

Commentaire de quelques paragraphes de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*

Bernard Parizet¹

Considérations générales

On sait que la Préface de la *Phénoménologie* n'appartient pas à l'œuvre portant ce titre. Ecrite après la rédaction de l'œuvre, elle est destinée à faire le lien entre la *Phénoménologie* comme introduction scientifique à la science et la Science elle-même comme telle ou du moins sa première partie, à savoir, la *Logique*, en laquelle se déploient non pas des figures de la conscience mais des essentialités pures.

Voyons d'abord l'idée de la *Phénoménologie* comme introduction à la science. Nous cernerons rapidement par la suite l'idée de la *Phénoménologie* comme introduction scientifique à la science.

1) La *Phénoménologie* comme introduction à la science

La *Phénoménologie* se présente comme l'élévation progressive de la conscience naturelle au savoir d'elle-même, et au Savoir absolu atteint au terme seulement de la série des expériences qui rythment la progression de la conscience naturelle. Il s'agit de montrer à la conscience naturelle qu'elle peut et doit, en vertu d'un principe immanent, s'élever d'elle-même à la science.

¹ Agrégé de philosophie, Pierre Géraud enseigne à l'IUFM de Saint-Denis de la Réunion.

En ce sens, cette idée est l'accomplissement de ce qui était déjà en germe dans les développements de la philosophie post-kantienne puisque, chez Fichte, comme chez Schelling, est déjà effective cette idée d'une *présentation génétique du savoir*, présentation au terme de laquelle s'identifient la conscience naturelle qui est conscience de l'être, conscience de l'objectivité, et la conscience philosophique, conscience de l'identité de l'être et du Moi. Ainsi, chez Fichte, l'être n'est que le produit mort, la trace de l'agir infini du Moi, ou, chez le Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal*, le produit limité d'une subjectivité transcendantale définie par l'opposition en elle d'une activité originaire infinie et d'une activité limitée, déterminée.

Mais, chez l'un comme chez l'autre, le savoir philosophique est *pré-supposé*, et par là comme *im-posé* de l'extérieur à la conscience naturelle, ne résultant pas ainsi de l'auto-développement immanent de celle-ci. C'est le philosophe qui élève par déduction la conscience naturelle à la science au lieu d'assister en simple spectateur, comme dans le voir phénoménologique, à l'auto-élévation de la conscience naturelle. L'idéalisme fichtéen comme l'idéalisme schellingien *commencent immédiatement* par l'idéalisme, par la conscience de soi, par l'égalité du Moi = Moi (cf. la critique formulée contre Kant et Fichte au début du chapitre de la *Phénoménologie* sur la *Certitude et vérité de la Raison* ²), et montrent la nécessité pour la conscience naturelle d'adopter un tel "point de vue" au lieu de montrer *la nécessité historico-génétique*, et donc, *la vérité* de cet idéalisme.

Or, c'est bien à dégager la double nécessité, historique d'une part, logique d'autre part, de la vérité de l'idéalisme, qu'est consacrée la Préface de la *Phénoménologie*. Mais l'idéalisme dont la Préface se donne pour tâche de dégager la nécessité historico-logique n'est plus l'idéalisme fichtéen d'un savoir du savoir, ni sa transformation schellingienne en un savoir de l'être atteint dans une intuition se situant au-delà de toute réflexion, mais savoir du savoir du savoir et du savoir de l'être, savoir de l'identité de l'intuition et de la réflexion, de la substance et du sujet. Comme y insistera Hegel dans le passage célèbre de la Préface consacré à la crise de l'époque, ce temps est un temps de transition vers un nouvel âge qui rend possible l'émergence du Savoir Absolu³. Ainsi que le dit justement J. Hyppolite, "C'est une des originalités de la *Phénoménologie* hégélienne de justifier l'idéalisme par l'histoire, d'y voir le résultat d'expériences antérieures"⁴.

2) La Phénoménologie comme introduction scientifique à la science

Si la *Phénoménologie* se présente comme l'élévation progressive de la conscience naturelle à la science, ou comme mouvement pour le sujet de se faire substance, une telle élévation, un tel mouvement ne sont possibles que sous la présupposition de l'*effectivité* de cette science. Le mouvement d'élévation de la conscience à la Science, qui est un mouvement de la conscience pour la conscience, est corrélatif d'un mouvement de la Science vers la conscience, mouvement pour la substance de se faire sujet, mouvement qui n'est plus celui de la conscience naturelle mais celui de la conscience philosophique qui saisit dans sa continuité et son sens le parcours de la conscience naturelle, parcours qui, pour elle, est marqué du sceau de la discontinuité.

Ce double mouvement de la conscience vers la Science et de la Science vers la conscience, ce double procès de *substantialisation du sujet* et de *subjectivation de la*

² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hg. J. Hoffmeister, ss. 177-182 Tra. J. Hyppolite, Tome 1, pp. 196-203.

Nos références renverront cependant pour la Préface, et pour son découpage, à l'édition séparée du même auteur.

³ *Ibid.*, s. 15, Préface, p. 33

⁴ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, p. 47

substance, est ce qui fonde la possibilité d'une lecture " structurale " de la *Phénoménologie* telle que celle que présente J. L. Labarrière dans son livre *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit*, théorie d'une double lecture, à la fois *linéaire et circulaire*, de l'œuvre.

Lecture linéaire d'abord, qui est la lecture même qu'opère la conscience naturelle dans sa progression vers la Science, vers le Savoir absolu qui, de ce point de vue, est seulement au terme du parcours. C'est l'introduction de la conscience à la science, introduction qui définit un certain type d'enchaînement des figures de son parcours.

Toutefois, dans la mesure où chacune des étapes ou des stations atteinte par la conscience a sa vérité dans la station ultérieure, ou est la vérité d'une station antérieure, s'impose un nouveau type d'enchaînement des figures défini cette fois non plus par la linéarité mais par la circularité, circularité qui fonde une lecture d'un nouveau type " qui est à la fois d'ordre scientifique et d'ordre préscientifique " ⁵.

Par cette théorie de la double lecture, il s'agit d'échapper à l'aporie qui a commandé le destin de la *Phénoménologie* dans son rapport au système, à savoir : la *Phénoménologie* est-elle science ? Simple introduction à la science ? Est-elle la première partie du système ? etc.

Plan

Nous examinerons les points suivants à travers le commentaire des premiers paragraphes du texte :

1- Si le hégélianisme est bien une philosophie du sujet, il n'en est pas moins condamnation radicale de tout subjectivisme. Cette critique absolue de tout subjectivisme est manifeste dans la dénonciation des préfaces des œuvres philosophiques (trois premiers paragraphes).

2 - Nous examinerons ensuite l'idée de *la nécessité historique de la philosophie comme système de la science* (jusqu'à la seconde partie de la Préface distinguée par Hyppolite, à savoir au paragraphe 9).

3 - Puis nous passerons à l'examen de *la nécessité logique de la philosophie comme système de la science*, à l'examen de l'idée centrale de l'identité de la substance et du sujet.

I. Philosophie du sujet et subjectivisme

La Préface de la *Phénoménologie*, dans sa tâche de justification de la double nécessité historico-logique de la vérité de l'idéalisme absolu, en tant que le surgissement d'un tel idéalisme renvoie aux exigences mêmes du temps, cette Préface commence de façon paradoxale par une *critique des préfaces des œuvres philosophiques*.

Le Savoir absolu, en tant que compénétration du sujet et de l'objet (" la substance est sujet ") rend caduque toute tentative de préface au sens où l'idée même de préface *implique le subjectivisme* dont le hégélianisme se veut la condamnation radicale, la philosophie ne consistant pas, comme dans l'attitude romantique, à *exalter le sujet*, mais à le fondre dans l'universel, le philosophe se faisant *conscience de soi de l'objet*.

Hegel commence par souligner ce qui sépare, de ce point de vue, la philosophie des autres sciences, des sciences positives, sciences au sujet desquelles il déclare qu'elles peuvent se passer de préface, mais que l'on peut aussi bien en mettre une. A cela, une double raison.

a) Si la préface, ici, n'est pas contradictoire, c'est en tant que la préface et l'œuvre ont le même défaut.

⁵ J. L. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 40

Dans les sciences positives, en effet, c'est *l'expérience* qui est le lien entre l'objet et le discours qui en traite. Or, empirisme et formalisme sont liés. C'est dans les sciences objectives que la subjectivité du savoir se déploie sans borne.

b) Si la lecture de la préface ne peut pas contredire celle de l'œuvre, c'est en tant que la démarche historique du sujet se donne toujours comme un récit de généralités sur l'objet, objet lui-même particulier. La préface (général) ne contient pas ce qui est constitutif de la réalité de l'objet étudié (particulier), et en ce sens elle accomplit bien son rôle : elle *introduit* à la lecture de l'œuvre.

Il en va tout autrement en philosophie où la préface est contraire au but qu'elle se propose, et fait manquer la compréhension de l'œuvre au lieu d'y acheminer.

a) La lecture d'une préface peut dissuader de lire l'œuvre. L'élément de la philosophie est *l'universel qui inclut en soi le particulier*. Il pourrait sembler que l'essence soit simplement l'universel - l'universel en tant qu'il aurait un sens et une existence auto-suffisants, le particulier étant simplement sous l'universel. Et ainsi, l'œuvre qui contient le détail pourrait apparaître comme inessentielle.

b) Mais d'autre part, le discours d'une préface, qui est nécessairement toujours *historique et général, contredit le développement philosophique qui est développement conceptuel*, développement qui reproduit dans l'univers du sens le processus même qu'est tout objet, l'universel en tant qu'auto-mouvement.

c) Ce subjectivisme inhérent à l'idée même de préface d'une œuvre philosophique se manifeste encore s'il s'agit, dans cette préface, de situer la philosophie exposée dans l'œuvre par rapport à d'autres philosophies, entreprise qui, selon Hegel, obéit à la loi de l'opinion qui oppose de façon rigide le vrai et le faux, alors que connaître le vrai c'est *s'opposer à l'opposition rigide du vrai et du faux*.

Il y a subjectivisme dans la mesure où, ainsi, on introduit un *intérêt étranger à la chose même*, intérêt lié à une saisie partielle du vrai. Se différencier d'autres philosophies implique que l'on se représente le vrai, c'est-à-dire sa propre œuvre, comme opposée au faux, à savoir, les autres œuvres, donc comme détermination partielle de ce qui est. C'est parce que l'on saisit le vrai comme partiel qu'on va le chercher dans la détermination de la chose par le discours du philosophe *et non dans l'être lui-même*, l'être qui, pour Hegel, est le tout, la totalisation non contradictoire de toutes les déterminations contradictoires en elles-mêmes.

Mais cette totalisation n'est elle-même possible que dans *l'acte de concevoir* qui est l'œuvre de la *raison*, raison qui saisit la *diversité*, non seulement comme *contradiction*, mais comme *développement progressif du vrai*. Ce qui se contredit dans la simultanéité ne se contredit plus en tant que succession, dans le temps qui comme *développement* est à la fois identique à soi et différent de soi, à la fois continu et discontinu. Il faut affirmer à la fois *la réalité de la contradiction* (tout est contradictoire), et *la réalité de l'unité* (le tout n'est pas contradictoire), double affirmation que Hegel, dans ce second paragraphe de la Préface, rend par l'image du processus organique⁶, image célèbre mais inadéquate puisque la vie organique ne connaît pas la progression constitutive du devenir de l'Esprit. T. Litt dans son *Hegel* a particulièrement insisté sur les limites de la métaphore organique pour rendre compte de l'auto-mouvement du concept, soulignant le caractère progressif-régressif de la démarche⁷.

Le paragraphe 3 de la Préface reprend, en les approfondissant, les thèmes des deux premiers paragraphes, tout en liant, à la fin du paragraphe, la dénonciation du subjectivisme inhérent à l'idée de préface d'une œuvre philosophique à la *critique de la notion de culture*

⁶ *Op.cit.*, s. 10, p. 17

⁷ T. Litt, *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*, Médiation.

générale, critique qui consiste à déterminer la culture générale comme un *moment subordonné de la connaissance*, comme son moment le plus *abstrait*.

Il y a dans l'idée de préface l'indice d'un double paradoxe qui consiste à déterminer *l'intériorité* de l'œuvre à travers *l'extériorité totale*.

a) Le premier consiste à *faire de l'intérieur un extérieur redoublé*.

L'intérieur d'une œuvre, son sens, s'exprimerait en effet, soit dans son *but*, soit dans son *résultat*, c'est-à-dire *dans ce qui est extérieur à l'œuvre proprement dite qui n'est ni but, ni résultat, mais procès qui mène du projet à l'effet*, qui est *extériorisation de l'intérieur*. Ceci renvoie à la conception la plus commune du sens, à une conception intellectualiste ou essentialiste qui consiste à poser l'essence comme telle, comme différente de son autre (le phénomène). Une telle conception renvoie donc à l'entendement. Le sens serait ainsi *extérieur à son extériorisation*, l'essence dont l'essence est de se manifester autre que la manifestation dont l'essence est de manifester l'essence, l'universel extérieur au particulier dans lequel il s'exprime.

b) En quel sens maintenant y a-t-il paradoxe à dire que la signification générale d'une œuvre, l'intérieur d'une œuvre, se livre dans et par la détermination de sa différence d'avec les autres œuvres ?

Hegel nous dit : " ...la *diversité* est plutôt la *limite* de la chose " ⁸.

