa réalité effective « dans le temps », dans la mesure où le passé, le présent et le futur deviennent ses « différenciations » et que c'est en eux qu'il présente et conserve son Soi. Du fait de cette temporalité, le temps devient « expression » de sa libre égalité à soi-même : il se présente « dans une succession » sans que les figures se suivent dans le temps de sa réalité effective altèrent l'unité et la stabilité de son Soi. Ce mouvement *accomplit* bien plutôt son autonomie car — et c'est là ce qu'il y a de décisif dans cette temporalité — « la (figure) suivante conserve toujours en soi la précédente » (II, 208).

Pour la  *pierre*, par exemple, le temps n'est pas l' « expression » de la « pure liberté face à autrui », liberté dans

laquelle elle pourrait se maintenir et se conserver. La pierre est *livrée* aux figures successives et toujours autres de sa mobilité et elle ne peut les intégrer et les « résoudre » dans son unité, médiatiser les suivantes avec les précédentes. Le temps n'est absolument pas forme et expression de la pierre : elle ne peut se former et s'exprimer dans le temps ; tout au plus le temps *la* forme-t-il et s'imprime-t-il en elle. La pierre n'est *pour soi* absolument pas dans le temps ; bien plus, la forme » du temps est réservée expressément au faire doublé de savoir de la « véritable réalité effective » parce qu'elle seule peut se conserver et se maintenir dans les trois dimensions du temps comme Soi égal et libre, qu'elle peut seule faire du passé, du présent et de l'avenir ses « différenciations ».

Cette première interprétation du rapport entre le temps et l'Esprit ne doit en aucun cas nous amener à surestimer le rôle du temps dans les fondements ontologiques de la philosophie hégélienne. Il faut avant tout en retenir que le temps n'est que l'« expression » d'une « forme » déterminée dans laquelle l'Esprit « apparaît ». Il est une forme de son apparition, à côté d'une autre forme : l'espace. Il n'est de plus — et il faudra y revenir — qu'une forme de l'extériorité du simple « être-là » de l'Esprit, et non sa vérité en soi et pour soi ; car il n'est à vrai dire qu'un « milieu simple » et universel pour la présentation de la vérité de l'Esprit ; il est « substance fluide universelle », mais il n'est pas lui-même sujet et effectivement réel comme tel. C'est pourquoi Hegel déclare : le temps est « la destinée et la nécessité de l'Esprit, qui n'est pas en lui-même *parachevé* » (II, 305 ; souligné par moi). Tant que l'Esprit apparaît dans le temps, c'est-à-dire dans les différenciations effectives du passé, du présent et de l'avenir, il se trouve encore en *chemin* vers soi-même, vers sa propre fin. Il ne s'est pas encore complètement dégagé et produit : ce qu'il fut et ce qu'il sera n'est pas encore tout à fait le présent. Advenant dans le temps, il lui faut encore « s'enrichir » et il y a toujours quelque chose de nouveau à « réaliser et à manifester », quelque chose qui est encore « intérieur », c'est-à-dire qui ne s'est pas encore dégagé et produit (II, 305). C'est là que réside pour l'Esprit, s'il veut vraiment être chez soi dans sa vérité, l'exigence de « faire cesser » le temps. Or, comme la mobilité même — conformément aux données fondamentales du sens de l'Être — ne

saurait être arrêtée, c'est une mobilité non-temporelle qui est requise, et ce ne peut être que la mobilité du « Savoir absolu » : tout passé, tout présent et tout avenir est présent à l'Esprit possédant le Savoir absolu. Il ne s'agit donc pas du simple « mouvement pensant » de la Vie : l'advenir de la conscience de soi, de la Raison ou de l'Esprit. Seul le mouvement du Savoir *absolu*, mouvement où tout l'Esprit *dépasse* les autres mouvements est un mouvement non temporel. Nous ne pouvons en parler ici en détail : dans la mesure où ces tendances s'appliquent à rejeter cette historicité de l'Esprit qu'on avait acquise, nous aurons encore à les signaler. Il ne s'agissait ici que de mettre en garde contre une erreur aisée et dangereuse.

## 25. LA TRANSFORMATION DE LA MOBILITE DOUBLEE DE SAVOIR EN MOBILITE DU SAVOIR ABSOLU.

### LA DETERMINATION ESSENTIELLE DE L' « HISTOIRE » AU TERME DE LA « PHENOMENOLOGIE ».

Nous n'avons pas à suivre ici les étapes particulières de la véritable histoire de l'Esprit ; elles n'appartiennent plus au fondement mais déjà à l'élaboration déterminée de la théorie de l'historicité. Notre seule tâche est d'approfondir brièvement le « résultat » de cette histoire, tel qu'il a été établi par le fondement même, c'est-à-dire d'analyser la transformation de la mobilité doublée de savoir (de la Vie comme conscience de soi) en mobilité du Savoir absolu (la Science comme dernière figure de l'Esprit), car c'est seulement à partir de ce point qu'on pourra comprendre la détermination essentielle de l'histoire qui est donnée à la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit*, et en qui se rassemblent définitivement tous les caractères fondamentaux de l'historicité.

Dans les développements de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il avait été question du concept ontologique de « Vie » comme d'un mode du savoir, c'est-à-dire de l'être possédant

le savoir (de la conscience). L'advenir dans lequel la Vie comme milieu universel et substance omniprésente de l'étant se réalisait était par essence un advenir du Moi doté de savoir de la « conscience de soi ». C'est seulement dans le faire doublé de savoir, dans le savoir sur soi et sur son « monde », que la Vie pourrait devenir manifeste et effectivement réelle comme unité unifiante de « la conscience de soi et de l'être », du Moi et du monde (cf. p. 300 *seq.*).

En fonction de cette réalisation accompagnée de conscience et de savoir, conformément à l'être de la Vie, la véritable réalité effective de la Vie avait été définie comme « Esprit » et le « monde » comme « monde spirituel ». L'auto-réalisation de la Vie avait été démontrée par l'explicitation de l'advenir de la Vie dans l'altérité et comme être-pour-autrui. Or ceci signifiait que l'on traitait la Vie dans son historicité : la Vie comme conscience de soi advient « dans un déploiement se systématisant de soi-même ». Chacune de ses « figures » particulières est « médiatisée » ; entre elle et l'être universel de la Vie intervient tout le système des figurations de la conscience », dans la mesure où elle s'est à chaque fois déployée et réalisée et où ce procès est objectalement là comme « histoire du monde » (247 ; cf. p. 261).

L'histoire de la Vie se réalisait dans l'histoire de l'Esprit ; elle est la réalité effective parachevée de la Vie, réalité en qui la substance universelle de l'étant est en tant que *sujet*. L'Esprit, quant à lui, est en lui-même *advenir* : il se meut dans la répétition de l'extranéation de soi et de sa réintériorisation, de l'objectalisation et de la désobjectalisation (cf. p. 305). C'est justement dans la *répétition* de cet advenir que s'exprime le fait que la Vie comme Esprit se meut désormais dans sa véritable dimension, dimension qu'elle ne peut plus transgresser (cf. p. 300), et c'est justement cette répétition qui fixe l'historicité de cet advenir. L'accession-à-la-vérité de l'Esprit est — comme nous le montrerons encore — nécessairement répétition et transfert dans la répétition de ce qu'il a été ; la répétition est un caractère fondamental de l'advenir historique.

Toutefois, même l'être-dans-la-vérité de l'Etre ne peut *dépasser* (cf. p. 306) la différence de l'extranéation et de la réintériorisation (différence qui fait en effet l'être même de l'Esprit) ; cette différence doit être, mais de telle façon



qu'elle n'en soit en même temps pas une, que l'Être présente et manifeste précisément dans cette différence son unité achevée avec lui-même. Pareille unité et liberté dans la différence n'est possible que comme mode insigne du *Savoir* : en tant que l'Être pose sciemment l'extranéation comme *son* extranéation et la connaît comme telle, et qu'ainsi il ne s'aliène pas et ne se rend pas prisonnier en elle mais ne fait que demeurer chez soi, et en tant qu'elle n'a pas besoin de revenir sur cette extranéation pour en *sortir*, mais que c'est bien plutôt *en* elle qu'elle devient pour soi. De cette façon, l'Être comme objectalité (dans son être-là objectal) a un savoir sur lui-même, il est, comme objet, pure conscience de soi, et son savoir sur lui-même, son pur être-pour-soi est en même temps objectalité (être-là objectal). Pour la conscience de soi de l'Esprit, « le côté négatif de l'objet a... de ce fait une signification positive ou encore il *sait* quelle en est la nullité puisque d'une part il pose lui-même son extranéation (car, dans cette extranéation, c'est lui-même qu'il pose comme objet ou encore il le pose comme soi pour que demeure l'unité indissoluble de l'Être comme Soi), et que, d'autre part, on trouve du même coup ici le second moment selon lequel il a aussi bien repris et *dépassé* son extranéation et son objectalité, c'est-à-dire est chez soi dans *son* être-autre comme tel » (II, 294). Hegel poursuit aussitôt : « C'est le mouvement de la *conscience* et cette dernière est en lui la totalité de ses mouvements. »

