VIE ET SYSTÈME CHEZ G.W.F. HEGEL

EMMANUEL CHAPUT

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme
de doctorat

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Emmanuel Chaput, Ottawa, Canada, 2022

RÉSUMÉ

Cette thèse s'intéresse au traitement de la notion de vie au sein du système hégélien. Que ce soit comme vie logique, organique ou comme vie de l'esprit, cette notion représente un élément structurant dans le discours philosophique de Hegel. À un point tel que l'on peut, à partir de la systématicité dynamique de la vie et du vivant tel qu'ils sont thématisés chez Hegel, penser le caractère dynamique et vivant du système hégélien. Ce faisant, nous sommes en mesure de situer l'entreprise hégélienne dans le contexte de la philosophie postkantienne visant à un renouvellement de la pratique philosophique comme philosophie vivante capable d'articuler raison spéculative et vie pratique. Cela permet également de mieux situer l'entreprise hégélienne vis-à-vis des critiques tendant à faire de son système un système clos et ossifié. Partant du système hégélien tel qu'il se présente au cours de la période berlinoise au sein de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, nous retraçons ainsi l'entreprise hégélienne dans sa volonté de penser à la fois la vie de la pensée et la rationalité du vivant.

MOTS CLÉS : G.W.F. Hegel ; Vie ; Système ; Postkantisme ; Organicisme ; Kénose ; F.H. Jacobi.

ABSTRACT

This thesis deals with the notion of life in relation with Hegel's system of philosophy. Either as the logical life of the concept (*Begriff*), organic life or the life of spirit (*Geist*), the notion constitutes a fundamental aspect within Hegel's philosophical discourse. To the point that we can, once we consider the dynamical systematicity of life within Hegel's philosophy, understand conversely the dynamical and living dimension of Hegel's system. By doing so, we are able to put Hegel's enterprise back in perspective within its post-Kantian context as yet another attempt to renew the practice of philosophy as a living philosophy able to articulate speculative reason and practical life. It also allows us to establish Hegel's position in regards to frequent critiques asserting the ossified and closed character of his system of philosophy. Focusing on Hegel's system as presented during his Berlin period within the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, we trace back Hegel's philosophy in its will to think conjointly the life of thought and the rationality of life.

KEYWORDS: G.W.F. Hegel ; Life ; System ; Post-Kantianism ; Organicism ; Kenosis ; F.H. Jacobi.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ ii
ABSTRACT iii
TABLE DES MATIÈRES iv
REMERCIEMENTS vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS viii
INTRODUCTION 1
1. Contextualisation historique 1
2. Approche de la problématique 18
3. Division générale 28
CHAPITRE I – LA RÉCEPTION DU THÈME DE LA VIE DANS LE SYSTÈME HÉGÉLIEN 31
1. Introduction 31
2. Lectures continuistes et discontinuistes 33
3. Lectures déflationnistes et métaphysiques 54
4. Conclusion 66
CHAPITRE II – DE L'USAGE DU CONCEPT DE VIE CHEZ HEGEL 69
1. Introduction 69
2. Une problématique jacobienne 73
a. Vie insondable et savoir immédiat chez F.H. Jacobi 84
b. Répondre au défi jacobien 98
i. La critique du savoir immédiat 101
ii. La critique du subjectivisme et l'insondabilité de la vie 115
3. La vie comme simple présence : l'enjeu de l'immédiateté 121
4. La vie comme processus : médiation, mouvement, liberté 133
5. Vie et raison : une solution hégélienne 148
6. Conclusion : les schèmes de la vie dans la pensée de Hegel 160
CHAPITRE III – LE SCHÈME ORGANICISTE DE LA VIE DANS LE SYSTÈME DE HEGEL 162
1. Introduction 162
2. Le concept d'organisme dans le contexte du postkantisme : formalisme et naturalisme 167
a. Kant 171
b. Schelling 180

c. Goethe 195
3. L'organicisme logique de Hegel 210
a. Trois objections 218
b. La structure organique des trois vies 231
i. La vie logique 233
ii. La vie naturelle 242
iii. La vie de l'esprit 254
4. Conclusion 261
CHAPITRE IV – LE SCHÈME KÉNOSOTÉRIOLOGIQUE DE LA VIE. RELIGION, NÉGATIVITÉ ET HISTOIRE 263
1. Introduction 263
2. De la kénose au Salut : le noyau spéculatif de la religion chrétienne 272
a. La structure kénotique dans l'interprétation hégélienne du christianisme 276
b. Résurrection, réconciliation et salut 288
3. Du rapport de la philosophie à la religion : de la vie divine à la vie de l'Idée 299
a. Trinité spéculative et systématicité philosophique 304
i. Le Père comme Idée logique 308
ii. Le Fils comme l'Idée extériorisée dans la nature 310
iii. L'Esprit-Saint comme communauté et esprit 313
4. De l'esprit (in)fini à l'esprit absolu 315
a. Le chemin ascendant de l'esprit fini vers la consolation 318
b. L'Incarnation de l'esprit infini et la réconciliation absolue 321
5. Sur le passage de l'Idée logique à la nature : entre créationnisme et incarnation 324
6. De la vie naturelle à la vie de l'Esprit 336
a. Le phénix et la résurrection 342
7. Conclusion 349
CHAPITRE V – VIE ET SYSTÈME DANS LA PENSÉE DE HEGEL. CONCLUSION 351
1. Introduction 351
2. La vie du système 354
3. Système clos, système ouvert 360
4. Actualité de la conception hégélienne de la philosophie comme système vivant 370
5. Conclusion 377
BIBLIOGRAPHIE 379

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier mon directeur, Jeffrey Reid, sans qui cette thèse n'aurait pas vue le jour. Ses travaux, ses cours et nos discussions m'ont énormément appris et montré à quel point il fallait, pour rendre justice à Hegel, s'attacher à une compréhension aussi exhaustive que possible de son système en son ensemble. Je remercie également du fond du cœur les évaluateurs et évaluatrice, les professeur.e.s Luca Illetterati, Isabelle Thomas-Fogiel, Douglas Moggach et Denis Dumas, pour leurs commentaires et critiques bienveillantes. Il est rare d'avoir la chance de pouvoir discuter de manière approfondie de ses travaux avec des esprits aussi riches et sérieux dans leur lecture. Je veux également remercier Fanny Theurillat-Cloutier et Michel Ratté d'avoir lu et commenté une grande partie de mon travail avant que celui-ci ne soit soumis à l'évaluation. J'assume évidemment l'entière responsabilité quant aux fautes et défauts qui peuvent subsister.

Plus largement, j'aimerais saluer ici tous ceux et celles – trop nombreux-ses pour toute-s être nommé-e-s – envers qui je me reconnais une dette intellectuelle. J'aimerais aussi saluer ces belles rencontres faites lors de colloques quand nous pouvions encore se rencontrer en personne et discuter de manière informelle de nos divers champs de recherche. Salutations particulières à Emre Ebeturk. Je veux également remercier chaleureusement le professeur Gilles Marmasse de m'avoir si gentiment accueilli à l'unité de recherche « Métaphysique allemande et philosophie pratique » (MAPP) associée à l'Université de Poitiers et fière dépositaire d'une longue et prestigieuse tradition au sein des études hégéliennes et de l'idéalisme allemand. Merci à toute l'équipe du MAPP et en particulier à Victor Béguin. Merci à Martin Robert pour l'hébergement logistique lors de mes séjours à Paris pour le séminaire Hegel à la Sorbonne, mais surtout pour nos belles discussions.

Cette thèse n'aurait pas été possible sans l'aide financière de l'Université d'Ottawa, du gouvernement Ontarien et du CRSH.

Je tiens enfin à souligner ma reconnaissance et ma gratitude à mes ami.e.s trop nombreux à nommer (vous vous reconnaîtrez j'espère) et ma famille : Marie-France, Jean, Hugo et Mathieu. Vous avez su m'extraire, parfois malgré moi, de mes recherches pour me faire réellement apprécier la vie. Une mention spéciale à Philomène et Clément qui ont su me rappeler à mes responsabilités parentales quand la thèse me sortait par les oreilles et qui m'ont

donné envie d'y retourner quand les responsabilités parentales me sortaient par les oreilles. Cette dialectique des tâches lourdes qui finissent par se nourrir l'une l'autre a fini par être fructueuse. Dans tous les cas, j'ai réussi à finir la thèse, reste à voir si je parviendrai à m'accomplir comme père. Pour le moment, vous ne me rendez pas la tâche trop difficile, vous qui êtes si facile à aimer.

Ces remerciements ne seraient pas complets sans que je souligne celle sans qui tout ce travail n'aurait jamais pu être, mon appui de toujours (j'espère te rendre la pareille un jour) et mon amour, Fanny. Merci du fond du cœur.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

G.W.F. Hegel :

W :	Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
GW :	Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke (48 vol.)*, Hamburg, Felix Meiner, 1968-2018.
Vorl. :	Hegel, G.W.F. *Vorlesungen – Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte (18 vol.)*, Hamburg, Felix Meiner, 1983-2007.
PhE I-II :	Hegel, G.W.F. *La Phénoménologie de l'esprit (2 vol.)*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977.
SL I-IV :	Hegel, G. W.F. *Science de la logique (4 vol.)*, trad. p. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1971.
PhD :	Hegel, G. W.F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982.
E-SL :	Hegel, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.
E-PhN :	Hegel, G. W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
E-PhE :	Hegel, G. W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
RH :	Hegel, G.W.F. *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.
PhH :	Hegel, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.
CE I-III :	Hegel, G.W.F. *Cours d'esthétique (3 vol.)*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995.
PhR I-III :	Hegel, G.W.F. *Leçons sur la Philosophie de la religion (tome 1 et 3)*, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 2004.[1] Hegel, G.W.F. *Leçons sur la Philosophie de la religion (tome* 2), trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2010.
HPh I-VII :	Hegel, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie (7 vol.)*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1975-1991.

[1] Le tome 2 n'a pu être complété par P. Garniron décédé en 2007. Une nouvelle traduction partielle est parue cependant aux éditions Vrin en 2010 sous les soins de G. Marmasse.

Friedrich Heinrich Jacobi :

W : Jacobi, F.H. *Werke (6 vol.)*, Leipzig, G. Fleischer, 1812-25.

Immanuel Kant :

AK : Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften „Akademieausgabe" (23 vol.)*. Édition électronique disponible à l'adresse : [https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/].

CJ : Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de Juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling :

SW : Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke (14 vol.)*, Stuttgart, J.G. Cotta, 1856-1861.

Johann Wolfgang Goethe :

HA : Goethe, Johann Wolfgang. *Werke, Hamburger Ausgabe (14 vol.)*, München, C.H. Beck, 1999.

AV : Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke, Artemis Verlag (18 vol.)*, Zürich, Artemis, 1979.

Johann Gottlieb Fichte :

GA : Fichte, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe (42 vol.)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962-2011.

FW : Fichte, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke (11 vol.)*, Berlin, Walter der Gruyter, 1971.

Johann Gottfried Herder :

SW : Herder, J.G. *Sämtliche Werke (33 vol.)*, Berlin, Weidemannsche Buchhandlung, 1877-1913.

Friedrich Schlegel :

KFSA : Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (35 vol.)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1958-.

Friedrich Schleiermacher :

FSKG : Schleiermacher, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe (61 vol.)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980-.

Ludwig Feuerbach :

GW : Feuerbach, Ludwig. *Gesammelte Werke (22 vol.)*, Berlin, Akademie Verlag, 1969.

Wilhelm Dilthey :

GS IV : Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften Bd. 4 : Die Jugendgeschichte Hegels und Andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Leipzig/Berlin, B.G. Teubner, 1921.

INTRODUCTION

1. Contextualisation historique

L'entreprise hégélienne s'inscrit dans cette vaste constellation que l'on a parfois appelée l'idéalisme allemand, mais auquel nous préférerons le nom plus englobant de philosophies postkantiennes. Bien que diverses et multiples, tant par leurs approches que leurs présupposés, ces différentes tentatives de renouveler la philosophie et de l'ériger en système se recoupent et forment précisément une constellation de par la problématique commune qui les préoccupe. Certes, au sein de la philosophie postkantienne, se développeront bien des approches différentes souvent directement opposées les unes aux autres. Et pourtant, toute la philosophie postkantienne, de Fichte[2] à Schelling[3] en passant par Jacobi[4], Goethe[5], Schiller[6], Hölderlin[7],

[2] Cf. J. G. Fichte, FW I, p.274, 296 / *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964, p.141, 156 ; FW II, p.333-34 / *Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle et autres textes*, trad. A. Valensin et P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1999, p.24 ; FW V, p.475*sq*., 493 / *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944, p.182*sq*., 202 ; FW X, p.89*sq*., 96, 133, 147, 158, 179 / *La Théorie de la Science*, trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1999, p.19*sq*., 26, 67, 85, 98, 120-21 ; GA III-2, p.392 ; B. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 2000, p.24 ; B. Bourgeois, *Le Vocabulaire de Fichte*, Paris, Ellipses, 2000, p.53-54 ; R.-P. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, trad. P. Müller, Paris, Vrin, 1998, p.54 ; K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p.92-94, 224; B. Sandkaulen, « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », communication tenue lors du *Séminaire Hegel*, à Paris, Sorbonne, 18 mai 2019, p.8.

[3] Cf. Schelling, SW I, p.156 / *Premiers écrits*, p.55 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.55.

[4] Cf. Jacobi, W IV-1, p. xvii / *Des choses divines et de leur révélation*, trad. P. Cerutti, Paris, Vrin, 2008, p.177 ; W IV-1, p.234-37 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.125 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.46, n.1 ; Schlegel, KFSA II, p.58 / « Sur le Woldemar » dans Schelling, *Une autre querelle de l'athéisme*, p.142.

[5] Cf. Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften* I, Zürich, Artemis-Verlag, 1949, p.841, 844, 873. Voir également la lettre à Johann Heinrich Merck datant du 8 avril 1785 : « Je crois un savant de profession capable de nier ses cinq sens. Il est rare pour eux [les savants de profession] d'avoir affaire au concept vivant de la chose même, et non à ce qu'on a en dit ». Il est vrai que dans le cas de Goethe, c'est moins la philosophie que la science qui est mise au banc des accusés.

[6] Cf. F. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 2014, p.82-85 : « De même que le chimiste, le philosophe ne découvre l'alliage que par l'analyse, et il ne parvient à l'œuvre de la libre nature qu'en la soumettant à la torture de la technique. Pour saisir l'apparence fugitive, il est obligé de la jeter dans les chaînes de la règle, de déchirer son beau corps pour le réduire en concepts et de retenir son vivant esprit en l'enfermant dans une indigente ossature de mots ».

[7] Cf. Hölderlin, *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 1967, p.279, 364, 423, 607, 645*sq*. ; C. Layet. *Hölderlin. La démesure et le vivant*, Paris, Vrin, 2020.

Novalis[8], Schlegel[9], Herder[10], Schleiermacher[11], Beneke[12] et Schopenhauer[13] prétendra à un même renouvellement de la pratique philosophique, esthétique et scientifique perçue comme sclérosée et tristement mécanique. Cette tentative est déjà tangible chez Kant lui-même et sa critique du dogmatisme wolffien : « Le *dogmatisme* (par exemple celui de l'école wolffienne) est un oreiller pour s'endormir, et c'est la fin de toute vivacité (*Belebung*), laquelle est justement le bienfait de la philosophie[14] ». Il s'agit ainsi de faire de la philosophie quelque chose de vivant pour le bienfait de l'humanité. C'est d'ailleurs pourquoi Fichte récuse la comparaison faite par son lecteur entre le philosophe et le mécanicien construisant une machine : « la grande différence entre le travail du Philosophe et celui d'un mécanicien, est en ceci : le second a affaire à une machine morte, qu'il meut lui-même ; le premier travaille sur une matière vivante, et qui se meut de soi[15] ». Hegel n'échappe pas à ce vaste mouvement qui s'intéresse non seulement à la vie, mais encore à un renouvellement de la pratique philosophique où cette notion de vie jouerait précisément un rôle central. Paraphrasant Karen Ng, nous pourrions ainsi dire que tant d'un point de vue génétique que systématique « la vie est non seulement le *premier* objet, mais aussi en un sens l'"ultime" » objet de la pensée hégélienne[16]. La vie constitue en effet du point de vue historique l'un des premiers concepts susceptibles d'appréhender la nature de l'absolu chez le jeune Hegel. Elle constitue ainsi la *première* figuration de ce qui deviendra plus tard l'esprit. Elle est à la fois *première* d'un point de vue chronologique et *ultime*

[8] Cf. Novalis, *Œuvres complètes*, II, trad. A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975, p. 51 *:* « Jusqu'à présent, dans la quête philosophique, on a d'abord commencé par tuer la philosophie pour la soumettre ensuite à l'analyse et pour la disséquer. On prenait les parties du *caput mortuum* pour et comme parties intégrantes de la philosophie. Seulement l'essai de réduction ratait tout à coup, ou la tentative de reconstitution avortait. Ce n'est que tout dernièrement, pour la toute première fois, qu'on s'est mis à observer la philosophie en vie, la philosophie vivante, — et il se pourrait bien qu'on eût ainsi découvert l'art de *faire des philosophies* ». Voir également, *ibid.*, p.32-33, 77, 112, 227, 253, 263, 315-16 ; Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopedia*, trans. D. W. Wood, Albany, SUNY Press, 2007, p.76.
[9] Cf. Schlegel, KFSA VIII, p.449-51 / « Recension (1812) », dans Jacobi, *Des choses divines et de leur révélation*, p.165 ; Schlegel, *Philosophie de la vie*, I, p.2-3, 10*sq.*, 27-28, 158, 238 ; II, p.52-53, 341.
[10] Cf. J.G. Herder *Une Autre philosophie de l'histoire/Auch eine Philosophie der Geschichte*, Paris, Aubier, 1943, p.126-27; J.G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. Edgar Quinet, III, Paris, F.G. Lavrault, 1827-28, p.476.
[11] Cf. F. Schleiermacher, FSKG, I-1, p.391-471; F. Schleiermacher, *Monologues*, trad. L. Segond, Genève & Bâle, H. Georg, 1868, p.17-18; A. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, Chicago, Scholars Press, 1982.
[12] Cf. F.E. Beneke, *Philosophie in ihren Verhältnissen zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*, Berlin, Posen und Bromberg, 1833, p.114*sq.*
[13] Cf. A. Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, trad. É. Sans, Paris, PUF, 1969, p.45*sq.,* 64-65 ; A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2011, p.1-2, 4-5, 10*sq.*
[14] Kant, AK VIII, p.415 / *Œuvres philosophiques*, III, p.422.
[15] J. G. Fichte, FW II, p.361 / *Rapport clair comme le jour*, p.48. On retrouve ici la définition classique d'Aristote de la vie comme ce qui se meut par soi, par opposition à l'artéfact qui aurait le principe de son mouvement hors de soi, cf. *Physique*, VIII, 4, 254b7-33.
[16] Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity : Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.57.

tant du point de vue de son importance que parce que Hegel conceptualisera encore l'esprit absolu comme la forme suprême de vie, même à la toute fin de sa vie. Elle est aussi du point de vue systématique *première* comme manifestation immédiate de l'Idée, mais *ultime* parce que son dépassement dans la connaissance ou la conscience de soi maintient comme nous le verrons l'essentiel du caractère dynamique et processuel de la vie de telle sorte que la vie première succède elle-même à son propre dépassement.

On a d'ailleurs souvent souligné la fonction du concept de vie dans l'idéalisme allemand comme « métaconcept[17] » ou « métaprincipe[18] », mais il ne faudrait pas négliger pour autant les implications d'une telle fonction pour la pratique philosophique et son mode de présentation même. Songeons à ce que Hegel écrit à son jeune ami Schelling demeuré à Tübingen :

> Ce que tu me dis de la démarche philosophico-kantienne (*si diis placet*) de la philosophie à Tübingen n'a rien de surprenant. L'orthodoxie ne peut être ébranlée aussi longtemps que sa profession, liée à des avantages temporels, est intégrée intimement dans l'organisme d'un État[19]. Cet intérêt est trop fort pour qu'il puisse être abandonné de sitôt […] Aussi longtemps que cela dure, elle a à ses côtés toute la troupe, toujours plus nombreuse, des imitateurs serviles ou des écrivailleurs dépourvus de pensée et d'intérêts supérieurs. Si un membre de cette troupe lit quelque chose qui est opposé à sa conviction […] et en supposant qu'il sente quelque chose de la vérité qui y est contenue, alors il dira : « Oui, cela est vrai », après quoi il pose la tête sur son oreiller, et le matin il boit son café au lait et en verse aux autres, comme si rien ne s'était passé. Outre cela, ils acceptent les yeux fermés ce qui leur est offert et ce qui les conserve dans leur routine érigée en système.[20]

Institutionnalisée, subordonnée aux intérêts séculiers du temps présent, la philosophie apparaît incapable de se renouveler pour justement être en mesure, paradoxalement, de penser son temps, pour faire un diagnostic du présent[21]. La philosophie apparaît comme une activité vaine

---

[17] Sandkaulen « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », p.4.

[18] J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p.58 : « L'idéalisme allemand recourt à un métaprincipe qui fonde le développement à la fois de la connaissance, de la société et de l'État dans l'accomplissement de la "vie" d'un Sujet que Fichte appelle "Vie divine" et Hegel "Vie de l'esprit" ».

[19] Ironiquement, cette critique sera plus ou moins adressée à Hegel lui-même à titre posthume par Schopenhauer, cf. A. Schopenhauer, *Au-delà de la philosophie universitaire*, trad. A. Dietrich, Paris, Mille et une nuits, 2006 ; Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, 1969, p.45-46 ; Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p.10*sq*.. Encore une fois, le leitmotiv de la philosophie vivante et libre s'oppose à l'idée que son appartenance institutionnelle impliquerait nécessairement sa domestication et sa mort.

[20] G.W.F. Hegel, *Correspondance*, I, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1990, p.21-22. Voir également la lettre du 25 novembre 1795 que Hölderlin écrit à Hegel : « tu pourrais jouer à Tübingen le rôle de l'homme qui éveille les morts à la vie. Bien sûr, les fossoyeurs de Tübingen feraient contre toi ce qui serait en leur pouvoir » (Hegel. *Corresponance*, I, p.37).