La diversité (*Verschiedenheit*) est le premier moment de la *différence* (*Unterschied*). C'est la *différence immédiate*, différence qui n'est pas médiatisée par le contenu même des choses mises en relation, la différence qui ne peut donc être posée que de l'extérieur. C'est la *différence indifférente aux déterminations mises en relation*, détermination dont le contenu n'indique rien qui puisse faire apparaître pour chacune d'elle sa différence d'avec les autres déterminations.

Si, par conséquent, le sens d'une œuvre se révèle seulement dans la diversité, ce sens réside dans un troisième terme, terme *extérieur* aux déterminations, à savoir dans le *sujet qui compare* les deux choses et les trouve différentes, la comparaison étant l'expression d'un mouvement extérieur à la chose et non *l'auto-mouvement de la chose*.

Une telle omniprésence de la différence exprime là encore l'intervention de l'entendement, dont l'opération peut être acceptable comme " début de la connaissance " ⁹ comme phase nécessaire de la spéculation, mais ne saurait être absolutisée.

Pour dénoncer ce double paradoxe de détermination de l'intériorité, Hegel souligne, dans ce paragraphe 3, que le but ne fournit le sens de la chose que lorsqu'il est non seulement but, c'est-à-dire anticipation abrégée du résultat, mais *exécution*. *L'intérieur n'est intérieur que dans son extériorisation et non extérieur à son extériorisation*. La vérité d'un processus est dans son résultat, sa fin (comme terme), c'est-à-dire que ce processus doit s'être achevé et produit dans sa totalité. Le but, comme le manifeste le développement encyclopédique, est le commencement du discours philosophique, le négatif de l'abstrait qu'est le commencement.

Par conséquent le résultat *comme tel*, c'est-à-dire considéré indépendamment de ce dont il résulte, *n'est pas le sens de la chose*, sens qui ne réside pas dans le contenu *posé*, mais dans le fait que ce contenu est *devenu*, dans le résultat en tant que résultat. On ne peut donc commencer la Science par le résultat, par le vrai posé abstraitement. Le vrai est bien plutôt *la négation du vrai posé immédiatement*.

La diversité pas davantage que le but ne peut fournir le sens de la chose. La diversité est ce que les choses comparées ne sont pas, ce qui, extérieur aux choses, les rend extérieures les unes aux autres. On en reste ainsi à la frontière de la chose, à sa limite. Mais saisir le sens de la chose, c'est en saisir la *différence vraie*, ce qui lie de manière *intérieure* les choses entre

⁸ *Op.cit.*, s. 11, p. 19

⁹ *Ibid.*

elles. Et ce n'est qu'en se plongeant dans la chose qu'on peut saisir son sens, son *rapport négatif à l'autre*, la dialectique de chaque chose consistant en ce que chaque détermination indique son autre comme ce qui la constitue et indique la nécessité de se renverser en sa détermination opposée.

Une telle saisie du dialectique excède le pouvoir de l'entendement, pouvoir de la séparation, de l'opposition et de la *fixation* (cf. Fichte, "*Verstehen ist zum stehen bringen*") des opposés, pouvoir qui ne peut saisir la chose comme processus. D'où la dévalorisation de l'entendement en tant qu'il juge selon des généralités. L'entendement, comme pouvoir de *séparer (ur-teilen)* dans la chose tel ou tel aspect, et de poser cet aspect comme un universel, *juge (urteilen) ainsi de l'extérieur la chose, demeurant ainsi en lui-même*. Or, sans doute, une telle puissance de séparer est-elle, dans la mesure où l'être est *un*, une puissance extraordinaire, mais c'est un pouvoir extraordinaire *dont l'exercice est le plus ordinaire* puisque c'est ce que le langage immédiat accomplit à chaque instant. Le langage est la manifestation de la vie de l'entendement, tout mot, tout signe, ayant une portée générale. L'abstraction est ainsi la condition même de l'universalisation (cf. le début de la *Phénoménologie*).

Il est beaucoup plus difficile pour le Moi de *s'oublier lui-même et de se plonger dans la chose même*, de regarder le concret dans toute sa richesse, de s'en tenir à l'universel rempli de particularités au lieu d'autonomiser la particularité en posant le particulier comme universel, difficile dans la mesure où séjourner dans le concret c'est, pour le *je pense*, *s'aliéner*. Mais l'entendement, qui est identité à soi qui s'obstine en elle-même, est ainsi condamné au *formalisme*, oubliant le contenu concret des choses. Il se situe donc au *premier étage* du processus de la culture, dont il est dans le texte distingué trois moments.

a) Faire de l'identité massive d'une œuvre, d'un tout, le contenu d'un *jugement extérieur à la chose jugée*. Ainsi le Moi en son identité pure - l'entendement étant la puissance de l'identité en acte - peut se retrouver immédiatement.

"Juger (*beurteilen*) ce qui a contenu et densité est la tâche la plus facile..."¹⁰

b) Non pas juger l'œuvre, mais se mettre en contact avec elle (*fassen* = capter)¹¹, opération plus difficile car le Moi, l'universel abstrait, doit se perdre dans un contenu qui n'est pas le sien, en tant que Moi de *tel* sujet. L'aliénation rend la saisie de la chose plus difficile que le simple jugement.

c) Mais il s'agit de concilier, en les dépassant, les deux opérations précédentes, à savoir, la pensée qui néglige la chose, *l'identité qui exclut la différence* d'une part, et l'accueil non pensant de la chose, *la différence qui exclut l'identité* d'autre part, concilier l'entendement et l'intuition. Il s'agit donc de réunir la pensée sans la chose et la chose sans la pensée, de produire la pensée de la chose, de plier l'universel pensant à la négation de soi, bref, de manifester dans l'élément de la pensée ce qui est la négation de l'entendement, d'en "produire au jour la présentation scientifique"¹².

La *présentation (Darstellung)* est la synthèse de la *représentation (Vorstellung)* qui perd la spécificité de la chose et voit le triomphe du sujet qui a expulsé l'objet, et de l'*intuition (Anschauung)* qui ne peut élever la chose à l'élément de la pensée. La *Darstellung* est une *représentation rendue immanente*, une reproduction de la chose dans l'élément de la pensée. La pensée conceptuelle ou rationnelle réconcilie ainsi représentation et intuition en laissant la chose en ses différences se reproduire dans l'élément de la pensée.

¹⁰ *Ibid.*, s. 11, p. 21

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Une telle réconciliation exprime la culture en sa vérité, ce que Hegel souligne à la fin du paragraphe 3 en déterminant les différentes étapes du processus de la culture, de la *Bildung*.

Celle-ci est, de façon générale, élévation au-delà de la vie substantielle, et comme telle, processus de rupture, d'aliénation. C'est l'*Esprit devenu étranger à lui-même*, mais aussi bien, *le premier degré d'élévation de la substance à la subjectivité*. Le surgissement de la culture est le surgissement du sujet qui, en tant que négatif en action, se pose face à la substance. C'est l'affirmation du Moi en sa pureté, du Moi en tant qu'universel dégagé de toute particularité et qui se fait valoir comme pensée de la chose en général. Lorsque ce Moi veut, en tant qu'entendement, affirmer en lui une différence, celle-ci est une différence purement extérieure. Parce que le discours de l'entendement est, on l'a vu, un discours extérieur aux choses, il se complaît dans les *raisons (Gründe)*, raisons pour, raisons contre. En affirmant ainsi l'universel pur, je dois, pour le remplir, faire appel aux données. La critique du formalisme kantien se fonde sur ce point : de l'universel pur on ne peut tirer aucune particularisation et l'on est renvoyé à l'expérience, *consacrant ainsi n'importe quelle donnée*. L'extrême formalisme se renverse toujours en l'empirisme le plus radical.

Une telle existence abstraite, qui culmine dans le mouvement des "*Lumières*" ramène par sa négativité même à la *vie*, moment négatif de la culture, ainsi que l'exprime dans la sphère poétique le premier *Faust* de Goethe, cette vie qui médiatise ainsi le passage de l'entendement, de l'universel pur, à la raison. Le stade *critique* de la culture apparaît comme une réaction anti-intellectualiste qui exalte les modes non pensants de la pensée, et tente de ressaisir la vérité des choses dans *l'immédiateté du sentiment ou de la foi*, opposant le sérieux de la vie au jeu de l'entendement, ainsi qu'on le voit chez un Jacobi ou un Schleiermacher critiqués déjà par Hegel dans l'article du *Journal d'Iéna* sur *Foi et savoir*¹³. Ici, le Moi s'oublie sans doute lui-même pour se remplir de la vie. Mais cette plongée dans la chose en sa prétendue immédiateté est condamnée à faire place à l'entendement. Faire abstraction de l'abstraction c'est encore obéir à l'abstraction. Et de même que le formalisme se renverse dans l'empirisme, l'empirisme se renverse dans le formalisme. En s'opposant à l'opposition caractéristique de l'entendement, en opposant absolument l'immédiateté de la foi comme saisie absolue de l'Absolu à l'opposition abstraite de l'intellect, Jacobi reste prisonnier de l'opposition et de l'entendement. Il ne s'agit pas de s'opposer absolument à l'opposition et de retomber ainsi dans l'opposition au lieu de s'en libérer, mais de l'intégrer dans un processus, de la poser comme moment relatif d'un processus. L'entendement doit être compris comme moment du processus rationnel. Se libérer de son autre, ce n'est pas l'exclure abstraitement de soi, s'op-poser à lui, car ainsi on se condamne à le subir comme un *destin*, mais le poser en soi comme un moment de l'ex-position de soi.

Ainsi, le sérieux du Concept se différencie du sérieux de la vie, étant *ce par quoi le sujet devient objet tout en restant indéfiniment loin de l'objet en tant qu'il le pense*. La vie s'en tient au concret comme *totalité*, comme *synthèse originaires*.

La vérité de la culture réside donc dans l'assomption des exigences de la pensée, de l'identité, de la culture de l'entendement dont les philosophies kantienne et fichtéenne sont la promotion exemplaire, et l'assomption de la chose, de la différence, de la culture de l'intuition dont la philosophie schellingienne est, à son tour, une telle promotion exemplaire. La vérité de la culture c'est donc *la pensée de la chose comme identique à la chose pensée*, l'identité qui se différencie et la différence qui s'identifie. Cette vérité doit nécessairement faire l'objet d'une *présentation systématique* ainsi que l'énonce la première phrase du

¹³ Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, IV, ss. 346-386 ; sur Schleiermacher, ss. 385-386, *Foi et savoir*, trad. Méry, Ophrys, pp. 228-270

paragraphe 4 qui montre la double nécessité, *intérieure* ou *logique* d'une part, *extérieure* ou *chronologique* d'autre part, pour le savoir, d'être Science ou *système*.

II. La nécessité historique de la philosophie

“ La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité ”¹⁴.

Pour Hegel, système, scientificité, vérité, sont synonymes, et la vérité c'est le discours dont le contenu est à soi-même sa forme, le double mouvement de *différenciation de l'identité et de surmonter cette différence*, double mouvement que Hegel nomme *Concept (Begriff)*. Une telle conception implique un double refus.

a) Celui de toutes les philosophies de l'immédiateté, du sentiment, de l'intuition, pour lesquelles importe seul le contenu et non la forme par laquelle l'esprit médiatise ce contenu.

b) Celui des philosophies de l'entendement (Kant, Fichte), pour lesquelles importe la forme médiatisante.

Sans doute, le Concept en tant qu'*acte d'unification* est-il proche de la conception kantienne. Le concept est bien, pour Kant, une *fonction d'unité*, d'unification du divers fourni par l'intuition, fonction d'unité qui, à son tour, renvoie à la représentation préalable de l'unité qui s'origine dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, mais ici, l'unification du contenu est apportée de l'extérieur. Le contenu *ne se développe pas de lui-même*.

Le savoir n'est vraiment savoir, c'est-à-dire Science, qu'à la condition de se constituer en *système* dont le contenu est la *triplicité du Concept* que le Savoir absolu “ substitue ” à la Trinité chrétienne, l'*Encyclopédie* étant l'exposé de la *nécessité intérieure du Savoir*. Cette nécessité intérieure, ou *logique*, de la constitution scientifique de la philosophie est identiquement sa nécessité extérieure, ou *historique*, l'histoire étant *l'extériorisation du Concept*, l'être-là du Concept, le déploiement du Concept dans le sensible.

L'époque présente de l'histoire du monde est le temps où le savoir *devait nécessairement devenir Savoir absolu*. Montrer cela, c'est justifier l'effort du philosophe en montrant que cet effort est exigé par l'histoire, et le montrer, c'est réaliser le but même que la philosophie s'assigne : *devenir une science*. C'est en ce sens, et en ce sens *seulement*, que l'idée de préface d'une œuvre philosophique, au-delà du subjectivisme et de l'extériorité à la chose qu'elle implique, reçoit sa justification. La Préface est justifiée dans la mesure où elle permet la justification de l'idéalisme absolu.

Mais pourquoi la nécessité d'une telle justification ?

Dans les considérations générales de l'écrit de 1801 sur la *Différence de systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Hegel insistait sur la *scission* caractéristique du monde de la culture.

“ La scission 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 ”¹⁵.

La culture, expression de la scission, apparaît comme *l'autonomisation de la manifestation de l'Absolu face à l'Absolu*, et, en tant que le monde de la culture est identiquement le monde de l'entendement, le monde de la réflexion opposante et fixante,

¹⁴ *Op.cit.*, s.12, p. 21

¹⁵ Hegel, *Gesammelte Werke*, IV, s. 12, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Méry, Ophrys, p.86

comme *la fixation de cette manifestation*, fixation qui est aussi bien celle de l'Absolu comme tel.

“ Dans la culture, ce qui est manifestation de l'Absolu s'est isolé de l'Absolu et fixé comme un élément autonome ”¹⁶.