Ainsi se trouve énoncée la transformation de la mobilité doublée de savoir en mouvement du *Savoir* absolu et ce sans qu'il y ait rupture avec ce qui la précède, toujours sous la contrainte matérielle de cette idée directrice qu'est la Vie comme conscience de soi. « Conscience » ne signifie pas simplement, dans la phrase que nous venons de citer, quelque chose comme un « moment » de l'Esprit (ce qu'était la conscience dans la première section de la *Phénoménologie de l'Esprit*), ni non plus la conscience comme détermination fondamentale, englobant les divers modes d'être de la Vie, de l'être possédant le savoir, mais — ce à quoi fait référence l'ajout : « Cette dernière est en lui la totalité de ses moments » — la conscience *accomplie, achevée et vraie*, précisément, dans sa différence avec tous les modes non

encore achevés et vrais de l'être doté de savoir —, en d'autres termes, le « Savoir absolu ». La réalité effective absolue de l'Esprit, l'unité achevée et vraie de la conscience de soi et de l'objectalité *est* et *est seulement* « Savoir absolu » ; ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est que dans le Savoir absolu, mais qu'elle est en elle-même Savoir absolu et rien d'autre. Le « monde », la totalité concrète de l'étant objectal qui était dans l'histoire de la Vie la « négativité » de la conscience, ne l'est désormais plus. Or elle n'est également plus l'« élément » de la Vie se présentant et se produisant, comme plus haut dans l'histoire de l'Esprit (cf. p. 287) : elle s'est trouvée dépassée dans le savoir su et est devenue ce savoir. C'est dans ce savoir que la conscience doit maintenant se « montrer ». C'est explicitement le savoir concevant qui devient « élément » de l'Esprit, au sens qu'avait précédemment ce terme, et on l'appelle « Concept ». Le Concept est devenu « élément de l'être-là » (II, 303). Dans le Concept, l'Esprit a acquis « le pur élément de son être-là » (II, 309). Les caractères décisifs du terme de « monde » (cf. p. 303) reviennent donc maintenant au « Concept » : c'est une objectalité qui est pour la conscience de soi l'objet de son savoir et qui comme tel ne fait qu'un avec elle, une totalité et une réalité effective, « toute réalité ». Le Savoir absolu n'est pas un mode d'être dans le monde ou au-delà du monde mais bien plutôt l'être même du monde, manifeste et advenant dans sa vérité achevée. Pour une interprétation plus approfondie du Savoir absolu il nous faut ici renvoyer à ce qui a été dit dans la première partie au sujet des derniers passages de la *Logique*.

Si Hegel définit la « figure » dans laquelle l'Esprit possédant le Savoir absolu est effectivement réel comme « la Science » (II, 303), ce terme de science doit exprimer la vérité et la réalité effective de la totalité de l'étant, lesquelles sont, par essence, sujet et objet du savoir. La science ne peut nécessairement être pour Hegel qu'une Science : la Philosophie. La totalité de l'étant, telle qu'elle est conçue comme philosophie (dans l'unité du savoir philosophique et de ce qui est su dans ce savoir), est dans sa vérité et sa réalité effective — et d'autre part, c'est dans la philosophie et en elle seule que la totalité de l'étant dans sa vérité et sa réalité effective devient manifeste et effectivement réelle. La totalité de

l'étant qui, dans le développement de la *Phénoménologie de l'Esprit*, était dans sa plénitude concrète centré sur le concept ontologique de Vie et sur sa mobilité dotée de savoir, est donc maintenant *dépassée* dans le savoir absolu de la Science et ceci permet maintenant d'immobiliser également l'historicité de la Vie et de l'Esprit dans un mode spécifique. Sans approfondir le concept de Philosophie, posé comme fondamental dans la figure de l'Esprit absolu, nous allons essayer d'expliquer brièvement le rapport spécifique de l'Esprit absolu à son histoire.

Le développement général du concept d'Esprit absolu à partir de l'histoire de la Vie et de l'Esprit rendait déjà claire la « dépendance » ontologique nécessaire liant l'Esprit absolu à son histoire. Dans la mesure où l'Esprit absolu est « toute réalité », et où l'« apparaître » effectivement réel, l'être-là, lui est, à lui en tant que tel, essentiel — dans la mesure où il ne peut être par ailleurs l'être-là d'une réalité effective que pour une conscience (qu'il est lui-même), il n'est que lorsqu'il est devenu *conscient* et il est su tel qu'il est dans sa vérité. En ce qui concerne donc « l'être-là de ce Concept, la Science n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective avant que l'Esprit ne soit passé au-delà de lui-même, devenant cette conscience » (II, 303). Mais un tel savoir ne finit par se réaliser que dans l'*histoire* de la Vie et de l'Esprit, et en elle seule : « En tant qu'Esprit sachant ce qu'il est, ce dernier n'existe pas avant et jamais ailleurs qu'après l'achèvement du travail consistant à contraindre sa figuration imparfaite à se procurer pour sa conscience la figure de son essence et à concilier de cette façon sa conscience de soi avec sa conscience » (*ibid.*). La mobilité inhérente du concept ontologique de Vie demeure également déterminante pour la dernière figure de l'Esprit : l'Esprit n'est jamais ce qu'il est dans l'immédiateté mais seulement à la *fin*. De ce fait, le *devenir-Etre* est pour l'Esprit absolu essentiel, et il est même lui-même ce devenir : « Cette substance... qu'est l'Esprit est son *devenir* ce qu'il est *en soi* » (II, 305). Dans la même phrase, Hegel rappelle encore le caractère *historique* spécifique de ce devenir en le désignant comme « devenir réfléchi en soi », comme un devenir se maintenant et s'en tenant à ce qui est devenu dans le savoir, se ramenant, de toute figure de l'être-là, à l'unité

du sujet du mouvement, laquelle se conserve dans toutes les figures, et « médiatisant » en pleine connaissance de cause (savoir) chaque figure avec la précédente.

Réduit ainsi à son devenir, l'Esprit absolu doit contenir en lui-même le temps. Quant à la façon dont il le contient, aucune précision ne nous est encore donnée. Ce qu'il est « en soi » doit être présenté dans le temps ; il est différencié en « temps et en contenu, ou *en soi* » (II, 306). Dans l'explication qui suit cette phrase et éclaire la différenciation du temps et de l'en soi, Hegel ne reprend pas le concept de temps mais assigne au *temps* ce caractère de « *sujet* » que lui confère le début de la phrase : « La substance a comme sujet la nécessité interne qui la fait se présenter en elle telle qu'elle est en soi... » C'est-à-dire que seule la substance comme *sujet* est différenciée en temps et en en-soi ; et que c'est *dans la mesure où* elle est sujet qu'elle est temps. Hegel exprime à nouveau par là la relation interne existant entre le temps et la « véritable réalité effective », relation déjà indiquée précédemment (cf. p. 311) : la « forme » du temps, comme expression de la « pure liberté face à autrui », ne peut appartenir qu'à un réel effectif se présentant comme libre égalité à soi-même dans toute altérité, se conservant et se maintenant ainsi dans les différenciations de sa mobilité — un réel effectif qui dans sa vérité s'effectue toujours lui-même, qui est le *sujet* réel et effectif de son advenir.

Si l'historicité interne de l'Esprit se trouve ainsi conservée jusqu'en sa dernière figure, l'Esprit absolu ne saurait de son côté — fût-il dans sa vérité l'Absolu — être *livré* à cette historicité, de telle sorte que ce qui est *en soi* ne *deviendrait* que *dans* l'histoire. C'est justement dans la mesure où l'histoire appartient à l'être de l'Esprit qu'il ne peut y avoir un seul point de cette histoire où il ne soit pas déjà *en soi*. Ce n'est pas l'être-en-soi de l'Esprit qui advient dans l'histoire mais son être-pour-soi, son devenir tel qu'il était d'ores et déjà. L'histoire est éminemment *son* histoire, sa présentation et son affirmation de soi-même, sa pure monstration de soi. C'est lui, l'Esprit, qui *se* fait advenir dans cette histoire ; il est et il demeure *sujet* de l'histoire, il en est toujours le fondement et c'est lui-même qui, étant ce fondement, y advient. Il donne lieu à cet advenir et il le maintient en sa propre puissance.