[21] Sur ce présentisme hégélien, cf. E. Renault *Connaître ce qui est*, Paris, Vrin, 2015. Sur le rapport entre ce présentisme et la notion de vie, voir F. Châtelet, « G.W.F. Hegel », dans F. Châtelet, *La Philosophie*, III, Verviers, Marabout, 1979, p.64.

et dogmatique qui a abandonné la recherche de la vérité, l'amour du savoir pour s'échouer contre les récifs de la tradition et de la quiétude que celle-ci apporte. C'est pourquoi Hegel dénonce ces philosophes qui, prêts à admettre la vérité d'un propos contraire à leur conviction, n'en restent pas moins à vivre selon leurs convictions, même fausses. La philosophie n'est plus quelque chose de vécu et de vivant, capable de répondre aux aspirations et aux besoins de l'époque, précisément en raison de sa soumission aux conventions mêmes de l'époque. Elle n'est qu'un corpus, qu'une chose morte et pétrifiée que l'on se transmet sans se préoccuper du sens qui anime cette entreprise depuis les Grecs jusqu'à aujourd'hui[22]. C'est là presque un lieu commun à l'époque chez la jeune génération d'artistes, de penseurs et d'intellectuels qui forment le renouveau de la culture allemande. Réveillée de son sommeil dogmatique par l'avènement du criticisme et des querelles qu'il entraîne dans son sillage, cette jeune génération entend bien réformer sinon transformer la culture savante allemande. Hegel n'y échappe pas. Il est trivial de le dire. Il est cependant bien moins trivial de comprendre comment Hegel s'inscrit dans ce mouvement et en quoi son approche se démarque de celles de ses contemporains.

Ce sera là le fil directeur de notre thèse. Si Hegel fonde, comme nous chercherons à le démontrer, sa conception de la philosophie en fonction d'un double impératif, à savoir celui de la *systématicité* inhérente à toute philosophie qui oserait, à la suite de Kant, prétendre au statut de science et l'impératif de *vitalité* qui garantit la pertinence et l'actualité de la pratique philosophique comme saisie du présent[23], c'est que ce double impératif lui apparaît nécessaire pour répondre à la crise que vit son époque tant au niveau de la pensée philosophique que des aspirations du quotidien. Pour le dire autrement, Hegel cherche à construire une philosophie à la hauteur de la crise que vit son époque, crise qui constitue par ailleurs un moment critique dans l'histoire de la philosophie elle-même et qui appelle à son tour à un renouvellement.

Les philosophes d'inspirations hégéliano-marxistes ont particulièrement insisté sur ce point : la transformation et la crise de la philosophie ne sont qu'un signe et une manifestation de la crise historique et sociale qui se joue à l'avènement de la modernité[24]. Tels auraient été

---

[22] Cf. T. Litt, *Hegel*, trad. P. Müller, Paris, Denöel/Gonthier, 1974, p.343.

[23] Hegel, W II, p.19 / *Premières publications*, trad. M. Méry, Paris, Vrin, 1952, p.86 : « La véritable particularité d'une philosophie est l'intéressante individualité, où, avec les matériaux d'une époque particulière, la raison s'est organisé une figure concrète ; la raison spéculative particulière y trouve l'esprit de son esprit, la chair de sa chair ; elle s'y aperçoit comme un seul et même être vivant ».

[24] Cf. E. Bloch, *Éclaircissements sur Hegel*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977, p.42 ; G. Lukács, *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone, Cambridge, MIT Press, 1976, p.31, 261 ; H. Marcuse, *Raison et révolution*, trad. R.

l'intuition et le motif initial de l'entreprise hégélienne. Au demeurant, ils ne sont pas les seuls à faire un tel constat, Dilthey avait déjà souligné la chose : « La société est en crise […] Mais la profondeur propre de Hegel, qui provient de l'idéal grec, réside dans la manière dont il saisit le conflit intérieur de cette époque[25] ».

Pour Hegel en effet, le présent est marqué par la « contradiction sans cesse grandissante entre l'inconnu que les hommes recherchent inconsciemment[26] » et qu'il nommera plus tard l'Idée, « et la vie qui leur est allouée[27] ». Il en découlerait ainsi une double tâche : d'abord, « accéder à la conscience de ce qui les tient captifs et à l'inconnu qu'ils désirent[28] », autrement dit prendre conscience de l'Idée comme réconciliation de l'effectif et du rationnel et en même temps prendre conscience des obstacles qui ajournent sa réalisation effective ; ensuite, « faire passer dans la vie l'idée[29] », c'est-à-dire participer précisément à la réalisation de l'Idée permettant ainsi de faire coïncider l'effectif et le rationnel, car un tel processus ne saurait se réaliser entièrement « derrière [le] dos[30] » des consciences finies. La contradiction pour être levée doit d'abord être connue et comprise. Une fois connue, il faut encore agir : « Le sentiment de la contradiction entre la nature et la vie existante correspond au besoin de voir cette contradiction levée ; et cela se produit, lorsque la vie existante a perdu son pouvoir et sa validité[31] ». Or, tel est précisément ce qui fonde la crise du temps présent et de la philosophie : comment prendre conscience de l'étendue de cette contradiction entre l'idéal rationnel et la réalité présente, comment ensuite saisir le processus de dépassement de cette contradiction, enfin comment agir pour qu'un tel dépassement se réalise ? Car Hegel a bien conscience que l'on peut tout à fait demeurer dans cet état de déchirement à la fois intérieur et partagé parmi les hommes :

> La situation de l'homme que le temps a relégué dans un monde intérieur, ou bien peut n'être qu'une mort permanente, s'il tient à se maintenir dans ce monde ; ou bien, si la nature le pousse vers la vie, ce n'est qu'une tentative pour sursumer le négatif du monde existant, afin de pouvoir accepter ce monde, en jouir et y vivre.[32]

Castel et P.-H. Gonthier, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p.53*sq.*, 65*sq.* ; K. Papaioannou, *Hegel*, Paris, Seghers, 1966, p.21, 36.

[25] Dilthey, GS IV, p.122 / *Leibniz et Hegel*, trad. J.-C. Merle, Paris, Cerf, 2002, p.229. Voir également Hegel, W II, p.21 /*Premières publications*, p.88.

[26] Hegel, W I, p.457 / *Écrits politiques*, trad. K. Papaioannou et al., Paris, Champs Libres, 1977, p.21.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] Hegel, W III, p.80 / PhE I, p.77.

[31] Hegel, W I, p.458 / *Écrits politiques*, p.22.

[32] Hegel, W I, p.457 / *Écrits politiques*, p.21 (légèrement modifiée).

Dans cette situation, la philosophie aura à jouer un rôle clé. C'est à elle qu'il reviendra d'établir cet inconnu auquel aspire l'être humain, l'Idée. Il lui faut penser le rationnel capable de réconcilier l'être humain avec sa propre existence[33], c'est aussi à elle qu'il reviendra la tâche ardue de comprendre comme la réconciliation entre cet idéal et la réalité présente peut et doit s'opérer. Or, c'est précisément là que le bât blesse. La philosophie qui appartient à ce temps de crise n'a pas su être à la hauteur de sa propre tâche et reste incapable de répondre à ces questions :

> La détresse (*Bedürfnis*) dans laquelle se trouve son époque, et *par conséquent* la philosophie qui lui appartient pleinement, à savoir ce que Hegel appelle « la philosophie de la réflexion », est précisément due au fait que, dans l'une comme dans l'autre, ce n'est *qu*'un palier de la nécessité logique qui a été atteint.[34]

Pour le dire autrement, les solutions apportées à la crise du présent par l'ancienne philosophie furent par trop unilatérales pour être adéquates. Ce fut donc une bonne chose que l'ancienne métaphysique, celle de Wolff notamment, que Hegel considérait comme une pensée sans vie et pédantesque[35], soit liquidée par le criticisme kantien. Seulement, celui-ci ne parvint lui-même, aux yeux de Hegel, qu'à une posture tout aussi limitée : « La philosophie de Kant s'achève par le dualisme […] par la contradiction non-résolue[36] ». En ce sens, il n'hésite pas à le dépeindre comme une simple variante idéaliste de cette absolutisation du fini dont Jacobi présenterait la variante réaliste : « Le résultat est donc chez Kant : "Nous ne connaissons que

---

[33] La prémisse de Hegel est en effet que c'est l'irrationnel qui constitue la source du désespoir moderne. Si la misère de nos conditions s'avère absurde, superflue et dépourvue de toute justification, elle doit être transformée. La philosophie joue donc un rôle de révélateur d'une transformation nécessaire. Cependant, cela ne signifie pas que toute souffrance ou douleur doivent être à terme abolies, sursumées comme on l'a parfois laissé entendre en présentant le projet hégélien comme une sorte de fin de l'histoire héritée de l'eschatologie judéo-chrétienne et qui passerait par la suite dans les discours émancipateurs d'obédiences marxiste ou socialiste utopiste. Il faut ici prendre au sérieux le rationalisme hégélien, la transformation ou plutôt la réforme de la société n'est justifiée que si la négation déterminée faisant obstacle au dépassement de la contradiction du présent est absolument dépourvue de justification rationnelle, tant d'un point de vue structurel et objectif que d'un point de vue subjectif. Or, certaines souffrances, certaines peines s'avèrent justifiables et même rationnelles, y compris aux yeux des personnes qui les subissent. Le pari de Hegel est donc d'affirmer que la personne qui souffre, pour autant qu'une telle souffrance puisse être véritablement justifiée (et non par un simple artifice de raison), demeure capable de reconnaître la raison d'être de sa souffrance et ainsi de l'accepter. La philosophie joue dès lors un double rôle en distinguant les souffrances « raisonnables » des souffrances absolument dépourvues de raisons, elle indique à la fois les changements sociaux nécessaires au dépassement de la contradiction entre Idée et réalité tout en permettant aux individus de comprendre la raison d'être de certaines souffrances inhérentes à l'existence humaine, y compris dans une société juste.

[34] F. Duque, « La logique de la liberté, c'est la liberté du logique », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.84.

[35] Cf. M.J. Petry, « Scientific Method : Francoeur, Hegel and Pohl », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.16.

[36] Hegel, W XX, p.384 / HPh VII, p.1893.

des phénomènes ;" il est par contre chez Jacobi : "Nous ne connaissons que du fini et du conditionné"[37] ». Or, de telles postures marquent précisément aux yeux de Hegel le point culminant de la crise vécue par la philosophie elle-même : « Triste temps pour la vérité où toute métaphysique, toute philosophie est passée, – où ne vaut qu'une philosophie qui n'en est pas une ![38] » Car en renonçant à connaître l'absolu, en se restreignant à la connaissance du fini et au savoir d'entendement, les postures kantienne et jacobienne renonceraient à l'essence même de la philosophie et à sa finalité : « En opposition à cette situation », comme le souligne Marcuse, « Hegel caractérise celle de la vraie philosophie par les termes de "science du pur penser, ayant pour principe le pur savoir, non l'unité abstraite, mais l'unité vivante et concrète"[39] ».

La crise du présent que constate Hegel appelle en effet à un renouvellement de la philosophie qui doit se montrer à la hauteur de la tâche en se renouvelant : « Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes, et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de philosophie[40] ». Ce besoin marque pour Hegel l'intime attachement existant entre vie et philosophie. Une relation qu'il ne reniera jamais complètement malgré l'apparence parfois austère de son système définitif. Fischbach a ainsi raison de rappeler face à une certaine appréhension courante de nos jours vis-à-vis de Hegel cette conviction toute hégélienne selon laquelle « nous n'aurions aucun besoin de philosophie si nous étions dès le départ convaincus qu'elle n'est rien d'autre qu'un exercice vain et stérile de la pensée pour la pensée : si nous avons besoin d'elle, c'est que nous attendons qu'elle soit un exercice de la pensée non pas pour la pensée elle-même, mais bel et bien pour la vie[41] ». La tâche de la philosophie consistera donc précisément à restituer un rapport vivant au sein des oppositions constitutives à la vie des êtres humains. À cet égard, elle présuppose deux choses : d'une part, cet absolu que la conscience

---

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

[39] H. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. G. Raulet, Paris, Gallimard, 1991, p.201. Sur le passage tiré de la *Logique* de Hegel, cf. Hegel, W V, p.57 / SL I, p.47.

[40] Hegel, W II, p.21 / *Premières publications*, p.88. Sur ce besoin de philosophie, voir J.-F. Filion, *Dialectique et Matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la* Philosophie de la nature *(1830) de Hegel*, Québec, PUL, 2007, p.56 ; F. Fischbach, *Du Commencement en philosophie*, Paris, Vrin, 1999, p.111-20 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.28 ; K. Kozu, *Das Bedürfnis der Philosophie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, p.103*sq.*; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.19.

[41] F. Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" : Quelques remarques à propos d'une critique couramment adressée à Hegel », in O. Tinland (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p.400. Cf. A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2013, p.40.

cherche à atteindre plus ou moins inconsciemment et, d'autre part, cette scission initiale qui existerait entre la conscience et la totalité, scission constitutive de la crise du présent et qui motiverait précisément la recherche de l'absolu à laquelle la philosophie doit apporter une réponse[42]. Comme le souligne Hegel : « la tâche de la philosophie consiste à unifier ces présuppositions, à poser l'être dans le non-être en tant que devenir, la scission dans l'Absolu, en tant qu'elle en est la manifestation, le fini dans l'infini, en tant que vie[43] ». Ce qu'Annette Sell résume en affirmant que « Le devoir de la philosophie est de connaître l'Idée qui est en elle-même vivante[44] ». La tâche de la philosophie consiste donc à penser l'absolu comme vie, non pas cependant dans l'unique but de penser la pensée elle-même. Si le système hégélien culmine par la pensée de la pensée comprise comme vie, le *noesis noetikos* pensé comme *Logos* vivant[45], ce dévoilement trouve bien son motif initial dans un questionnement pratique comme le souligne Fischbach :

> [L]e besoin de philosophie est un besoin qui vient de la vie, à savoir le besoin de savoir comment conduire au mieux sa vie, mais c'est un besoin qui a aussi la vie pour fin et qui ne peut être satisfait qu'à la condition que, de la philosophie, on revienne à la vie. Et c'est donc Hegel qui le dit ! C'est-à-dire celui que l'on considère encore souvent comme le philosophe qui aurait poussé la pratique de la pensée pour la pensée, de la philosophie pour la philosophie au point de n'avoir pu trouver aucune satisfaction avant d'être parvenu à présenter la philosophie sous la forme d'un système clos sur soi et posé hors la vie.[46]

En fait, dûment compris, le système hégélien a le mérite de réconcilier deux approches philosophiques de la vie apparemment opposées l'une à l'autre. La première viserait à penser philosophiquement l'enjeu pratique de la vie des hommes et la crise qu'ils vivent à l'avènement de la modernité[47]. Il s'agirait ainsi, pour faire court, d'une réflexion sur le *sens de la vie* visant à répondre à la question — philosophique par excellence — : « Comment devons-nous vivre ? ». À l'inverse, la seconde approche serait détachée de ces enjeux pratiques et ne s'intéresserait qu'à la *vie du Sens*, au déploiement de la raison en ses multiples manifestations vivantes comme Absolu, Divin, *Logos*, etc. Nous serions dès lors du côté d'une posture contemplative du

---

[42] Cf. Hegel, W II, p.24 / *Premières publications*, p.89.
[43] Hegel, W II, p.25 / *Premières publications*, p.90. Sur la tâche de la philosophie, voir Lukács, *The Young Hegel*, p.149-50, 214 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.23, 27 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.42..
[44] Sell, *Der lebendige Begriff*, p.126. Voir également O. Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », dans J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.55 ; B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1973, p.104.
[45] Cf. Hegel, W X, §577, p.395 / E-PhE, p.375.
[46] Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.400-01
[47] Cf. H.S. Harris, « "And the darkness comprehended it not" (The origin and significance of Hegel's Concept of Absolute Spirit) », in T. Geraets (dir.), *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1984, p.30-31.

rationnel tel qu'il se manifeste, s'instancie et s'effectue en un foisonnement de significations. Or, pour Hegel, cette attitude contemplative sur laquelle semble se clore le système de la philosophie sous sa forme encyclopédique n'est pas une fin en soi. Elle satisfait peut-être le philosophe, mais non l'être humain qu'il est aussi.

Comprendre le mouvement et la vie de l'esprit absolu comme pensée se pensant elle-même constitue certes la finalité du discours philosophique, saisir l'effectivité du rationnel constitue bien sa tâche, mais la philosophie s'inscrit néanmoins dans un monde, un monde pénétré de discours (scientifiques, pseudo-scientifiques, non scientifiques, voire anti-scientifiques) qui informent la vie des hommes en lui insufflant direction et mouvement. Hegel a bien conscience que si le discours philosophique sur l'effectivité du rationnel peut avoir une influence sur le monde lui-même, c'est de manière bien limitée, par le biais de la formation universitaire des élites administratives et intellectuelles notamment[48]. L'idéal platonicien du philosophe-roi ou de la pensée au pouvoir n'est pas cependant une illusion que partage Hegel. Celui-ci a bien conscience que le discours philosophique de par sa difficulté et sa complexité (mais non pas en raison de son abstraction[49]) n'aura toujours qu'un écho limité auprès de tout un chacun, y compris des grands décideurs de l'histoire. Et pourtant, pour Hegel, la connaissance philosophique apporte bien une réponse à la détresse de l'homme moderne en nommant d'abord ce à quoi celui-ci aspire sans pouvoir le nommer, à savoir le rationnel, le sens susceptible de le réconcilier avec cette vie et ce monde qui semblent de plus en plus lui être étrangers. Mais en exposant la nature processuelle du rationnel sous la forme de l'Idée, Hegel ne fait pas que nommer l'aspiration de l'homme moderne, il expose également son mouvement et les conditions de son effectuation de telle sorte que la philosophie permet non seulement de faire connaître aux hommes « l'inconnu qu'ils désirent[50] », mais encore de leur montrer comment « faire passer dans la vie l'idée[51] ». Certes, la tâche de la philosophie est théorique : comprendre le monde en sa rationalité, comprendre le rationnel en son effectivité. Ici, le « Penser la vie, voilà la tâche[52] » dont le jeune Hegel faisait un mot d'ordre de sa

[48] Cf. J. Reid, *Real Words. Language and System in Hegel*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p.71-84.
[49] Hegel se montre tout à fait critique du rapprochement entre philosophie et abstraction. À ce propos, voir son texte « Wer denkt abstrakt? », cf. Hegel, W II, p.575-81 / *Lectures de Hegel*, p.28-35.
[50] Hegel, W I, p.457 / *Écrits politiques*, p.21.
[51] *Ibid.*
[52] J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983, p.14. Hyppolite paraphrase ici un passage de *L'esprit du christianisme et son destin* où Hegel écrit : « Penser la vie pure est la tâche (*Reines Leben zu denken ist die Aufgabe*) » (Hegel, W I, p.370 / *Premiers Écrits*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 1997, p.280). Voir également, B.

philosophie se conjugue à la nécessité de penser l'absolu. Ce qui à première vue n'a rien de proprement libérateur. Mais cette tâche revêt aussi une valeur pratique, car si l'objet de la philosophie, comme le pense Hegel, constitue l'aspiration de l'homme moderne, de sujet d'étude pour le philosophe, elle devient projet pratique pour celui-ci.

En effet, Hegel relie d'emblée l'impératif d'un renouvellement de la pratique philosophique à la nécessité de prendre en ligne de compte la vie de l'homme et les enjeux du présent[53]. Déjà en 1795, dans sa lettre du 16 avril à Schelling, Hegel soulignait l'importance pratique de la philosophie qui élève l'homme à la dignité et la liberté : « On éprouvera le vertige devant cette suprême altitude de toute philosophie, par laquelle l'homme est élevé si haut ; mais pourquoi est-on parvenu si tard à élever davantage la dignité de l'homme, à reconnaître sa faculté de liberté, qui le place dans l'ordre égal de tous les esprits ?[54] » Hegel poursuit : « Cette force vivifiante des idées […] élèvera les esprits[55] » qui sont demeurés trop longtemps prisonniers du despotisme, et ce, de par leur propre faute pour parler à la manière de Kant, par servitude volontaire, par complaisance et par égoïsme. À cet égard, la tâche de la philosophie est véritablement de secouer l'homme pour le sortir de sa propre torpeur à laquelle contribuerait tant le pouvoir politique que religieux[56].

Or, pour que « cette force *vivifiante* des idées » parvienne à élever les esprits, il faut, selon Hegel, concevoir la philosophie de manière systématique. Toujours dans une lettre à Schelling, en date du 2 novembre 1800, Hegel écrit :

> Dans ma formation scientifique qui a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme, je devais nécessairement être poussé vers la science, et l'idéal de ma jeunesse devait nécessairement devenir une forme de réflexion, se transformer en un système ; je me demande maintenant, tandis que je suis occupé à cela, comment on peut trouver moyen de revenir à une action sur la vie des hommes.[57]

Bourgeois, « Pensée de la vie et vie de la pensée chez Hegel », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.19 ; Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.63 ; J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966, p.33.

[53] Cf. Hegel, GW V, p.261 : « En ce qui concerne le besoin de la philosophie en général, nous allons tenter de l'éclairer sous la forme d'une réponse à la question : quelle relation la philosophie a-t-elle avec la vie ? – une question qui ne fait qu'un avec celle-ci : dans quelle mesure la philosophie est-elle pratique ? » (Nous reprenons ici la traduction que donne O. Depré de ce passage dans son « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.60-61). Voir également, Filion, *Dialectique et matière*, p.25.

[54] Hegel, *Correspondance*, I, p.28.

[55] *Ibid.*, p.29

[56] *Ibid.* : « Religion et politique se sont entendues comme larrons en foire ; la première a enseigné ce que voulait le despotisme : le mépris de l'espèce humaine, son incapacité à réaliser un bien quelconque, à être elle-même quelque chose ». Voir également Sell, *Der lebendige Begriff*, p.31.

[57] Hegel, *Correspondance*, I, p.60

Pour être vivante la philosophie devra donc se faire système[58], car, comme l'écrit encore Fischbach : « Si la philosophie provient d'un besoin de la vie, elle ne pourra à la fois répondre de ce besoin et nous rendre à la vie qu'à la condition d'adopter la forme de la systématicité, elle-même comprise comme la forme vivante de la pensée, voire comme une forme de la vie elle-même[59] ». Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie sera en mesure de véritablement répondre aux préoccupations du présent et non plus se perdre dans la pratique vide de la recension académique qui dévie complètement la philosophie de sa véritable tâche[60]. Comme l'écrit Hegel, le risque d'une ossification[61] de la pensée reste toujours présent. Aussi, faut-il une forme et un discours approprié à la vie de la pensée qui anime toute véritable philosophie :

> De même que toute figure concrète vivante appartient également à l'ordre de l'apparence (*Erscheinung*), de même, la philosophie comme apparence s'est livrée à cette puissance qui peut transformer le système en une opinion morte et le changer dès son commencement en passé. L'esprit vivant, qui habite une philosophie, demande, pour se dévoiler, à être mis au monde par un esprit de même famille [c.-à-d. vivant lui aussi, E.C.].[62]

Il faut donc, comme le souligne Stanguennec « ranimer la vie de la raison[63] » : *penser* le présent ou le système vivant, c'est aussi *panser* la philosophie qui se meurt de sa propre répétition mécanique. D'où l'opposition récurrente que fait Hegel entre l'esprit vivant de la philosophie qu'il s'agirait de préserver de la lettre morte[64].