A l'époque moderne une telle scission a pris la forme de *l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité*, et Hegel, dans l'introduction de *Foi et savoir*, détermine plus explicitement cette forme prise par la scission telle qu'elle s'exprime dans les philosophies de Kant, de Jacobi, et de Fichte.

Dans ces philosophies à l'intérieur desquelles s'est transposée l'ancienne opposition de la raison et de la foi, de la philosophie et de la religion positive, du savoir et de la croyance, bref, de la finité et de l'infinité, et où, selon Hegel “ la raison se fait à nouveau servante de la foi ”, semble s'opérer un retour à la situation d'avant l'*Aufklärung*, situation où la raison, *comprise comme entendement*, voulait s'émanciper et accéder ainsi à son autonomie.

Toutefois, ce qui résulte bien plutôt d'une telle transposition est l'opposition entre la positivité d'un savoir *borné à la finité* et une croyance purement subjective et vide de savoir.

Dans les philosophies de Kant, de Jacobi, et de Fichte, s'exprime ce que Hegel nomme le principe nordique de la subjectivité protestante principe dont Hegel montre qu'il a partie liée avec le *bonheur empirique*, avec “ l'eudémonisme du sensible ”¹⁷, dans la mesure où il pose le bonheur, compris comme *Idée* de la béatitude suprême et que se doit d'exposer ou de construire toute philosophie, comme un *au-delà du savoir positif*, comme *Idée de la Raison*. Hegel souligne que, du fait de cette conjonction entre le “ principe du Nord ”¹⁸ et l'eudémonisme, la réconciliation du subjectif et de l'objectif, le dépassement de l'opposition, n'est qu'une réconciliation de la *subjectivité empirique* avec le fini, avec *l'existence empirique*, réconciliation qui, dès lors, *absolutise le fini*, aboutit à la “ consécration du fini qui perdure ”¹⁹, et ainsi fait perdurer l'opposition du fini et de l'infini, cependant que la réconciliation véritable consisterait dans *l'anéantissement de la finitude rapportée à l'Absolu*, en tant que ce dernier n'est pas posé comme un au-delà vide opposé au savoir positif, objectif, de l'entendement.

En 1801-1802 c'est déjà à la philosophie comprise comme *spéculation*, auto-dépassement de la réflexion en tant que celle-ci nous enchaîne à la finité, et non plus à la religion, comme c'était le cas durant la période francfortoise, qu'échoit la fin visée : *la restauration de la totalité*, d'une totalité qui, réfléchie ou conçue, s'exprimera en un système, auto-déploiement organique, dans et pour la conscience, *de l'identité de l'Absolu et de sa manifestation*. Mais alors que Hegel restait, à l'époque, tributaire de l'influence schellingienne, et qu'un tel auto-déploiement était compris comme *construction de l'Absolu pour la conscience*, une telle influence disparaît dans la *Phénoménologie*, et Hegel va s'opposer, dans les paragraphes qui vont nous occuper maintenant, à l'idée d'une *réconciliation immédiate du sujet et de l'objet*.

Le paragraphe 5 de la Préface souligne, en effet, le caractère intempestif de la conception selon laquelle l'Absolu, le vrai, doit nécessairement se présenter dans *la forme conceptuelle*. Pour l'époque, le vrai n'est pas appréhendé dans ou comme *Concept* mais comme *foi, amour, beau*, toutes caractérisations du vrai qui renvoient à la philosophie

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Op. cit.*, s. 321, trad. pp. 199-200

¹⁸ *Ibid.*, s. 316, trad. p. 195

¹⁹ *Ibid.*, s. 323, trad. p. 202

schellingienne et aux romantiques. Le vrai est donc *selon le mode de l'immédiateté qui fait fi de la médiation*.

Cette conception doit cependant être resituée dans l'histoire (paragraphe 6), le moment de l'immédiateté trouvant sa justification en tant que moment *nécessaire* parce que préparant l'avènement du vrai, mais *moment* seulement au sein de la totalité rationnelle, une telle réinsertion dans l'histoire déréalisant, tout en le justifiant, un tel moment, pour autant que l'histoire c'est le passage dans *l'être-autre*.

En présentant ainsi " l'état actuel de la culture spirituelle ", en déterminant le degré présent de la conscience de soi de l'Esprit, degré qui précède immédiatement la réconciliation vraie, c'est-à-dire *spéculative*, de l'identité sujet-objet, Hegel dégage la nécessité du processus en lequel s'insère le moment de l'immédiateté ou de la totalité substantielle. Celle-ci, opposant de façon figée l'intuition au concept, se situant donc au sein de l'élément de la réflexion qu'elle dénonce pourtant, *doit se réfléchir elle-même pour se poser en sa vérité*. Une telle vérité consiste dans la *réconciliation médiate de la substance et de la subjectivité*, réconciliation qui exclut toute affirmation nostalgique de la substance par auto-négation de la subjectivité. *La substance est sujet*, et donc toute affirmation de la substance doit intégrer l'élément de la réflexion.

Le paragraphe 6 de la Préface se présente comme une récapitulation de l'histoire de l'humanité post-chrétienne. Hegel réinsère dans l'histoire ce moment de l'immédiateté, réinsère l'exigence selon laquelle l'Absolu ou le vrai serait l'immédiat dans l'ensemble des manifestations de l'Esprit, c'est-à-dire dans son " contexte le plus général ".

Il faut resituer une telle croyance dans l'esprit de l'époque, autrement dit, dans l'unité de sens de la totalité des manifestations de l'humanité (littéraires, techniques, etc.). Or, ce qui définit telle ou telle époque c'est *le degré de conscience de soi de l'Esprit*²⁰, l'histoire étant *le procès de la réalisation de l'en soi de l'Esprit* en tant que cet en soi finit par *s'égaliser au pour soi*. Hegel, dans ce paragraphe 6, distingue deux niveaux de la manifestation de l'Esprit.

a) La manifestation *immédiate* de l'Esprit, ce qui constitue son essence.

b) La manifestation *en son sens* de cette manifestation immédiate, soit, la reprise de cette manifestation en son unité dans la philosophie, celle-ci manifestant en son sens la manifestation immédiate ou naturelle de l'Esprit, étant *l'Esprit conscient de soi-même*. Cette manifestation procède selon un *rythme ternaire* : celui de l'identité, de l'auto-différenciation de l'identité, de l'identification de la différenciation et de l'identité, qui intervient à chaque époque du processus de l'Esprit, et c'est le cas ici alors qu'il s'agit de caractériser les trois époques du monde moderne, du monde chrétien-germanique, monde qui, dans le processus de l'histoire universelle, succède à la " belle totalité éthique " du monde grec et au monde romain de l'entendement qui voit la séparation progressive du citoyen et de la *Polis*, marquant le triomphe du droit qui est identiquement destruction de la vie éthique. Le monde chrétien est le moment achevé de la manifestation de l'Esprit, moment où l'identité subsiste en dépit de ses différences.

Quelles sont les trois étapes du monde chrétien ?

a) La première étape, celle de *l'immédiateté de la vie substantielle*, est le moment où la subjectivité est absorbée par la substance, par l'objet, où l'universalité maintient en elle les particularités. La subjectivité c'est la différence qui n'a pas d'être, l'accident de la substance, celle-ci étant l'universalité abstraite qui maintient en elle strictement l'identité. Les subjectivités, simples accidents de la substance ou de l'essence, vivent ce lien à l'essence *en se saisissant comme n'ayant d'être que par elle*, en tant qu'ils sont *filis de Dieu* - ce moment

²⁰ *Op.cit.*, s. 13, p. 25

de l'universalité abstraite, de l'identité, c'est la *foi médiévale*, la foi exprimant la réflexion dans la particularité du lien de celle-ci avec la substance.

Une telle vie substantielle s'exprimait, dit Hegel, dans " l'élément de la pensée " ²¹. Il y a ici absence de toute opposition entre ce qui renvoie à l'essence, à *l'immédiateté de la foi*, et ce qui renvoie au savoir. Mais la vie substantielle s'exprime également dans l'élément de la réflexion. Une telle conciliation de la religion et de la philosophie - conciliation qui va éclater avec *l'Aufklärung* - se présente comme *primat de la théologie*. La dualité de la théologie, philosophique par sa *forme*, religieuse par son *contenu*, est l'expression d'un moment *critique* au sein de la foi médiévale, la religion étant minée par le fait que la substantialité de la vie religieuse s'exprime dans la *forme de la réflexion*. En effet, en affirmant la substance, la subjectivité commence dans une telle affirmation de l'Autre, à s'affirmer identiquement elle-même.

Dans cet " élément de la pensée " dit Hegel, l'Esprit trouvait " la satisfaction et la sécurité naissant de la certitude que la conscience possédait de sa réconciliation avec l'essence et la présence universelle " ²². La subjectivité est ici libre au sens où elle n'est *véritablement elle-même que dans l'être-autre*. Elle se réconcilie avec soi dans sa réconciliation avec l'autre d'elle-même de telle sorte que la différence n'en est pas véritablement une. L'essence, Dieu, est *présent*, manifesté aussi bien dans l'intériorité que dans l'extériorité. La présence *extérieure* de l'essence c'est *l'incarnation de Dieu dans l'histoire*, le Christ comme manifestation sensible de l'Absolu, l'essence universelle présente ici et maintenant. Sa présence *intérieure* c'est *l'incarnation de Dieu dans l'Eglise*, sa manifestation dans la communauté des croyants, présence intérieure manifestée *dans la relation de la foi* dans le rapport de la subjectivité à la substance, et *dans la relation de la grâce* dans le rapport de la substance à la subjectivité.

Or, l'Esprit s'est extériorisé, il " a perdu sa vie substantielle " ²³, extériorisation qui comporte deux moments - l'extériorisation *simple*, et l'intériorisation de cette extériorisation, la conscience de la perte ²⁴.

b) Le moment qui suit l'immédiateté, ou moment de la substantialité massive qui absorbe les différences sans les laisser s'exprimer, est le moment de la *dissolution de la substance au sein de la subjectivité*, dissolution anticipée dans le premier moment par la figure critique du théologique. C'est le moment de la *réflexion*, le moment proprement *dialectique* ou *négativo-rationnel*, le moment de la culture ou de la *médiation*. Le sujet s'y affirme en tant qu'*individu* caractérisé par l'exercice de la raison négative ou mécanique, se déterminant dans un rapport d'*extériorité pure par rapport à la totalité substantielle*, laquelle apparaît comme l'autre extrême.

Ce moment culmine dans la philosophie des " *Lumières* " caractérisée par la lutte de la philosophie contre " l'obscurantisme médiéval " et s'achève avec la philosophie kantienne et la première philosophie de Fichte puisqu'il faut en excepter la philosophie religieuse de ce dernier, celle qui s'exprime dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, qui intègre la subjectivité dans la vie infinie de Dieu. Du point de vue politique, c'est l'époque de la Révolution française qui libère les individus de la massivité substantielle de l'Ancien Régime, et du point de vue juridique, l'étape du droit naturel moderne qui pose l'individu comme fondement d'un droit déthéologisé.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Le moment présent de l'Esprit n'est cependant pas seulement caractérisé comme moment du *passage dans l'autre extrême*, comme passage de l'extrême de l'essence à l'extrême de l'être-autre de l'essence, à savoir, passage dans la subjectivité. Hegel dit que l'Esprit " n'est pas seulement passé au-delà, dans l'autre extrême, dans la réflexion sans substance de soi même, mais il est même encore plus loin " ²⁵. L'extrême libération, l'assomption de la subjectivité, est identiquement l'extrême aliénation de cette subjectivité qui se vit comme séparée en son être de ce en quoi seulement elle peut avoir effectivité s'il est vrai que, selon Hegel, être libre c'est " être chez soi dans l'autre ". Le particulier séparé de l'universel s'éprouve alors à son tour comme *l'universalité vide et abstraite* au même titre que l'universel qui retient en soi les différences sans les manifester. L'Esprit a dépassé le moment de la réflexion puisqu'il vit celle-ci, à l'époque présente, comme la " perte de l'essentiel " et est " conscient de cette perte " ²⁶. D'où la " nostalgie de la Grèce " ²⁷, monde de la " belle totalité éthique ", nostalgie qui a marqué un moment de l'itinéraire de Hegel lui-même dans la mesure où la Grèce représentait pour le jeune Hegel, au moins jusqu'à la crise francfortoise, le remède à la souffrance engendrée par l'individualisme caractéristique du monde chrétien, monde issu de la réflexion et de la séparation judaïques. Mais le philosophe considère maintenant que tout retour en arrière est impossible. Il ne s'agit plus désormais de jouer Athènes contre Rome ou Jérusalem, mais de penser en sa nécessité le monde présent. Et il n'est pas davantage possible de restaurer la substantialité médiévale tant prisée des penseurs et écrivains romantiques.

Cette soif de l'Absolu dont le sujet est privé par les finitudes de l'entendement, par cette immersion dans *le monde de l'utile*, utilité qui définit l'*Aufklärung* ²⁸, est un phénomène culturel général et non un phénomène intellectuel isolé.