Nous avons maintes fois indiqué que les différentes « figures » dans lesquelles la Vie se réalise dans son histoire sont saisies comme des « moments » d'une totalité structurale une et universelle qui sert de fondement à l'advenir des figures dans leur multiplicité (cf. p. 309). « Seule la totalité a une véritable réalité effective » (II, 207). Or le Tout, l'Esprit, n'est authentiquement Tout, et par là une authentique réalité effective, que comme Esprit absolu dans le Savoir absolu. Le véritable « sujet » de l'histoire n'est donc pas seulement l'Esprit comme tel, mais l'Esprit absolu ; il est, également comme fin, la donnée première. Ainsi revient au plus haut point à toute l'histoire de l'Esprit ce caractère de mobilité par lequel Hegel avait défini l'advenir de l'« organique » : « La nécessité est, en ce qui advient, cachée et ne se montre qu'à la fin, mais de telle façon que cette fin montre justement qu'elle a aussi été la donnée première. Et la fin montre cette primordialité qui est la sienne dans le fait que la transformation entreprise par le faire ne débouche sur rien d'autre que ce qui était déjà » (218). Et ce caractère de mobilité convient parfaitement à l'histoire de l'Esprit dans la mesure où il est la totalité de l'étant advenant dans un tel advenir et où — comme nous allons aussitôt le montrer — la « nécessité » n'est qu'un mode de la liberté absolue se « cachant » elle-même sous les traits de la nécessité.

C'est sur la base de l'historicité même que l'historicité se trouve *immobilisée*, et ceci dans la mesure où c'est toujours ce qui est déjà en soi absolu qui se présente et est à la fois primordial et final dans l'advenir. La nécessité cachée de l'histoire est du point de vue du Savoir absolu la *liberté* transparente de l'Esprit : l'Esprit sait qu'il ne peut rien lui arriver dans l'histoire, qu'il y est toujours uniquement chez soi, et ainsi il se *fait* advenir dans cette histoire ; « le fait de se libérer ainsi de la forme de son ipséité est la liberté suprême et la suprême certitude du savoir sur soi-même » (II, 311). En n'ayant justement *pas*, dans son advenir dans l'histoire, la « forme de son ipséité » mais en étant constamment dans l'*altérité*, l'Esprit révèle et confirme enfin sa liberté et *est* ainsi, enfin libre, ce qu'il est. L'histoire est tout à la fois extranéation et intériorisation de l'Esprit ; un abandon, dans l'extranéation de soi-même, de

ce qu'il est véritablement — abandon dans lequel il présente et produit justement sa puissance et sa liberté la plus personnelle.

Cette étrange dualité inhérente à l'histoire — le fait qu'elle soit d'une part, en tant qu'auto-production et auto-présentation de la substance, la « *réalité effective, la vérité et la certitude* » de l'Esprit, et qu'elle signifie en même temps, en tant qu'elle se présente ainsi « sous la forme de l'advenir libre et soumis au hasard » (II, 311), *l'extranéation et l'extériorité* de l'Esprit dans l'étant — cette dualité donc se trouve exprimée de la façon la plus nette dans la détermination essentielle de l'histoire qui clôt la *Phénoménologie de l'Esprit*. Là se trouvent confrontées la tendance à l'immobilisation de l'historicité — tendance déterminée par l'idée du Savoir absolu — et la tendance impliquée par le concept ontologique de Vie et visant à maintenir cette historicité. Le concept d'histoire ainsi constitué demeure actif avec cette dualité interne à travers tout le système de la philosophie hégélienne. On le retrouve même ensuite dans la discussion post-hégélienne sur le problème de l'historicité et il est encore vivant chez Dilthey. Nous allons tenter d'interpréter brièvement ce concept d'histoire.

Le développement de la *Phénoménologie* a pu être organisé en deux parties : l'histoire de la Vie et l'histoire de l'Esprit, toutes deux constituant néanmoins une unité en advenir. Dans l'histoire de la Vie, la Vie se réalise dans la conscience de soi comme le « milieu universel » et la « substance omniprésente » de l'étant ; et elle réalise ainsi du même coup l'étant comme son « monde ». La réalité effective ainsi obtenue était en tant qu'unité en advenir du « Soi et de l'Être », du faire et de la Chose effective, de la conscience et de l'objectalité, le « monde spirituel ». Cette réalité effective, en tant que réalité effective de la Vie, est à son tour un advenir entre l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui, l'histoire de l'Esprit dans la Différence entre objectalisation et désobjectalisation, extranéation et réintériorisation. En advenant ainsi, l'Esprit sort de son être-là immédiat et parvient à sa vérité et à sa certitude achevées, et ceci dans la mesure où il s'accomplit comme « toute réalité » et accomplit toute réalité comme soi dans le Savoir absolu. Or, pour autant que l'être de la Vie est aussi un être spi-

rituel, le sujet (et la substance) de cet advenir demeure du début à la fin le même (cf. p. 319) : toute l'histoire de l'Esprit n'est que « son *devenir* tel qu'il est *en soi* », devenir qui, en tant que « réfléchi en lui-même », est véritablement historique (II, 305). Tout l'Esprit ne devient donc ce qu'il est — à savoir totalité et réalité du Savoir absolu — que comme *histoire*. « Faire sortir de soi le mouvement, la forme de son savoir, c'est là le travail qu'il accomplit en tant qu'histoire réelle » (II, 306). En ce sens la totalité de l'étant en tant qu'Esprit est histoire.

Dans la mesure où la totalité de l'étant advient dans « l'histoire réelle », l'étant est aussi, en tant qu'objectalité immédiate pour la conscience, en tant que « nature » (au sens large d'une étendue étant-pour-autrui dans l'espace — cf. p. 279), intégré à cet advenir. La « nature » avait déjà été déterminée dans le *Fragment du système de Francfort* (cf. p. 222) comme un « moment » de la Vie, comme quelque chose que l'être de la Vie différencie de soi en lui-même, et a en face de soi comme son opposé vivant et ontologiquement nécessaire. *Dépasser* la simple choséité de la nature et la reconnaître comme un mode de la Vie était spécifiquement ce qu'accomplissait la « Raison observante ».

La nature, cependant, n'est pas pour sa part une étape ou une « figure » à l'intérieur de l'histoire ; elle est bien plutôt, en tant que « moment » ontologiquement nécessaire de la Vie, la propre « pré-supposition » de la Vie et de l'histoire. La Vie, quand elle advient, est toujours d'emblée « nature » : elle advient avec, contre et dans la nature. Il faut donc que soit assigné à la nature, pour ainsi dire à côté de l'histoire véritable, dans laquelle la substance advient comme conscience de soi, un devenir *personnel* dans lequel la substance comme être-pour-autrui, comme « Etre », advient, et ceci sans que l'unité de la totalité de l'étant se trouve pour autant déchirée en deux modes d'être autonomes. Car le concept ontologique de Vie et le concept ontologique d'Esprit englobent en tant qu'unité en advenir l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui, la conscience de soi et l'« Etre ». Ce n'est en apparence qu'en raison des régions traditionnelles de l'étant que les deux moments essentiels du concept ontologique se divisent : *l'être-pour-autrui étant pour soi* advient comme « devenir immédiat et vivant » de la

*nature*, comme « Etre » dans l'espace ; et *le Soi (conscience de soi)* étant pour soi advient comme « devenir se réfléchissant en lui-même » de la *conscience de soi*, comme « pur Soi » dans le temps (II, 311). Et ces deux modes de l'Etre et de l'advenir *s'unissent* dans l'unité et la totalité de la substance-sujet, de l'Esprit, unité et totalité manifeste et effectivement réelle, qui est à la fois nature et conscience de soi et qui, dans son histoire rend la nature, en soi a-historique, historique en la reconnaissant comme mode de son être-là, en la concevant ainsi et en la faisant devenir son « monde ». La nature est de ce fait, dans sa vérité, le *dépassement* de ce qu'elle est immédiatement en soi, le dépassement de sa choseité ; elle est « l'éternelle extranéation de son existence (*Bestehen*) et le mouvement qui produit le *sujet* » (II, 311).

Ceci nous montre clairement qu'il n'est aucunement question de faire de la nature un mode d'être et d'advenir à côté de l'histoire. Les choses sont beaucoup plus complexes. Pour les élucider on peut tout d'abord distinguer deux concepts d'histoire. D'une part, l'histoire concerne l'advenir de la totalité de l'étant comme Esprit et elle est en ce sens l'unité en advenir du devenir « immédiat et vivant » et du devenir « se réfléchissant en lui-même » ; la nature est incluse dans cette histoire et y devient elle-même historique. D'autre part, l'histoire ne signifie pourtant que le développement « se réfléchissant en lui-même » de la conscience de soi ayant toujours la nature devant soi et se débattant avec elle dans son advenir. Cette double signification de l'histoire, qui est donc tout autant *un* devenir à côté d'un autre que *tout* le devenir, *l'un* des deux modes d'advenir et en même temps l'advenir *englobant les deux*, est le véritable problème de l'historicité tel qu'il est développé après Hegel. Il devient chez Dilthey le centre de la théorie de l'historicité et c'est à partir de là qu'est mise en question la division établie par la théorie de la connaissance entre sciences de la nature et sciences humaines, division dont part Dilthey.