---

[58] Cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.124 n.1.
[59] Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.401.
[60] Voir à ce propos l'aphorisme de la période de Iéna : « Les *critiques* (*Recensenten*) sont des fossoyeurs, mais quand bien même ils ensevelissent le vivant, celui-ci ne laisse pas de se maintenir. [Ils] ont eux-mêmes à apprendre. Juger, caractériser signifie mettre à mort, présenter l'*individu*, non la *Chose* (*Sache*), comme si le vivant c'était lui, non le *vrai* » (W II, p.560 / *Notes et fragments*, trad. C. Colliot-Thélène et al., Paris, Aubier, 1990, p.83 (modifiée)).
[61] Cf. Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.57-59.
[62] Hegel, W II, p.15-16 / *Premières publications*, p.83. Il est intéressant de noter au passage que Hegel oppose ici à l'idée de système l'idée d'une opinion *morte*. Cela implique que Hegel, contrairement à nombre de ses détracteurs, associe la systématicité et la vie. Ce sera l'une des tâches de la présente thèse de montrer précisément pourquoi, chez Hegel, la vie ne peut se penser sans une forme de systématicité et inversement pourquoi la systématicité de la philosophie doit nécessairement prendre une forme vivante, dynamique.
[63] A. Stanguennec, *Hegel*, Paris, Vrin, 1997, p.172. Voir également *ibid.*, p.105.
[64] Cf. Hegel, W I, p.367 / *Premier Écrits*, p.277 ; GW I, p.99, 216 / *La Vie de Jésus*, trad. T. Barazon, R. Legros et A. Simhon, Paris, Vrin, 2009, p.72, 109 ; W II, p.9 / *Premières publications*, p.79 ; W IV, p.431 / *Recension des œuvres de F.H. Jacobi*, trad. A. Doz et al., Paris, Vrin, 1976, p.20 ; B. Bourgeois, *Le Droit naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986, p.607.

Au demeurant, cette distinction n'est pas nouvelle et traverse toute la philosophie postkantienne[65]. Si l'on peut évidemment y voir un emprunt à la distinction paulinienne[66] selon laquelle « la lettre tue, l'Esprit vivifie » (2 Cor. 3,6) — distinction qui jouera un rôle central dans le luthérianisme[67] — il ne faudrait pas pour autant négliger l'influence de Lessing sur la formation intellectuelle du jeune Hegel qui évoque précisément le *Nathan* de Lessing lorsqu'il traite de cette distinction entre la lettre morte et l'esprit vivant[68].

Il ne s'agit évidemment pas d'opposer ici l'oralité à l'écriture comme aurait pu le faire un Platon qui distinguait déjà l'esprit vivant de la lettre morte[69]. Tout porte à croire que pour Hegel, la philosophie est bel et bien une discipline du livre. D'abord parce que c'est par l'écrit qu'elle se transmet, malgré l'importance accordée aux cours souvent jugés plus clairs que les écrits du maître[70]. Ensuite parce que la philosophie se fonde sur les discours rationnels qui ne peuvent être immortalisés que par l'écrit, qu'il s'agisse des traités sur l'histoire, les sciences, la religion, les arts ou la philosophie elle-même. Ainsi, il ne s'agit pas de distinguer ici la philosophie comme pratique vivante de l'écriture philosophique comme telle. Il s'agit plutôt

---

65 Comme le souligne Horstmann, il s'agit là d'une image qui constitue un véritable *leitmotiv* « dans la confrontation des Idéalistes allemands avec Kant » (Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.56). Voir également *ibid.*, p.143. L'image se trouve déjà chez Reinhold avant d'être reprise par Fichte (*ibid.*, p.61) puis Hegel (*ibid.*, p.68). On la trouve également chez Jacobi, cf. Jacobi, W III, p.308 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.73 ; Brueggen, « La Critique de Jacobi par Hegel dans "Foi et Savoir", p.194.

66 Cf. J. Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, Paris, Cerf, 2002, p.157. Hegel se réfère explicitement à la formule de Paul dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, cf. Hegel, Vorl. V, p.187 / PhR III, p.183.

67 Cf. Vieillard-Baron, *Système et structures théologique*s, p.252. En forçant quelque peu le trait, Bloch y voit un motif anabaptiste relevant de Münzer plutôt que de Luther, cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.85.

68 Il évoque en effet un passage du *Nathan* de Lessing pour souligner la différence entre la culture des Anciens encore animés de l'esprit et celle des Modernes reposant sur un ensemble de « signes morts ». Parlant des Anciens, il écrit : « de ce que tout leur système d'éducation et de culture était d'une complexion telle que chacun avait acquis ses idées de l'expérience même et qu'il ne connaissait pas "la froide érudition des livres qui ne s'imprime dans notre cerveau qu'avec des signes morts", mais qu'ils pouvaient encore dire au sujet de tout ce qu'ils savaient "Comment ? Où ? Pourquoi ? Ils l'avaient appris" » (Hegel, GW I, p.46 / *La Vie de Jésus*, p.29-30). Il se réfère ici explicitement au *Nathan*, cf. G.E. Lessing, *Nathan le Sage*, trad. R. Pitrou, Paris, GF-Flammarion, 1997, p.371. Voir également Hegel, GW I, p.99, *La Vie de Jésus*, p.72-73.

69 Voir *Phèdre*, 275d-276c. Voir également Robert Louis Stevenson, « Causerie et causeurs » dans *Une Apologie des oisifs*, Paris, Allia, 2007, p.30 : « La parole est fluide, hésitante, perpétuellement "en cours d'amélioration" ; les mots écrits, eux, restent figés, se transforment en idoles, même pour l'écrivain, deviennent des dogme creux et rigides, et fixent les erreurs criantes comme des mouches dans l'ambre de la vérité ».

70 Voir la lettre de Feuerbach à son père datée du 24 mai 1824 : « Hegel n'est de loin pas aussi illisible dans ses leçons que dans ses écrits, j'aimerais même dire qu'il est clair et aisément compréhensible, car il fait très attention au niveau de compréhension et de représentation auquel la plupart de ses auditeurs se situent ; d'ailleurs — et c'est là l'excellence de ses leçons — même lorsqu'il ne développe pas la chose même [*Sache*], le concept, l'Idée en eux-mêmes, purement et simplement dans leur élément propre, il demeure tout de même fortement au cœur de la chose même, il ne va pas chercher des provisions à cent lieues pour une image appropriée, mais montre la pensée que d'une autre manière, selon la figure autre de son apparaître et la révèle ainsi dans la conscience première et la plus immédiate de l'homme et la vie courante, telle qu'elle est présente là aussi dans sa composante essentielle, mais seulement sous une autre forme, de telle sorte qu'on obtient chez lui l'intuition dans le concept et le concept dans l'intuition. » (L. Feuerbach, GW XVII, p.46) [Nous traduisons].

d'opposer la lecture comme manière de faire revivre la pensée, l'esprit, sédimenté sous la lettre à la lecture comme simple répétition et réitération « mécanique » de la lettre sans que l'esprit ne soit autorisé à nous parler.

Malgré la matérialité du médium livresque auquel doit s'attacher toute philosophie digne de ce nom, il faut retrouver l'intention initiale et la faire revivre plutôt que de la répéter fidèlement pour ainsi ensevelir sous une nouvelle couche d'interprétation le discours de la raison. Telle est, nous semble-t-il, la fonction de cette distinction entre l'esprit et la lettre chez Hegel : souligner l'opposition entre deux approches savantes de la philosophie. La première attitude savante, celle de la lettre, consiste à faire œuvre d'anatomiste (ou d'« antiquaire » pour parler comme Nietzsche[71]) et à rapporter le plus fidèlement possible les distinctions qui s'y opèrent sans chercher à en saisir le sens ou la pertinence pour le présent. La seconde attitude, non moins savante, mais fidèle à l'esprit plus qu'à la lettre, devra quant à elle non simplement réitérer, mais comprendre le sens d'une pensée dans le contexte de son déploiement pour mieux en saisir la pertinence et les potentialités pour l'époque actuelle. On peut ainsi penser cette opposition entre une philosophie de l'esprit vivant et une philosophie de la lettre morte à la manière dont le jeune Hegel thématisait l'opposition entre la religion objective strictement rituelle et la religion subjective qui habite réellement le croyant[72].

Mais il ne s'agit pas, encore une fois, de s'affubler de bonnes intentions envers la philosophie. Hegel souligne à quel point nombres de pensées soi-disant philosophiques sont « incapables de porter des fruits et restent, malgré les mots souvent utilisés tel idée, conception *vivante*, conception *profonde*, etc., mortes et plates[73] ». Pour accomplir sa tâche, la philosophie devra donc revêtir une forme adéquate à sa tâche. Vie et système iront donc de pair dans la pensée de Hegel.

Cela présente cependant tout de même une sorte de paradoxe double. Paradoxe d'abord au sens de ce qui va à l'encontre de l'opinion majoritaire, de la *doxa*, car, en effet, l'on aura plutôt tendance, tant chez ses détracteurs que chez ses continuateurs plus ou moins (in)fidèles que furent les jeunes hégéliens, à opposer la conception hégélienne du système à la

---

[71] Cf. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, II-1, p.109*sq*. Si Nietzsche comme Hegel semble convenir qu'il s'agit là d'une pratique qui peut être utile à la vie (et plus particulièrement à la vie de la pensée pour Hegel), les deux conviennent pour dire qu'une telle approche ne saurait être une fin en soi : « Hegel ne se limitant pas à un usage d'antiquaire, mais appelant l'exercice d'une raison vivante » (G. Lejeune, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p.19).

[72] Cf. Hegel, GW I, p.87-88 / *La Vie de Jésus*, p.53-54.

[73] Hegel, W XI, p.394 / *Écrits sur la religion*, trad. J.-L. Georget et P. Grosos, Paris, Vrin, 2001, p.118.

vitalité de sa pensée s'articulant autour de la notion de dialectique. Cela étant, l'un des objectifs de cette thèse est au contraire de montrer pourquoi, chez Hegel, l'idée de vie et de système ne peuvent qu'aller de pair pour penser la philosophie comme science[74]. Mais l'autre paradoxe auquel nous voudrions nous attarder plus attentivement et qui doit se comprendre au sens courant d'une contradiction apparente est le suivant : si Hegel s'en prend à la philosophie scolaire devenue pensée mécanique et morte, il n'en conçoit pas moins la nécessité de l'encadrement institutionnel et social de la philosophie. La figure d'un Hamann incarnant le repli de l'esprit hors des institutions sclérosées de la philosophie dogmatique ne sera jamais une fin en soi, mais une simple parenthèse dans le renouvellement de la philosophie universitaire[75].

Hegel que l'on a souvent pris (et parfois décrié) comme l'exemple type du philosophe de la chaire, comme le représentant le plus criant de la philosophie universitaire[76] fonde lui-même, initialement, son projet philosophique sur une critique de la pratique philosophique instituée au sein de l'université allemande et des institutions d'enseignements comme le *Stift* de Tübingen où il étudia lui-même. Or, malgré la prédominance de l'hégélianisme au sein de l'université allemande à une certaine époque de la vie de l'auteur, cette critique ne fléchira jamais. La prédominance de l'hégélianisme dans les universités allemandes est tout entière motivée par la volonté de renouveler la pratique philosophique au sein même de l'université[77]. Ses polémiques et celles de ses étudiants à l'encontre des philosophies du sentiment, de l'intuition ou des états mentaux, du romantisme ou du positivisme sont toutes autant motivées par le souci de renouveler la pratique philosophique au sein de l'université et des institutions d'enseignement. Ces diverses philosophies, objets de l'opprobre hégélien, se recoupent en ce qu'elles sont ou bien accusées de s'être soumises au goût du jour et à l'esprit du temps, accusation de ce que nous appellerions aujourd'hui le « populisme » et que Hegel formule explicitement dans sa préface aux *Fondements de la philosophie du droit* à l'endroit de Jakob Fries[78]. Ou bien, si ce n'est au goût du jour, c'est aux limites imposées par les pouvoirs politiques ou

[74] Cf. T. Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A Propaedeutic*, Leiden, Brill, 2015, p.11.
[75] Cf. Hegel, W XI, p.280 / *Les écrits de Hamann*, trad. J. Colette, Paris, Aubier, 1981, p.112-13.
[76] Voir encore une fois Schopenhauer, *Au-delà de la philosophie universitaire*.
[77] Les diverses tâches administratives que Hegel exerça tant comme directeur de *Gymnasium* à Nuremberg que comme professeur à Berlin visaient en effet à influer sur l'orientation des politiques en matière d'éducation et de pédagogie. Sa philosophie et sa fonction sociale sont indissociables de cet engagement autour d'une réflexion sur la pédagogie.
[78] Hegel, W VII, p. 17-19/ PhD, p.49-50.

religieux que Hegel accuse, à mots couverts évidemment, la philosophie de s'être trop aisément soumise.

Ainsi, si la philosophie doit être vivante afin de répondre aux problèmes du présent, elle ne peut tout simplement suivre la vague ou bien s'enfermer dans les limites prescrites par une sorte de division sociale du travail intellectuel qui déterminerait les frontières de son enquête : « Une philosophie qui ne s'intéresse pas à l'effectif et qui ne parlerait précisément pas pour cela *de la vie et pour la vie* n'est absolument pas une option[79] ». Les pratiques philosophiques (recensions, querelles, etc.) risquent en effet, aux yeux de Hegel, de nous faire perdre de vue la véritable tâche de la philosophie, celle d'offrir un point de vue de surplomb sur le sens du monde et sur l'absolu.

Et pourtant, cette philosophie ne peut exister hors du cadre institutionnel qu'une certaine organisation sociale rend possible. Hegel ne répugnera d'ailleurs pas lui-même à se faire recenseur. La philosophie n'existe pas en effet par elle-même, de manière désincarnée, hors de la société et de ses rapports. La difficulté se présente donc ainsi : il s'agit de faire de la philosophie une pratique vivante qui, pour se préserver comme pratique vivante, doit refuser de se soumettre à ce que pourrait lui imposer un cadre social dont les intérêts pourraient la faire dévier de sa finalité. Et néanmoins, la philosophie doit s'intégrer à ce cadre social comme un point de vue immanent de la totalité d'autant plus nécessaire qu'elle offre une réflexivité de la totalité sur elle-même qui se perd précisément dans le flux permanent des intérêts contingents.

On le voit, l'entreprise philosophique de Hegel, si elle se veut systématique, se veut aussi une pensée vivante et pose le concept de vie au centre de son projet autant comme objet d'étude que comme approche méthodologique[80]. Mais une telle importance constitue précisément, comme nous le verrons au chapitre 1, déjà l'objet d'un débat chez les interprètes et une difficulté quant au(x) sens à accorder à cette notion de vie chez Hegel. Comme le souligne Annette Sell :

> Les différents contextes impliquent également de nombreuses variations quant à la signification du concept de vie. Ainsi, Hegel parle par exemple de la « vie de l'esprit » comme

[79] Sandkaulen, « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », p.9.

[80] Cf. Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.19; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.262 ; Papaiouanou, *Hegel*, p.52; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.15, 121, 229.

> de la « vie du tout » ou de la « vie de la nature organique ». Hegel exprime également les caractéristiques de la vie à l'aide de l'adjectif « vivant » ou de sa forme substantivée « vitalité ».[81]

Ces diverses significations se recoupent-elles ? Et si oui, en quel sens ? Certains interprètes face à cette panoplie de significations préfèrent hiérarchiser. Ainsi, pour François Châtelet, « [l]a vie qu'il y a à penser n'est pas la totalité indifférenciée du sentiment ni la multiplicité contrôlée des faits organiques : c'est l'ensemble des actions des hommes, dans leur réalité douloureuse et inventive[82] ».

Il nous semble cependant que l'entreprise hégélienne cherche au contraire à faire droit aux sens divers de l'idiome « vie », « vivant », etc., afin d'en saisir l'unité sous-jacente. Comme le souligne Vieillard-Baron, le questionnement qui anime la pensée hégélienne de la vie est plutôt le suivant :

> Est-il possible d'unifier en un même concept la vie comme propriété des êtres vivants, vie biologique, si l'on peut dire, déterminée par la finalité et opposée au mécanisme, la vie comme existence désirante de la conscience et la vie de l'Absolu comme la suprême rationalité contenant en elle-même toutes les déterminations ?[83]

Ce serait d'ailleurs par une telle orientation de pensée que Hegel se distinguerait par exemple d'un Fichte dont le système doit aussi être pensé en termes de philosophie vivante.

En fait, si le thème « vie/système » est commun à toute la philosophie postkantienne, ce n'est qu'en s'attardant attentivement à l'approche de Hegel qu'il est possible d'aller au-delà de la simple trivialité pour montrer comment, par-delà ce thème commun et partagé, chaque philosophe appréhende l'articulation entre vie, système et philosophie d'une manière spécifique et originale. Ainsi, alors que chez le Fichte de l'*Initiation à la vie bienheureuse* (1806), la vie est associée au divin et à l'*être* compris en un sens parménidéen[84], elle constitue chez Hegel un processus en développement, un *devenir* qui doit nécessairement progresser au travers d'une série de figures qui conservent néanmoins chacune une dimension de vérité.

Fichte présenterait une posture foncièrement dualiste distinguant entre la *vie véritable*, l'Être, le divin, et la simple *apparence* de vie qui ne relève, comme chez Platon, que du devenir[85].

---

[81] Sell, *Der lebendige Begriff*, p.11.
[82] Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.65. Voir également A. N. Farinati, « La Vie, le travail, le politique », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.307. Pour un propos plus nuancé, cf. Sandkaulen, « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? ».
[83] J.-L. Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* » dans *Hegel et la vie*, p.70
[84] Cf. Fichte, FW V, p.538 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.253 : « La vie en soi est Une, reste pareil à elle-même sans aucunement changer ».
[85] Cf. Fichte, FW V, p.406 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.104-05.

Certes la vie véritable, la vie divine, se trouve aussi en nous, mais sous une forme impure, mêlée à l'apparence du devenir[86]. À l'inverse, Hegel adopte ce que l'on pourrait appeler une vision *stéréoscopique* de la vie. Celle-ci est à la fois un phénomène naturel et spirituel, logique et même, parfois, irrationnel. Il ne s'agit pas de distinguer la vie de l'esprit comme vie véritable de la vie biologique comme simple apparence, il s'agit plutôt de penser l'articulation entre ces formes de vie qui bien que distinctes se recoupent en fonction d'une logique commune.

Évidemment, il ne s'agit pas ici de faire une critique trop rapide de la posture fichtéenne d'un point de vue hégélien. Il s'agit simplement de montrer à quel point sous l'apparence d'un thème commun, les oppositions de fonds peuvent faire jour. En cela, on ne saurait faire nôtre le jugement selon lequel le thème de la vie est « tellement commun à la pensée de son époque [celle de Hegel, E.C.], qu'il ne permet pas, comme tel, de dégager la spécificité et l'originalité de ce concept et de son statut au sein des différentes pensées philosophiques[87] ». Au contraire, si les thèmes et les expressions se recoupent entre des auteurs aussi différents que Fichte, Schelling, Hegel ou Schlegel, pour ne nommer que ceux-là, il devient d'autant plus nécessaire de s'attarder au sens ou à la dénotation que chacun associe à ces expressions, puisque celles-ci interviennent dans l'économie générale de leur pensée d'une manière souvent fondamentale. Ce n'est qu'à ce niveau que l'on pourra avoir une compréhension nuancée de ce qui semble un lieu commun de la philosophie postkantienne et qui s'avère en même temps le lieu par excellence de leur différenciation : usant des mêmes expressions, c'est à des réalités et des entreprises radicalement différentes que l'on a souvent affaire.

Le but de cette thèse est précisément d'examiner l'articulation originale que Hegel opère entre l'idée de système en philosophie et le concept de vie en général. Cela pose cependant son lot de difficultés, particulièrement avec un penseur aussi difficile que Hegel. Nous avons déjà pointé vers l'une de ces difficultés en soulignant la pluralité de sens que Hegel rattache au vocable de vie. Doit-on dès lors chercher à cerner un sens général, présenter une ontologie générale du concept de vie susceptible d'embrasser l'ensemble des usages hégéliens au risque de perdre leur spécificité ? Ou bien doit-on au contraire s'attarder à la vie selon une ontologie régionale en déterminant sa fonction spécifique à un niveau spécifique de l'œuvre hégélienne soit d'un point de vue historique comme étape de développement de sa pensée,

[86] Cf. Fichte, FW V, p.538 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.253 : « Cette vie véritable est au fond partout où se rencontre quelque forme et un degré de vie ; simplement elle peut être masquée par le mélange d'éléments de mort et de néant ». Voir également *ibid.*, p.444 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.146.
[87] Daluz Alcaria, *Une logique de la vie*, p.9.

soit d'un point de vue systématique comme un élément circonscrit par une fonction déterminée à un certain niveau du développement du discours systématique de Hegel ? Nous pourrions alors être tentés de nous restreindre à l'analyse de la vie en son moment ou bien logique, ou bien naturel, ou bien spirituel (qui se divise lui-même en divers moments subjectif, objectif et absolu).

Ces questions nous forcent à aborder et défendre l'approche adoptée par la présente thèse pour mener à bien notre exposition du projet hégélien compris comme déploiement du discours philosophique comme pensée rationnelle, vivante et systématique.

2. Approche de la problématique

De par la nature même de notre problématique, il semble d'emblée exclu que nous puissions nous restreindre à l'analyse du rôle de la vie dans une seule partie du système hégélien, puisqu'il s'agit d'emblée de penser l'articulation entre l'idée du système comme totalité et le concept de vie. Comme le soulignait déjà Marcuse : « il est […] impossible de donner une véritable interprétation du concept de Vie sans avoir recours à tout le système et sans en exposer tout le développement[88] ». Mais cela présente bien une difficulté : comment concilier ce point de vue d'ensemble avec une analyse juste, précise et éclairante du texte hégélien en son détail ? Tâche d'autant plus ardue que la difficulté du propos hégélien est proverbiale. C'est là une entreprise dont les lecteurs même les plus aguerris connaissent les risques et les dangers.