L'intériorisation de l'extériorisation de l'Esprit consiste dans *l'auto-réflexion en soi de la réflexion*. La réflexion se réfléchit en elle-même pour autant qu'elle éprouve la négation de la substance comme une perte. L'Esprit " a perdu la vie substantielle " - et il *doit nécessairement la perdre*. C'est la *pensée spéculative* qui seule peut saisir ce *passage nécessaire de l'être à l'être-là*, le passage de l'être indivisé dans sa massivité substantielle à l'op-position de la réflexivité. Ce passage, le fichtianisme s'était, selon Hegel, contenté de *l'affirmer* sans l'affirmer dans sa nécessité, dans le passage de la position du premier principe, c'est-à-dire de *l'auto-position du Moi transcendantal*, à l'exposition du second principe, à *l'opposition d'un Moi divisé à un Non- Moi divisé*. A cette perte s'ajoute la conscience de la perte, l'Esprit est " conscient de cette perte et de la finité qui est son contenu " ²⁹. Bref, l'Esprit réfléchit l'extériorisation nécessaire de lui-même comme une *aliénation*.

c) Comment va s'opérer *l'identification de la substance et de la subjectivité* ?

Ce troisième moment de l'Esprit se scinde lui-même en deux.

aa) Le *mode immédiat* de la réconciliation de la substance et de la subjectivité en tant qu'elle s'exprime comme *restauration de la substance par auto-négation de la subjectivité*. Le sujet *s'affirme dans cette auto-négation de soi*, en tant que c'est lui qui opère cette négation, en tant qu'*il se nie*. Une telle affirmation de soi (du sujet) dans l'auto-négation de soi (position de l'être, de la substance, de l'objet) permet d'intégrer le christianisme en tant que moment de l'assomption de l'individu. Ceci n'est pas sans faire

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cf. le très beau livre, d'inspiration heideggerienne, de J. Taminioux, *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*. Nijhoff, La Haye, 1967.

²⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 399 ff, trad. tome II, pp. 95 sq

²⁹ *Op. cit.*, s. 13, p. 25

songer à Spinoza (si l'on excepte bien sûr l'intégration du christianisme), mais on sait l'influence que ce penseur a pu avoir, surtout indirectement par l'intermédiaire de son interprétation par Jacobi, sur les penseurs allemands. Schelling concluait dans ses premiers écrits, notamment dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, à la supériorité du criticisme, c'est-à-dire d'une philosophie qui absolutise le Moi, la liberté, sur le dogmatisme, philosophie qui absolutise l'objet, l'être, la nécessité. Toutefois, une telle supériorité ne peut être affirmée que sur le terrain *pratique*, puisque du point de vue théorique il est tout aussi possible d'affirmer *l'absoluité du Moi* (Fichte) que d'affirmer *l'absoluité de l'être* (Spinoza)³⁰. Mais justement, Schelling discerne une contradiction inhérente au dogmatisme dans le passage du Moi fini à la totalité substantielle, à Dieu, *passage du fini à l'infini* qui constitue le problème central de toute philosophie et qui se résume dans la question kantienne, modifiée quelque peu par Schelling : " *Comment parvenons-nous en général à juger synthétiquement* " ?³¹ Le dogmatique, ou réaliste, qui affirme l'absoluité de l'être ou de l'objet, *se contredit lui-même*, et ce, bien qu'il puisse être d'une extrême conséquence dans l'ordre théorique (aussi bien pour Fichte, fasciné par l'appareil mathématique de l'*Ethique* et dont le " spinozisme renversé " cherche à calquer *formellement* sa démarche sur la démarche spinoziste, que pour Jacobi, pour qui une telle démarche déductive qui enchaîne rigoureusement les unes aux autres les propositions est l'expression, dans l'ordre de la rationalité discursive, du *nécessitarisme ontologique*, Spinoza représente le modèle de l'extrême rigueur dans l'ordre théorique), se contredit lui-même donc, *dans la négation qu'il fait de lui-même* en tant que sujet fini ou moi empirique (moi philosopant) pour poser la *totalité sujet-objet* (Dieu, la substance). C'est encore lui qui s'affirme comme sujet, qui s'affirme dans sa *liberté*, dans cette auto-négation de soi, négation en et par laquelle il voulait dépasser pratiquement, *éthiquement*, l'opposition sujet-objet - la conscience est cette opposition - dans la position absolue de l'Absolu, de la totalité substantielle³². Que le réaliste le plus convaincu ait intitulé son œuvre essentielle " *Ethique* " est le signe, selon Schelling, que Spinoza avait conscience de ce que la solution ultime de la question centrale de la philosophie se situait sur le terrain pratique³³.

Ce qui est visé dans ce paragraphe de la Préface c'est plus précisément, outre Jacobi, la *philosophie positive* de Schelling, philosophie qui privilégie l'*intuition*, et qui s'oppose à la *philosophie négative*, celle du concept. Il s'agit de *restaurer immédiatement l'immédiateté première de l'intuition sans passer par la médiation de la réflexion*, ce que Hegel exprime dans les lignes qui suivent :

" Se détournant de ces détritibus, confessant sa misère, la maudissant, il attend maintenant de la philosophie non pas tant le *savoir* de ce qu'il *est* que le moyen de restaurer grâce à elle cette substantialité et cette densité de l'être " ³⁴.

Cela se traduira d'un point de vue politique par la volonté de restaurer des formes politiques antérieures aux *Lumières*. C'est l'époque de la Terreur Blanche.

bb) A la réconciliation immédiate, Hegel oppose la *réconciliation médiate* qui se traduit, dans l'ordre politique, sous la forme de la *monarchie constitutionnelle*, forme qui réconcilie le principe substantiel (l'intuition) et le principe subjectif (la réflexion),

³⁰ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, sixième lettre, début, in *Premiers écrits*, trad. Courtine, Vrin, p. 178

³¹ *Ibid.*, troisième lettre, pp. 163-164

³² *Ibid.*, pp. 186-187, sur la " contradiction " de Spinoza

³³ *Ibid.*, p. 176

³⁴ *Op.cit.*, s. 13, pp. 25-27

et qui n'est donc pas un simple retour à la massivité substantielle monarchique puisqu'elle intègre les acquis révolutionnaires.

Au point de vue philosophique, la réconciliation vraie est la tâche de la philosophie spéculative, identité de l'intuition et de la réflexion, de l'être et du "concept différenciant". Il s'agit pour l'Esprit d'assumer la vérité de ce qu'il est - en tant que *savoir* - savoir de ce qu'il est. Une telle élévation de l'Esprit au savoir est l'approfondissement de l'Esprit en savoir substantiel qui consiste dans le *mouvement de sa différenciation* (moment de l'entendement et des *Lumières*) et le *mouvement d'identification à soi* (moment de l'intuition romantique).

Hegel l'expose ici indirectement à travers l'exposition de ce que l'on attend de la philosophie à l'époque moderne, philosophie qui "ne doit pas tant ouvrir la clôture de la substance"³⁵, c'est-à-dire l'exposer en ses différentes médiations, puisqu'elle veut en retrouver la massivité substantielle, "et l'élever à la conscience de soi, non pas tant reconduire la conscience chaotique à l'ordre pensé et à la simplicité du concept"³⁶. Un telle "conscience chaotique" définit le *moment présent de la culture* et s'exprime dans le domaine littéraire dans *Le Neveu de Rameau*³⁷.

Opposer à "la conscience chaotique" "l'ordre pensé", c'est lui opposer la *nécessité du mouvement du concept*, concept qui est à la fois *déterminé* comme le veut l'entendement, et *simple, identique à soi*, comme l'exige l'intuition. A une telle *détermination* du concept s'oppose la confusion des "spécifications de la pensée", opposition qui anticipe la critique ultérieure plus explicite du *formalisme monochrome* de Schelling qui plaque une simple forme sur toutes les déterminations, alors qu'il prétend saisir l'essence même du contenu, restant ainsi extérieur à ce contenu. Une telle conception ne fait, comme dit Hegel, qu'"opprimer le concept différenciant" afin de restaurer "le sentiment de l'essence"³⁸, sentiment qui, en réalité, implique un *rapport d'extériorité à l'essence*. Bref, une telle philosophie verse dans l'*édification*, édification que vont dénoncer les paragraphes suivants. La fin du paragraphe 6 est d'ailleurs une critique directe adressée à Schelling qui fait de l'art l'objectivation la plus haute de l'intuition intellectuelle, et aux romantiques, le terme de "sacré" visant Schleiermacher, Schelling, et "l'amour", Novalis, Schlegel, et peut-être Hölderlin.

Hegel valorise donc ainsi l'entendement, le concept, décrié par la philosophie positive de Schelling et par les romantiques qui font l'éloge de la substantialité passée sans intégrer le concept. Le moment présent de la culture doit donc être dépassé dans la culture vraie qui n'est pas la restauration immédiate - d'ailleurs impossible - de la totalité substantielle dépassée, mais la réconciliation vraie, médiate, de la substance et de la subjectivité, de Kant (Fichte) et de Schelling (Spinoza). Le sujet doit affirmer la substance non dans l'auto-négation de soi mais dans l'affirmation de soi, se retrouver lui-même dans l'universalité du penser, être libre, c'est-à-dire, *auprès de soi dans l'être-autre*.

Cette critique de la philosophie romantique dans son *aspect prophétique* est reprise dans les paragraphes 7 à 9, et liée au thème de la signification du *rapport intérieur / extérieur*. Cette critique de la philosophie prophétique, critique d'une philosophie qui refuse le concept pour le sentiment et qui refuse la nécessité, s'articule autour de deux arguments.

- a) L'un qui envisage le savoir *en lui-même*.
- b) L'autre qui envisage le savoir *par rapport à l'objet*.

³⁵ *Ibid.*, s.13, p. 27

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, s. 372, trad. tome II, pp. 76 sq.

³⁸ *Op.cit.*, s. 13, p. 27

a) Si on envisage le savoir en lui-même, il est d'autant plus *profond* qu'il est plus *étendu*, l'extériorité mesurant l'intériorité. Par conséquent, l'intensité sans contenu, la force non extériorisée, n'est plus qu'un *point*, c'est-à-dire la superficialité même, la pure extériorité. Inversement, l'extension pure se détruit dans la profondeur d'un néant comme le montre sur le plan politique l'expérience de la Terreur révolutionnaire. L'atomisation, l'extension pure, c'est l'intensité absolue.

Pour Hegel, la force de l'Esprit consiste à s'aliéner. L'être vrai, ce n'est pas le point, abstraction pure, mais la totalité. *Le vrai Dieu c'est celui qui est mort*. Non pas l'Un abstrait, isolé, séparé de la finité et la dominant, comme l'est le Dieu du judaïsme, mais l'universel qui descend dans la singularité du ceci sensible. La vraie liberté est l'assomption de la nécessité, l'intériorité vraie est l'assomption de l'extériorité et la négation de cette extériorité posée.

b) Si on envisage maintenant le savoir par rapport à l'objet, le savoir sera d'autant plus substantiel qu'il *assumera* sa subjectivité. La prétention du savoir prophétique est, pour le sujet, de *s'oublier dans la substance*. Quand le sujet veut ainsi s'oublier,

1- il ne peut laisser pénétrer le contenu substantiel en lui-même qu'en se fragmentant, et le sujet vit alors dans la succession. Ne s'assumant plus lui-même comme *pouvoir du négatif*, le contenu de la substance s'introduit dans le sujet comme un *contenu sans liaison*, comme un contenu *contingent*.

2- Il introduit dans la substance son arbitraire à lui sujet, qui, parce qu'il fait abstraction de lui-même, ne peut plus se dominer et laisse ainsi introduire sa dimension naturelle. *L'objectivisme absolu est donc identiquement subjectivisme absolu*. Comme il a été dit, refuser abstraitement l'autre au lieu de le maîtriser par intégration, c'est ériger cet autre en destin tout puissant. On ne peut donc affirmer l'intérieur sans l'extérieur, le sujet sans l'objet. Dans la philosophie prophétique la substance pénètre dans le sujet par un aspect d'elle-même qui l'ordonne au sujet, à savoir, ses accidents, de telle sorte que *le sujet n'est pas du tout substantialisé mais que la substance est tout à fait subjectivisé*. La substance sans sujet est le sujet sans substance. Il faut donc, pour Hegel, non pas "libérer" la substance de la subjectivité ou la subjectivité de la substance mais *élever la substance à la subjectivité*.

La fin du paragraphe 9 ainsi que les deux paragraphes suivants, toujours consacrés à la caractérisation historique de la situation présente de la culture de l'Esprit, sont la description d'une crise faite par comparaison avec la crise naturelle (fin du paragraphe 9). Une telle description de la crise ne saurait assimiler crise naturelle et crise spirituelle dans la mesure où la nature est *répétition*, le négatif s'y exprimant sous forme identique, cependant que l'histoire est *novation*. Cette description de la crise s'articule autour de trois moments.

a) Le moment de la *dissolution quantitative*. Ce moment est celui d'une destruction, d'une désagrégation calme où l'ennui, le désenchantement, manifestent que l'intérieur ne se satisfait plus de l'extériorisation de son être-là, une figure historique se perdant par la périphérie, la circonférence.

b) Le moment de la *rupture qualitative*, moment qui voit s'opposer l'intériorité du principe nouveau et l'extériorité de l'être-là. Le nouveau principe n'est pas encore *principe de vie* car il n'a pas la multiplicité qui lui convient. Il lui faut substituer une extériorisation nouvelle à l'ancienne.

c) Après ces deux premiers moments *négatifs* vient le moment de la *réorganisation*, moment où le principe nouveau modifie toute la réalité mondaine qui ne le satisfait plus.