Pour Hegel la possibilité d'une solution est ménagée par le fait que le « devenir vivant et immédiat » se trouve, dans l'histoire de l'Esprit dans sa totalité, *dépassé* dans le « devenir se réfléchissant en lui-même ». Les deux modes du développement sont alors des modes de l'extranéation



de l'Esprit *dans sa totalité*. Mais dans l'histoire de la conscience de soi l'extériorité de la nature se trouve pour ainsi dire retirée et transposée dans la « forme » de la conscience de soi. Le « développement se réfléchissant en lui-même » n'en est cependant pas moins, en tant qu'histoire de l'Esprit *dans sa totalité*, une extranéation, un advenir dans l'altérité (cf. p. 320) et en tant que tel, il est du même coup l'accession à soi de l'Esprit absolu, sa réintériorisation. En conclusion, Hegel analyse encore une fois cette dualité interne de l'histoire, capable d'être en elle-même à la fois extranéation et réintériorisation, aliénation et essence.

Du point de vue du Savoir absolu, qui est la véritable réalité effective de l'Esprit, son histoire est le « développement se réfléchissant en lui-même » de soi-même, « extranéation » et « don » de soi, dans l'altérité, dans l'être-là et dans l'advenir objectal (cf. p. 319). Car l'histoire effectivement réelle est bien une « succession » de figures effectivement réelles du « monde », et celles-ci ont toutes « la forme de l'advenir libre et contingent », de l'être-là extérieur de l'objectalité, se déployant « comme espace » (II, 311). Aucune de ces figures n'a la « forme » du Savoir absolu, aucune sauf la dernière qui clôt leur succession et les *dépasse*, représentant seule la pure « forme du Soi » de l'Esprit. Dans la mesure où cette *succession* des diverses figures réelles est la *négation* essentielle de l'absolue et omniprésente égalité à soi-même (cf. p. 312), le *temps* est le véritable élément de l'extranéation de l'histoire : « L'histoire est le développement doublé de savoir et se médiatisant — l'Esprit dans son extranéation dans le temps » (II, 311). Tant que l'Esprit advient encore dans une succession de figures réelles et s'y trouve analysé en passé, présent et avenir, il n'y est jamais *plus* quelque chose et n'y est *pas* encore autre chose ; il n'est donc plus totalement lui-même ni chez soi. En raison de cette négation (plus, pas) fondée par la « forme » du temps, le temps est nécessairement *négatif* à l'égard de l'Esprit absolu. Hegel l'appelle au même endroit le « négatif », ou encore « la négativité ».

C'est néanmoins *dans* cette négativité et cette extranéation, et en elle seule, que s'accomplit son *dépassement* et le devenir essentiel de l'Esprit. « L'extranéation est aussi bien extranéation d'elle-même ; le négatif est aussi négatif

de lui-même » (55, 311). L'interpénétration de l'extranéation de la réintérieurisation, de l'objectalisation et de la désobjectalisation, a déjà été maintes fois soulignée comme un caractère fondamental de l'histoire de l'Esprit (cf. p. 306). Le rapport spécifiquement historique entre ces deux moments se trouve maintenant précisé : « En tant que l'achèvement (de l'Esprit) consiste à savoir parfaitement ce qu'il est, sa substance, ce savoir est son *intérieurisation* ; il y quitte son être-là et y abandonne sa figure à la réintérieurisation » (II, 312). L'« achèvement » de l'Esprit est lié à un *abandon* de son « être-là », à l'*écroulement* du mode à chaque fois objectal de son être, à la « *disparition* » de cette réalité effective qu'est en chaque moment le « domaine du monde ». Car chaque « domaine mondain » est en soi un lieu d'extranéation et d'objectalisation. La destination de son intérieurisation, la dimension de sa « ré-intérieurisation » n'est tout d'abord que la pure intériorité de la « conscience », ce qu'il est encore comme simple « négation absolue » de tout être objectal — pur être-pour-soi, « nuit de sa conscience de soi » (II, 312). Mais cette nuit, en tant que dimension (négative) de la pure intériorité, est en même temps la dimension (positive) de l'intérieurisation, le domaine de la véritable « *ré-intérieurisation* ». Ce concept décisif pour la détermination essentielle de l'historicité est alors analysé par Hegel dans son ambiguïté essentielle :

Dans la « nuit de la conscience de soi », « l'être-là disparu », « le domaine mondain » qui s'est écroulé, ne sont pas perdus à jamais mais justement conservés et *dépassés*. Ainsi s'exerce la force du temps comme « pure liberté contre autrui » : l'Esprit qui est dans le temps ne peut, précisément parce que le temps est la « forme » de sa réalité effective, laisser se perdre à jamais les figures passées. Il peut au contraire les *dépasser* et les conserver en soi, médiatiser en pleine connaissance de cause sa présence avec elles (cf. p. 310). Ce même caractère qui fait du temps l'élément de l'extranéation porte en soi la possibilité de la ré-intérieuriser et de la surmonter. Si l'Esprit passe du domaine en perte de son monde dans la « nuit de sa conscience de soi », il y trouve la figure réintérieurisée de son être-là extérieur perdu ; cet être-là est alors, *et seulement alors*, accessible et ouvert au vrai *savoir* de la conscience de soi ; il peut alors, *et alors*

*seulement*, être su et saisi dans sa vérité. Car c'est alors seulement que l'être-là donné dans son extranéation est, dans la mesure où il est tel, la borne essentielle que le savoir qui est-là *dans* cette extranéation ne peut transgresser. Seule la figure perdue et réintériorisée de l'être-là peut fonder la figure intériorisée, ré-intériorisée de l'Esprit, c'est-à-dire l'être-là enrichi du vrai savoir de son avoir-été \* « né du savoir » (II, 312). Tant que l'Esprit vit dans le domaine du monde, lequel lui est à chaque moment donné, il *est* dans l'extranéation ; son savoir sur soi est pour ainsi dire prisonnier de cette extériorité, il ne *peut* atteindre son essence \* et sa vérité. Ce n'est que dans l'écroulement de tout être-là extérieur que ce savoir devient *libre*, que l'objectalisation est définitivement percée et transgressée ; seul l'Esprit réintériorisé est librement chez soi et pour soi, et peut engendrer son nouvel être-là à partir de son savoir sur soi. Ainsi, la réintériorisation (le rappel) est une ré-intériorisation (rappel à l'intérieur) et « c'est, en fait, la forme la plus élevée de la substance » (*ibid.*).

C'était la dernière justification de ce qui était apparu clairement dans l'ensemble du développement de la *Phénoménologie de l'Esprit*, à savoir que dans l'histoire de l'Esprit une figure advient toujours nécessairement de la perte et de la réintériorisation de la précédente, et que le « monde » effectivement réel advient toujours nécessairement dans la réintériorisation de celui qui le précède, qu'il est fondé dans son savoir et dans sa vérité. La découverte de la réintériorisation comme caractère ontologique de l'Esprit est la dernière preuve de l'historicité ontologiquement nécessaire de l'Esprit. Ce concept de réintériorisation dans sa relation interne avec l'écroulement, devient après Hegel un motif dominant de la théorie de l'historicité ; il occupe chez Dilthey une position centrale parmi les catégories historiques de la Vie.

On n'a jusqu'à maintenant déterminé que le rapport de la réintériorisation à l'extranéation qui la précède ; il faut donc encore expliquer ses liens avec la figure de l'être-là qui la suit. L'Esprit réintériorisé qui, dans l'intériorité de sa

\* *Gewesensein - Wesen* (voir glossaire à « *Gewesenheit* »).

conscience de soi, sait ce qu'il en est de son avoir-été doit comporter \* grâce à ce savoir une nouvelle figure de l'être-là objectal car il n'est vraiment que dans la « révélation » de ce qu'il est, en se dégageant et en se présentant *extérieurement*, dans l'extranéation (cf. p. 287). Tout ce qui n'est qu'intérieur n'est que pure « essence », pas encore « réalité effective » ; or l'Esprit est la « véritable réalité effective ». La réintériorisation réintériorisée n'est qu'une sorte de courte « nuit » entre les différents « jours » de l'Esprit, entre un monde en train de s'écrouler et un monde en gestation. L'être-là *dépassé* donne lieu à un nouvel être-là : « un nouveau monde et une nouvelle forme d'esprit » (*ibid.*). Et celui-ci est en raison même de ce fait soumis à son tour à la loi interne de l'historicité : il lui faut être extranéation immédiate. En elle, l'Esprit doit « commencer absolument par le commencement, dans son immédiateté, et s'extraire d'elle à nouveau comme si tout ce qui précédait était pour lui perdu à jamais et comme s'il n'avait rien appris des esprits précédents » (*ibid.*). « Mais la *ré-intériorisation* a conservé... » ce qu'il y a appris et ainsi l'Esprit avance, dans son histoire, d'une figure à l'autre en s'enrichissant et en se complétant toujours plus profondément. En se retirant de son extranéation, il se réintègre toujours plus, jusqu'au moment où il s'achève en Savoir absolu dans l'omniprésence effective de toutes ses réintériorisations. « Le monde des différents esprits, qui s'est ainsi formé dans l'être-là, constitue une succession dans laquelle l'un a pris la relève de l'autre et où chacun a assumé le domaine mondain de son prédécesseur » (*ibid.*), une succession qui en réalité ne se décompose pas dans le temps mais se trouve *dépassée* en lui de telle façon que l'Esprit, dans le temps, « bannit » le temps lui-même.