Cela nous semble donc exclure deux approches qui, sans être en soi illégitimes (au contraire elles sont souvent riches de contenu), ne semblent néanmoins pas en mesure de répondre au problème que nous soumettons. La première de ces approches est le commentaire suivi de certaines sections du système de Hegel, qu'il s'agisse de la *Phénoménologie de l'esprit,* de la *Science de la logique* ou de l'*Encyclopédie* où Hegel présenterait sa conceptualisation de la vie[89].

---

[88] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.226. Si pour Marcuse, on ne peut penser le concept de vie sans considérer le système hégélien en sa totalité, nous défendrons, inversement que l'on ne peut pas davantage penser le système hégélien sans considérer le concept de vie.

[89] Sur la vie dans la *Science de la Logique*, voir par exemple K. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.276-89 ; L. Fleischhacker, „Die Idee des Lebens in der Logik" in O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.3-11; W. Kisner, *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014; Ng, *Hegel's Concept of Life* ; E.-O. Onnasch, « Bemerkungen zur Idee des Lebens in der Logik Hegels », *Hegel-Jahrbuch 1999*, p.240-45 ; Sell, *Der lebendige Begriff*; M. Spieker, *Wahres Leben denken*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009. Sur la vie dans la *Philosophie de la nature*, voir par exemple O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982 ; C. Spahn, *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg, Könighausen &

Si de tels commentaires sont souvent fort riches et éclairants, on y perd cependant, le plus souvent, le point de vue de la totalité. Une telle approche négligerait également l'évolution du concept de vie d'une section à l'autre du système. S'il y a bien des recoupements dans le traitement de la vie entre la *Logique* et la *Naturphilosophie* par exemple, il ne faut pas négliger le fait que d'une section à l'autre la fonction du concept de vie se modifie et demeure déterminée par l'économie spécifique à une certaine partie du système qu'il s'agisse de la logique, de la nature ou de l'esprit. Ce qu'on risque de perdre de vue c'est donc l'idée d'autotransformation comme trait spécifique à la vie du système et qui permet justement de comprendre la codétermination entre les différentes grandes articulations du système. Même la comparaison par exemple entre les sections de la logique consacrées à la téléologie et à l'idée de vie et les sections de la philosophie de la nature consacrées à la vie organique[90] ne permet que de manière incidente de saisir la fonction d'un tel concept pour penser le système et la philosophie en sa totalité.

D'autre part, d'un point de vue platement pratique, le commentaire suivi du concept de vie au sein d'une section de la *Logique* ou de la *Philosophie de la nature* suffirait en lui-même à constituer une thèse à part entière si un tel commentaire devait être mené à bien de façon aussi détaillée qu'il le mérite. Mais encore une fois, l'on perdrait alors le point de vue de la totalité nécessaire pour comprendre l'enchevêtrement du concept de vie et de l'idée de système chez Hegel. C'est pourquoi nous avons exclu l'idée de diviser nos chapitres en autant de commentaires de sections du système hégélien. Ce qui n'exclut pas cependant que nous nous soyons attardés au détail que déploie Hegel dans sa pensée. Nous avons cependant pris soin de toujours garder en tête l'idée d'avoir un point de vue englobant sur la visée générale de l'entreprise hégélienne.

Cela exclut donc également, d'autre part, l'étude génético-historique qui tenterait de retracer le déploiement de la problématique de la vie depuis les premières tentatives visant à développer la philosophie comme système jusqu'au système définitif de Berlin en passant au

---

Neumann, 2007. Sur la vie dans la philosophie de l'esprit, voir par exemple K. Drilo, *Leben aus der Perspektive des Absoluten*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003 ; H.-F. Fulda, « Das Leben des Geistes », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.27-35 ; R. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016.

[90] Cf. C. Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant. Le passage de "l'idée de vie" dans la Logique de Hegel à la "physique organique" dans la Philosophie de la nature de l'encyclopédie », *Philosophie*, no.100, 2009, p.38-59 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie — La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010 ; E. Ebeturk, *Hegel's Idea of Life in Logic and Nature*, PhD Thesis, University of Georgia, 2017.

peigne fin, période par période, œuvre par œuvre, la fonction du concept de vie au regard de l'idée de système et les déplacements, recentrages, recalibrages opérés au fil du temps[91]. Encore une fois, pour être pleinement aboutie, une telle entreprise historique devrait se diviser en série d'études qui pour chaque période de l'œuvre de Hegel pourrait à chaque fois constituer en soi une thèse à part entière. D'autre part, même un survol rapide de la genèse historique consistant à articuler vie et système ne permettrait pas nécessairement de comprendre comment celle-ci est accomplie et quel est le sens que Hegel accorde à celle-ci au sein de son système abouti. En cherchant à expliquer les sources ou les étapes du développement de l'entreprise hégélienne visant à penser le système de la philosophie comme une pensée de la raison vivante, il faudrait nécessairement renoncer à s'attarder au sens et au mode opératoire d'une telle entreprise au niveau de l'œuvre achevée de Hegel pour mieux en présenter les étapes de genèse.

Nous avons donc plutôt adopté l'idée de partir de la problématique même qui semblait, à nos yeux, motiver la volonté hégélienne de développer une nouvelle manière de penser la philosophie à la fois comme pratique vivante et systématique. Celle-ci se déploie non seulement sur l'arrière-plan d'une philosophie jugée fatiguée, voire moribonde et appelant ainsi à un renouvellement de la pensée, mais sur le plan d'un débat souvent houleux entre les différents tenants d'un renouveau de la philosophie sur la forme que doit précisément prendre ce renouvellement de la philosophie comme pensée vivante. Nous verrons ainsi au chapitre 2, comment Hegel entend répondre à l'idée selon laquelle la philosophie ne saurait appréhender la pensée vivante avant de montrer au chapitre 3 en quoi cette réponse se distingue de certaines approches concurrentes.

Il n'était évidemment pas question de tout aborder ici. Cela aurait été bien impossible, tant est riche le sujet que nous nous proposons de traiter. Ainsi, il ne sera que peu question du concept de mort qui est pourtant indissociable de celui de vie dans une pensée comme celle de Hegel[92]. Il nous a semblé plus important d'insister sur l'idée que la mort ne demeure, chez Hegel, qu'un moment (essentiel certes, et qui nécessite une attention particulière) du procès

[91] On peut trouver l'exemple d'une telle approche chez Annette Sell (cf. *Der lebendige Begriff*, p.27-130). Néanmoins, même dans un tel cas, cette exposition génético-historique demeure orientée par la problématique générale de l'ouvrage qui porte plus spécifiquement sur le rapport entre vie et logique. Aussi, l'étude de la genèse hégélienne s'attarde plus spécifiquement aux préfigurations d'un tel rapprochement et son évolution dans l'œuvre de Hegel. Ce qui reste, en un sens, une approche circonscrite dans le cadre de l'étude génético-historique.

[92] À ce propos, nous renvoyons à G. Jarczyk, *Au confluent de la mort – L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ellipses, 2002 ; Lejeune, *Hegel anthropologue*, chapitre 2, p.59-85.

de la vie dûment compris[93]. En insistant sur l'aspect apparemment « positif » de la vie (mais nous aurons l'occasion de voir que chez Hegel, la vie est la négativité même), nous cherchions surtout à prendre le contre-pied de certaines analyses qui tombent trop rapidement dans une sorte de raccourci en cherchant à affirmer que « la philosophie […] de Hegel est, en dernière analyse, *une philosophie de la mort*[94] » ou encore qu'il constitue sinon l'ultime achèvement, au moins un moment de clôture dans le processus historique de la mort de la philosophie[95]. Et ce, alors même qu'il semble, à nos yeux, s'inscrire dans ce vaste projet d'un renouvellement de la philosophie comme philosophie vivante.

Il ne nous sera pas non plus possible d'aborder dans le détail les influences d'un Fichte[96] ou d'un Hölderlin[97] par exemple qui demeurent cependant à l'instar de Kant, Schelling et Jacobi des interlocuteurs privilégiés de Hegel à un moment ou l'autre de son cheminement philosophique. Encore une fois, traiter adéquatement de ces influences impliquerait d'y consacrer à chaque fois l'équivalent d'une thèse à part entière. Or, le but d'une thèse telle que nous la concevons consiste à creuser un sillon sans trop y déroger, à tisser une toile où les fils se relient les uns les autres sans se relâcher. Cela implique nécessairement d'évacuer certains aspects de la question que d'autres auraient pu privilégier, mais qui ne nous sont pas apparus comme essentiels à l'unité et la cohérence de notre propos. Il nous semble cependant préférable de mentionner ces possibles alternatifs pouvant servir de futures recherches, que de les ignorer purement et simplement.

Il n'en reste pas moins que le but de cette thèse, comme nous l'avons déjà souligné, est moins de saisir la genèse de la conception hégélienne du rapport entre vie et système, genèse qui implique nécessairement d'en penser les médiations au travers des rencontres intellectuelles que fit Hegel au cours de sa vie. Il s'agit plutôt de saisir le *sens* de cette conception hégélienne et comment elle oriente sa conception d'une entreprise proprement philosophique. Certes, la spécificité de la proposition hégélienne ne peut souvent s'établir que

---

[93] Comme l'écrit Guillaume Lejeune : « Alors que dans l'ordre naturel, la mort signe la fin d'un cycle vivant, pour l'esprit, la mort reste virtuellement comprise dans la vie. Les morts participent ainsi sous la forme de "communauté virtuelle" à la vie des vivants » (Lejeune, *Hegel anthropologue*, p.65). Et plus loin : « La mort ne signifie pas ainsi la fin de la vie absolue mais seulement la fin de cette vie embryonnaire qu'est la vie immédiate, individuelle » (*ibid.*, p.75).

[94] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2008, p.539.

[95] Cf. Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.61

[96] Cf. Ng, *Hegel's Cocnept of Life* : p.94, 224.

[97] Cf. D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.28.

comparativement à d'autres propositions du même type. Et comme nous avons eu l'occasion de le dire, ce genre de propositions conjuguant le concept de vie, l'idée de système et la visée de la philosophie sont nombreuses au sein de la philosophie postkantienne. Cependant, pour qu'une telle comparaison soit possible, il faut d'abord avoir une compréhension adéquate de la pensée hégélienne. Certes, cette pensée s'éclaire à la lumière de ses oppositions et de ses recoupements avec d'autres pensées analogues, mais il ne faut pas, en même temps, succomber trop rapidement à la tentation d'une grande synthèse où toutes les différences s'estompent comme « pour la nuit dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires[98] ». Il faut au contraire s'attarder au préalable aux nuances d'une position spécifique – ici celle de Hegel – avant de pouvoir tirer profit d'une véritable comparaison/confrontation.

Nous nous attarderons ainsi principalement à saisir le sens et la manière dont Hegel articule cette proposition visant à penser la philosophie comme système de pensée vivant. Or, en partant du concept de vie pour saisir le sens de son entreprise de systématisation de la philosophie (systématisation qui rappelons-le, suivant Kant, garantit essentiellement la scientificité de l'entreprise), nous présentons, à notre sens, également une grille d'interprétation du système qui permette justement de s'y introduire.

D'une part, la vie joue, comme nous le verrons, un rôle structurant tant dans l'articulation du système que dans sa méthode de développement[99]. Mais d'autre part, le concept de vie constitue une notion qui apparaît (souvent de manière un peu trompeuse) comme intuitivement familière. À l'instar du temps, qui comme le soulignait Augustin semble excessivement connu, quoiqu'excessivement difficile à cerner quand on tente de le comprendre, la vie constitue également quelque chose d'apparemment bien connu et pourtant difficile à définir. Cette tâche difficile, Hegel l'a entreprise avec sérieux. Elle se trouve au cœur de sa pensée. En même temps, la (fausse) familiarité que l'on entretient avec l'idée de vie

[98] Hegel, W III, p.22 / PhE I, p.16.

[99] Nous reprenons ici à notre compte l'idée défendue par Franco Chiereghin selon laquelle la vie pourrait en quelque sorte constituer un concept en « relation hologrammatique » avec le système : « Un objet physique est un "hologramme" lorsqu'une de ses parties, même minuscule, contient une information quasi exhaustive sur la totalité de l'objet lui-même. Si l'on transpose cette propriété physique aux caractéristiques de l'organisation systématique hégélienne, il est facile, me semble-t-il, de reconnaître comment le concept d'une totalité où les parties s'intériorisent dans le tout et le tout dans les parties a guidé, à chaque pas, sa formation spéculative » (F. Chiereghin, « De l'organisation de la logique hégélienne à son auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809 », dans J.-M. Buée et E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, 2015, p.70). Or, cette « totalité où les parties s'intériorisent dans le tout et le tout dans les parties » constitue précisément pour Hegel, comme le souligne Chiereghin lui-même, le vivant : « Ce n'est qu'à propos d'objets, à propos du mort, qu'il y a lieu de faire du tout un autre que les parties ; dans le vivant en revanche, la partie de celui-ci est tout aussi bien le même et unique un que le tout » (Hegel, W I, p.376 / *Premiers écrits*, p.290 ; cité par Chiereghin, *ibid.*, p.71).

semble plus aisément pouvoir nous servir de voie d'accès à la pensée de Hegel qu'un concept déjà empreint d'une technicité philosophique comme la notion d'esprit, de subjectivité ou de conscience de soi par exemple. Le concept de vie permet en quelque sorte d'introduire au système en ce qu'il constitue une notion que la conscience naturelle assume comme bien connue et qui au fur et à mesure de son explicitation spéculative au sein du système hégélien se défera à la fois de cette apparente évidence, de cette apparente simplicité et revêtira progressivement un degré de plus en plus élevé de technicité et de complexité, mais aussi de concrétude.

Notre thèse aspire ainsi à un double *rôle*. En discutant la fonction et le sens du concept de vie au sein de la pensée systématique de Hegel, elle prétend a) contribuer au champ des études hégéliennes en expliquant pourquoi et comment le système hégélien doit être compris comme système vivant et pourquoi, inversement, la vie ne peut être pensée en son effectivité que comme totalité systématique. Mais dans la mesure où cette problématique nous amène à traiter du système hégélien en son ensemble, cette thèse aspire également b) à introduire par le biais de la notion de vie à la pensée de Hegel en général.

Cette double visée d'exposer une dimension structurante du système hégélien dans le cadre d'un argument qui prête au dialogue avec les spécialistes de l'hégélianisme tout en cherchant à exposer au lecteur non spécialiste une voie d'accès à ce philosophe difficile d'approche est en un sens lui-même un geste typiquement hégélien. Il n'y a pas, à nos yeux, de doctrines exotérique et ésotérique chez Hegel. Peut-être parce qu'aux yeux de celui-ci, seule la philosophie comprise comme « science rigoureuse » (pour reprendre l'expression de Husserl) mérite un tel nom et de par la difficulté d'une telle entreprise, elle sera toujours réservée à un petit nombre pour qui la distinction entre doctrine exotérique et ésotérique n'aurait plus de sens. Mais il n'y a pas que cela. Alors que les œuvres de Fichte et Schelling peuvent être assez aisément divisées entre écrits techniques et écrits populaires devant introduire le lecteur aux idées les plus fondamentales de ces auteurs, il semble y avoir chez Hegel un souci de rendre accessible un contenu riche et hautement technique[100].

Cela se remarque déjà dans son vocabulaire, car malgré la difficulté du verbe hégélien, celui-ci use, comme le souligne Bourgeois, « des mots de la langue la plus populaire[101] ». Hegel en effet, toujours d'après Bourgeois, « combat en philosophie, l'emploi de termes abstraits,

[100] Pensons encore une fois à la remarque de Feuerbach citée plus haut, cf. Feuerbach, GW XVII, p.46.
[101] B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2011, p.5.

surtout fabriqués par le philosophe s'imaginant à tort qu'il a à dire autre chose que la vie et, donc, à le dire par d'autres mots que ceux dont celle-ci se sert[102] ». L'usage des remarques, la répétition de certaines formules, les préfaces, les introductions et leurs constantes réécritures, sans parler des explications orales plus tard comptabilisées sous la forme d'additions ou de manuscrits d'élèves, sont, eux aussi, par-delà le vocabulaire, autant d'instruments servant à clarifier un propos spéculatif souvent très dense, mais toujours accessible au regard du lecteur quel qu'il soit. Pour le dire simplement, il n'y a pas une œuvre destinée au lectorat spécialisé et une autre destinée au public éclairé, mais non spécialiste. Il n'y a qu'un corpus hégélien qui par son caractère technique méduse encore nombre de spécialistes, mais qui au travers les additions, les remarques et les introductions, cherche néanmoins à rendre le propos spéculatif accessible à tout un chacun. Ces deux niveaux d'analyse et de technicité sont présentés côte à côte. Et en un sens, c'est aussi ce que nous avons voulu faire : éviter tout jargon autant que possible, rendre les idées de Hegel le plus clairement possible tout en exposant de manière rigoureuse sa position. Nous avons ainsi voulu faire nôtre cette intention de Stanguennec :

> [N]otre intention, en écrivant cet ouvrage sur Hegel, a été guidée avant tout par le souci de convaincre de la vivante complexité de sa philosophie. Complexe, une telle pensée l'est assurément ; mais une telle complexité, étant rationnelle, peut et doit être *expliquée* ; vivante, cette complexité peut et doit faire l'objet d'une compréhension *ouverte*, capable de se donner les moyens d'une évaluation pertinente, condition d'une réappropriation critique, de telle sorte, toutefois, que les contresens simplificateurs et mortifères ne soient pas possibles à son propos.[103]

Cela prend la forme d'un double impératif souvent difficile à concilier et qui n'est pas sans nous ramener à l'opposition sur laquelle Hegel insistait déjà entre la lettre morte et l'esprit vivant. En effet, si, comme le soulignent les auteurs de l'*Introduction à la lecture de la Science de logique de Hegel* : « prendre le discours hégélien à la lettre n'est pas seulement une modestie ; ce n'est pas non plus le parti-pris méthodologique d'une "lecture neutre" ; c'est une démarche requise par le discours hégélien lui-même. La méthode ne peut ni ne doit être extérieure à l'objet[104] » ; d'autre part, comme le soulignait Bernard Mabille : «

> [L]a « trahison » est non seulement inévitable mais indispensable. Il n'est […] pas souhaitable de seulement « répéter » Hegel. L'idéal d'une lecture strictement interne n'est pas réalisable et dans tous les cas, il est déjà un engagement philosophique. Plus important : notre but commun est bien de *philosopher*.[105]

---

[102] *Ibid.*
[103] Stanguennec, *Hegel*, p.8-9.
[104] A. Lécrivain et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, I, Paris, Aubier, 1980, p.13. La section où se trouve ce passage s'intitule d'ailleurs de manière significative « Prendre l'esprit à la lettre ».
[105] B. Mabille, « Hegel, le dépassement de *quelle* métaphysique ? », dans *Hegel au présent*, p.312.

Voilà les deux impératifs, conformes à l'esprit hégélien et pourtant difficilement conciliable : d'une part l'impératif d'être fidèle à la lettre dans une perspective immanente à son objet ; de l'autre l'impératif de *philosopher* et de ne pas simplement répéter ce que les philosophes ont pu dire. Si l'on veut faire revivre la pensée vivante de Hegel, il faudra naviguer entre ces deux eaux : être fidèle à l'esprit de Hegel c'est être fidèle à la lettre, mais être fidèle à Hegel signifie parfois aussi le « trahir », manquer de fidélité. Nous laisserons le soin au lecteur de juger dans quelle mesure nous avons su naviguer sur ces eaux sans être trop éclaboussé. Comme l'écrivait déjà Litt cependant : « ce legs du passé ne retrouve vie réelle qu'à condition de ne pas être pris comme le reflet et le monument d'un effort spirituel périmé qu'on vénérerait comme tel ; celui qui l'aborde doit l'éveiller à une nouvelle vie, doit par une approche assidue, en ranimer l'âme cachée[106] ». Se pose dès lors l'enjeu de l'actualisation de la pensée hégélienne et plus difficile encore celle d'une actualisation fidèle à Hegel[107].

En rattachant, comme nous l'avons fait, l'entreprise systématique de Hegel à l'idée d'une crise de la philosophie, l'enjeu de son actualité nous semble revêtir un éclairage nouveau. Il ne s'agit pas en effet de simplement chercher chez Hegel des pistes de solutions aux problèmes qui sont les nôtres sans avoir nécessairement été les siens. Il s'agit de réfléchir sur cet étrange parallèle historique entre ce diagnostic au 19e siècle d'une crise de la philosophie qui anima et motiva la philosophie postkantienne à opérer un renouvellement de la philosophie pensée comme philosophie vivante et le diagnostic plus ou moins contemporain d'une mort de la philosophie[108] qui marquerait une nouvelle crise de la philosophie, voire la fin de toute crise possible. À l'ère de la mort de la philosophie, Hegel n'a peut-être jamais autant été notre contemporain en cherchant à réarticuler la pratique philosophique comme pratique vivante capable de prendre la vie pour objet et susceptible d'avoir une portée sur la vie des hommes. Ce n'est qu'en s'attardant à ce parallèle que l'on pourra réellement saisir l'importance de l'entreprise hégélienne et de la philosophie postkantienne plus généralement. Comme l'écrivait déjà Theodor Litt : « alors seulement surgira l'espoir que l'héritage de Hegel fournira une

---

106 Litt, *Hegel*, p.13.

107 Pour un auteur comme Yvon Gauthier, une telle entreprise semble d'emblée exclue, cf. Y. Gauthier, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, Québec, PUL, 2010, p. ix-xi.

108 Sur cette question d'une soi-disant mort de la philosophie, voir notamment I. Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie*, Paris, Vrin, 2005 ; L. Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, Paris, Vrin, 1998, p.14. En 1972, Derrida se montrait déjà sceptique vis-à-vis d'un tel diagnostic : « je ne crois pas du tout à ce qu'on appelle couramment aujourd'hui la mort de la philosophie » (J. Derrida, *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p.14).

nouvelle impulsion à la pensée philosophique de notre époque, pour lui permettre de briser le cercle étroit de l'érudition et de retrouver au-delà, une partie de son potentiel créateur[109] ». Sans prétendre évidemment faire le procès de la philosophie contemporaine ou même suggérer des pistes de renouvellement (tel n'est pas le but de cette thèse), il nous semble important de souligner ce parallèle entre l'impasse que voyait Hegel dans la philosophie de son temps et un certain blocage attribué à la philosophie contemporaine, ne serait-ce que pour souligner l'exemplarité de la posture hégélienne visant à repenser l'unité vivante de la philosophie et en souligner par-là l'actualité[110].