Lorsque l'Esprit d'une époque a complètement transpénétré ses manifestations il n'y a plus rien à faire sauf lorsque l'Esprit du monde - à la fin de l'histoire - a atteint sa figure finale. Alors, la périphérie, tout en étant transpénétrée par le centre spirituel, n'ennuie jamais ce centre ; tous les moments s'appellent de l'intérieur d'eux-mêmes. *Il y a immanence totale du tout en chaque partie*. En même temps qu'il y a *opposition absolue*, chaque instance *répond en écho* à toutes les autres du fait de la concrétude totale de ces instances. Si l'Esprit

du monde ne peut plus alors s'ennuyer dans son monde c'est parce que dans ce monde de la raison *le mouvement le plus absolu et le repos le plus absolu ne font qu'un*. Il n'y a plus l'ennui et la dislocation, expressions de l'inadéquation du principe et de l'être-là, qui nécessitaient l'émergence d'un principe nouveau. La fin de l'histoire est la vie absolue de cette histoire *constamment reprise* où l'Esprit nie plus que jamais, car ce mouvement absolu diffère d'une négation partielle, mais ne peut que re-poser absolument, dans l'absolu *repos*, ce qu'il nie.

III. La nécessité logique de la philosophie

Jusqu'au début de la seconde partie de la Préface (distinguée par Hyppolite), il s'agissait de la présentation de la *nécessité historique de la philosophie comme système de la science*, de la nécessité historique de la synthèse du principe médiéval de l'identité et du principe qui était celui de l'*Aufklärung*, celui de la réflexion. Il s'agit maintenant de la *nécessité logique de la philosophie comme système de la science*. En son cours nécessaire, l'Esprit de l'époque renvoie à la nécessité de l'élaboration scientifique de l'intuition, *principe de la philosophie nouvelle*. Une telle nécessité historique doit être justifiée *logiquement*, et d'un point de vue logique, la nécessité d'une telle synthèse consiste à *saisir et à exposer l'identité de la substance et de la subjectivité*³⁹.

Ce qui sera mis en évidence c'est que le vrai n'est pas un simple être, une substance, mais un *sujet*, un *devenir de soi*, un *venir à soi de l'être*, une médiation avec soi ou *un mouvement de se nier soi-même* qui, dans le développement de la négativité absolue, est identiquement *un mouvement de se poser soi-même*, et qui dans la récapitulation ultime de son auto-mouvement se pose comme le tout, le système, comme l'identité posée qui inclut en soi la différence de la différence d'avec soi, de l'identité simplement présupposée.

Par conséquent, le vrai ne peut pas s'exprimer dans un *principe initial exclusif* comme la totalité indifférenciée de la substantialité spinoziste, mais dans *le mouvement de totalisation des propositions*, comme *résultat pris avec son devenir*, ou comme effectivité en laquelle s'égalent le pour soi et l'en soi. L'identité principielle de la substance et du sujet, identité qui ne peut être justifiée que dans la présentation du système, est une *relation à deux termes* : saisir et exprimer le vrai comme substance *et* la substance comme sujet. Or Spinoza, selon Hegel, en est resté au premier terme de la relation. Par conséquent il ne saisit pas et n'exprime pas la substance *comme sujet*. Hegel, après Kant, considère que le spinozisme ne peut qu'absorber la subjectivité dans la substantialité.

Mais si le kantisme saisit le vrai *comme sujet*, il *l'expose sur le mode de l'être*, c'est-à-dire sur le mode même par lequel Spinoza affirmait la substantialité : *l'immobilité, la fixité*. Et cela vaut également du penser qui, dans l'intuition intellectuelle, saisit l'identité de l'être et du penser. Ce dernier dépasse sans doute *l'unilatéralité* des deux positions précédentes en libérant, soit la substantialité (Schelling), soit la subjectivité (Fichte). Mais si Fichte comme Schelling saisissent le vrai comme identité de l'être et du penser *ils ne l'exposent pas comme tel*, dans la mesure où cette exposition n'est pas *l'auto-exposition de soi de l'Absolu*, mais l'exposition de l'Absolu par le sujet philosophant. Le mouvement se retire de la substantialité qui ne peut parvenir à l'effectivité.

Savoir en sa vérité l'identité de la substance et du sujet, de l'être et du penser, c'est saisir cette identité comme la *négativité absolue*, ou le mouvement de la contradiction qui, se réfléchissant elle-même en elle-même, se pose au terme de son auto-diction en une

³⁹ *Ibid.*, s. 19, p. 47

détermination ultime qui est celle de l'*Idée logique*, ce qui exclut tout *commencement absolu*. Le vrai est le tout et le tout est le mouvement de *totalisation* des déterminations contraires. Nous allons reprendre plus en profondeur ces différents points.

Tout ceci est souligné dans le début du paragraphe qui ouvre la seconde partie, distinguée par Hyppolite, de la Préface. L'affirmation fondamentale " la substance est sujet " semble bien n'être qu'un *point de vue*, une " façon de voir " non exclusive comme telle d'autres points de vue, principe juxtaposable à d'autres principes, ce qu'en soi elle ne peut être puisque le " principe " hégélien a pour contenu la totalité des principes des autres philosophies. Ce " point de vue " est donc dépassé, justifié, dans *le point de vue de tous les points de vue*, dans la totalisation systématique qu'est la Science en laquelle il se nie comme simple point de vue. Ce principe qui semble n'être qu'un principe se justifiera dans la présentation du système, dans le développement du système lui-même où l'on atteint un concept terminal ayant pour contenu cette identité de l'être et du penser, réquisit ultime de l'être qui ne peut être que comme Idée logique, c'est-à-dire Absolu réalisé. L'identité simplement *présupposée* de la substance et du sujet se révélera être une identité *posée* dont l'*auto-position* progressive est le contenu même du savoir, d'où la *circularité* (cf. fin du texte) inséparable du développement *téléologique*, constitutif du processus encyclopédique.

La saisie et l'expression du vrai comme substance c'est l'affirmation fondamentale du spinozisme. Spinoza saisit le vrai comme substance mais non comme sujet, cependant que les philosophies de la réflexion saisissent le vrai comme sujet mais expriment ce sujet comme substance.

Il convient d'abord de noter que Hegel a toujours insisté, dès l'époque d'Iéna, sur le caractère *authentiquement spéculatif* du spinozisme, caractère manifeste dans la définition spinoziste de Dieu comme *causa sui*. Dans une telle définition principielle est *à la fois* posée l'*identité* ($A = A$, la cause est l'effet) et la *différence* ($A - \text{non } A$, Dieu cause et Dieu effet)⁴⁰.

Cependant, pour Spinoza, l'Absolu, la totalité, est saisie comme être, comme objet, ce qui implique que *le vrai est initial*. Spinoza ne peut que *commencer absolument*, mais la richesse purement formelle de l'être affirmé au début en sa pleine positivité, en tant qu'elle doit nécessairement s'extérioriser, s'exposer en sa finité dans les attributs puis dans les modes, une telle extériorisation ne saurait être qu'une *dégradation* de l'être, de l'Absolu. Inversement, pour Hegel, l'Absolu est le *terme*, le vrai est le but dans son auto-progression. Dire que la substance est sujet, c'est donc opposer à l'immobilité de la totalité indifférenciée de la substantialité spinoziste l'essentielle *mobilité* de la substance comprise en sa vérité comme le *mouvement de se scinder soi-même*, de se différencier soi-même d'avec soi et de se réunir avec soi dans cette différenciation d'avec soi. C'est opposer à l'immédiateté du commencement absolu, l'être *immédiat médiatisé* qui s'enrichit de ses déterminations dans l'auto-mouvement du contenu au lieu de se dégrader dans ses déterminations. Hegel considère, en effet, qu'en déterminant le vrai comme substance, l'Absolu comme objet, Spinoza, ne peut que penser l'exposition de l'Absolu comme perte, dégradation. Penser l'Absolu comme sujet c'est, au contraire, penser l'exposition de soi de l'Absolu comme *enrichissement*.

La substance spinoziste, affirmation de l'être en sa positivité infinie, *n'est pas immédiatement savoir de soi*. La substance spinoziste se sait elle-même par l'entendement, c'est-à-dire, *par un mode d'elle-même*. La substance se réfléchit à l'extérieur d'elle-même, l'infinité se réfléchit à l'extérieur de soi *dans et par la finité*. Déterminer la substance comme objet, l'Absolu comme être en tant qu'il est saisi et exposé dans un simple mode, dans une

⁴⁰ G.W, IV, s. 24, *Différence...*p. 98 et G.W, IV, s. 208, s. 223, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. Fauquet, Vrin, pp. 38-39 et pp. 63-64.

dégradation de lui-même, dans la simple finité, montre *la contingence d'une telle exposition* qui renvoie à la seule affirmation du philosophe.

La substance, en effet, de par son immobilité constitutive, *ne s'expose pas elle-même nécessairement comme attribut étendue et comme attribut pensée*. Or, en tant qu'elle se dit ainsi paradoxalement de l'extérieur par la médiation d'une forme dégradée d'elle-même, en tant que c'est par le fini que l'infini se saisit et s'expose, une telle affirmation reste *partielle*. L'entendement fini *ne saisit que deux attributs* de la substance infiniment infinie, ce qui renvoie non à la *nécessité même de l'auto-déploiement de son contenu*, mais à la *contingence de l'affirmation purement extérieure du philosophe*. L'objectivisme absolu est identiquement subjectivisme absolu.

Le texte dit :

“ Il faut en même temps remarquer que la substantialité inclut en soi l'universel ou *l'immédiateté du savoir lui-même* ”⁴¹.

C'est justement ce que ne voit pas Spinoza. L'être est immédiatement comme être mais *ne se sait pas immédiatement comme un tel être*. Il est, par conséquent, comme totalité indifférenciée, comme pure identité qui absorbe en elle toutes les différences et en laquelle aucune *inégalité* ne saurait introduire la *mobilité*. Ce que voit Spinoza, c'est “ cette immédiateté qui est être ou immédiateté pour le savoir ”⁴².

Il faut donc *tenir ensemble* et la substantialité, et la personnalité ou la subjectivité, dépasser ce qui, aux yeux de Hegel, constitue *l'orientalisme*⁴³ du spinozisme qui absorbe la subjectivité dans l'objet, mais contradictoirement, affirme l'objet de l'extérieur par la médiation du sujet. L'être, simplement présupposé par Spinoza, doit *s'exposer en sa nécessité pour se poser absolument comme le terme ultime*, comme Idée logique. La *logique objective*, dont le trajet spinoziste représente l'ultime étape, doit se dépasser dans une *logique subjective* qui affirme la totale identité de l'être et du penser, la nécessité de l'être pensé.

“ ..la conception de Dieu comme substance unique... ”⁴⁴ est évidemment une référence directe au *Deus sive natura* de Spinoza. Or si cette conception, selon Hegel, “ indigna l'époque dans laquelle cette détermination fut énoncée, la raison s'en trouva d'une part dans la conviction instinctive qu'en cette détermination la conscience de soi a été engloutie au lieu d'être conservée... ”⁴⁵. Le spinozisme est un *anachronisme philosophique*. Spinoza qui, dans la spéculation philosophique, commence absolument par l'Absolu, est une autre figure philosophique du *commencement*, il est un “ *oriental* ”. En absorbant la conscience de soi dans la totalité indifférenciée de la substantialité, le substantialisme spinoziste saute par-delà le christianisme qui met en avant le *principe de personnalité*, la conscience de soi, la valeur infinie de la subjectivité. Le substantialisme ne peut qu'aboutir au *nécessitarisme*, au *destin*, car la conscience de soi, l'identité à soi dans la pluralité et la diversité de ses manifestations, c'est *la négation même du destin*, d'où l'emploi du terme “ indigner ”.

La critique formulée à l'encontre de la pensée qui saisit l'Absolu comme être, comme substance, vaut cependant tout autant pour la pensée qui saisit l'Absolu comme sujet, tout comme pour la pensée qui saisit l'Absolu *sous une certaine forme* de l'identité de l'être et du penser. Toutes ont en commun de ne pas saisir l'Absolu comme *le mouvement de se poser*

⁴¹ *Op.cit.*, s. 19, p. 47

⁴² *Ibid.*

⁴³ Une telle caractérisation peut, et doit sans doute, être problématisée. Cf. pour sa critique, D. Janicaud, *Dialectique et substantialité*, in *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F. Sur l'orientalisme de Spinoza, cf. pp. 177-179. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspéro, *passim*, et A. Négri, *L'Anomalie sauvage*, P.U.F, p. 228.

⁴⁴ *Op.cit.*, s. 19, p. 47

⁴⁵ *Ibid.*

soi-même, comme vie ou effectivité. D'où l'ironie de Hegel dans ce paragraphe, ironie qui vise avant tout Fichte. Fichte qui opposait une philosophie de l'être et une philosophie du savoir, Fichte dont le projet avoué était d'élaborer un " *spinozisme renversé* ", une philosophie qui retiendrait du spinozisme sa rigueur scientifique mais au service de l'Absolu sujet, Fichte et Spinoza c'est, pour Hegel, *la même chose*, car au lieu de demander au contenu le mouvement du contenu ils *imposent* tous deux au contenu le mouvement de la réflexion philosophante.

Mais cela vaut déjà pour la philosophie de la réflexion kantienne. Celle-ci affirme l'Absolu, non plus comme être, objet, substance, mais comme sujet. Mais en saisissant l'Absolu comme sujet ou comme acte elle expose encore cet acte comme être, elle affirme le sujet sur le mode d'être de la substantialité. De même que le substantialisme spinoziste renvoie à la contingence de son affirmation extérieure par le philosophe, en et par lequel la substance se dit, de même, le subjectivisme kantien retrouve les caractères de *l'indifférence substantielle*. Cela vaut donc bien pour " la position contraire qui retient et fixe la pensée comme pensée, *l'universalité* comme telle... "46.