Il s'agit maintenant de comprendre également la phrase par laquelle Hegel résume et conclut la détermination essentielle de l'histoire : « Son but est la révélation des profondeurs et celles-ci sont le Concept absolu », la vérité de la totalité de l'étant dans le concept de l'Esprit concevant et l'être-là de cette vérité comme ce concept et ce concevoir.

---

\* *Sich gebären zu einer neuen Gestalt* : mot à mot « se faire naître à une nouvelle figure ».

Mais cette révélation de ce qu'est l'étant dans ses « profondeurs » ne *devient* que comme l'*extranéation* de cet étant, comme le *dépassement* de ses profondeurs, ou (comme) son *expansion* \*, comme l'être-là dans la « négativité », dans l'extension de l'espace vivant, dans l'objectalisation. Et elle ne devient donc que comme le *dépassement* de cette extranéation par le temps réintériorisant et réintériorisé. « Que cette extranéation soit en et par elle-même extranéation, dans son extension comme dans ses profondeurs, le Soi », que l'Esprit puisse dans son extranéation se réintérioriser, puisse être *temps dans l'espace*, c'est là la condition de possibilité de la révélation de ses profondeurs, de l'être-chez-soi parachevé. L'*histoire*, qui est essentiellement cet advenir se réintériorisant dans l'extranéation est la condition de possibilité de l'être-là de l'Être absolu, « la réalité effective, la vérité et la certitude de son règne » (II, 313). Et il s'agit là de l'histoire, non comme simple succession des diverses figures du monde spirituel « sous la forme de la contingence de l'être-là dans son apparition », mais comme histoire se réintériorisant et réintériorisée en elle-même ; il s'agit de l'histoire possédant le savoir et possédée par le savoir, de « l'histoire conçue » (*ibid.*).

## 26. CONCLUSION : LE ROLE DE LA DETERMINATION FONDAMENTALE HEGELIENNE DE L'HISTORICITE DANS LA THEORIE DILTHEYENNE DE LA CONSTRUCTION DU MONDE HISTORIQUE PAR LES SCIENCES HUMAINES :

Nous pensons maintenant avoir éclairci la manière dont Hegel découvre et développe dans sa philosophie la dimension de l'historicité, ou tout au moins l'avoir suffisamment éclaircie pour y reconnaître les présupposés de l'actuelle théorie de l'historicité. Notre interprétation avait pour objet

\* Nous avons traduit jusqu'ici *Ausdehnung* par « extension », mais il faut ici un terme encore plus évidemment actif.

de justifier la thèse énoncée au départ selon laquelle le problème des caractères ontologiques de l'historicité exigeait que l'on se plongeât dans l'étude de l'ontologie hégélienne.

C'est le concept ontologique de Vie qui s'était révélé être chez Hegel la notion centrale dont naît la problématique de l'historicité. Le fait qu'avec lui ne soient pas seulement thématiques un mode d'être déterminé et une région déterminée de l'étant, mais que la question globale du sens de l'Être s'en trouve développée dans une certaine direction, sera décisif pour la théorie post-hégélienne de l'historicité.

Pour Dilthey, la « vie » est la « donnée fondamentale » que la déduction ne peut dépasser et de ce fait, non seulement le point de départ des sciences humaines, mais aussi de la philosophie (VII, 131, 261 ; souligné par moi). C'est en tant que « milieu universel » et « substance omniprésente » de l'étant que la vie fait problème dans son historicité : d'une façon ou d'une autre se réalise dans son histoire la réalité effective elle-même en tant que telle — y compris la « nature », y compris les vérités et les lois « intemporelles » de l'« esprit ». Dans sa totalité et sa substantialité cette réalisation fait de la vie historique le « point de départ » de la philosophie et le « milieu » de l'étant, dès lors qu'une recherche philosophique sur l'historicité part de ces données, elle n'est plus une « discipline philosophique », une « philosophie de l'histoire » ou une « philosophie de la Vie », mais le fondement même de la philosophie. C'est ainsi que Dilthey retrouve dans les fins dernières de sa propre recherche le sens profond de l'ontologie hégélienne : Hegel « avait intégré au réel effectif l'universalité conceptuelle et par suite toute la législation de la Vie. C'est par ce point qu'il s'opposait à tout le passé de la pensée humaine... » (IV, 249). Dans la philosophie hégélienne achevait de se dissoudre complètement dans le *processus historique* le concept *abstrait* d'homme et le système naturel des sciences humaines (VIII, 126 ; souligné par moi).

Mais le point décisif n'est pas que le concept ontologique de Vie dans son historicité soit chez Dilthey comme chez Hegel le « point de départ » de la philosophie, c'est la façon dont il le devient. Afin de donner également sur ce

point les lumières apportées par la position de Dilthey, nous allons énoncer ici les caractères décisifs du concept diltheyen d'historicité ; nous espérons avoir d'ores et déjà fourni dans ce travail la justification de ces énoncés et du choix qui y préside (les citations que nous y adjoignons et qui se rapportent toutes au tome VII des écrits de Dilthey se contentent de mettre en relief quelques passages parmi les plus marqués).

1) L'être historique est l'être de la *Vie*. L'analyse de l'historicité renvoie à l'analyse de la *Vie* historique : « Le contexte de l'histoire est celui de la *Vie* même... », — le concept d'histoire « dépend » de celui de *Vie* (261 *seq.*).

2) La « vie historique » n'est qu' « une partie de la *Vie* en tant que telle » (131), elle est la vie *humaine* : « un ensemble englobant l'espèce humaine » (*ibid.*)

3) L'être de la vie humaine est historique et l'historicité constitue l'essence de l'homme : « L'individu assumant son être-là individuel est une créature historique » (135). Les « catégories de la *Vie* » sont les « catégories de l'histoire » (362).

4) En tant que détermination ontologique de la vie humaine, l'historicité se caractérise essentiellement comme un mode déterminé de l'*advenir* : « Le Moi, l'âme, ne sont que des intemporalités rajoutées et nous ne connaissons rien d'autre que ce qui advient... » (334).

5) En tant qu'*advenir*, l'historicité se caractérise comme le dépassement (*Aufhebung*) supprimant la transcendance de la subjectivité et de l'objectivité » (333 *seq.*) : l'être historique advient comme *unité du Moi et du monde*, comme Soi (conscient) et comme objectivité. Le « monde extérieur » n'est qu' « un rapport contenu dans la *Vie* », sa « réalité réside uniquement dans ce rapport vital » (332). Le monde n'est réalité effective que dans l' « extériorisation » (la « manifestation ») de la *Vie*. La vie historique est le milieu universel dont dépend la « réalité effective » de tout étant et qui seul lui confère « sens et signification » (291). L'histoire est un ensemble « englobant » la nature et l'Esprit.

6) En tant qu'*advenir*, l'historicité se caractérise par une « *temporalité* » spécifique : le contexte, l'unité de la *Vie*, « est déterminé par le temps » (229). Le monde de la vie

historique est toujours monde d'une vie historique passée et c'est seulement ainsi qu'il est « réalité effective ». Dans le passé qui se conserve comme réalité effective se fonde l'avenir de tout présent historique.

7) En tant qu'advenir, l'historicité se caractérise par un *maintien* spécifique de la vie dans et à l'égard de cette temporalité (238). Ce maintien est plus précisément un *faire*, « un faire s'étendant à une réalisation » (231). La vie historique est une prise en charge et une saisie du passé dans le « rappel », « réintériorisation sur la base de l'étape précédente de ce qui est présentement donné dans le monde historique » (271), et en même temps *dépassement* supprimant le passé par la « transformation constante » (244). La réintériorisation et l'extériorisation sont des caractères fondamentaux de l'advenir historique (271 *seq.*).

8) L'être historique est dans tous ces caractères un être *spirituel*, l'advenir historique un advenir spirituel et le monde historique un « monde spirituel ».

L'interprétation que nous avons donnée de Hegel devrait avoir montré clairement que les catégories historiques décisives de la Vie renvoient de la « Philosophie de la Vie » de Dilthey à l'ontologie hégélienne, et ceci dans quelle mesure. Toutes ces catégories convergent dans la détermination de la vie historique comme « faire spirituel » et de la réalité historique effective comme « monde spirituel ». Ce point paraît tout d'abord convaincant, à l'intérieur même de la problématique diltheyenne, et sans qu'on ait à se reporter à la détermination hégélienne fondamentale de l'historicité, car le problème de la Vie et de ses caractères ontologiques s'était justement posé chez Dilthey en opposition à la nature et aux sciences naturelles ; parti d'une tentative de fondement des sciences humaines définies dans leur opposition aux sciences naturelles, il se trouvait en effet nécessairement amené à envisager les questions surgissant avec le problème de la vie comme des questions sur l'essence de l'Esprit et des sciences humaines (« sciences de l'Esprit »).