Mais encore faut-il que l'on détermine en quel(s) sens on peut actualiser la pensée hégélienne sans (trop) la trahir. Depuis Croce[111] et encore aujourd'hui[112], on se questionne sur ce qui reste de vivant dans la pensée de Hegel. Son optimisme rationaliste peut-il encore trouver un sens pour nous à l'ère des catastrophes (écologiques et humaines) ? Sa tentative de produire un système philosophique totalisant (et non totalitaire) est-elle encore concevable à la lumière de la parcellisation toujours croissante du savoir et le refus postmoderne des grands récits unificateurs ? Doit-on maintenir l'actualité de Hegel au prix d'une reconfiguration de sa pensée impliquant souvent la liquidation d'une partie (le plus souvent la philosophie de la nature) qui demeurait pourtant chez lui constitutive de son système[113]? La question de l'actualité possible de la pensée hégélienne semble être sans cesse reposée sans grand espoir d'y donner une réponse positive ou même définitive.

---

[109] Litt, *Hegel*, p.12.

[110] Cf. K. R. Westphal, *Hegel's Civic Republicanism*, New York, Routledge, 2020, p.263.

[111] Cf. B. Croce. *What is living and what is dead of the philosophy of Hegel*, New York, Russell & Russell, 1969. Voir également Litt, Hegel, p.323.

[112] Nous pensons ici notamment à la conférence de Charles Taylor et Frederick Beiser à l'Université d'Ottawa en 2016. Voir également F. Beiser, « Introduction : The Puzzling Hegel Renaissance » in F. Beiser (ed.), *Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p.1-14 ; Gauthier, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, p. ix-xi.

[113] Emmanuel Renault souligne cet étrange paradoxe chez certains commentateurs de Hegel : « premièrement la *Naturphilosophie* est le lieu d'une erreur philosophique fondamentale dont le reste du système est resté indemne ; deuxièmement, une pensée proclamant si haut sa dimension systématique pourrait être étudiée sérieusement une fois retranchée l'une de ses trois parties constitutives » (Renault, « Hegel a-t-il écrit une "Naturphilosophie" ? », dans *Lectures de Hegel*, p.197). On est alors tenté de penser à la créature du docteur Frankenstein fait de morceaux de cadavres pris ici et là, rassemblés et auxquels l'on espère en quelque sorte redonner vie. Comme nous chercherons à le démontrer, toute volonté d'actualiser Hegel devra se prémunir de cette tentation à charcuter le système pour en extraire quelques perles. Il faudra au contraire prendre au sérieux l'idée de système et s'attarder à comprendre ce qui demeure actuel sinon par son contenu, du moins par son intention et sa méthode dans l'ensemble du système.

Contre cette fréquente tendance à faire de Hegel un autre « inactuel » - explicitement contre son gré[114] - nous pensons que si la question de son éventuelle actualité doit être bien posée, il faut le faire dans des termes que Hegel lui-même aurait pu accepter. Il faut alors élucider ce qui constitue, pour Hegel, le vivant et quel rapport la vie entretient avec l'idée de système. Distinguer entre ce qui est vivant et mort dans la pensée *systématique* de Hegel, c'est déjà ne pas comprendre ce qu'est le vivant pour lui, c'est-à-dire un système, une unité totalisante. Si l'on veut encore défendre aujourd'hui l'hégélianisme comme un système vivant susceptible de nous aider à penser non seulement le présent, mais l'actualité de la philosophie, nous aimerions suggérer qu'il faut d'abord en explorer la notion même de vie.

Il ne sera donc pas question ici de penser l'actualité de la pensée hégélienne de la vie comme d'autres ont pu le faire en la mettant en dialogue avec la biologie théorique contemporaine[115]. Certes les recoupements sont parfois saillants et riches[116]. Il nous semble cependant nécessaire au préalable d'expliquer la cohérence du projet hégélien avant d'être en mesure d'en tirer les leçons pour le présent.

En effet, comme le souligne Rolf-Peter Horstmann, tout système philosophique, cherche à « résoudre ou en tout cas [à] décrire un problème déterminé[117] ». Comprendre à quel problème spécifique telle ou telle philosophie entend répondre permet ainsi de mieux en saisir la nature et le déploiement. C'est du moins l'hypothèse qui motivera en partie l'approche défendue dans cette thèse : pour comprendre la nature du système hégélien et le caractère vivant qu'il associe à cette notion de systématicité, il faut d'abord cerner l'enjeu de son discours.

---

[114] Lui qui cherchait justement à penser le présent comme il l'affirme clairement dans sa préface à la *Philosophie du droit* : « Saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie, car, ce qui est, c'est la raison […] Il est aussi insensé de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, puisse franchir le monde contemporain pour aller au-delà, que de supposer qu'un individu puisse sauter par-dessus son temps, puisse sauter par-dessus le rocher de Rhodes » (Hegel, W VII, p.26 / PhD, p.57). Cf. également Renault, *Connaître ce qui est – Enquête sur le présentisme hégélien*.

[115] Cf. Ebeturk, *Hegel's Idea of Life in Logic and Nature*; Kisner, *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*; A. Gambarotto and L. Iletterati. « Hegel's Philosophy of Biology ? A Programmatic Overview », *Hegel Bulletin*, vol. 41, no.3, 2020, p.349-370 ; R. D. Winfield, *The Living Mind*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011; R. D. Winfield, *Universal Biology after Aristotle, Kant, and Hegel*, London, Palgrave-Macmillan, 2018.

[116] On peut penser aux travaux d'André Pichot par exemple qui définissent le vivant comme « système ouvert » dont l'autoconstitution serait « dialectique » (A. Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991, p.11-12).

[117] Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.9.

3. Division générale

La présente thèse se veut donc l'élucidation d'un concept qui apparaît central bien que diffus au travers l'œuvre de Hegel. En explicitant le rôle de la vie au sein du système, l'on précise par le fait même ce qu'est le système chez Hegel, tant la vie chez celui-ci est pensée de manière systématique et le système pensé de manière vivante.

Certes, il existe bien une controverse, chez les commentateurs, quant à l'importance à accorder au concept de vie chez Hegel, tant en fonction de la période de son œuvre qu'en fonction du sens que cette notion revêt chez lui. C'est ce que nous explorerons brièvement au chapitre 1 qui, tout en servant en quelque sorte de revue de littérature, permettra de situer notre propre posture au sein de cette controverse.

On ne saurait cependant se limiter à ce qu'ont pu dire les interprètes de Hegel sur la question. Notre chapitre 2 prend donc pour point de départ ce contexte de crise de la philosophie déjà évoqué pour voir comment Hegel lui-même mobilise le concept de vie au sein de son système. En guise de contextualisation, nous nous attarderons plus particulièrement à la figure de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) qui nous semble poser un véritable défi aux philosophes de son temps à travers sa critique de la vieille métaphysique rationaliste. S'il s'accorde avec Kant et la philosophie postkantienne pour diagnostiquer l'état de crise de la philosophie, Jacobi s'avère plus sceptique quant à la possibilité de son renouvellement spéculatif. Est-il véritablement possible d'appréhender la vie par le biais de la raison ? Et dans le cas où cela serait impossible, l'espoir d'un renouvellement de la philosophie comme philosophie vivante n'est-il pas futile et vain ? Nous verrons au chapitre 2 comment Hegel entend, à sa manière, répondre à ce défi et conjuguer vie et raison au sein de son système philosophique.

Une telle réponse se développera au travers d'une réflexion sur divers aspects du vivant qui informe la conceptualisation hégélienne. C'est ce que nous appellerons les *schèmes de la vie* dans la pensée hégélienne. Nous en présenterons deux qui nous semblent les plus essentiels pour comprendre la posture hégélienne[118].

[118] Un troisième schème nous semble non moins important, mais il nous était impossible d'en discuter de manière satisfaisante dans la présente thèse. Il s'agit de ce que nous appellerions le schème « noétique » de la vie dans la pensée de Hegel. Nous entendons par-là cette conception de la vie héritée de la métaphysique classique de Platon, d'Aristote et du néo-platonisme et qui pointe vers l'idée d'un *Logos* vivant. La citation finale de l'*Encyclopédie* (cf.

Le premier de ces schèmes que nous avons baptisé, suivant l'expression de Robert Legros, le « schème organiciste[119] » et qui sera l'objet de notre chapitre 3, abordera la figure de l'organisme dans le système hégélien en soulignant son inscription à la fois dans les développements de la science biologique et les débats philosophiques de son temps. Nous nous intéresserons alors particulièrement aux rapports entre la conception hégélienne de l'organisme et celles d'un Kant, d'un Schelling ou d'un Goethe. Nous chercherons ainsi à montrer comment la structure dynamique de l'organisme comme totalité constitue non seulement le modèle, mais le principe d'intelligibilité de la structure même du système hégélien.

Nous aborderons ensuite, au chapitre 4, un second schème trop souvent négligé par les études consacrées à la vie chez Hegel. En effet, si l'on s'intéresse souvent à la figure de la vie comme organisme que ce soit en rapport aux sciences biologiques[120] ou aux philosophies postkantiennes[121], l'on néglige le plus souvent l'importance qu'ont pu avoir pour Hegel les conceptions religieuses, et particulièrement chrétiennes, de la vie. Ou bien l'on circonscrit cette influence aux œuvres de jeunesse, sans considérer leur constant apport à la pensée de la maturité, ou bien l'on considère cette question de manière tout à fait incidente et indépendante par rapport au schème organiciste. Nous chercherons à montrer au contraire au chapitre 4 que la religion chrétienne et son schème « kénosotériologique »[122] constituent un apport non négligeable à la pensée hégélienne de la vie. Ce second schème permet en outre de penser la vie du système chez Hegel comme une véritable structure narrative et non simplement comme structure cohérente et dynamique (organique). Le mouvement de la vie divine comme kénose et salut (réconciliation) permet ainsi de comprendre la transition entre les grandes sections du système (logique, philosophie de la nature, philosophie de l'esprit) comme le déploiement de la vie même de la philosophie comme système.

Enfin, le chapitre 5 constituera la conclusion de cette thèse. Il montrera en quoi la vie constitue une dimension essentielle de la conceptualisation hégélienne de la philosophie

---

Hegel, W X, §577, p.395 / E-PhE, p.375) semble en effet souligner l'importance de cette idée pour penser l'ontologie hégélienne et son ancrage métaphysique. Cependant, cette question constituerait à elle seule l'objet d'une thèse et impliquerait un long détour par l'interprétation hégélienne de la philosophie classique, chose qui n'a pu être faite ici.

119 R. Legros, « Hegel et les pensées de la réconciliation terrestre », *Les Études philosophiques*, no.3, 1984, p.354

120 Cf. Breidbach. *Das Organische in Hegels Denken*.

121 Voir notamment Ng, *Hegel's Concept of Life* ; Sell, *Der lebendige Begriff*.

122 Nous reviendrons au chapitre 4 sur ce terme forgé à partir de la double notion de kénose et de salut (σωτηρία, *sôtêria*) et qui forme le mouvement général de la vie divine selon l'interprétation spéculative qu'en fait Hegel. Le lecteur nous pardonnera le néologisme.

comme système. Ce faisant, nous serons à même de montrer en quoi les entreprises visant à faire « revivre » la pensée de Hegel ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur l'unité de son système. Nous serons aussi à même de comprendre les limites de ces lectures – présentes tant chez les continuateurs que chez les détracteurs de Hegel – consistant à opposer la rigidité du système et la vitalité du mouvement dialectique. Et à l'inverse, nous serons à même de comprendre ce que signifie l'idée d'un système vivant chez Hegel comme système ouvert : loin de s'opposer, systématicité et mouvement vivant apparaissent complémentaires.

Ce qui nous ramène enfin à la question de l'éventuelle actualité de Hegel. Si le système hégélien est bien une totalité organique, douée d'une inhérente narrativité, chercher à la tailler en pièces pour mieux l'actualiser (comme l'a autrefois suggéré Croce et comme le font de nos jours certains interprètes « pragmatistes » de Hegel) va précisément à l'encontre à la fois de l'esprit et de la lettre de la pensée de Hegel. Si Hegel s'avère « actuel » – d'autant plus qu'un parallèle semble pouvoir être fait entre la situation de la philosophie à son époque et la nôtre – il nous faut dès lors comprendre que cette actualité est inséparable de sa conception de la philosophie comme système. Justement parce qu'il concevait cette systématicité comme une forme vivante, celle-ci n'a pas à être figée, vénérée, mais peut être actualisée à la lumière de l'évolution historique des savoirs positifs sur lesquels, déjà en son temps, Hegel appuyait son effort de « penser le présent ».

CHAPITRE I
LA RÉCEPTION DU THÈME DE LA VIE DANS LE SYSTÈME HÉGÉLIEN

1. Introduction

La réception du thème de la vie dans l'œuvre hégélienne fait l'objet d'une postérité ambivalente. Si pratiquement personne ne conteste l'ancrage de Hegel et particulièrement du jeune Hegel dans ce mouvement général, en Allemagne, visant la « restauration de la vie[123] » dans le champ de la pensée tant philosophique que scientifique ou poétique à l'époque, les commentateurs se trouvent toutefois beaucoup plus divisés quant à l'importance et au sens même qu'un tel concept joue au sein du système philosophique définitif de Hegel.

Il ne saurait être question ici de résumer ou même de faire la synthèse de tout ce qui a été écrit sur la notion de vie dans la pensée de Hegel. L'entreprise serait d'une part bien vaste, voire infinie, et d'un intérêt somme toute relatif et fort peu hégélien en un sens. Le travail du philosophe, même comme historien de la philosophie ne consiste pas à compiler et colliger les propositions, thèses et sentences d'un ou plusieurs philosophes, non plus qu'à faire la synthèse de ce qui a été dit et affirmé à propos de tel ou tel philosophe pour faire l'histoire de sa réception et de ses effets. L'histoire de la philosophie, pour Hegel, n'est pas une collection de tableaux morts et bigarrés posés l'un en face de l'autre, se répondant ou pas[124]. Et un tel travail de recension des interprétations auxquelles ont donné lieu les travaux de Hegel – ne serait-ce que sur l'idée de vie – tomberait bientôt sous le sceau du mauvais infini que Hegel caractérise comme une suite sans fin à laquelle il est toujours possible d'ajouter une pierre comme à une « simple multiplicité[125] » sans un principe ordonnateur[126].

---

123 Voir notamment R. Legros, « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel » dans G.W.F. Hegel, *Premiers écrits*, p.37 ; J. Patocka, *L'Art et le temps*, Paris, P.O.L., 1991, p.177-304 ; J.-L. Vieillard-Baron, « Introduction » dans *Hegel et la vie*, p.7 ; J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1951, p.13.

124 Voir Hegel, W XVIII, p.30 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1970, p., 109 ; Vorl. VI, p.5-8 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie - Introduction*, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p.29-30 ; E. Lask, « Hegel dans son rapport à la conception du monde des Lumières », trad. E. Chaput, *Philosophie*, no.150, 2021, p.15 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.265.

125 J. Reid, *L'Anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, PUL, 2007, p.157. Voir aussi *ibid.*, p.176.

126 La notion de mauvais infini chez Hegel s'entend en un double sens complémentaire l'un à l'autre. Il s'agit d'abord de l'infini qui se définit par son opposition à son contraire, à savoir le fini. Or, dans la mesure où un tel infini trouve dans le fini sa limitation, comme ce qu'il n'est pas, il y trouve aussi sa borne qui le limite et n'en fait plus un véritable infini. Mais pour Hegel, le mauvais infini se définit également comme l'*apeiron* dépourvue de

Si donc, nous devons faire un portrait de la réception de la notion de vie telle qu'elle a été relayée par les interprètes de Hegel, il faudra le faire en fonction d'une articulation rationnelle des grandes lignes interprétatives qui permettra à la fois de situer ces interprétations les unes par rapport aux autres et de fournir une grille de lecture assez générale pour qu'on puisse encore y inscrire les développements futurs sur le sujet.

Par-delà la variété des traitements du concept de vie par les commentateurs de Hegel, on peut en effet dégager certaines lignes de force s'articulant comme autant d'oppositions, de nœuds faisant débat. Plus précisément, il nous semble que deux grandes oppositions peuvent servir de lignes directrices afin de départager les interprétations les plus pertinentes de Hegel et de sa conceptualisation de la vie.

Il y a d'abord, comme première ligne de force et de tension, l'opposition entre les lectures continuistes et discontinuistes du thème de la vie dans l'œuvre de Hegel. Nous entendons par là les interprétations qui s'opposent quant à savoir si le thème de la vie, central dans la pensée du jeune Hegel, préserve ou non la même importance dans l'œuvre de maturité. La seconde ligne de tension se dessine quant à elle, moins en rapport à l'importance du thème de la vie et de sa continuité ou discontinuité dans l'ensemble du discours hégélien qu'en relation au sens même de cette thématisation. Il s'agit ainsi de comprendre la valeur qu'accorde Hegel au concept de vie. La thématisation de la vie au sein de la philosophie hégélienne vise-t-elle la fondation d'une « ontologie de la vie »[127] dont il faudra encore préciser le sens ? La vie a-t-elle une fonction d'ordre métaphysique ou constitue-t-elle plutôt, à l'inverse, une catégorie épistémologique ou éthique ? Le sens et la fonction de la vie au sein de l'entreprise hégélienne divisent ainsi ses lecteurs en deux camps que l'on nommera tantôt déflationniste, tantôt

terme et qui constitue une série infinie à laquelle on peut toujours ajouter un élément supplémentaire. À ce mauvais infini, Hegel opposerait le bon infini capable d'intégrer à soi son autre dans une unité cohérente. Ainsi à l'image de la ligne qui poursuit son cours indéfiniment, il opposerait l'image du cercle, cf. Hegel, GW VII, p.29 / *Logique et Métaphysique*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, p.52 ; W V, p.149-56 / SL I, p.139-45 ; W VIII, §93-94, p.198-99 / E-SL, p.357. Voir également A. Moretto, « L'influence de la "Mathématique de l'Infini" dans la formation de la Dialectique Hégélienne », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.177, 181 ; G. Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, Paris, Ellipses, 2018, p.180 ; Stanguennec, *Hegel*, p.134. Lukács souligne par ailleurs la concordance chez Hegel, entre la positivité morte et le mauvais infini alors qu'*a contrario* la vie constituerait la forme paradigmatique d'un bon infini, cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.213.

[127] Cf. E. Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" » dans *Hegel et la vie*, p.37 ; Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.45; Dilthey, *GS IV*, p.101 / *Leibniz et Hegel*, p.210 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.18 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.14*sq*., 211. 237-39 ; J.-C. Merle, « Présentation » dans Dilthey, *Leibniz et Hegel*, p.15 ; A. Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994, p.46.

métaphysique. Nous aurons bien entendu à préciser toutes ces épithètes. C'est ce à quoi nous nous attarderons dans les sections suivantes.

2. Lectures continuistes et discontinuistes

Il n'y a aucun doute quant au fait que la pensée hégélienne subit une réorientation substantielle au cours des années où il séjourne à Iéna (1801-1807). Ce n'est qu'à partir de cette période que l'on peut véritablement considérer l'entreprise philosophique de Hegel comme un effort soutenu en vue d'établir un véritable système de philosophie[128]. Il ne faudrait pas croire pour autant que les travaux antérieurs à cette époque ne furent que des esquisses et projets dont il ne reste rien dans l'œuvre de la maturité[129]. Certains aspects des premiers écrits de Hegel demeurent marquants pour l'élaboration des œuvres ultérieures, que ce soit d'un point de vue méthodologique ou conceptuel.

Pour autant, on ne peut manquer de souligner le changement radical qu'opère Hegel au niveau de sa compréhension du rapport entre vie, concept, philosophie et religion. Certes, les premiers écrits ne forment pas un bloc homogène depuis la posture kantienne, voire schillérienne, que Hegel adopte dans sa *Vie de Jésus* jusqu'à sa critique du moralisme kantien rattaché au légalisme judaïque et opposé à l'enseignement de Jésus dans les écrits de Francfort[130]. Il n'en reste pas moins que certaines lignes de force traversent ces écrits et qu'il s'y laisse entrevoir certains développements qui anticipent déjà la pensée dialectique de l'œuvre de maturité. C'est d'ailleurs ce qui justifie, en un sens, pour Jacques Derrida, « l'unité vivante du discours[131] » hégélien depuis les travaux de jeunesse jusqu'au système définitif : « on pourrait remonter vers les travaux du jeune Hegel, vers les travaux dits de jeunesse, vers la philosophie de l'amour et de la vie dans les textes sur le christianisme. Ce qu'on y trouve en

---

128 Cette volonté est manifeste dans la lettre que Hegel écrit à son ami Schelling juste avant de le rejoindre à Iéna et que nous avons cité plus haut (Hegel, *Correspondance*, I, p.60). Voir également les différentes ébauches de système compilé dans les tomes 6, 7 et 8 des *Gesammelte Werke* sous le nom de *Jeaner Systementwürfe I-III*, Hambour, Felix Meiner, 1971 et 1975-76.

129 Pour Jacques D'Hondt, il semble justifié de penser que Hegel n'a jamais entièrement renié les développements de sa pensée sur la vie durant la période de Francfort, dans la mesure où, sans chercher à les rendre publics, il en a néanmoins toujours soigneusement conservé les manuscrits, cf. J. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p.147.

130 Cf. Hegel, W I, p.301 / *Premiers écrits,* p.212. Voir également Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.79 ; Stanguennec, *Hegel*, p12.

131 Derrida, Glas, I, Paris, Denöel-Gonthier, 1981, p.117.

effet se présente à la fois comme un germe et comme un ensemble de traits invariants du système[132] ». Allant dans le même sens, Franck Fischbach écrit :

> Que la pensée, et plus particulièrement la pensée philosophique, possède ou doive posséder par elle-même une dimension pratique en ce sens qu'elle doit pouvoir exercer une action sur la vie et avoir une influence sur elle, c'est donc une conviction que Hegel a forgée très tôt, dès l'aube de son entreprise philosophique et en lien direct avec la forme systématique qu'il entendait donner à sa pensée […] Sur la base de cette conviction de jeunesse selon laquelle la pensée possède une dimension pratique, c'est-à-dire une capacité d'agir sur la vie, d'influencer nos formes de vie historiques, nos manières collectives de vivre, on peut estimer à bon droit que Hegel n'a cessé ensuite de vouloir répondre à la question de savoir comment et à quelles conditions la pensée philosophique peut avoir une telle action sur la vie.[133]

Gilles Marmasse souligne à son tour que « [l]a vie est l'un des objets privilégiés de l'enquête hégélienne […] et sert de modèle général pour les processus de l'Idée[134] ». Et Annette Sell, de même, écrit : « La vie se maintient […] dans l'ensemble du système hégélien[135] ».