En effet, l'être spinoziste en sa totale positivité est *simple*, ou la richesse de la substance est une richesse *simplement formelle*, indéterminée, où l'extrême plénitude est identiquement vacuité absolue et, on l'a vu, lorsque la substance s'expose (de l'extérieur) dans ses attributs puis dans ses modes, une telle exposition de la multiplicité de ses déterminations est identiquement *perte*. Le passage de l'Un à la multiplicité, de l'infini à la finité des déterminations, n'est qu'un appauvrissement, une dégradation de l'être. Et surtout, comme le voyait Fichte, ce n'est pas l'Un qui *se pose génétiquement* comme substance étendue et comme substance pensée. Mais de même, le sujet kantien *n'est pas la raison de ses déterminations*. Le *Je pense* est inerte et les catégories ne sont pas *engendrées par le Je pense*. Il n'y a pas *auto-détermination du Je pense*, mais celui-ci est déterminé de l'extérieur par le philosophe. *Les catégories ne sont pas déduites génétiquement de l'auto-position du Moi transcendantal*. Mais alors, de même que le monisme spinoziste se résout en un *dualisme du fini et de l'infini*, sans que l'on puisse saisir le *passage nécessaire de l'infini au fini*, passage posé de l'extérieur par le philosophe, de même, le kantisme ne peut que *juxtaposer* l'entendement et la sensibilité.

La substance comme le sujet, indifférents l'un à l'autre, parce que non médiatisés l'un par l'autre, sont donc bien l'un et l'autre dans cette indifférenciation " cette même simplicité, ou cette substantialité indifférenciée, immobile "47. Substance et sujet sont cette *même immobilité*, l'ineffectif, la mobilité ne pouvant surgir que de leur *médiation réciproque* : saisir et exposer la substance comme sujet, saisir la substance comme *auto-déploiement d'elle-même*, dont témoigne aussi bien le processus phénoménologique des figures de la conscience que le procès logique des essentialités pures.

Mais avant d'en venir à la conception hégélienne, il faut envisager le penser qui saisit l'Absolu comme identité de l'être et du penser, la *substance comme totalité sujet-objet*, à savoir, les philosophies fichtéenne et schellingienne.

" ...la pensée " qui, comme l'affirme Hegel dans ce paragraphe " unit à soi l'être de la substance et saisit l'immédiateté ou l'intuition comme pensée "48 trouve sa réalisation dans *l'intuition intellectuelle* qui exprime l'identité du sujet et de l'objet. Le dualisme kantien entre la raison et la sensibilité se résorbe chez Fichte dans l'intuition intellectuelle qui, pour lui (contrairement à ce que disent Schelling et Hegel)49, n'est qu'un *moment du savoir*, expression de l'identité sujet-objet, de la forme et du contenu, de l'Un et du multiple. Chez

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, ss. 19-20, pp. 47-49

49 Cf. R. Lauth, *Hegel critique de la Doctrine de la Science*, Vrin.

Schelling l'intuition intellectuelle est *saisie de l'Absolu* et s'identifie à un *état* (ce qui n'est pas le cas chez Fichte) en lequel *coïncident l'activité extrême et l'absolue passivité*.

La dialectique fichtéenne ne permet pas, on l'a dit plus haut, de saisir le *passage du premier principe*, premier principe qui, selon l'écrit sur la *Différence* est, au même titre que le Dieu cause de soi spinoziste, un principe spéculatif authentique en tant qu'est posé en lui à *la fois* l'identité (Moi = Moi) et la différence (Moi - Moi), ne permet pas de saisir donc, malgré un tel caractère authentiquement spéculatif, le passage de *l'absolument absolu* (identité Moi = Moi) au second principe, à *l'absolu quant à la forme*, le passage de l'être à l'être-là, de l'identité à la différence, mais se contente d'affirmer *la nécessité de l'être du fait de l'être-là*. Pour le fichtianisme, il faut poser l'être parce qu'il y a l'être-là.

Quant à la spéculation schellingienne, dont Hegel a fait plus haut la critique de l'arbitraire de sa déduction spéculative, elle est *imposition au contenu de l'expérience d'une forme qui s'y ajoute de façon artificielle*.

Certes, le Hegel de la *Phénoménologie*, comme le Hegel de l'écrit sur la *Différence*, partage toujours avec le Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal*, la même conception de la tâche de la philosophie qui est, ainsi que l'exposent les considérations introductives de l'écrit sur la *Différence*, de *surmonter la scission entre l'absolue subjectivité et l'absolue objectivité*. De même, la progression dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* s'explique à partir de la contradiction immanente au Moi d'une activité infinie illimitée et d'une activité finie limitée, un peu comme chez Hegel l'opposition de l'en soi et du pour soi. D'autre part, l'Absolu est bien caractérisé chez l'un comme chez l'autre comme *identité de l'identité et de l'altérité*, puisque Schelling pose dans l'identité immédiate absolue originaire une *limite* ou une *négation*⁵⁰. Mais ce dernier, tout comme Fichte, *n'engendre pas la différence à partir de l'identité*.

La dialectique fichtéenne et la spéculation schellingienne saisissent l'Absolu comme l'effectif, saisissent le vrai comme substance et la substance comme sujet, *médiatisent donc bien l'un par l'autre la substance et le sujet*. Ainsi, chez Fichte, est saisie une telle identité comme identité de l'être et de l'agir pour autant que l'être n'est que le résultat d'une *auto-limitation de l'agir infini du Moi qui s'op-pose comme Moi divisé à un Non-Moi divisé*. Et de même, pour Schelling, l'être n'est que le produit fini et limité d'une activité originaire infinie et inconsciente qui *pour s'intuitionner elle-même, devenir un Moi et ainsi être "pour soi", s'op-pose comme un ob-jet dans l'acte même de son auto-position comme sujet*.

Mais s'ils *saisissent* l'Absolu comme *l'effectif*, ils ne *l'exposent pas* comme tel. Leur faire trahit leur dire, leur philosophie ne se présente pas comme *l'auto-exposition de l'Absolu*, auto-exposition dont le philosophe n'est que le témoin. Leur discours sur l'Absolu est discours tel qu'en son mouvement il nie ou contredit l'effectivité sur lequel il porte, car le mouvement, comme *mouvement de la conscience* chez Fichte, de *l'identité de l'identité et de l'altérité* chez Schelling, qui est celui du sujet, n'est pas celui de la substance mais celui du *sujet philosophant*.

En sa vérité, l'identité de la substance et de la subjectivité, l'effectivité, se comprend comme le mouvement ou *l'auto-mouvement du contenu*, et ce qui définit un tel mouvement, c'est le concept de *négativité* ou la *négation absolue*, qui aussi bien est le *positif*, concept qui a fait défaut aux philosophies antérieures. C'est le *mobilisme* ("la substance vivante")⁵¹ de la substantialité hégélienne qui la différencie de "l'inertie" de la substance spinoziste ou schellingienne. Cette vitalité de la substance se concrétisera dans le passage d'elle-même dans ses déterminations, en tant qu'un tel passage signifie pour elle-même un *enrichissement de*

⁵⁰ Sur tous ces points, cf. W. Marx, *Schelling. Geschichte, System, Freiheit*, Alber, ss. 63-99.

⁵¹ *Op. cit.*, s. 20, p. 49

soi. La substance vivante, dit Hegel, est “ encore l'être qui est vraiment *sujet* ”⁵², qui est *en elle-même* et *pour elle-même* sujet, et non seulement de l'extérieur pour le sujet philosophant, “ ou ce qui signifie la même chose qui n'est vraiment effectif qu'en tant que la substance est le mouvement de se-poser-soi-même ”⁵³. En tant qu'un tel mouvement de se-poser-soi-même, elle doit devenir *en et pour soi* ce qu'elle n'est initialement *qu'en soi-même*. Par conséquent, le passage de la substance à la pluralité de ses déterminations ne peut être compris comme la *négarion* de la substance, mais comme *l'auto-position de soi par soi*.

En *commençant absolument*, et en posant l'être dans la totale positivité de son affirmation absolue, Spinoza, on l'a vu, en est réduit à concevoir *l'exposition de la substance dans ses déterminations comme une auto-négation*. Les attributs par lesquels l'entendement perçoit la substance la mutilent car ils sont *le négatif de la substance*, mais un négatif du point de vue de la logique de l'entendement, un négatif qui ne va pas jusqu'au bout de ses effets pour accéder à la positivité, du fait de la *rupture* entre l'infinité substantielle et la finité des attributs puis des modes. Spinoza reste prisonnier du point de vue de l'entendement et n'accède pas à l'effectif, au rationnel.

On ne peut commencer absolument. C'est là, la condition de l'*effectivité*. On doit commencer par la détermination *la plus pauvre et la plus abstraite*, et par le mouvement de la négation, de la négativité absolue, accéder à la pleine positivité. Pour Spinoza l'être est d'emblée tout ce qu'il peut être. Pour Hegel il n'est *le tout* qu'au terme de son auto-mouvement. Ce mouvement, pour autant qu'il y en ait un chez le premier, ne peut être que dégradation. Il est *position de soi* pour Hegel. C'est la raison pour laquelle ce mouvement de se-poser-soi-même est identiquement “ la médiation entre son devenir-autre et soi-même ”⁵⁴. C'est le mouvement de la négativité, par lequel la substance passe d'une détermination à la détermination contraire pour récapituler dans une détermination ultime la totalité de son auto-mouvement, détermination en laquelle elle se pose comme l'effectivité, l'identité sujet-objet *âme de cet auto-mouvement*, principe et fin du mouvement. S'*ex-posant* dans ses attributs puis dans ses modes, la substance spinoziste *se nie* comme substance. Au contraire, en s'*ex-posant* dans ses déterminations, la substance hégélienne *se pose* comme substance.

Hegel décrit de façon plus précise par la suite ce mouvement de négation constitutif de l'être-sujet de la substantialité. “ *Comme sujet elle est la négativité pure et simple* ”⁵⁵ c'est-à-dire le mouvement de se nier et de passer dans une détermination contraire, et de saisir l'unité différenciée de ces deux déterminations. “ ...elle est la scission du Simple en deux ou la duplication opposante ”⁵⁶. C'est le *premier moment* du mouvement de la négativité : la substance s'oppose une détermination d'elle-même à une détermination contraire d'elle-même. Puis elle les *rappelle l'une à l'autre* dans un *second moment*, moment de “ la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ”⁵⁷.

Spinoza, parce qu'il en reste à la logique de l'entendement et n'accède pas à la rationalité de la contradiction ne peut saisir que le premier moment (“ toute détermination est négation ”). La substance s'oppose elle-même à elle-même dans l'attribut Pensée et dans l'attribut Étendue. Mais, dans la mesure où, à leur niveau, les attributs infinis en leur genre *ne se rapportent pas l'un à l'autre*, la substance apparaît comme l'unité *indifférenciée* des attributs. Spinoza ne saisit pas l'opposition *comme contradiction*, la négativité comme *mouvement de la négation de la négation*, qui n'est pas la superposition de deux négations

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

isolées puis rapportées l'une à l'autre mais le *mouvement ininterrompu d'une négation unique* qui produit comme son effet la positivité substantielle.

Il faut *tenir ensemble* la négation et la négation de cette négation, la différence ou la “*duplication opposante*”, et l'identité, la négation de la diversité indifférente et de son opposition.

Si l'on résume, pour Spinoza la positivité *est* et l'opposition est *le simple négatif*. Pour Hegel la positivité est *l'être-devenu* et l'opposition est la *contradiction* ou la négativité absolue par quoi la positivité advient, car ce n'est qu'au terme de son auto-mouvement que l'être immédiat-médiatisé, ayant déployé la totalité de son contenu indifférencié, l'ayant explicité, atteint à la pleine positivité de l'Idée logique, de ce qu'il est *en lui-même*, mais doit devenir *en et pour lui-même*. Hegel explicite d'ailleurs dans la suite de ce même paragraphe cette différence entre le vrai *posé* et le vrai *se posant*.

Le vrai est “seulement cette égalité”⁵⁸, c'est-à-dire, l'identité à soi indifférenciée, immédiate, sans rapport à l'autre chez Spinoza, différenciée en elle-même, immédiate-médiatisée chez Hegel, “cette égalité se réinstallant”⁵⁹ donc une égalité passée par la négativité, qui s'exprime comme “réflexion en soi-même dans l'être-autre”⁶⁰. Chez Spinoza, on y a insisté, la substance ne se réfléchit pas en soi-même, *mais à l'extérieur d'elle-même dans l'un de ses modes*, et le vrai n'est pas la totalité se posant par le travail du négatif, la réflexion en soi dans l'être-autre, *mais la totalité posée qui se dégrade dans la réflexion extérieure*.

Le vrai n'est donc pas une “unité *originnaire* comme telle ou une unité *immédiate* comme telle”⁶¹. Le vrai n'est rien sans le *devenir du vrai*, sans le *mouvement progressif de la contradiction rationnelle des déterminations qui passent en elles-mêmes dans la détermination contraire*, et dont le vrai n'est que la récapitulation totale. Le vrai c'est *la médiation du vrai*, ce qui n'est possible que dans la mesure où l'immédiat est *en lui-même* médiatisé, dans la mesure où il n'y a pas de commencement absolu. Au début de la *Logique*, le fait de commencer par l'être renvoie à la seule *décision arbitraire* du philosophe, de telle sorte que l'être est *simplement pré-supposé*. Mais l'Idée logique apparaîtra comme *l'objectivation* de cette décision du philosophe. L'être s'intègre dans l'acte posant du philosophe qui décide de commencer par l'être. Alors, au terme du parcours, la présupposition hégélienne s'avoue comme *simple pré-supposition*, comme n'étant rien d'autre que la *position* du commencement en tant qu'il est posé.