Cependant cette perspective ne rend pas compte du problème. On sait que Dilthey au fur et à mesure de ses recherches s'est de plus en plus trouvé contraint de supprimer la distinction établie au départ entre les sciences de la nature et les sciences humaines, et que l'histoire n'est pas demeu-



rée un advenir et un domaine partiels face à la nature, mais qu'au contraire cette dernière a été intégrée à l'advenir historique de la Vie et que l'ultime problème de Dilthey fut précisément « l'unité de ces deux mondes ». L'historicité ne signifie donc pas un mode d'être de la vie parmi d'autres et l'être historique un être parmi d'autres, il est bien plutôt considéré comme l'être qui seul peut réaliser la réalité effective en tant que telle. Pourtant, ce concept ontologique de Vie maintenant complet conserve lui aussi le titre incontesté d' « Esprit ». C'est que l' « Esprit » ne s'oppose plus maintenant à la « nature » comme à un autre mode de l'être mais qu'il est un être englobant et la nature et l'histoire (au sens restreint), et cet être englobant, c'est précisément l'être de la vie historique. La question se pose donc de savoir sur la base de quelles caractéristiques l'être *complet* de la Vie peut se définir aussi comme *Esprit*.

Cette question, qui amène nécessairement à se plonger dans l'étude de la détermination fondamentale de l'historicité chez Hegel, Dilthey ne l'a pas posée explicitement. Lorsqu'il entreprend de définir par rapport à celui de Hegel le concept de Vie dont il a fait le fondement de sa philosophie (cf. en particulier VII, 146 *seq.*), Dilthey n'a plus recours au concept complet et original qui se trouve dans la *Phénoménologie*, c'est-à-dire à la détermination première et complète de l'essence de l'historique, mais au concept dérivé d'histoire et d'Esprit qu'en a tiré Hegel et qu'on trouve dans le système de l'*Encyclopédie* et dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. On a déjà montré que la dualité interne de l'histoire (qui est tout à la fois extériorisation et réintériorisation, réalité effective et vérité, et enfin apparition de l' « être-là objectal » de l'Esprit) donne naissance chez Hegel à deux concepts d'histoire (cf. p. 322). Un regrettable malheur a voulu que toute la controverse post-hégélienne sur l'historicité s'appuie d'emblée sur le second concept, le concept dérivé, lequel ne représente plus l'advenir de tout l'Esprit mais seulement une partie de son advenir, ce que Hegel nommera par la suite « histoire mondiale ». Ainsi qu'il le dit clairement dans son introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cette histoire n'est « que l'apparition de cette raison particulière,

une des formes sous lesquelles elle se manifeste, une *copie* de l'original se présentant au sein d'un élément *particulier* : dans les peuples » (I, 6 ; souligné par moi<sup>1</sup>). La *Phénoménologie de l'Esprit* et — dans un sens dérivé — la *Logique* sont les seules à livrer ce qui apparaît dans cette apparition et l'original de cette copie, c'est-à-dire la véritable histoire comme historicité interne de l'Esprit ou encore l'advenir « éternel » du « Concept ».

La conception de l'être complet de la vie historique comme « Esprit » et de son advenir comme advenir spirituel qu'introduit Dilthey signifie donc qu'il a préalablement établi la vie et le monde historiques selon l'être de l'*Esprit*, ce qui est ontologiquement fondé chez Hegel, mais chez lui seulement.

Pendant le fait de traiter ainsi de l'être historique comme d'un être spirituel présuppose par ailleurs que l'historicité se trouve précisément comprise et conservée dans le concept d'Esprit. Le terme d'Esprit désigne à l'origine chez Hegel un mode déterminé de l'advenir : l'advenir de l'être du savoir en soi et pour soi, de la « conscience de soi ». L'historicité quant à elle a été définie par Hegel comme le maintien même de la conscience de soi dans sa mobilité. Dilthey a lui aussi en vue ce maintien possédant un savoir de la Vie lorsqu'il entreprend de dégager les caractères fondamentaux de l'historicité. La « réintériorisation » et l'« extériorisation », la conservation et la suppression du passé par son dépassement, le « développement » du futur « sur la base » du passé, le fait de « contenir en soi » des possibilités — ce sont là autant de modes du maintien *doublé de savoir* de la conscience de soi. C'est justement en tant qu'elle est historique et dans son historicité que la totalité et l'unité interne de la Vie est totalité et unité du *savoir*, et le faire de cette vie historique est essentiellement déterminé par ce savoir. C'est justement en tant qu'elle est histoire et dans son historicité que la vie devient *Esprit*. Et c'est alors que Dilthey énonce la phrase qui se rapproche le plus profondément des intentions de Hegel : « L'Esprit, quant à lui, est par essence historique... » (VII, 277).

1. Ce passage se trouve à la p. 49 de la traduction de K. Papaioannou (Librairie Plon, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18).

Accession à soi : *das Zu-sich-kommen*.

Absolu (l') : *das Absolute*.

Accomplissement : *Erfüllung* ; s'accomplir = *sich erfüllen*.

Adéquat : *angemessen* ; inadéquat = *unangemessen*.

Affirmer (s') : *sich bewähren* ; affirmation = *Bewährung* (autres sens : se confirmer, confirmation).

Aliénation : *Entfremdung*.

Aliquid (l') : *das Etwas*.

Action : *die Handlung* (pour la situation de ce terme dans le système terminologique cf. « faire »).

Advenir : *geschehen* (*geschehend* = en advenir) ; l'advenir : *das Geschehen* (*Geschichte* = histoire — *Weltgeschichte* = histoire du monde, histoire mondiale).

Assigné à : *angewiesen (auf)*.

Autonome : *selbstständig* ; auto-nome = *selbst-ständig* (*unselbstständig* = non autonome).

autonomie = *Selbstständigkeit* ; auto-nomie = *Selbst-Ständigkeit* ; non-autonomie = *Unselbstständigkeit*.

Termes formés sur *Ständigkeit* (sens fort de « existence », cf. significations de « *Bestehen* »). Distinguer de : dépendre de (*von etwas abhängen*), dépendant (*abhängig*), indépendant (*unabhängig*).

Autre (l') : *das Andere*. L'être-pour-l'autre, l'être-pour-autrui = *das Sein-für-Anderes*. (Cf. également à « Etre ».) L'être-autre = *das Anderssein*. Nous lui avons préféré en général « altérité ».

Bien (le) : *das Gute* ; l'Idée du Bien = *die Idee des Guten* (cf. ici chap. 15).

Catégorie : *Kategorie*.

Chez soi : *Bei sich*.

Chose : *Ding* ; choséité = *Dingheit*. Le « *Ding* » est l'extériorité immédiate du monde objectal ; réifier = *verdinglichen*. Réification = *Verdinglichung* ; à différencier de « *Vergegenständlichung* » et de « *Versachlichung* » ; v. à « objet » pour « *Gegenstand* » ; pour « *Sache* », voir à « Chose effective ». Pour « *Objekt* », voir « objet ».

Chose (effective) : *Sache* ; (*pragma* — cf. Marcuse, p. 292). Cette Chose n'est plus la chose de la perception mais l'unité de l'Être et du faire.

C'est pourquoi nous avons traduit par « Chose effective ».

Chose même (la) : *die Sache selbst*. (Nous avons dans ce cas abandonné la précision « effective » pour des raisons stylistiques. La détermination « *selbst* » et la majuscule de « Chose », introduite par le traducteur italien E. de Negri, fonctionnent comme signes pertinents différenciant cette « Chose » de « *Ding* »). Royce (*Lectures of modern idealism*, Newhaven 1919) traduit par « cause ». En effet, le contenu sémantique de « *Sache* » permet à Hegel de passer à « *Ursache* », la « cause ». Nous avons traduit « *Ursache* » par : Chose originaire, à l'origine de, cause.

Concevoir : *begreifen*. Mais il fallait parfois conserver les jeux sémantiques du texte allemand, par exemple : *begreifen und ergreifen, begreifendes Ergreifen*. On a eu alors recours à des périphrases du type : saisir, comprendre et concevoir — saisie compréhensive par le concevoir (N. B. : *erfassen* a le sens d' « appréhender »).

Le Concept (concept) : *der Begriff*. Ce terme exige certains commentaires de sémantique contrastive. En allemand, *Begriff*, comme le verbe *ergreifen*, a une signification très concrète. Il s'agit certes du « Concept » au sens de la philosophie et de Hegel, mais, en particulier, chez ce philosophe, d'une unité liant le sujet et le monde dans l'acte de saisie compréhensive : c'est « l'être qui est le Moi et le Moi qui est l'être ». *Begriff* se trouve donc employé dans des expressions de la langue courante (*im Begriff sein* = être sur le point de, *schwer von Begriff sein* = comprendre avec difficulté, avoir la tête dure). Alors qu'en français, langue latine, saisir appartient à la langue commune, concevoir à la langue soutenue, le terme *Begriff* recouvre en allemand ces deux usages de la langue. Quant au « *Konzept* », comme tous les mots étrangers au vieux fonds allemand, il a fait l'objet d'un décalage sémantique.

tique résidant dans le sens de « brouillon, ébauche ». C'est donc bien « Concept » qui correspond à *Begriff*, et le terme de « notion » qui lui a été quelquefois préféré par certains hégéliens français, venant du latin « *notio* », a en fait un tout autre sens.