Peut-être moins radicaux dans leurs postures, María del Carmen Paredes Martín et Emilio Brito soulignent néanmoins, eux aussi, l'anticipation structurelle que présente le concept de vie du jeune Hegel pour concevoir la raison dialectique[136]. Nous pourrions ainsi dire de Hegel ce que Jean Hyppolite affirmait de l'artiste :

> Un artiste reproduit sans cesse les mêmes visages, on peut suivre à travers ses tableaux comme une intention qui s'explicite et se précise, et qui pourtant s'ignorait elle-même dans les premières œuvres. Il ne se répète pas toutefois, cette reproduction est création, elle est à la fois intuitive et discursive. La totalité est toujours immanente, le début annonce la fin, la fin seule permet de comprendre rétrospectivement le début. Il n'y a pas moyen de concevoir autrement la Logique hégélienne.[137]

---

132 Derrida, Glas, I, p.28. Voir également T. Borsche, « Leben des Begriffs nach Hegel und Nietzsches Begriff des Lebens », in J. Simon (Hrsg.), *Orientierung in Zeichen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p.252 ; Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.66-67 ; J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p.376 ; Harris, « "And the darkness comprehended it not" », p.26 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.28 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.17 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.3, 66, 81 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.11; Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.175.

133 F. Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.403.

134 Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.188. Marmasse nuance toutefois son propos en affirmant que « Penser la vie implique de reconnaître que l'Idée n'est pas intégralement vivante, et que sa manière d'être vivante n'est pas univoque mais varie d'un moment à l'autre » (*ibid.*). S'il nous semble également tout à fait juste d'insister sur la plurivocité de la vie de l'Idée et sa modulation en fonction des moments du système hégélien, il nous semble toutefois injuste d'affirmer que l'Idée ne serait pas intégralement vivante pour Hegel. L'Idée est précisément le vivant par excellence.

135 Sell, *Der lebendige Begriff*, p.221.

136 Cf. Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.36-37 ; M. Paredes Martin, « La Vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 197, no. 1, 2007, p.24. Voir également, Bloch, *Sujet-Objet*, p.45 ; O. Depré. « Introduction », in *Premiers écrits*, p.65 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.85; Marcuse, *Raison et révolution*, p.84 ; K. Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », in *The Freedom of Life*, p.48-49.

137 J. Hyppolite. *Logique et existence*, Paris, PUF, 1961, p.209.

On trouve ainsi, présente là, une série d'interprétations continuistes non seulement de l'œuvre hégélienne, mais de la place centrale que la vie occupe au sein de ce système. L'enjeu du débat demeure ainsi, pour continuistes et discontinuistes, de déterminer, d'une part, l'importance de tels développements précoces pour la suite des choses et, d'autre part, leur rapport à la conceptualisation hégélienne de la vie.

Il est certain que pour ce que nous avons nommé les lectures discontinuistes, les développements précoces issus des travaux de jeunesse sont d'une importance bien moindre par rapport aux innovations que Hegel développe à partir de Iéna, Nuremberg, Heidelberg puis Berlin. Bien plus, pour ces lectures, la notion de vie qui occupe une place centrale dans les écrits de jeunesse et particulièrement dans les écrits de Francfort devient progressivement subordonnée, voire secondaire au fur et à mesure que le système trouve sa forme définitive. Alors qu'elle constituait le point culminant de la pensée de jeunesse et équivalait essentiellement à l'absolu, la vie ne devient dans le cadre du système que la forme immédiate de l'Idée, alors même que l'immédiateté constitue une forme privilégiée de l'abstraction et de l'inadéquation qu'il s'agit précisément de dépasser par le biais de la médiation.

Afin de bien comprendre le raisonnement qui sous-tend les interprétations discontinuistes, mais aussi, en un sens, les interprétations continuistes, il faut resituer les travaux du jeune Hegel par rapport à la posture d'un Jacobi[138]. En un sens bien avant la troisième critique de Kant de 1790, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) affirme, dès 1787, la place centrale de la vie (et de la structure de l'organisme) au sein du questionnement philosophique[139] et ouvre la porte à une question centrale pour tout l'idéalisme et le romantisme allemand[140]. Mais à l'instar

[138] Il semble que le jeune Hegel se soit intéressé très tôt aux écrits de Jacobi. Dès le *Stift* de Tübingen, il étudie et discute, avec ses camarades de classe des *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, du *Woldemar* et de l'*Allwill* de Jacobi, cf. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p.40. Voir également Hegel, GW, I, p.573 ; R. Haym, *Hegel et son temps*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008, p.96, 99.

[139] Cf. Jacobi, W II, p.256-58 / *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p.226-27 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.251; Sandkaulen, « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », p.5-7. Nous pourrions même remonter au-delà du *David Hume* de 1787 au roman philosophique *Alwill* (1775) qui pose déjà la vie au centre de son propos. Cf. Ahlers, « Vitalism and System : Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », p.84 ; P. Jonkers, « Leben bei Hegel und Jacobi. Ein Vergleich », *Hegel-Jahrbuch 2007*, p.110.

[140] Hegel soulignera d'ailleurs en de nombreuses occasion cette importance commune à Kant et Jacobi pour le renouvellement de la pensée philosophique : « c'est à *Kant* et à *Jacobi* que revient le mérite d'avoir démoli à fond l'ancienne métaphysique et, avec elle, sa méthode » (Hegel, W VI, p.539 / SL IV, p.538). Voir également Hegel, W IV, p.455 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.37 ; J.-M. Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, Paris, Garnier, 2011, p.8.

de Kant qui, comme nous le verrons[141], pose les conditions de l'organisme naturel comme finalité interne pour ensuite lui conférer un simple statut hypothétique, Jacobi ouvre, lui aussi, avec la vie, tout un champ de questionnement philosophique pour ensuite le soustraire à l'emprise d'un savoir systématique et déterminant. La connaissance rationnelle se trouve en effet réduite, chez Jacobi, à la modalité réflexive de l'entendement qui tend à l'abstraction :

> Toute réflexion se fonde sur une abstraction, en sorte que la réflexion n'est possible que par l'abstraction. Et de même inversement. Toutes deux sont inséparables et ne forment au fond qu'un : une action consistant à dissoudre tout être en avoir, un anéantissement progressif (sur la voie de la science), par concepts toujours plus généraux.[142]

Or, comme l'écrit Marmasse : « Dans cette perspective, la théorie semble incapable de penser la vie du monde comme existence indépendante du moi : la vie s'éprouve mais ne peut être saisie conceptuellement. Certes, dit Jacobi, les énoncés rationnels peuvent être valides en eux-mêmes, mais ils n'ont affaire, par définition, qu'à un royaume d'ombres[143] ». La vie, quant à elle, relève d'un savoir non philosophique, intuitif et immédiat. Il s'agit dès lors davantage d'un sentiment ou d'une croyance[144].

Si, en un sens, l'on peut comprendre toute l'entreprise hégélienne comme une tentative de répondre au défi de Jacobi en développant une compréhension de la raison spéculative qui échapperait à la critique jacobienne de la raison réflexive ou de l'entendement[145], il faut toutefois noter que Hegel reconnaît en partie la légitimité du questionnement jacobien. Car tout comme Jacobi – et en un sens tout comme Kant –, Hegel admet l'incapacité d'une certaine raison – ou plutôt de l'entendement – à saisir la vie, l'absolu, le divin[146]. Mais là où Kant adopte une posture agnostique[147] qui assume cette part d'ignorance, et là où Jacobi adopte plutôt une posture « fidéiste » où les limites de la raison philosophique font place au savoir immédiat de la croyance, à une raison du sens commun et de l'évidence, Hegel chercherait à rendre compte, de manière rationnelle, des conditions philosophiques d'un savoir absolu relevant non plus de l'entendement, mais de la raison spéculative.

---

141 Voir chapitre 3.
142 Jacobi, W III, p.20-22 / *Lettre sur le nihilisme*, trad. I. Radrizzani, Paris, GF-Flammarion, 2009, p.57.
143 G. Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008, p.239.
144 Cf. Jacobi, W III, p. / *Lettre sur le nihilisme*, p.83 ; W IV-1, p.243, 248 / *Le Crépuscule des Lumières*, p. 130, 132.
145 Voir Sell, *Der lebendige Begriff*, p.25. Cette question sera abordée au chapitre suivant.
146 Voir Hegel, W XI, p.375 / *Écrits sur la religion*, p.103 : « le mode sensible de l'entendement […] véhicule un concept abstrait, dépourvu de vie, sensible, machinal, à la place d'un concept spéculatif, […] renverse tous les concepts et les souille ». Cf. Litt, *Hegel*, p.289.
147 Cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.269.

Et encore, telle ne fut pas toujours la posture de Hegel. L'idée selon laquelle philosophie et raison seraient à même de saisir la vie constitue un moment décisif dans l'œuvre de Hegel que l'on peut justement situer autour de la période de Iéna. Nombre de passages des manuscrits de la période de Francfort montrent au contraire que pour le jeune Hegel, vie et concept sont plus ou moins antinomiques[148]. C'est ainsi par exemple que Hegel écrit : « Un lien vivant des vertus, une unité vivante est une tout autre unité que l'unité du concept[149] ».

En ce sens, le jeune Hegel pour qui la vie constitue un absolu que la philosophie ne saurait penser et qui constitue, au contraire, le privilège de la religion[150], serait proche d'un Jacobi[151]. Et tous deux pourraient, paradoxalement, se concevoir ainsi comme les héritiers du kantisme.

---

148 Et pourtant, pour Dilthey, il y a chez le jeune Hegel comme une parenté entre amour et raison, une parenté qui ouvre vers la possibilité d'appréhender la vie à partir de la raison et inversement, cf. Dilthey, *GS IV, p.*15 / *Leibniz et Hegel*, p.128.

149 Hegel, W I, p.361 / *Premiers écrits*, p. 271. Comme l'écrit Stanguennec, *Hegel*, p.41 : « Hegel n'envisage pas encore dans le *Fragment* de Francfort que la *raison* puisse appréhender adéquatement la vie ». Et plus loin : « *La vie est capable de produire et d'éprouver son auto-affection ce que la raison est impuissante à penser* ». (*ibid.*). Voir également Hegel, W I, p.219 ; 324, 327, 338, 363, 378, 390 / *Premiers écrits*, p.235, 238, 249, 273, 292, 307, 331, 397 ; Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.22 ; Dilthey, *GS IV, p.*78, 87-88, 102 / *Leibniz et Hegel*, p.188, 197-98, 211 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.34.

150 Hegel, W I, p.421 ; GW II, p.343 / *Premiers écrits*, p.371 : « Cette élévation de l'homme […] de la vie finie à l vie infinie, est la religion », Hegel poursuit : « Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence, c'est parce qu'elle est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée [et de la pensée] d'une part, du pensant et du pensé d'autre part » (Hegel, W I, p.422-23/ *Premiers écrits*, p.373). Voir également Hegel, W I, p.394 / *Premiers écrits*, p.311 ; Dilthey, *GS IV, p.*143 / *Leibniz et Hegel*, p.249 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.26-27 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.115, 123, 180, 217, 274 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.219 ; Papaioannou, *Hegel*, p.39 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.38. Si pour le jeune Hegel la vie est insaisissable pour la raison philosophique (conçue à la manière de Kant et Jacobi comme une raison qui tend à errer dès lors qu'elle transcende les limites de l'entendement) et relève plutôt de la religion, le renversement qu'il opérera et qui affirme au contraire contre Kant et Jacobi la souveraineté de la raison spéculative n'implique pas pour autant le reniement de l'important rapport qu'entretiennent vie et religion pour Hegel. Cet enjeu sera abordé au chapitre 4.

151 Lukács conteste un tel rapprochement, notamment en exagérant l'irrationalisme de la posture jacobienne, cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.162-63. Dans *Savoir immédiat et savoir absolu*, Buée conteste également les interprètes désireux de voir l'influence directe de Jacobi sur le jeune Hegel. Et pourtant, Hegel écrira à la mort de Jacobi : « On se sent toujours abandonné, à mesure qu'on voit disparaître ces chênes vigoureux vers lesquels on a levé les yeux dès sa jeunesse. C'était un de ces hommes qui constituaient le point de départ d'un changement dans la formation spirituelle de leur époque, comme dans celle des individus, et qui étaient de solides points d'appui pour le monde dans lequel nous nous représentons notre existence » (Lettre à Niethammer datée du 26 mars 1819, in Hegel, *Correspondance*, II, p.189). On ne peut certes pas accorder à ce jugement rétrospectif une validité absolue pour déterminer l'influence effective qu'a pu avoir Jacobi sur le jeune Hegel, d'autant plus qu'à la fin de la vie de celui-ci, Hegel et lui s'était singulièrement rapprochés et entretenaient de cordiaux rapports. Néanmoins, il semble qu'en soulignant l'importance de Jacobi pour la thématisation des enjeux spirituels de son époque, Hegel reconnaît au moins une certaine influence au sens large. À ce propos, voir Jonkers, « Leben bei Hegel und Jacobi », p.114. Au demeurant, notre propos vise davantage à montrer l'affinité de leur point de vue que d'expliquer la genèse du questionnement hégélien au cours de la période de Tübingen, Berne et Francfort, en fonction de la pensée de Jacobi. On retrouve par exemple chez l'un et l'autre une critique de la positivité de la religion, sans qu'il soit évidemment question d'une influence directe. Il faudrait plutôt parler ici d'une communauté d'esprit que le jeune Hegel partagea un temps avec Jacobi. Sur la critique de la positivité chez Jacobi, cf. Hegel, W IV, p.451 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.35.

Car si, aux yeux de Jacobi, la grande leçon de Kant par sa critique du dogmatisme est qu'il faut parfois « supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*[152] », que la raison seule ne peut démontrer l'existence, et ce, même pour l'*ens realissimum*[153], admettre, comme le veulent Jacobi et le jeune Hegel, que l'absolu relève d'un domaine excédant la philosophie demeure en soi conforme – bien que de manière certes forcée – à la lettre du kantisme sinon à l'esprit. Et ce, même si pour Jacobi comme pour Hegel, l'agnosticisme kantien réduisant le domaine du savoir à la sphère de l'entendement serait une erreur. Horstmann a ainsi raison d'affirmer que « pour Hegel elle [sa compréhension de Kant] ne laisse aucun doute que l'idéalisme critique est à comprendre comme une absolutisation de la connaissance finie[154] ». Il faut néanmoins souligner qu'une telle absolutisation de la connaissance finie reste pour un temps légitime à ses yeux – comme pour Jacobi – dans la mesure où, précisément, l'absolu n'est point objet de connaissance[155], mais le sujet d'une croyance que la raison reste incapable de justifier ou d'invalider.

Ce n'est en effet qu'après son séjour à Francfort que Hegel dépassera un tel point de vue en cherchant une voie vers l'absolu passant par une reconfiguration des modalités et des limites de la raison. Ce sera justement là la tâche de la philosophie : définir une forme de rationalité capable de se situer par-delà la connaissance finie à laquelle la condamnait le kantisme[156] et susceptible de saisir l'unité du fini et de l'infini comme vie en répondant ainsi au défi jacobien[157]. Comme l'écrit Bernard Bourgeois, ce sera là, dès lors :

> [L]e double combat constant de Hegel contre, d'une part, les philosophies qui, à ses yeux, même lorsqu'elles se présentent comme des philosophies de la raison, absolutisent en fait l'entendement, et, d'autre part, les philosophies qui le refusent en croyant pouvoir faire l'économie de l'abstraction […] dans le contexte de la Restauration et du romantisme anti-intellectualiste, Hegel s'opposera surtout au culte de l'intuition et du savoir immédiat (d'un Jacobi).[158]

---

152 Kant, AK III, p.19 / *Œuvres philosophiques*, I, p.748. Cf. Jacobi W III, p.7 / *Lettre sur le nihilisme*, p.45 ; W III, p.352 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.92.

153 Voir la 4e section de l'Idéal de la raison pure, Kant, AK III, p.397-403 / *Œuvres philosophiques*, I, p.1210-17. Dans son *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Jacobi raconte l'effet qu'eut sur lui la lecture de l'écrit de Kant sur *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) où l'on retrouve les deux propositions selon lesquelles « *Pour aucune chose l'existence n'est prédicat ou détermination* » et que « *L'existence est la position absolue d'une chose* » (Kant, AK II, p.72-75 / *Œuvres philosophiques*, I, p.325-29). Jacobi l'exprime en ces termes : « Mon ravissement ne fit que croître à la lecture jusqu'à me donner de violents battements de cœur » (Jacobi, W II, p.191 / *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p.200).

154 Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.69.

155 Cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.149.

156 Cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.70, 138.

157 Cf. Papaioannou, *Hegel*, p.40 : La « tâche de la philosophie » consiste précisément à « unifier » les opposés […] à poser « le fini dans l'infini » et à saisir leur unité comme « Vie » ». Voir également Sell, *Der lebendige Begriff*, p.34.

158 Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.51.

Or, pour les interprétations discontinuistes, dès lors que Hegel abandonne sa posture quasi-jacobienne – consistant à dénier à la raison réflexive toute possibilité à saisir la vie comme absolu – pour affirmer au contraire la toute-puissance du concept, la notion de vie se trouve reléguée à un rôle secondaire, celui de ce qui doit justement être dépassé, sursumé, médiatisé. Pour les interprètes continuistes au contraire, la vie garde précisément son importance et sa conceptualisation se trouve transformée du fait justement qu'elle ne soit plus simplement l'immédiateté récalcitrante que le concept doit chercher à sursumer, mais est aussi, au contraire, la dynamique même du concept. Comme l'écrit Robert Legros :

> Alors que les écrits de Francfort ne semblent pas accorder à la philosophie la moindre capacité de saisir le mouvement de la vie, ou d'être habitée par un esprit vivant, comme si toute conceptualisation ou toute réflexion était vouée à briser l'union sentie de l'esprit et du sensible, les études d'Iéna affirment d'emblée la possibilité pour la philosophie de s'ériger en système *vivant*. La reconnaissance du caractère vivant de la philosophie constitue la première étape de la rupture avec l'organicisme qui régissait les études de la période de Francfort. Cependant la philosophie sous sa forme véritable est conçue à Iéna comme un système vivant dans la mesure où elle constitue une totalité organique.[159].

La notion de vie devient – ou demeure – ainsi centrale à la réflexion hégélienne visant un dépassement du régime d'entendement :

> Tout au long de ses méditations sur la vie de l'esprit, sur les productions caractéristiques de la vie spirituelle, particulièrement en ce qu'elles ont de plus noble, comme le domaine du droit, de la vie politique, de l'art ou des expressions religieuses, Hegel a acquis la conviction qu'il y avait dans l'esprit humain *un au-delà* du régime de l'entendement, et qu'il fallait tenter de le caractériser comme régime de la raison.[160]

Pour résumer schématiquement, alors que les interprètes continuistes et discontinuistes s'entendent pour affirmer le réalignement de la pensée hégélienne sur une posture rationaliste et systématique explicitement ou implicitement dirigée contre la posture jacobienne qui fut jadis, d'une certaine manière, proche de la sienne, le différend se situe au niveau de la signification d'un tel réalignement.

Pour les continuistes, en adoptant une posture rationaliste critique de la métaphysique de l'immédiateté, Hegel modifie également sa conception de la vie de telle sorte que, contre Jacobi, il affirmera non seulement la possibilité de penser la vie en termes conceptuels de telle

---

[159] Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.32. Voir également *ibid.*, p.124. Dans le même sens, Olivier Depré affirme que : « quand Hegel entreprend de penser l'absolu à Iéna, c'est bien la vie qu'il pense, et c'est à la faveur du concept de vie élaboré à Francfort qu'il mettra sur pied un système de la connaissance spéculative de l'absolu » (Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.43). Voir également K. Düsing, « Spekulation und Reflexion », *Hegel-Studien*, no.5, 1969, p.116 ; Hyppolite. *Logique et existence*, p.124 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.30.

[160] Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.148.

sorte que « la raison apparaîtra comme vivante et la vie comme raisonnable[161] ». Comme l'écrit en effet Vieillard-Baron, pour Hegel : « la théorie n'est pas opposée à la vie[162] ». Nous pourrions même dire, au contraire, que l'on ne peut véritablement penser la vie autrement que par le biais de la raison : la métaphysique jacobienne de la vie comme immédiateté se condamne ou bien à n'être qu'un universel vide (abstrait) ou bien, si l'on en explicite les implications, affirme *in fine* l'impossibilité de penser la vie indépendamment des outils de la raison et l'impossibilité corollaire de concevoir la raison autrement que comme quelque chose de vivant[163].

Ainsi, la notion de vie est certes radicalement modifiée et, comme nous l'examinerons en détail au chapitre 2, devient dès lors conçue non seulement comme immédiateté existante, mais aussi comme processualité et médiation dynamique[164]. Comme le souligne notamment Dilthey, Hegel rejette l'idée de la vie comme inconcevable à la raison sans rejeter la vie comme telle[165]. Mais malgré ce changement ou cet élargissement conceptuel, la vie n'en resterait pas moins au cœur de l'entreprise hégélienne. La continuité qui est ici soulignée est celle consistant à faire de la vie quelque chose d'absolu[166]. Le changement, non négligeable, consisterait à faire de cet absolu vivant quelque chose d'intelligible à la raison spéculative, alors même que le jeune Hegel considérait la vie comme hors de portée pour la raison passé au crible de la critique (et résultant donc d'une absolutisation de l'entendement)[167]. Mais comme l'écrit Robert Legros :

---

161 Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.13.

162 Vieillard-Baron, « Introduction », p.8.

163 Cf. Hegel, W IV, p.435-38 / *Recension des œuvres de F.H. Jacobi*, p.23-25 ; Hyppolite. *Logique et existence*, p.21. Voir également notre chapitre 2.

164 Pour le dire avec Bernard Quelquejeu : « Avec les œuvres de maturité, ces exigences [visant à saisir la vie de l'esprit] vont donner lieu à une épistémologie définie et rigoureuse : transposées selon la forme de la pensée spéculative, elles vont se muer en celles d'organicité et de systématicité » (Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.10).