Parce qu'il commence absolument, Spinoza ne peut pas saisir la *téléologie* (mais il est vrai que pour lui l'idée même de téléologie est un non-sens) *immanente* du processus encyclopédique. Si “le vrai est le devenir de soi-même”⁶² il n'est pas l'identité pure et simple ou la totalité indifférenciée qui unit en soi les opposés, mais “le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but”⁶³. Ce que l'égalité *ré-instaurée* met au jour c'est l'en soi initial devenu pour lui-même, et la fin est identiquement le commencement en tant qu'il intègre la négativité permettant la totalisation progressive de toutes les déterminations en une détermination ultime : “*le tout seul est le vrai*”. D'où l'organisation *circulaire* du système par opposition à l'organisation hiérarchique et *linéaire* du système kantien, de Reinhold, ou du système fichtéen qui, à partir de la triplicité principielle, déduit l'ensemble des déterminations du réel mais ne parvient pas à la *justification d'une telle*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

triplicité une fois déduites ces déterminations. Hegel pensait montrer ce point dès l'écrit sur la *Différence*.

La philosophie de Fichte qui, dans son principe (l'identité Moi = Moi), exprime une authentique spéculation, quitte le principe de la spéculation, l'identité, "dès qu'elle se façonne en système"⁶⁴, principe auquel elle s'avère incapable de *retourner*. Le passage du principe de la spéculation à son exposition systématique est *passage de la philosophie transcendantale au dogmatisme*⁶⁵, passage de l'identité à la différence opposée à l'identité, *donc passage à la non-identité*. Cette différence de l'identité principielle et de la différence systématique exprime, en effet, le point de vue de l'entendement, point de vue qui contredit le principe de la spéculation auquel on s'était élevé. Dès lors ce qui est posé au principe, au commencement, devient simplement *postulé comme fin de l'exposition systématique*. L'Absolu est *sorti hors de soi* et ne parvient plus à *se rejoindre*. En effet, l'Absolu s'op-pose à sa manifestation. S'op-posant à sa manifestation, il est en tant qu'op-posé *conditionné par son op-posé*. D'inconditionné il est donc ravalé au rang de conditionné, de déterminé, bref, de *finité*. Mais l'ex-position systématique, ne parvenant pas à supprimer une telle op-position de l'Absolu et de sa manifestation, ne parvient pas du même coup à se transformer en identité et n'est plus qu'un *devoir être identique*. A l'identité principielle Moi = Moi s'est substitué le *Moi doit être égal au Moi*. L'identité est bien construite du point de vue de la *transcendantalité* mais non du point de vue de la *manifestation phénoménale*⁶⁶. Demeure donc cette opposition de la transcendantalité et de la phénoménalité et persiste la différence, caractéristique de l'entendement, de l'identité et de la différence.

Pour terminer ce paragraphe Hegel souligne que la fin qui est identiquement le but pré-supposé au commencement se pose de façon ultime *dans le mouvement même du se poser* et acquiert alors son effectivité qui, comme le dit le texte, "n'est effectif que par son accomplissement et sa fin"⁶⁷. Hegel reprend son thème initial de la critique des préfaces habituelles, mais envisagé ici du point de vue de *la conception du système*, à savoir, le but n'a son plein sens que lorsqu'il s'est réalisé, est devenu *résultat*, s'est différencié. Son universalité première, son idéalité, se nie elle-même comme telle dans l'être-devenu de cette universalité, et alors seulement l'universel accède à son sens vrai d'universel concret.

Le paragraphe suivant qui vise la conception schellingienne, mais aussi une certaine conception du christianisme, conception qui prend en compte le Père seul en oubliant le Fils - le monde - et la croix, le négatif, est une application à Dieu, à la substance dans le domaine de la *représentation religieuse*, de la conception de l'identité de la substance et de la subjectivité, de l'être et de l'acte, du positif et du négatif, bref, de l'essence et de la forme.

L'identité à soi de Dieu est celle d'un Soi. Son identité est celle d'une réflexivité surmontée de telle sorte que *la négativité est constitutive de son essence*, et non pas contingente. Or le Dieu chrétien est bien, sans doute, lié à la différence, au monde, mais *son acte n'est pas constitutif de son être*. En tant qu'il est *créateur*, il *aurait pu ne pas créer le monde*. Il en est ainsi chez Descartes, par exemple, pour autant que la puissance du Dieu cartésien déborde infiniment son essence. Mais ce qui est visé ici est, de façon plus générale, l'idée même de création. Pour Hegel, *Dieu et le monde sont un seul et même être*, mais *concret* (cum-crescere), un *processus*. Le monde est *un moment de la vie de Dieu*.

La philosophie hégélienne se présente comme une *rationalisation spéculative du mystère de l'amour*, une rationalisation du message chrétien ou, traduit dans le langage de la

⁶⁴ G.W, s. 33, *Différence...*, p. 107

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Op cit.*, s p. 18

représentation religieuse, de *l'incarnation*, car pour Hegel, *l'infini est en lui-même comme tel fini*.

Pour Hegel la philosophie ne doit pas vouloir être *édifiante*, elle ne doit pas chercher à consoler l'homme du négatif, de l'effectivité. Elle doit être *la conception de ce monde*, de ce monde dont les abstractions de l'entendement détournent l'homme. La philosophie doit concevoir le monde *tel qu'il est*, monde où se déploie la souffrance. Elle doit saisir la raison au cœur de l'effectivité ou, pour reprendre l'image célèbre du philosophe, “cueillir la rose dans la croix du présent”, promesse de l'identité, du bonheur au sein même du malheur. Si réfléchir sur c'est s'opposer à, de telle sorte qu'ainsi perdure la différence, *penser c'est se réconcilier avec*.

Or la vision d'un Dieu comme “pur jeu de l'amour avec soi-même”⁶⁸, vision critiquée par Hegel au début du paragraphe, jeu de l'amour avec soi, c'est-à-dire, *différence aussitôt identifiée*, non prise au sérieux comme différence parce qu'immédiatement reprise dans l'identité, donc *contradiction immédiatement surmontée*, une telle vision, on la trouve dans une conception douceâtre d'une *trinité* comme triplicité immédiatement absorbée dans l'identité. Dieu est *autre* que le monde qui *reste différent* de lui, n'en émane pas. C'est un monde que Dieu a *créé*, de telle sorte que ni l'essence, ni l'existence du monde ne sont essentielles à Dieu en tant que tel. Dans une telle vision on pose que le monde est *autre*, ce qui est une idée *consolante* car on croit pouvoir par elle *arracher l'homme au fini en direction de Dieu*. Hegel critique toute philosophie ou religion qui sépare en Dieu le négatif et le positif, l'identité (de Dieu) et la différence (du monde).

Si on doit concevoir Dieu comme amour, ce qu'il faut c'est saisir l'amour *de façon sérieuse*, non pas comme jeu, mais comme *ce qui assume la souffrance*, comme l'identité qui réconcilie la différence *qui est allée au bout d'elle-même*. Il s'agit d'affirmer Dieu comme amour - c'est-à-dire *médiation avec soi-même*, par opposition au caractère *statique* de l'Être suprême - rempli du sacrifice de lui-même. Il faut saisir l'identité de la *Trinité*, du Père (Dieu) et du Fils (le Christ incarné en tant qu'homme, l'infini finitisé) - ce Fils qui en tout son contenu effectif n'est rien d'autre que le monde ou ce qui donne *sens* au monde. Il ne s'agit donc pas de saisir la Trinité comme une perspective *une*, mais *d'inclure le monde dans la Trinité*, c'est-à-dire, *la réaliser*.

En opposition à une conception purement *édifiante*, Hegel présente dans la suite du paragraphe *ce qu'est la nature de Dieu*, et présente Dieu comme *l'unité d'un en soi positif et d'un pour soi négatif*.

La vie divine comme vie de l'Esprit - l'Esprit étant la vérité de l'être - doit *se faire ce qu'elle est*, c'est-à-dire, *se poser, s'ex-poser*, se manifester, une telle manifestation de soi étant identiquement accession à son être pour soi. Mais s'ex-poser c'est, pour la vie divine, s'op-poser, consentir à l'aliénation d'elle-même pour se réconcilier avec elle-même dans la négation de soi. En ce sens, la vie divine recouvre exactement le déroulement du processus encyclopédique, *l'Esprit étant la manifestation de l'identité de la Nature et de l'Idée logique*.

Il faut d'abord saisir Dieu comme Idée logique, *en soi*, l'équivalent du Père. Puis le saisir comme Nature, *pour soi*, qui est son *développement en tant que Fils dans le processus de l'Incarnation*. Enfin le saisir comme Esprit comme unité en Dieu du Père et du Fils. Dieu ou l'Absolu n'est donc pas *seulement concept*, unité de l'être et de l'essence, mais *aussi Esprit*, unité du Concept et de la Nature.

Examinons de plus près les moments de la vie divine.

a) Dieu a d'abord un *en soi*. Comme en soi il a pour élément *l'universalité abstraite* dans laquelle les différences sont les simples moments, les simples pulsations d'une identité que n'affectent pas les différences. Dieu est *l'identité des trois moments*, ce qui signifie que la

⁶⁸ *Ibid.*

différence et l'identification de la différence sont aussi en lui comme *en soi*. Mais il se réalise à chaque fois dans un élément. L'élément du Père est celui où la Trinité *comme vie du sens* se déploie dans l'universalité (identité de l'universel, du particulier, et du singulier, *dans l'élément de l'universel*), dans un élément qui est la substantialisation du premier moment non troublé par la deuxième personne.

b) Mais Dieu n'est pas simplement son en soi (le Père). Chaque moment de la Trinité *doit être promu en élément où se déploie le Tout*. Dieu a pour sens d'être pour soi. Le Fils devient donc l'élément du rapport trinitaire. C'est la *mondanisation de Dieu, l'Incarnation*. Dieu est alors différenciation de soi, et différenciation réelle, ce qui signifie que le Fils n'est *plus seulement le deuxième moment du Père* (comme dans la sphère de l'universalité abstraite), mais l'*Entfremdung* de celui-ci, l'étranger comme autre ayant un contenu qualitativement différent. Il est ce que Hegel nomme la *Forme*, forme qui a un "mouvement autonome"⁶⁹, c'est-à-dire a sa *loi d'inauguration et de développement*, ce qui naît et se développe selon une certaine *nécessité*. Le monde est donc lié à Dieu par une loi qui exprime la raison divine. La tâche de la philosophie spéculative est de saisir *l'unité de Dieu et du monde*, d'identifier Dieu comme identité à soi et la différence d'avec soi qu'est le Fils, et de surmonter ainsi *le propre de la représentation religieuse* en tant que processus qui expose, objective, *différencie ce qui est un. Le monde qui est le déploiement empirique du Fils n'est pas contingent par rapport au Père*, contingence qui signifierait une indifférence du monde à l'égard de la Trinité. *La Forme est donc égale à l'essence qui est la manifestation de soi*. Le monde est essentiel à Dieu, si essentiel qu'il s'y anticipe dans la Trinité.

D'une telle égalité de la Forme et de l'essence que résulte-t-il pour la connaissance de Dieu ?

Pour Hegel, Dieu est *en lui-même* apte à être connu et il faut indiquer comment il faut connaître Dieu. On a affaire à la théologie d'un Dieu effectif qui identifie Dieu et la religion. *La vérité de Dieu c'est la religion*.

Puisque l'essence est son auto-négation dans la Forme, il ne faut pas limiter la connaissance de l'essence au *principe*, ce que fait Fichte selon Hegel, ou saisir l'essence dans une *intuition absolue* (Schelling). Il faut saisir dans l'essence *le passage d'elle-même à son autre*. *L'Absolu n'est rien d'autre que sa réalisation*. Il faut saisir l'essence comme identité d'elle-même et de son autre. L'essence n'est rien d'autre que son existence : *l'effectivité*. *L'essence vraie c'est l'effectivité, l'identité de la Forme et de l'essence*. Traduit dans le langage de la représentation, Dieu est la *réconciliation de lui-même comme essence en soi et de sa forme pour soi*. Et la réconciliation de Dieu et de l'homme c'est la *religion*, manifestation de l'Absolu dans laquelle il faut affirmer Dieu et l'homme. L'élément vrai du divin n'est pas seulement l'Idée, mais l'Esprit absolu qui a son cœur dans la religion, celle-ci étant *l'effectivité de Dieu*.

S'il s'agit de *saisir* l'Absolu comme sujet, il s'agit également de *l'exprimer* comme tel. Or, Hegel considère que l'expression de l'Absolu comme sujet *dans la forme de la proposition ou de la liaison prédicative* se révèle n'être qu'une *anticipation* de l'expression de l'identité de l'Absolu sujet et non *l'effectivité de ce concept*. La proposition contredit *par sa forme* le contenu même de ce qu'elle dit ou veut dire. Sa *présentation* de l'Absolu comme sujet reste une *représentation* de l'Absolu, représentation extérieure à la chose même, alors qu'une présentation véritable de l'Absolu serait *l'auto-présentation de l'Absolu* qui dans son auto-mouvement *se poserait* comme sujet. La forme de la proposition qui se meut dans la sphère de la représentation et dont le mouvement renvoie au mouvement de réflexion de

⁶⁹ *Ibid.*, p. 51

“ celui qui a un savoir du sujet ” n’exprime pas, et même rend impossible, l’auto-mouvement du sujet du savoir, rend impossible “ *l’effectivité de ce concept* ”.