Concrétisation : *Konkretion*, quand il s'agit du concept philosophique (chez Hegel, passage du *an sich* au *für sich*).

Condition : *Bedingung* ; conditionner = *bedingen* ; conditionné = *bedingt*. *Die Bedingtheit* = fait d'être conditionné. *Bedingt* = conditionné au point d'être ramené à l'état de chose, réifié.

Connaître : *erkennen* ; le connaître = *das Erkennen* ; la connaissance = *die Erkenntnis*.

Conscience : *Bewusstsein* ; conscience de soi = *Selbstbewusstsein*.

Constitution : *Beschaffenheit* ;  $\neq$  *Entsprechung* : correspondance. Sens actif = conformation ; sens passif = conformité.

Contingence : *Zufälligkeit*  $\neq$  *Notwendigkeit* (nécessité).

Culture : *Bildung* (ev. formation ; de « *bilden* »).

Dépasser : *aufheben*. Nous avons traduit par « dépasser » pour rendre d'un terme les différents sens de ce verbe : a) supprimer (au sens d'enlever) ; b) mais cet « enlever » est un « élever » à un nouveau plan, à un nouvel état ; c) cette suppression est donc plutôt un dépassement. Distinguer de : *über etwas hinausgehen* (aller au-delà de...).

Désir : *Begierde* (*Phénoménologie de l'Esprit* ; ici chap. 21).

Détermination : *Bestimmung* : 1) détermination (philosophème), 2) définition (sémantème commun). Déterminer = *bestimmen* ; détermination = *Bestimmtheit*. (N. B. : *die Bestimmung eines Wesens* — la destination d'un être (créature), le fait qu'il soit déterminé et sujet à un certain destin).

Développer : *entwickeln*. Déployer = *entfalten* ; déploiement = *Entfaltung* ; développement = *Entwicklung*.

Devoir, Devoir être : *sollen* (subst. : *Sollen*). Par opposition à *sein* (être).

Différence : différence, différenciation = *Unterschied*. Différence = *Differenz* ; Différence absolue : *absolute Differenz*.

Diversité : *Mannigfaltigkeit*. Distinguer de : multiplicité = *Verschiedenheit* (différence extrinsèque) ; pluralité = *Vielheit* ; totalité plurielle = *Allheit*.

Donné : *vorhanden*. Le donné = *das Vorhandene*.

Egalité à soi-même : *Sichselbstgleichheit, Sich-selbst-Gleichheit, Gleichheit mit sich selbst*. Egalité, inégalité : *Gleichheit, Ungleichheit*.

Elément : *das Element*. Hyppolite note avec raison (*Phénoménol.*, Aubier, Paris, I, p. 5) que le terme a en général le simple sens de « milieu », « sphère ». Nous avons parfois traduit par « sphère ».

En lui-même : *in sich*.

En soi : *an sich*.

Espèce : *Art*. ≠ genre (*Gattung*). Cf. en particulier *Phénoménol.* C) Raison, A) Raison observante, III, (b) (trad. Hyppolite, p. 242 *seq.* et notes 66 et 68) : « Organisation de la nature organique : genre ; espèce, singularité, individu ».

Esprit : *Geist*. Spirituel = *geistig*. Esprit d'un peuple = *Volksgeist* ; esprit du monde = *Weltgeist*. *Geisteswissenschaften* = sciences humaines.

Essence : *Wesen*. Dans certains cas il faut cependant traduire par « être » au sens théologique de « créature », ainsi « *das vernünftige Wesen* » = l'être de raison. Essentialité (Une) = *Wesenheit* ; propre à l'essence = *wesenhaft* ; conforme à l'essence = *wesensmässig* ; essentiel = *wesentlich*. Essentialité (l') = *Wesentlichkeit*. *Gewesensein* = avoir été ; *Gewesenheit* = passé-présent ; un des termes les plus délicats à traduire, d'autant plus qu'il a un rôle thématique important (Logique de l'Essence). Hegel donne dans la *Science de la Logique* les explications suivantes : « *Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, « gewesen », behalten ; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein* » (*Wissenschaft der Logik*, II, *Subrkamp*, Bd 6, p. 13). « Dans la langue, le verbe être conserve dans son participe passé l'essence (*gewesen/Wesen*) ; car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé ». Analyse sémantique : a) *gewesen* (de « *sein* ») = avoir été (le participe passé est toujours un rapport avec le présent) ; b) *ge* (préfixe tant aspectuel que temporel) + *wesen* (de « *sein* ») : nous avons donc affaire à un nouvel « aspect » de l'Être ; il s'agit en effet de l'essence ; c) *Wesenheit* : essentialité (il s'agit donc d'une essentialité assumant de façon réflexive la dimension qui la fonde).

Etant (l') : *Seiendes* = *das Seiende*.

Étape : *Stufe*.

Être : *Sein (Seyn)* ; être-pour-autrui, être-pour-l'autre = *Sein-für-Anderes* ; l'être-en-soi = (*das*) *An-sich-sein* ; l'être-pour-soi

= (*das*) *Für-sich-sein* ; l'être-chez-soi = (*das*) *Bei-sich-sein* ; l'être-en-lui-même = (*das*) *In-sich-sein*.

Etre-là : *Dasein* (*Daseyn*). Le « *Dasein* » est l'être immédiatement déterminé. Distinguer de « *Existenz* », terme désignant par contre la réalisation effective de la force, son extériorisation *effectivement* réelle (cf. *ex/sister*) et non seulement pensée.

Etre-pour et être-contre réciproques : *Das Für-und Gegeneinander* (ev. dialectique de l'être-pour, etc.).

Existence (a) : *Existenz*.

Existence (b) : *Bestehen*. Nous traduisons également par subsistance. Pas d'opposition philosophique entre (a) et (b) dans ce texte.

Expérience : *Erfahrung*. *Erfahren* : faire l'expérience (de/que).

Exposé : *Darstellung* : a) *eines Problems, eines Sachverhalts* = exposé, exposition (d'un problème) ; b) *Selbstdarstellung, selbstdarstellen* = présentation de soi, autoprésention.

Extranéation : *Entäusserung*.

Faire : *tun* ; le faire = *das Thun* ; l'acte = *die Tat*. Distinguer de : agir = *handeln* ; action = *Handlung* ; *bilden* = créer (seule traduction évitant les confusions avec les cas suivants), former, constituer ; *formieren* = donner forme ; produire = *hervor/bringen* ; engendrer = *erzeugen* ; fabriquer = *herstellen*.

Figure : *Gestalt*. Distinguer du terme plus précis « *Form* », traduit par « forme ».

Fin : *der Zweck* ; la finalité = *die Zweckmässigkeit*.

Fini (le), Infini (l') : *die Endlichkeit (das Endliche), die Unendlichkeit (das Unendliche)*. Nous avons été contraints de traduire par « finitude » et « infinité » quand les adjectifs substantivés étaient impossibles.

Fondement : *Grund. Zugrundegehen* = s'effondrer ; *zu Grunde gehen* = s'effondrer, se résorber en ses fondements.

Genre : *Gattung*.

Histoire : *Geschichte* (de « *geschehen* », advenir).

Identité : *Identität* ; identité avec soi-même (à soi-même) = *Identität mit sich selbst*.

Individu : *das Individuum* ; individualité = *Individualität*.

Intuition : *Anschauen, Anschauung* (terme kantien).

Jugement : *Urteil* ; *Ur-teil* = dé-cision originaire (éventuellement jugement tranchant les choses à l'origine). Dérivé de « *urteilen* » : trancher une question, énoncer un jugement. *Urteilung* = scission originaire.

Termes sémantiquement apparentés : *teilen* = partager ; *Teilung* = partage ; *Teile* = les parties ; *entzweien* = diviser ; *Entzweiung* = division ; *Zwiespalt* = scission, coupure ; *Zwiespältigkeit* = dualité.

Maintien (comportement) : *Verhalten*. Termes de même racine : *sich verhalten* = se maintenir (au sens de « se comporter ») ; *sich ver-balten* = se maintenir, rester ; *das Sich-verhalten* = se maintenir (au sens de demeurer) ; *sich verhalten zu* = se rapporter (*das Verhältnis* = le rapport).

Médiatiser : *vermitteln*. Médiation = *Vermittlung* ; médiat, médiatisé = *vermittelt* ; immédiat = *unvermittelt* ; immédiat = *un-vermittelt*. Également : immédiat = *unmittelbar* ; im-médiat = *un-mittelbar*.