165 Cf. Dilthey, *GS IV*, p.151 / *Leibniz et Hegel*, p.256.

166 Cf. Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.4.

167 Il faut bien remarquer cependant que, comme l'affirme Vieillard-Baron : « Pour Hegel, c'est la science d'entendement qui comprend mal la vie en la réduisant à l'organique et à la diversité sans signification » (Vieillard-Baron, « Introduction », p.8). Il faut ainsi substituer à cette posture réductionniste de l'entendement une approche spéculative capable de faire droit à toutes les facettes de la vie. Comme l'écrit Dilthey : « La liberté et l'harmonie de la vie exigent de convertir l'aliénation de l'esprit par rapport à lui-même dans toute sorte de transcendance en relations intramondaines de parenté, d'égalité, de participation du fini à l'infini […] si la logique d'entendement ne peut pas résoudre ce problème, il résultera de l'aspiration à la saisie du monde l'exigence d'une logique supérieure. La doctrine hégélienne de l'impossibilité de connaître la vie infinie, dans sa forme la plus affinée […] doit le mener à la rencontre de cette logique supérieure ». (Dilthey, *GS IV*, p.154-55 / *Leibniz et Hegel*, p.260). La conversion hégélienne à une théorie rationaliste de la vie et une conception vivante de la raison maintient ainsi intacte sa préoccupation pour penser la vie comme absolue, mais à partir d'une logique spéculative qu'il lui reste encore à développer de manière systématique. Tel sera en quelque sorte le travail d'élaboration auquel il s'attachera durant la période de Iéna et qui mènera à son système définitif. Pour Dilthey, la question de fond ne

« Toutefois, en dépit de toutes ces ruptures, d'une reconnaissance du principe moderne de la subjectivité, d'une exaltation de la raison universelle, d'un éloge de la modernité, il restera fidèle, jusque dans ses derniers écrits, *à une conception vitaliste de l'esprit, à une forme d'organicisme*[168] » que Legros associe, à tort selon nous, à une forme de « *romantisme*[169] ».

On retrouve déjà une version de cette thèse continuiste notamment chez Dilthey[170] bien que la tendance à privilégier ce qu'il considère comme la richesse des intuitions de jeunesse face à l'aride organisation du système de la maturité parcoure l'analyse diltheyienne : l'enjeu de la vie qui anime l'esprit hégélien dès ses premières réflexions demeure une ligne de fond de son système définitif[171]. Et ce, même si la richesse des intuitions de jeunesse sur la vie s'est, aux yeux de Dilthey, appauvrie avec l'âge[172].

De telles ambivalences sont d'ailleurs assez communes chez certains interprètes continuistes (et on retrouvera d'ailleurs la même tendance, inversement chez certains interprètes discontinuistes) qui font un usage plurivoque du concept de vie sans toujours l'expliciter, ce qui les amène parfois à opposer la vie au concept, à l'esprit, voire à l'absolu, pour ensuite poser l'équivalence de ces termes. Il ne s'agirait pas tant ici d'une incohérence, ni même d'une contradiction, mais bien d'un manque d'explicitation quant à l'usage contextualisé du terme chez Hegel, quant à ce qui constitue, d'une part, la vie limitée pour Hegel et qui relève de la sphère naturelle et, d'autre part, le caractère vivant de l'esprit ou du concept qui ne s'oppose *in fine* qu'à une certaine forme de vie en tant qu'ils sont eux-mêmes, concept et esprit, une certaine « forme de vie »[173] supérieure à la vie simplement naturelle.

---

change pas, mais la manière d'en trouver la solution est ce qui est modifié : face à l'incapacité de l'entendement, le jeune Hegel adoptera ce qu'il nommera plus tard une métaphysique de l'immédiateté et de l'intuition qu'il récusera plus tard au nom d'une logique relevant non plus de l'entendement, mais de la raison spéculative.

168 Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.9. Voir également *ibid.*, p.106-07.

169 *Ibid.* L'affirmation d'une « conception vitaliste de l'esprit » semble également problématique comme nous le verrons de façon plus détaillée au chapitre 3, puisqu'il faut distinguer la tendance organistique de la tendance vitaliste, ce que Legros ne semble pas faire. Sur le soi-disant romantisme de Hegel, nous suivons ici l'argument de Jeffrey Reid : « Vouloir retrouver du romantisme chez Hegel dans son enthousiasme libéral de jeunesse, dans ses tentatives précoces d'ériger l'amour en concept qui réconcilie sujet et objet, ou dans sa période de flottement à Francfort, fait appel à une notion de romantisme qui est tout autre que celle du premier romantisme d'Iéna » (Reid, *L'Anti-romantique*, p.6).

170 Dilthey, GS IV, p.141-42 / *Leibniz et Hegel*, p.247-48 ; Merle, « Présentation », p.15.

171 « Par là se trouve énoncée l'idée fondamentale de la philosophie de Hegel. De cette idée, il s'ensuit logiquement, dans l'évolution ultérieure de Hegel, le caractère logique de l'univers considéré comme la manifestation de l'esprit » (Dilthey, *GS IV*, p.142 / *Leibniz et Hegel*, p.247-48).

172 Voir Dilthey, *GS IV*, p.178 / *Leibniz et Hegel*, p.281 ; Merle, « Présentation », p.26.

173 Sur le concept de *Lebensform* chez Hegel, cf. W I, p.395, 403 / *Premiers écrits*, p.312, 321. Comme le note Myriam Bienenstock : « L'expression de "forme de vie" (*Lebensform*) […] est courante aujourd'hui, et très discutée — mais la référence à Hegel reste rare, même s'il serait aisé de retrouver chez Hegel lui-même des formulations très similaires » (M. Bienenstock, « Qu'est-ce que l'"esprit objectif" selon Hegel ? », in *Lecture de Hegel*, p.227n.1). Le

On trouve un exemple parlant de ce type d'interprétation continuiste qui peut, néanmoins, par moment, apparaître discontinuiste dans les travaux de Kostas Papaioannou. Celui-ci écrit en effet :

> Mais la Vie ne peut pas être une définition adéquate de l'Absolu. Le vivant lui-même sent l'incomplétude de la vie ; ainsi l'homme dépouille-t-il la vie de tout ce qui est mortel, passager, en conflit avec soi-même, « abstrait de la vie » le Vivant pur : Dieu, et s'élève en priant à la « Vie infinie qui est Esprit ».[174]

Ainsi, si d'une part, il peut affirmer que « ce n'est plus la Vie, c'est l'Esprit qui est la véritable union de l'infini et du fini[175] », il n'en définit pas moins cet Esprit précisément comme une forme de « Vie infinie ». Certes, il ne s'agit plus de la vie simplement immédiate ou limitée du vivant naturel et fini. Et c'est précisément l'absence d'une telle explicitation qui cause la confusion. En effet, plus loin, Papaioannou adoptera une posture clairement continuiste lorsqu'il écrit : « Le Concept est la "vie pure" dont Hegel parlait dans sa jeunesse. Comme la Vie il unifie la pluralité, assume l'altérité et se manifeste essentiellement en s'affirmant dans son Autre[176] ».

À l'instar de Dilthey dont il s'inspire directement[177], on trouve également chez le jeune Marcuse l'idée d'une prééminence du concept de vie qui marquerait l'ensemble du système hégélien[178] : « À maintes reprises, Hegel a défini en toute clarté ce fait originaire [de "l'Être comme mobilité, comme 'devenir être' incessant, comme 'Vie"'] comme détermination fondamentale de toute sa philosophie[179] ».

Or, dans la mesure où il est ici question de la *Wissenschaft der Logik*, et de la détermination générale de l'Être comme vie et comme mobilité, il semble difficile de donner raison à Jean-Christophe Merle qui met indûment l'accent sur une soi-disant opposition chez Marcuse entre le projet ontologique du jeune Hegel et ses travaux de maturité. Merle écrit en effet : « Herbert Marcuse loue l'*Histoire de la jeunesse de Hegel* comme le tournant majeur de l'interprétation de

---

plus souvent cependant, comme le souligne Bienenstock, l'usage contemporain du terme *Lebensform* s'inscrit dans la postérité des *Investigations philosophiques* du « second » Wittgenstein, cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1993, §19, p.121.

174 Papaioannou, *Hegel*, p.36.

175 *Ibid.*, p.40.

176 *Ibid.*, p.50.

177 H. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard, 1991, p.14-15.

178 Même l'esprit est à cet égard à penser comme une simple réalisation de la vie. Comme l'écrit Mimica Cranaki dans sa préface à la traduction française de *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* : « Par l'avènement de l'esprit, la vie devient enfin ce qu'elle doit être : sens du monde » (M. Cranaki, « Lire Marcuse » dans Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p. iv).

179 Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.54.

Hegel qui a fait découvrir chez Hegel l'ontologie dont Marcuse se réclame, en s'opposant aux œuvres de maturité de Hegel[180] ». Or, si Marcuse s'intéresse aux travaux de jeunesse[181], mais aussi et surtout à la *Scicence de la Logique* et à la *Phénoménologie de l'esprit* qui appartiennent déjà, en un sens, au système de la maturité[182], c'est avant tout pour montrer l'unité de la pensée de Hegel, ce qu'il considère avoir échappé au regard des héritiers de Hegel qui, en cherchant à circonscrire la théorie de l'historialité hégélienne à ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* ont échoué à prendre en compte sa véritable source au sein de la *Logique* et de la *Phénoménologie*. Ainsi, lorsque Marcuse affirme que la conception ontologique de l'Être comme Vie constitue la « détermination fondamentale de toute sa philosophie[183] », il ne s'agit pas là d'une affirmation circonscrite à une période limitée de l'œuvre hégélienne où, momentanément, l'entreprise hégélienne se serait strictement définie par la thématisation de cette problématique. Au contraire, cette problématique d'une ontologie de la vie comme figure de l'absolu concerne l'ensemble du travail philosophique de Hegel selon Marcuse, bien qu'il se limite à en expliciter l'impulsion originaire, qui, certes, a pu perdre de son évidence non seulement de par les travaux des continuateurs de Hegel, mais même par les inflexions que celui-ci donna lui-même au traitement de cette problématique[184].

---

[180] Merle, « Présentation », p.15.

[181] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.210.

[182] Il est vrai cependant que Marcuse affirme par moment, de manière erronée, que *Phénoménologie* et *Logique* constitueraient deux points de départ concurrents au système hégélien et que le système définitif, prenant pour point de départ la *Logique* pousserait la *Phénoménologie* à n'être plus qu'une sous-section de la *Philosophie de l'esprit*, cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.209. Voir également M. Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p35-36. Il faut, bien évidemment, éviter ce contre-sens consistant à confondre la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 comme point de départ, *en tant que propédeutique*, et la *Phénoménologie* au sein de l'*Encyclopédie* qui s'attarde uniquement aux modalités du rapport entre l'esprit subjectif comme conscience et conscience de soi d'une part, et le monde extérieur d'autre part. En tant que propédeutique, la *Phénoménologie* de 1807 vise à mener la conscience naturelle au niveau de la conscience philosophique, cf. Hegel, W III, p.29-31 / PhE I, p.23-25 ; W V, p.17-18 / SL I, p.9 ; W VIII, §25Anm., p.91-92 / E-SL, p.291 ; p. Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, Bloomsbury, 2013, p.6. Mais, pour une conscience proprement philosophique, la *Logique* constitue le point de départ de la philosophie dans son déploiement. Elle présuppose certes la *Phénoménologie* comme préalable nécessaire à la mise en chemin sur la voie de la pensée spéculative et systématique, mais c'est seulement avec la *Logique* que l'on pose les premiers pas sur cette voie. Il ne s'agit donc pas de deux points de départ concurrents parmi lesquels il faudrait choisir, mais l'un constitue le point de départ du processus spéculatif de la philosophie, alors que l'autre en constitue le point de départ préparatoire.

[183] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.54.

[184] Il est en effet possible de penser que pour Marcuse, Hegel met progressivement de plus en plus l'emphase sur les manifestations simplement ontiques de la vie de l'Absolu en s'attardant de plus en plus aux exemples concrets et empiriques, que ce soit dans le domaine de l'art, des religions, des événements historiques, etc. sans insister avec autant de vigueur sur la signification ontologique de ces phénomènes pour une conception de l'absolu comme vie, cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.254. Mais on ne peut pour autant y voir l'affirmation d'une discontinuité entre la problématique des travaux de jeunesse et ceux de la maturité.

Les discontinuistes, quant à eux, semblent négliger l'idée qu'avec le retournement hégélien consistant à affirmer contre Jacobi la possibilité de conceptualiser l'absolu, on aurait du même coup affaire à une transformation du concept de vie. Au contraire, pour ces derniers, la notion de vie chez Hegel reste essentiellement en un sens l'héritière de Jacobi. S'il s'agit de l'Idée, ce n'est l'Idée que dans son immédiateté, comme simple en-soi. La vie est l'être-là, la simple présence que le concept doit sursumer, dépasser, relever. Ainsi, la vie joue bien un rôle au sein du système de la maturité tant au niveau de la logique que de la philosophie de la nature – et même un rôle d'une importance certaine en apparaissant dans les dernières sections des deux premières parties de l'*Encyclopédie* qui en représentent l'ultime développement –, mais elle demeure néanmoins essentiellement comme ce qui doit être dépassé ou ce qui est encore lacunaire et appelle à sa propre sursomption[185]. La vie est alors soit subordonnée, comme toute figure de l'immédiateté, à la dynamique dialectique du concept ou bien elle est carrément mise en pièce par le système hégélien qui par sa lourde mécanique reviendrait à une sorte de mise à mort spéculative de la notion même de vie.

Une telle tendance discontinuiste s'affirme dès 1857 avec la publication de *Hegel und seine Zeit* de Rudolf Haym (1821-1901). Dans cet ouvrage, Haym pose d'un côté la pensée du jeune Hegel attaché à la notion de vie[186] « tandis que le système clos de la maturité a tendance à scléroser la vie[187] ». Comme l'écrit Ari Simhon : « Haym oppose à l'œuvre du jeune Hegel – […] qui fait encore selon lui place à la profondeur de la vie – au système, qui est dévitalisant à l'extrême[188] ». En un sens, il s'agit donc de donner raison au jeune Hegel pour qui la raison ne pouvait saisir la vie et qui opposait ainsi non seulement concept et vie, mais aussi vie et

[185] Le traitement à la fois critique et emphatique de la vie dans le système hégélien sera abordé avec plus de détail au chapitre 2. Sur ce qui serait encore lacunaire dans le concept de vie, cf. Bienenstock, « Qu'est-ce que l'"esprit objectif" selon Hegel ? », p.236 ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.11.

[186] Cf. Haym, *Hegel et son temps*, p.152.

[187] A. Simhon, « Réalité et effectivité. Haym et Nietzsche face à Hegel », in *Hegel au présent*, p.377. Cf. Haym, *Hegel et son temps*, p.501. Comme nous l'avons déjà souligné, cette tendance à démarquer la pensée de jeunesse et le système de la maturité est largement partagée, même par des auteurs qui, comme Dilthey, cherchent par ailleurs à souligner l'importance de la conceptualisation de la vie du jeune Hegel pour les développements subséquents de sa philosophie. Ainsi, malgré tout, Dilthey n'en écrit pas moins : « Le lecteur peut maintenant être confronté directement avec ces fragments. Hegel n'a rien écrit de plus joli […] Tout le génie historique de Hegel se révèle en eux dans sa première fraîcheur et encore exempt des chaînes du système » (Dilthey, *GS IV*, p.68 / *Leibniz et Hegel*, p.179).

[188] Simhon, « Réalité et effectivité. Haym et Nietzsche face à Hegel », p.373.

philosophie, faisant de la religion le lieu non-discursif, voire mystique – au sens précisément où, étymologiquement, le mystique « doit se taire » (*μύω*) – attaché à la vie[189].

En effet, suivant Haym, le système hégélien se serait montré incapable de saisir la profondeur de la vie et ne serait qu'un système inerte et mort, tout en étant d'une exemplaire rationalité et d'une cohérence interne impeccable[190]. Sans peut-être même s'en rendre compte on retournerait ainsi contre Hegel, le reproche qu'il faisait lui-même au système de Schelling : celui d'un formalisme outrancieusement tripartite se réduisant à « un schéma sans vie[191] ». Cette vision du système comme un système clos, empêtré dans une mécanique triadique sera largement adoptée, y compris chez des interprètes continuistes comme Ernst Bloch. Chez lui cependant, la vie demeure la trame de fond de l'hégélianisme, cet « *idéalisme de la vitalité*[192] », sous la forme de la fluidité et du dynamisme de la dialectique qu'il oppose à la rigidité du système, ce qu'on pourrait nommer le « carcan hégélien »[193]. L'opposition n'est donc plus discontinuiste (opposition entre la philosophie de la vie chez le jeune Hegel et le rationalisme rigide du système de la maturité), mais contemporaine, simultanée comme si deux forces contraires se rencontraient chez le Hegel de la maturité : la vitalité dialectique d'une part et la rigidité du système de l'autre. C'est ainsi d'ailleurs que les héritiers hégéliano-marxistes ont tenté d'expliquer philosophiquement la division entre jeunes et vieux hégéliens : Marx et Engels – mais aussi Bauer et Feuerbach, bien que nombres d'auteurs marxistes se refusent à le reconnaître – affirmeraient la vitalité de la dialectique contre le système, alors que les hégéliens considérés comme conservateurs voueraient un culte au système, tout en cherchant à minimiser la dimension révolutionnaire de la dialectique[194]. Nous reviendrons au chapitre 5

189 Outre les passages et références déjà évoqués à aux notes 20 et 21 ci-dessus, voir encore F. Beiser, *Hegel*, *Hegel*, New York, Routledge, 2005, p.88 ; Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.148.

190 Cf. Haym, *Hegel et son temps*, p.528-29. Voir également Litt, *Hegel*, p.183.

191 Hegel, W III, p.48 / PhE-I, p.42. Cf. A. Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, p.95.

192 Bloch, *Sujet-Objet*, p.142.

193 Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.50, 399, 421 ; Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, I, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 296 ; E. Bloch, *Thomas Münzer*, trad. M. de Gandillac, Paris, René Julliard, 1975, p.188 ; Pierre Quillet, « Le Carcan hégélien, » dans Gérard Raulet (dir.), *Utopie – marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976, p. 172-73. On retrouve une idée semblable chez Theodor Litt : « s'il y a un point sur lequel tous les spécialistes, et surtout les adversaires de Hegel, se sont mis d'accord, c'est que sa construction synthétique n'a été possible qu'au prix d'une compression extrême du contenu vivant du monde dans un carcan de concepts » (Litt, *Hegel*, p.12). Voir également *ibid.*, p.183.

194 En un sens cette interprétation hégéliano-marxiste de la division interne de l'école hégélienne se trouve déjà chez Lénine : « Le mouvement et le "*mouvement interne*" (ceci NB ! Mouvement autonome, spontané, *nécessaire-interne*) ; le "changement", "le mouvement et la vie", "le principe de tout mouvement interne", "l'impulsion" au "mouvement" et à l'"activité" — l'opposition à l'"*être mort*" — qui croirait que c'est là l'essence de l'hégélianisme, de cet abstrait et abstrus (lourd, absurde) hégélianisme ? Ce fond il fallait le comprendre, le découvrir, le sauver,

sur cette opposition entre systématicité et vitalité, car, comme nous le verrons, il semble bien que pour Hegel, loin d'être exclusive l'une à l'autre, la vie est impensable sans une forme de systématicité et la systématicité philosophique inconcevable sans une vitalité interne.

C'est ainsi du moins que certaines lectures continuistes tendent à affirmer que la vie devient progressivement, pour Hegel, indissociable de la raison systématique et du concept (qu'il s'agit dès lors de distinguer du simple entendement). Par conséquent, la coupure entre le jeune et le Hegel de la maturité se situerait au niveau d'un déplacement du rapport entre vie et concept et non pas dans l'abandon de l'un au profit de l'autre. Alors que la lecture discontinuiste suggère, volontairement ou non, implicitement ou pas, que concept et vie sont en définitive irréconciliables, du moins dans la manière dont Hegel les concevrait. Cela est particulièrement clair pour Haym qui cautionne la pensée du jeune Hegel comme philosophie vivante pour mieux la démarquer du système de la maturité, mécanique et sclérosé.

Mais on retrouve également la posture diamétralement inverse chez d'autres interprètes discontinuistes de la pensée de Hegel : la philosophie de la vie de la jeunesse, empreinte de romantisme et de naïveté, donnerait progressivement lieu à une pensée plus riche et plus réfléchie prenant la forme d'une philosophie de la conscience et de l'esprit[195] ou du concept[196]. Comme l'écrit Gwendoline Jarczyk : « le venir au jour de l'esprit signe l'achèvement de la

---

l'éplucher l'épurer, et c'est ce Marx et Engels ont fait » (Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. H. Lefebvre & N. Guterman, Paris, Gallimard, 1967, p.198-99). Voir également Lukács, *The Young Hegel*, p.115. Une telle catégorisation n'est cependant pas sans présenter certaines difficultés d'un point de vue philologique. D'autant plus qu'elle s'établit sur un fond essentiellement polémique.

[195] M. Baum, « Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik », in K. Gloy & P. Burger (Hrsg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1993, p.224; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.214 ; Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.42 ; G. Gérard, « Hegel et la critique kantienne de la métaphysique », dans *Hegel au présent*, p.269 ; J. Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, Toronto, Toronto University Press, 2001, p.60, 64; A. Sell, « Leben in der "Vorrede" zur "Phänomenologie des Geistes" », *Hegel-Jarhbuch 2001*, p.44; J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984, p.163. Une telle affirmation selon laquelle on serait ainsi passé d'une philosophie de la vie à une philosophie de l'esprit est jugée inacceptable par Jean-Louis Vieillard-Baron, cf. Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.75. Allant dans le sens d'une lecture continuiste, il écrira plus loin : « Hegel n'a pas renoncé à l'idée de la vie de l'Absolu, autrement dit de l'absolu vivant » (*ibid.*, p.94).

[196] Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p. 288. Plus précisément, pour Düsing, c'est le concept comme *subjectivité* qui constitue le cœur de l'entreprise hégélienne. Si Bourgeois semble également souscrire à une telle posture, sa formulation n'en demeure pas moins ambiguë quant à l'importance qu'il faudrait accorder à la notion de vie : « la puissance créatrice de l'Idée, immanente à elle et la maîtrisant de l'intérieur, est le concept, et c'est pourquoi la philosophie spéculative se présente, *en sa vie même*, comme une philosophie du concept » (Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.30 [nous soulignons]). Voir également D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p.310-17. À l'inverse, Marcuse défend plutôt l'idée que l'accent mis sur le concept ne constitue pas une nouveauté, mais simplement une reformulation de l'ontologie de la vie qui constitue le cœur de l'entreprise hégélienne à ses yeux : « avec l'Idée absolue nous ne devons plus voir surgir aucune détermination ontologique *nouvelle* » (Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.182).

vie[197] ». En cela, il ne s'agit pas tant d'opposer vie et concept que de minimiser le rôle de la vie dans l'œuvre de maturité. C'est ainsi par exemple qu'Olivier Depré, apparemment ouvert à la posture continuiste lorsqu'il affirme : « Si le concept de vie assure la transition entre la période de Francfort et celle d'Iéna, on peut alors se demander à nouveaux frais si Hegel a renoncé à son idéal de jeunesse en entreprenant de développer une pensée spéculative de l'absolu[198] », finit lui aussi par adopter une posture discontinuiste en affirmant à son tour que l'importance de la vie tend néanmoins à s'estomper progressivement chez Hegel : « En s'ouvrant à une pensée de l'absolu, Hegel continue donc à penser la vie, dont la conception substantielle sera peu à peu dépassée par l'affirmation de la prépondérance de l'esprit qui aboutira, en 1805, à l'"ipséisation" du système[199] ».