Le procès spéculatif ne consistera pas à présupposer, c’est-à-dire à poser anticipativement comme *point fixe* le sujet par un savoir extérieur à lui dans le mouvement d’une réflexion extra-posante, savoir qui détermine ensuite le sujet par l’adjonction de prédicats, mais consistera dans *l’auto-mouvement du prédicat, l’auto-mouvement du contenu. Le sujet est le prédicat se mouvant lui-même*. Si le vrai est posé seulement comme sujet, la position vraie du sujet consiste à faire avouer par le mouvement de son prédicat qu’il n’est rien d’autre qu’un sujet. *Le logique est la subjectivisation du prédicat*. Non pas Dieu est l’éternel, mais *l’éternel* est Dieu.

Toutefois, il s’agit de dénoncer non seulement la forme prédicative, mais aussi le fait que la proposition soit accrochée à un sujet qui en tant que *sujet grammatical* désigne le *sujet ontologique*. Cette grammaticalisation de l’ontologique s’exprime dans un *nom propre*. Seul le nom propre n’a pas de sens. Il est seulement *indicatif*, en lui n’est pas indiqué le contenu du sujet. L’absence de contenu caractérise le nom propre et Dieu *est le nom propre par excellence*⁷⁰.

Dans la mesure où, dans la Préface, Hegel mêle de façon constante la nécessité logique et la nécessité chronologique en s’efforçant de dégager le besoin sous-jacent et l’enracinement culturel du discours théologique ou philosophique, il y a lieu d’opposer ici, eu égard à la représentation de l’Absolu sujet, les Anciens et les Modernes⁷¹.

L’homme pensant prend conscience progressivement de son essence vraie : *être un Soi*, prise de conscience liée à tout le processus de l’histoire du monde. Une telle genèse de la prise de conscience de soi de l’homme comme un Soi qui s’objective dans un Dieu renvoie directement à la conception chrétienne qui identifie Dieu à un *celui-ci*. La proposition : “ Dieu est l’éternel ”⁷² renvoie toutefois à *l’anticipation judaïque de la personnalisation de Dieu*, anticipation seulement, pour autant que la religion du *sublime* sépare réflexivement, selon Hegel, Dieu comme universel abstrait de la naturalité sensible comprise comme pur objet de maîtrise ou de domination. Quant à “ *l’ordre moral du monde* ”⁷³, c’est bien évidemment à la conception fichtéenne qu’il est fait allusion, conception selon laquelle le contenu vrai de Dieu n’est rien d’autre que l’ordre moral du monde, c’est-à-dire *l’ensemble des conditions qui rendent possible l’accomplissement moral de l’homme*, conditions qui, pour autant que le Moi fichtéen est essentiellement *effort, travail*, ne sont pas, ne *doivent* pas être, exemptes de négativité, un tel accomplissement moral ne pouvant d’ailleurs que se *poursuivre indéfiniment*.

En opposition à la conception moderne, les Anciens saisissaient le Soi, principe d’idéalisations de toutes les déterminités, *sous la forme d’un destin*, se saisissant eux-mêmes comme citoyens, membres de la famille... L’universalité absolue du Soi qui relativise, idéalise, toutes les déterminités, l’homme antique, certes, la pressent, *mais se l’objecte sous la forme d’un destin qui broie toutes les déterminités*. Dans le parcours phénoménologique, c’est le passage de la tragédie à la comédie, le passage des pleurs et du Chœur tragiques au rire comique par quoi toutes les déterminités sombrent dans le néant pour ne laisser subsister que la figure d’un Soi qui en dénonce toute la vanité, qui prépare l’apparition du Christ.

Revenons à la dénonciation spéculative de la forme de la liaison prédicative.

Il y a dans la *proposition* plus que dans le simple *mot*. Il y a la *médiation* ou le *devenir-autre de l’immédiat*, mais un tel devenir-autre n’est pas, dans la liaison prédicative, le

⁷⁰ *Ibid.*, s. 22, p. 57

⁷¹ *Ibid.*, s. 23

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

devenir-autre de l'immédiat lui-même comme tel. La médiatisation de l'immédiat reste extérieure à l'immédiat. Elle tient à l'acte de réflexion du sujet philosophant qui rattache le prédicat au sujet.

“ Dans de telles propositions ”, dit le texte, “ le vrai n'est posé que directement comme sujet, mais n'est pas présent comme le mouvement de la réflexion en soi-même ”⁷⁴.

Ainsi le Soi, c'est-à-dire, le négatif, ce dont l'essence est de se mettre à distance de soi, est posé comme un être. Mais poser le Soi comme un tel sujet c'est s'interdire toute possibilité de voir le sujet s'auto-poser. La pré-supposition du Soi comme sujet est sa réduction immédiate à un être. En effet, le vrai est posé comme sujet, c'est-à-dire comme réfléchi en soi, mais en tant qu'il n'est posé que directement, immédiatement, comme sujet, il est posé comme réfléchi en soi à l'extérieur de soi. La présupposition du Soi comme sujet est donc bien en réalité sa position comme être, c'est-à-dire sa négation comme sujet ou comme Soi. Parce que sa réflexion en lui-même renvoie en réalité à la réflexion extérieure du théologien ou du philosophe, parce qu'elle n'est pas auto-réflexion, ce qu'elle serait en tant que mouvement de se réfléchir en soi-même, dans un tel mode de présentation de l'Absolu le mouvement du vrai est extérieur au vrai lui-même.

Le mouvement de la réflexion en soi-même vient de ce que le vrai, comme il a été montré, est essentiellement Résultat⁷⁵. Le vrai est sujet en tant que mouvement de se poser en tant que sujet en s'exposant dans ses différences. Ce qu'il est immédiatement en lui-même, il doit le devenir pour lui-même. Dans ce devenir consiste l'effectivité du Soi, “ l'inquiétude même ”. Mais en tant qu'il doit devenir pour lui-même ce qu'il est en lui-même, il doit être présenté dans le devenir de soi, comme le mouvement de “ la réflexion en soi-même ”⁷⁶. Cette mobilité constitutive du sujet, l'auto-mouvement d'égalisation de l'en soi au pour soi, est manquée dans les propositions régies par la liaison prédicative.

La représentation qui inverse les choses va tout de suite au résultat.

“ Dans une proposition de cette espèce, on commence avec le mot Dieu ”⁷⁷.

On commence donc par ce qui exprime la subjectivité de l'Absolu renversant ainsi le mouvement processuel qui fait que le vrai, en tant que résultat, est “ à la fin seulement qu'il est ce qu'il est en vérité ”⁷⁸, sa nature d'être sujet en son effectivité. Ce genre de proposition, qui pose immédiatement le sujet, pré-suppose ainsi ce qu'elle nie pourtant comme sujet du fait même de le pré-supposer comme tel, pour autant que l'effectivité du sujet n'est que le mouvement de son auto-exposition, disparition de tout point fixe, et avant tout du sujet comme un tel point fixe auquel s'accroche la proposition. Du même coup s'opère ce qui a été nommé plus haut la grammaticalisation du sujet ontologique.

“ Pris pour soi [i.e. le mot Dieu] c'est là un son vide de sens, rien qu'un nom ”⁷⁹.

Ainsi qu'il a été dit, le nom propre par excellence, Dieu, devient pure extériorité formelle extérieure à l'intériorité du sens ou du contenu puisque dans le caractère seulement indicatif du nom propre n'est pas indiqué le contenu du sujet.

Citons le paragraphe 169 de la Logique de l'Encyclopédie (Ed. 1830 ; paragraphe 163 dans l'édition de 1812),

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., s. 21, p. 51

⁷⁶ Ibid., s. 21, p. 53

⁷⁷ Ibid., s. 22, p. 57

⁷⁸ Ibid., s. 21, p. 51

⁷⁹ Ibid., s. 22, p. 57

“ Le sujet a seulement dans le prédicat sa détermination expresse et son contenu ; pour lui-même il est de ce fait une simple représentation ou un nom vide [...] *Dieu, l'Absolu* est un simple nom, ce qu'*est* le sujet est dit seulement dans le prédicat ”⁸⁰.

Le prédicat, en tant que *devenir-autre du sujet*, dit *ce que* le sujet est, “ constitue son remplissement et son sens ”⁸¹. La liaison prédicative veut être la négation de l'extériorité de l'extériorité du nom et de l'intériorité du sens. Dans le mouvement de la proposition s'identifient l'intérieur et l'extérieur ou “ le début vide ne devient un savoir effectif que dans cette fin ”⁸². En ce sens téléologique le vrai semble bien apparaître comme un résultat. Mais en tant qu'un tel résultat il n'apparaît plus comme sujet. Le prédicat apparaît comme la vérité du sujet sans être lui-même l'être-devenu du sujet, de telle sorte que le sujet apparaît dans la structure de la liaison prédicative comme l'inessentiel. Le prédicat est *l'essentiel*, mais il *n'est pas sujet* et le sujet est *l'inessentiel* ou le devient dans le mouvement même de la proposition qui est mouvement d'identification de l'intérieur et de l'extérieur. Mais en réalité, une telle identification ne s'accomplirait en son effectivité que si le prédicat apparaissait au terme du mouvement comme étant lui-même sujet.

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel reconnaît que la dialectique platonicienne, tout en restant dans l'élément d'une philosophie de l'être, a renversé, la première, la relation sujet-prédicat dans la structure de la proposition. Dans la détermination de l'essence par Platon s'opère un véritable retournement du rapport sujet-prédicat tel que le conçoit la pensée immédiate. Pour cette dernière, le sujet véritable est telle chose particulière, telle ou telle individualité, dont le Bien, le Juste, le Beau... sont les prédicats multiformes. Mais le mouvement dialectique tend à *la subjectivisation du prédicat*, tend à montrer que *le prédicat, et non le sujet grammatical ou propositionnel, est le véritable sujet ontologique*. C'est l'universel, et non la singularité sensible, qui est sujet, l'Idée platonicienne ou la substance hégélienne, la participation d'un individu à l'universel étant médiatisé par sa relation à un prédicat. Pour la pensée spéculative hégélienne *le sujet n'est rien d'autre que l'auto-mouvement du prédicat*.

Il semble donc ne pas y avoir de raison objective d'ajouter aux déterminations concentrées dans les prédicats : éternel, ordre moral du monde, un, etc. un sujet. *L'intériorité du sens ne perd rien à rester extérieure à l'extériorité du nom*. Mais par le nom, le sujet est posé de l'extérieur comme sujet et ainsi ne s'expose pas dans le mouvement propositionnel, exposition de soi qui serait la condition même de l'auto-position de soi comme sujet.

La présentation de l'Absolu comme sujet dans la forme prédicative, et dans la grammaticalisation corrélatrice du sujet ontologique, est donc au sens strict du terme une *représentation* de l'Absolu comme sujet, extérieure comme telle à la nature même de l'Absolu. Liaison prédicative et grammaticalisation de l'ontologique, pris dans la détermination substantielle, *posent le Soi comme être et non l'être comme Soi*. Dès lors, “ le sujet est pris comme point fixe auquel comme à leur support les prédicats sont rattachés ”⁸³, c'est-à-dire rattachés de l'extérieur au sujet par le sujet philosophant, de telle sorte que *l'être du savoir (le sujet) reste extérieur au savoir de l'être (les prédicats)*.

Le réfléchi en soi, en tant qu'il n'est pas le mouvement de *se réfléchir* dans les déterminations prédicatives, reste pris dans la réflexion du sujet philosophant qui, de l'extérieur, le *pose* comme réfléchi en soi, et identiquement le *nie* puisqu'il le pose comme “ point fixe ”. La réflexion du philosophe, qui rattache ainsi de l'extérieur les prédicats au

⁸⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, Hg. Nicolin, Pöggeler, Meiner, s. 157, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Bourgeois, Vrin, p. 415.

⁸¹ *Op.cit.*, s. 22, p. 57

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, s. 23, pp. 57-59

sujet, contredit ce qu'il voudrait dire, à savoir, que l'Absolu est *sujet, auto-diction*, puisque l'effectivité renvoie à son propre savoir, au savoir du sujet philosophant *sur* le sujet, mais non au *sujet* du savoir.

La *présentation* de l'Absolu comme sujet, c'est *l'auto-mouvement du contenu par lequel l'être du savoir se pose comme savoir de l'être*. Or ceci s'opère sans nul besoin du sujet nominal. Il suffit d'observer le mouvement du contenu. Le Soi est d'abord exposé dans le jugement avant d'être ce que le prédicat se révèle être : le mouvement de se poser soi-même qui est effectif dans *le mouvement syllogistique*, mouvement qui implique la *médiatisation successive des extrêmes*, médiatisation qui fait du processus syllogistique hégélien *un ternaire de syllogismes*.

Dans le jugement la copule est est de l'ordre de l'être. Le mouvement du sujet passe dans le contenu, devient *forme immanente du contenu*. Ce contenu se mobilise précisément lorsque *le jugement devient syllogisme*. Ceci s'opère lorsque, dans le jugement, le Soi *se fragmente* (*urteilen* = juger, indique en allemand l'idée de partager ou de séparer [teilen] originairement) comme Soi du sujet jugeant et comme partie du contenu, éclatement du Soi jugeant qui est agir, et de la partie fixe du contenu (sujet de la proposition). Dans le raisonnement syllogistique se réconcilient le Soi du jugeant et le soi du contenu. Le Soi devient Soi du contenu pour autant que les déterminations se nient successivement pour passer dans leur autre. Le Soi comme mouvement vient dans le contenu pour être *pur mouvement négatif du contenu*.

Pour citer cet article

Bernard Parizet, « Commentaire de quelques paragraphes de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* », (1997), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.