Milieu (a) : *Medium* (le milieu universel : *das allgemeine Medium*).

Milieu (b) : *Mitte*. A) le milieu universel = *die allgemeine Mitte* ; b) milieu commun à deux choses, moyen terme.

Mobilité (la) : (*die*) *Bewegtheit* (la mouvance).

Mode (a) : *Modus*.

Mode (b) : *Weise* (traduit également par manière, façon).

Moi (le) : *das Ich*.

Monstration : *das Zeigen*.

Moral : *sittlich*. Moralité = *Sittlichkeit*.

Moyen : *Mittel*.

Nécessité : *Notwendigkeit* (s'oppose à « liberté » (*Freiheit*) et « contingence » (*Zufälligkeit*)).

Négativité : *Negativität* ; le négatif = *das Negative*.

Nous : *Wir*. *Wirhaft* = qui est plural sous la forme du « Nous » (je + il, je + tu, je + eux, je + vous). « *Das wirhafte Geschehen* » = l'advenir plural du Nous.

Perception : *Wahrnehmung*. Percevoir = *vernehmen, wahrnehmen*.

Phénomène : *Erscheinung* ; la manifestation = *die Manifestation* ; la révélation = *die Offenbarung* ; l'apparaître = *das Erscheinen*. Ces définitions appellent un commentaire : en allemand, le mot *Phänomen* est la traduction directe du grec, du *phainomenon* de Platon ; *Erscheinung* est le terme kantien (Kant l'oppose nettement à *Schein* : « *Erscheinung ist kein Schein* » (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B, pp. 349-350, Meiner Vg). La « *Erscheinung* » n'est donc pas l'« apparence », terme qui peut avoir en français le sens de « faux-



semblant ». Elle n'est pas ce qui est « *scheinbar so* » (en apparence tel ou tel) mais elle peut être ce qui est « *anscheinend so* » (apparemment tel) — ce qu'il faut vérifier. Elle va donc de l'« apparition », de ce qui apparaît, au « phénomène » des sciences de l'observation. Une deuxième raison exclut la traduction de « *Erscheinung* » par « apparence » : c'est l'existence du couple « apparence/essence » (*Schein/Wesen*). Le terme correspondant en français est donc bien « phénomène » au sens non-platonicien (pour lequel l'allemand dispose de « *Phänomen* »).

Pour soi : *für sich*.

Pouvoir : *Vermögen*.

Pré-donné : *vorgefunden* (déjà-là).

Pré-supposition : *Voraussetzung* ; présupposer = *voraussetzen*.

Principe : *Prinzip*.

*Prius* (le) : *das Prius* (chez Aristote, le *proteron*).

Puissance : *Macht* ; puissance virtuelle, potentielle = *Mächtigkeit*.

Pulsion : *Trieb*.

Raison : *Vernunft*.

Réalité effective : *Wirklichkeit* ; effectivement réel : *wirklich* ; réaliser (effectivement) = *verwirklichen* ; effectuer = *erwirken* ; avoir des effets = *wirken* ; effet = *Wirkung* ; efficace (au sens scolastique) = *wirksam* ; efficacité = *Wirksamkeit*.

Réalité : *Realität* ; s'oppose chez Hegel à la réalité effective (*Wirklichkeit*) ; *real* = abstraitement réel.

Réintériorisation : *Erinnerung*. Les sens premiers sont : se souvenir, se rappeler qqch. se remémorer ; mais Hegel joue sur le sémantème *-innern*. Nous avons donc traduit par réintériorisation, et pour *Er-innerung*, par ré-intériorisation (cf. en particulier chapitre 25).

Intériorisation = *Verinnerlichung* ; s'intérioriser = *in sich gehen*.

Relation : *Beziehung* ; être lié, en relation avec qqch = *sich beziehen (auf etwas)*. Relation à soi = *Beziehung auf sich*.

Représentation : *Vorstellung*.

Doté de savoir : *wissend* (traduit également par doué de savoir, doublé de savoir, pénétré de savoir). Cette traduction permet de conserver explicite le renvoi systématique au *Wissen* allemand. Le Savoir absolu = *das absolute Wissen*.

Séparation : *Trennung*.

Soi (le) : *das Selbst*. L'ipséité = *die Selbstheit*. L'être-soi = *das Selbstsein*.

Substance : *Substanz*.

Tenir (se) dans : *halten*. Autres traductions : se trouver dans, avoir lieu dans.

Tout (le) : *das Ganze* ; la totalité = *die Totalität, die Ganzheit*.

Transformation : *Veränderung* ; bouleverser = *verkehren*.

Transparence : *Durchsichtigkeit*.

Travail : *Arbeit* (ici chap. 21) ; travailler qqch = *bearbeiten*. Cf. « *die bearbeitete Dingheit* ».

Unité : *Einheit* ; un = *eins* ; ne faire qu'un avec = *eins sein mit* ; *Einigkeit* = fait d'être unis ; *Einigung* = réunion, unification ; *Vereinigung* = union. Unité synthétique originelle = *ursprünglich-synthetische Einheit*. (Nous avons écarté la traduction traditionnelle d' « unité originellement synthétique » car le tiret est d'une importance considérable ; les adjectifs sont sur le même plan, ce que cette traduction méconnaît en rapportant maladroitement le premier adjectif au second. Le tiret remplace pratiquement ici une virgule et l'on pourrait avoir : « *ursprüngliche, synthetische Einheit* »).

Universel (l') : *das Allgemeine* ; l'universalité = *die Allgemeinheit*.

Vie (la) : *das Leben*. Vivant = *lebendig* ; le vivant = *das Lebendige* ; le fait d'être vivant, la vie = *die Lebendigkeit* ; pénétrer de vie, vivifier = *verlebendigen* ; pénétration par la vie, vivification = *Verlebendigung*.

Vrai : *wahr* (traduit également par « authentique »), Inauthentique = *unwahr* ; véridique = *wahrhaft* ; véritable, propre = *eigentlich*.

Lire Marcuse .....	I
Note sur la traduction .....	7
Références .....	9
Introduction : Le problème de l'historicité comme point de départ et but de ce travail. Les intentions de la présente interprétation .....	13
<b>PREMIÈRE PARTIE : <i>Interprétation de la Logique de Hegel selon sa problématique ontologique : l'Être comme mobilité</i></b> .....	
1. Aspects historiques de la situation initiale présidant aux premières publications de Hegel .....	19
2. L'élaboration du nouveau concept de l'Être dans la discussion du concept kantien de la synthèse transcendantale .....	32
3. La différence absolue de l'Être : l'égalité à soi-même dans l'altérité. L'Être comme mobilité .....	48
4. La mobilité comme transformation. La finitude de l'étant .....	61
5. La finitude comme infinité. L'infinité comme caractère de la mobilité .....	67
6. L'apparition d'une nouvelle dimension de l'Être et de la mobilité. La ré-intériorisation en « essence » de l'étant immédiat .....	74
7. La mobilité de l'essence dans sa bidimensionnalité. Le « fondement » et l'« unité » de l'étant .....	80
8. L'Être comme existence .....	89
9. La « réalité effective » comme achèvement de l'Être ..	97
10. Définition récapitulative de la « réalité effective » comme mobilité .....	111

11. L'être concevant (le « Concept ») comme Être véritable. La substance comme sujet .....	118
12. Le mode d'être du Concept : la singularisation de l'universalité. Le jugement et le syllogisme .....	129
13. La réalité non-libre du Concept : l'objectivité ....	145
14. La réalité libre et vraie du Concept : l'Idée .....	153
15. La Vie comme vérité de l'étant. L'idée du vivre et du connaître .....	162
16. L'Idée absolue .....	181
17. Eclaircissements récapitulatifs et passage à la seconde partie .....	198

SECONDE PARTIE : *Le concept ontologique de Vie comme fondement originaire de l'ontologie hégélienne* ....

18. La « Vie » comme concept fondamental dans les <i>Ecrits théologiques de jeunesse</i> .....	209
19. La Vie comme figure de l'Esprit absolu dans la <i>Logique d'Iéna</i> .....	226
<i>La Vie comme concept ontologique dans la Phénoménologie de l'Esprit</i>	
20. Introduction et définition du concept de Vie .....	235
21. L'advenir de la Vie dans son immédiateté .....	257
22. L'advenir de la Vie dans son historicité :	
a) La réalisation effective de la conscience de soi comme Raison .....	272
23. b) La réalité effective de la conscience de soi dans le « faire de tous et de chacun ». L'« œuvre » et la « Chose-même » .....	284
24. Le passage du concept de Vie au concept ontologique d'Esprit .....	300
25. La transformation de la mobilité doublée de savoir en mobilité du Savoir absolu. La détermination essentielle de l'« histoire » au terme de la <i>Phénoménologie</i> ....	313
26. Conclusion : Le rôle de la détermination fondamentale hégélienne de l'historicité dans la théorie diltheyenne de la construction du monde historique par les sciences humaines .....	327
Glossaire — système terminologique .....	333