Cela implique d'une certaine manière l'abandon ou le refus de saisir l'entreprise hégélienne comme une tentative de réconcilier vie et raison, vie et philosophie, de voir que « cette multiplicité du *λόγος*, de la vie [développée dans les écrits de jeunesse], va devenir la propriété même de la notion [c.-à-d. du concept] hégélienne[200] ». Pour les interprètes discontinuistes, bien que le système hégélien ne soit pas une simple forme morte, son objet n'est pas à proprement parler la vie. Le caractère vivant du système est au mieux une métaphore pratique pour exposer la forme de rationalité que Hegel développe[201].

Plus récemment, l'interprétation discontinuiste fut également défendue par un commentateur aussi avisé que Bernard Bourgeois. En effet, comme l'écrit Bourgeois :

---

[197] Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.96. On trouve bien des passages allant en ce sens chez Hegel, lorsqu'il affirme par exemple que « Dieu est bien plus que vivant, il est esprit » (Hegel, W VIII, §50, p.135 / E-SL, p.314). On doit cependant remettre de tels passages en contexte, puisqu'il s'agit le plus souvent d'opposer la vie au sens naturel à l'esprit que Hegel décrit par ailleurs comme *vie* de l'esprit. De manière analogue, Marcuse lui-même parle de « la métamorphose du concept de Vie en concept d'Esprit » (Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.284). Mais l'idée de métamorphose a ceci de particulier qu'elle implique une forme de continuité. Pour Marcuse, il ne s'agit pas d'abandonner la vie pour l'esprit, parce que l'un serait encore une forme inachevée et incomplète de l'Idée, il s'agit de comprendre comment la vie, *comme* Idée, doit, pour s'achever, devenir esprit, ou plutôt vie de l'esprit. Voir également *ibid.*, p.300*sq.* et particulièrement p.309 : « La Vie, donc aussi l'Esprit, n'est pas seulement conscience, puis conscience de soi, puis raison, puis Esprit, elle n'*est* que comme unité et totalité de tous ces moments ».

[198] Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.67.

[199] *Ibid.* Il importe cependant de remarquer que d'autres interprètes tireront justement les conclusions inverses d'un même constat : « *Historically*, it is striking that although the concept of life seems to lose its prominence in the course of Hegel's development form the earliest writings to the *Phenomenology* and to make room for the concept of spirit as the foundational concept of his system, Hegel continues to employ the concept of life as a crucial transitory concept and, what is more, speaks of the "life of spirit" and hence characterizes spirit itself as alive in a peculiar sense » (Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.19). Une telle ambivalence s'explique malheureusement souvent par l'absence d'une clarification explicite de l'usage précis que fait Hegel du concept de vie.

[200] Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.182

[201] Cf. Stanguennec, *Hegel*, p.233.

> La vie […] est, pour le jeune Hegel, le vrai ou l'absolu. Assurément, le système hégélien se libérera de cette équation initiale de la vie et de la vérité. L'introduction à ce système, la *Phénoménologie de l'esprit*, dont le premier chapitre célébrera l'idéalisme du vivant, va délaisser, dans sa marche vers l'absolu, les déterminations successives de la vie, comme premier corrélat de la conscience de soi, comme objet privilégié de l'observation savante de la nature, comme exaltation pratique de l'individu, et comme existence éthique de la communauté.[202]

Le « long chemin[203] » que l'esprit devra péniblement parcourir pour parvenir au savoir absolu culminerait ainsi dans une posture strictement théorétique et parfaitement détachée de la vie. C'est donc au profit de la conscience de soi et de l'esprit que Hegel délaisserait ainsi progressivement, aux yeux de Bourgeois le thème de la vie[204]. Malgré tout, la position de Bourgeois demeure ambivalente puisqu'il écrit également :

> [L]a vie, le contenu et la démarche ou méthode philosophique, comme opposant, à l'unification transcendante abstraite, l'unification immanente concrète ou la totalisation de l'être pensé. La vie pensante et le contenu pensé se synthétisant dans la méthode ou démarche comme vie du contenu ou pensée de l'être, c'est essentiellement dans celle-ci qu'il convient d'examiner en quoi a consisté plus précisément la totalisation spéculative de l'être pensé, qui a, chez Hegel, éliminé totalement la pensée métaphysicienne.[205]

Bourgeois semble ainsi accorder une importance beaucoup plus grande à la notion de vie dans le cadre du système spéculatif de Hegel. Cette posture hésitante ou mouvante nous semble s'expliquer, encore une fois, par l'usage ambigu que l'on fait du concept de vie au sein de l'entreprise hégélienne. Si la vie pour Bourgeois cesse d'occuper une place centrale dans l'œuvre de la maturité, c'est qu'elle apparaît subordonnée en un sens comme catégorie conceptuelle ou comme figure à l'esprit, à l'idée de connaissance et à la conscience de soi. Mais comme méta-concept permettant de définir ou qualifier la spécificité du geste spéculatif hégélien, la notion de vie demeure fréquemment mobilisée pour rendre compte de l'absolu même. Cette fonction méta-conceptuelle de la vie chez Hegel et ses commentateurs présente d'ailleurs bien des difficultés quant au sens et à la valeur que l'on peut ou doit y accorder. En un sens, la vitalité de l'esprit et le caractère vivant de l'absolu peuvent être pris au sérieux ou de manière littérale, ou perçus au contraire comme une simple manière de parler. C'est pourquoi, malgré l'ambivalence de sa position, il nous semble que Bourgeois accuse davantage une posture discontinuiste que continuiste.

---

[202] Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.125.
[203] Hegel, W III, p.31 / PhE I, p.25.
[204] Cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.130. Voir également Sell, *Der lebendige Begriff*, p.86.
[205] B. Bourgeois, « Hegel ou la métaphysique réformée », in *Hegel au présent*, p.32. Voir également Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.302 ; B. Bourgeois, *Hegel, les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p.64.

On trouve sensiblement la même ambiguïté chez Stanguennec. Celui-ci semble en effet souscrire à une position continuiste qui place la vie au centre du système hégélien en affirmant l'unité définitive de la vie et de la raison : « l'auto-différenciation de l'identique et l'identification des différences que Hegel, à Francfort, pensait comme vie, puis à Iéna, comme raison. La philosophie pense ainsi la raison vivante ou ce qui revient, ici, au même, la vie du rationnel[206] ». Mais ce propos sur le système hégélien comme « totalité vivante[207] » ou comme « philosophie de la raison vivante »[208] reste chez lui, pour l'essentiel d'ordre stratégique. Il s'agit en effet, selon lui, d'une fonction pédagogique visant à introduire la spécificité philosophique du discours hégélien. La vie se trouve cependant *in fine* subordonnée :

> Ainsi, le discours sur la « vitalité » (*Lebendigkeit*) de l'Idée devient-il, pédagogiquement, une première étape qu'il convient de dépasser en celles de la connaissance, de la volonté, et de l'Idée logique comme concevoir pensant de soi-même, forme pure du concept qui se saisit comme son propre contenu, tout aussi bien dans l'immédiateté de l'être comme nature et vie naturelle que dans la médiation infinie du connaître et vouloir spirituels.[209]

C'est pourquoi, selon Stanguennec :

> Pas plus qu'elle n'est une philosophie de l'homme […] la philosophie hégélienne n'est une philosophie de la vie […] Ni au sens d'une métaphysique saisissant le mouvement irrationnel de la vie par intuition, sympathie, amour, ni – encore moins – une philosophie faisant de la *bio-logie* et de ses sciences d'entendement le modèle implicite ou explicite d'une ontologie philosophique. La philosophie hégélienne est bien, comme on l'a dit, une philosophie du concept ou de la raison absolue appréhendée comme Idée ; et cet idéalisme absolu est un rationalisme.[210]

Et même s'il concède que la raison hégélienne est une raison « vivante », ce semble être là, comme nous l'avons vu, un qualificatif essentiellement métaphorique devant faciliter une première saisie de l'édifice hégélien. Le thème de la vie ne doit pas cependant éclipser la dimension rationnelle, démonstrative et gnoséologique de l'hégélianisme[211]. En cela, la tentative de jeunesse consistant à faire de la vie l'absolu est évacuée au nom de la raison[212]. On retrouve encore là un motif récurrent des interprétations discontinuistes qui en associant la vie à l'immédiateté, à l'intuitif, voire à l'irrationnel et l'ineffable restent incapables de saisir la tentative hégélienne de penser non seulement la rationalité de la vie – et son immédiateté

---

206 Stanguennec, *Hegel*, p.128.
207 *Ibid.*, p.57
208 C'est le sous-titre de l'ouvrage de Stanguennec. Sur l'utilisation d'une telle expression, voir également Filion, *Dialectique et Matière*, p.317 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.139.
209 Stanguennec, *Hegel*, p.233.
210 *Ibid.*, p231.
211 *Ibid.*, p.149.
212 Cf. *ibid.*, p.232.

justement comme un simple moment de sa rationalité –, mais encore la vitalité de la raison qui prend justement la forme d'une vie intellectuelle, gnoséologique et spirituelle[213].

Cette précompréhension de la vie comme figure évanescente de l'immédiateté échappant nécessairement à la discursivité du discours est ainsi mise en opposition avec une précompréhension de la raison aussi peu critique de ses propres présuppositions et tendant à affirmer le caractère strictement démonstratif et gnoséologique de celle-ci, condamnant celle-ci à une sorte de formalisme abstrait. On demeure ainsi dans l'opposition entre vie et raison assumée par le jeune Hegel, mais que le Hegel de la maturité, comme nous tâcherons de le montrer au chapitre suivant, entend précisément dépasser.

La disjonction exclusive entre la conception du système hégélien comme système vivant et comme système rationnel-démonstratif semble ainsi se fonder, chez Stanguennec sur une méprise, dans la mesure où la connaissance est précisément une forme de vie propre à l'esprit, une modalité de la raison vivante et non sa contradiction. Comme l'écrit Bernard Mabille : « Affirmer que le connaître marque "l'élévation du concept au-dessus de la vie", cela ne signifie pas procéder à une évacuation ou une éviction du thème de la vie mais accéder à une vie plus concrète et donc à une négativité moins immédiate. De la vie naturelle à la vie spirituelle[214] ». Une tendance lourde des interprétations discontinuistes est cependant de s'attacher à une conception fixe de la vie, alors même que le terme recouvre, chez Hegel, des sens différents et des usages s'opposant les uns aux autres.

C'est à une certaine vie, immédiate, naturelle, simple existence ou être-là que s'oppose la connaissance, mais elle-même demeure animée par la vie comme processualité, médiation et négativité. La vie comme vie organique et biologique trouve certes sa limite dans la mort, mais la vie au sens plein comme vie de l'esprit est précisément cette capacité à séjourner dans son autre, supporter la contradiction, se maintenir par-delà ses propres limites[215]. En cela, une

---

213 Par opposition, Dilthey affirme lui aussi que la vie chez Hegel est d'abord pensée sous un mode intuitif, mais tend progressivement à s'extraire de ce mode intuitif dès lors qu'il s'agit de penser la vie comme l'esprit dans ses différents moments et médiations : « Hegel part de l'intuition de la vie. La vie est "d'une infinie multiplicité, d'une opposition infinie et d'une relation infinie [ʼ] […] Il détermine ensuite plus précisément cette vie comme étant l'esprit » (Dilthey, *GS IV*, p.141 / *Leibniz et Hegel*, p.247).

214 B. Mabille, « La vie logique » dans *Hegel et la vie*, p.141. Voir aussi *ibid.*, p.142 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.139 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.180 n.12. Au demeurant, Stanguennec semble lui-même en convenir lorsqu'il écrit : « La connaissance de soi, cette loi de l'esprit que formule impérativement le *connais-toi toi-même* socratique, est la négation spirituelle de la mort naturelle, ce que Hegel nommait, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la vie de l'esprit » (Stanguennec, *Hegel*, p.167). Voir également ; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.42.

215 Cf. Hegel, W III, p.36 / PhE I, p.29.

attention particulière doit être consacrée au contexte pour bien saisir le sens du concept de vie à tel ou tel stade de développement au sein du système hégélien.

C'est ce qu'échoue à faire nombres d'interprètes, et c'est pourquoi, aux yeux des interprètes discontinuistes, Hegel abandonnerait progressivement l'idée de l'absolu comme vie pour faire de la vie une catégorie subordonnée permettant de penser le vivant et, essentiellement, la vie biologique et naturelle. D'une métaphysique de la vie, on passerait ainsi à une épistémologie du vivant[216].

Une telle subordination du thème de la vie chez Hegel serait ainsi pleinement compatible avec cette autre tendance lourde des lectures discontinuistes consistant à concevoir le système abouti de Hegel comme une substitution progressive de la centralité du thème de la vie – thème commun à tout l'idéalisme et au romantisme allemand – par la centralité de l'esprit[217]. La vie trouverait ainsi son terme avec la philosophie de la nature et ferait place à l'esprit, véritable enjeu du système hégélien. Certains passages vont en effet en ce sens. Hegel écrit ainsi :

> [L]a vie, la plus haute présentation (*Darstellung*) de l'idée dans la nature, consiste seulement à se sacrifier – négativité de l'idée à l'encontre de cette existence qui est la sienne – et à devenir esprit. L'esprit est cette procession au moyen de la nature ; c'est-à-dire qu'il a en elle son opposé, par la suppression duquel il est pour soi, c'est-à-dire esprit[218] ».

C'est dans cet esprit que se situe l'analyse kojévienne de la dialectique entre maître et serviteur : dans la lutte à mort, l'esprit affirme sa liberté face à l'animalité que représente la vie naturelle[219]. Mais la formulation s'avère trompeuse, car s'il s'agit bien de souligner les limites de la vie vis-à-vis de l'esprit, c'est bien spécifiquement de la vie *naturelle* dont il s'agit. Or, comme Hegel l'écrivait déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit[220] ». S'il y a bien, donc, opposition entre la vie naturelle

---

[216] C'est là la posture discontinuiste de Daluz Alcaria : « une étude attentive du concept de vie à l'époque d'Iéna […] révèle que le concept de vie perd progressivement au cours de cette période son statut métaphysique pour désigner un domaine local et spécifique de la réalité naturelle et s'inscrire dans le cadre d'une réflexion sur l'organisme vivant » (Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.11). Voir également *ibid.*, p.16.

[217] Pour une critique de ce point de vue, voir Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.14.

[218] Hegel, Vorl. V, p.28 / PhR III, p.30. Il est cependant significative que Hegel parle ici de la vie comme d'une *Darstellung*, d'une présence sensible, qui ne s'est pas encore élevé au niveau du concept et de la vitalité propre au concept précisément.

[219] Cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p.22 ; C. Malabou, « Negativity, Life, and the Body: Some Reflections on Hegel's "Lordship and Bondage" », in *The Freedom of Life*, p.197.

[220] Hegel, W III, p.36 / PhE II, p.29. Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.176.

et l'esprit, c'est que l'esprit est précisément une forme de vie qui s'affirme par-delà les bornes de la vie naturelle. Ceci étant dit, et comme l'ont noté nombres de commentateurs, l'esprit qui constitue l'apogée du système hégélien demeure indissociablement attaché à la notion de vie en un sens très spécifique[221].

Robert Legros qui dans son essai « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel » semblait lui aussi souscrire à la posture discontinuiste selon laquelle la philosophie de la vie du jeune Hegel faisait progressivement place à une philosophie de l'esprit[222] en vient néanmoins à souligner à son tour à quel point la vie chez Hegel doit d'abord et avant tout s'entendre comme vie de l'esprit et reste indissociable de cette figure centrale du système hégélien[223].

Il faut toutefois noter qu'en établissant la distinction entre la vie naturelle et la vie de l'esprit (sans parler de la vie logique dont il sera question plus loin), Hegel semble faire un usage plurivoque et parfois controversé de l'idée de vie[224]. Les interprétations continuistes auront ainsi à souligner non seulement la centralité du thème de la vie pour comprendre la pensée de Hegel, mais aussi préciser la ou les significations qu'il faut attacher à cet idiome.

Or, en s'attardant à distinguer ce qui définit en propre la vie naturelle ou la vie spirituelle par rapport ou en opposition à la vie logique, on tombe le plus souvent dans une réflexion sur ce que l'on pourrait appeler l'ontologie plurielle mais unifiée de la vie chez Hegel. On s'inscrit alors pleinement dans cette seconde grande division des études hégéliennes attachées à la problématique de la vie. Il y a en effet une certaine affinité entre les interprétations continuiste et les lectures métaphysiques de la vie chez Hegel. Et inversement,

---

221 Sur le rapport quasi-synonymique entre vie, esprit et conscience de soi, voir Hegel, *Premiers écrits*, p.372 ; GW VIII, p. / *La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805*, p.73, 82 ; W III, p.149 / PhE I, p.160 ; Bourgeois, *l'Ideéalisme allemand*, p.35 ; Dilthey, *GS IV*, p.141, 172 / *Leibniz et Hegel*, p.247, 276 ; Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.404-05 ; Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.7 ; H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon et al., Paris, Seuil, 1996, p.273 ; M. Haase, "Life and Mind", in *The Freedom of Life*, p.69; Hyppolite. *Logique et existence*, p.107-08 ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.23 ; T. Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », in *The Freedom of Life*, p.182; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924, p.144-45 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.37, 125, 225, 227, 230, 235-37, 247-49, 260, 307 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.45, 47 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.9, 26, 66-67, 78, 101-03, 107, 109, 117, 119, 160, 248-49 ; Papaioannou, *Hegel*, p.50 ; Paredes Martin, p.40; J. Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p.67; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.36, 57, 66-69, 71, 121-22, 194; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome2)*, p.42 ; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.84 ; J.-L. Vieillard-Baron, « L'Athéisme philosophique selon Hegel » dans *Hegel au présent*, p.205 ; Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* p.104, 160, 162, 186. Au demeurant, cette proximité entre vie et conscience de soi n'est pas propre à Hegel, voir notamment Fichte, FW V, p.410, 432 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.108, 133.

222 Voir Legros, « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », p.45.

223 Cf. Legros, Hegel la vie de l'esprit, p.124-25.

224 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.118.

une lecture discontinuiste récusant la permanence de l'idée de la vie comme absolu semble souvent plus compatible avec une posture déflationniste de la vie. Si en effet, l'on accorde un privilège au système définitif et que l'on rejette l'idée que l'absolu hégélien soit vie, il y a fort à parier que la vie soit plutôt traitée ou bien comme un concept secondaire, souvent d'ordre essentiellement épistémologique ou comme une simple métaphore propre à l'époque permettant d'exprimer l'organisation du monde social selon des normes communes[225].

Pour autant, comme nous l'avons vu, certains interprètes discontinuistes peuvent également privilégier les travaux de jeunesse et ainsi assumer les enjeux métaphysiques clairement soulevés par ces écrits. Les lectures discontinuistes ne sont pas ainsi *de facto* déflationnistes. De même, le fait de nier la prévalence d'une métaphysique de la vie tout au long de l'œuvre hégélienne peut s'agencer parfaitement avec l'idée que le système définitif relève encore entièrement d'une métaphysique de l'esprit, sinon de la vie. Et inversement, on peut également concevoir une posture continuiste qui serait néanmoins déflationniste quant au sens de la vie au sein du système. Ce serait le cas, par exemple, si la vie demeurait au centre du discours hégélien, mais d'un discours interprété comme étant essentiellement ou bien critique, ou bien épistémologique, ou encore normativiste, sans qu'il ne présente de thèses métaphysiques fortes. Dans la mesure où l'on conçoit parfois l'intérêt du jeune Hegel pour la vie comme s'articulant principalement autour d'une réflexion social-politique en réduisant la vie à la vie éthique, on pourrait ainsi adopter une lecture continuiste déflationniste : l'enjeu de la vie sociale, éthique et politique serait au cœur de toute l'entreprise hégélienne sans que l'on soit contraint d'y voir une quelconque métaphysique au sens fort.

Ainsi, s'il semble qu'entre les deux grandes lignes d'opposition que nous traçons, certaines affinités soient plus « naturelles » que d'autres, plus faciles ou plus cohérentes, on ne saurait simplement transposer d'une opposition à l'autre comme s'il y avait une harmonie préétablie entre la posture continuiste et la posture métaphysique forte ou entre la posture discontinuiste et la position déflationniste.

[225] Cf. T. Pinkard, *Hegel's Naturalism,* Oxford, Oxford University Press, 2012, p.151.

3. Lectures déflationnistes et métaphysiques

Il faut d'ailleurs encore préciser ce qu'on entend par lecture « déflationniste » et « métaphysique ». Ainsi, une interprétation métaphysique de la vie chez Hegel ne l'est pas au sens où elle poserait la « *raison vivante*[226] » comme quelque chose d'au-delà et de distinct de la *physis*, de la sphère de la nature ou même de cette « seconde nature[227] » que constitue l'esprit subjectif et objectif. Hegel souligne très clairement le rapport indissociable non seulement entre l'effectif et le rationnel[228], mais aussi entre l'Idée, l'esprit et la nature. Il ne s'agit donc pas de penser la vie de l'esprit ou de l'absolu comme se tenant au-delà de la *physis*. Il ne s'agit pas davantage de faire de la vie le moteur ou la forme structurante et ontologique du monde comme pourrait le faire ce que certains ont parfois appelé un monisme naturaliste, mais que nous nommerons pour notre part, un organicisme naturaliste[229]. Une telle interprétation de l'entreprise hégélienne nous semble commettre sensiblement la même erreur que ceux qui, comme le souligne justement Jeffrey Reid, y voient une affirmation de la nature dialectique du monde[230]. On reste alors dans le cadre du domaine de la représentation où l'on assigne, comme sujet pensant, à un objet – ici le monde – une certaine nature ou une certaine forme (dialectique, organique, vivante, etc.).

S'il faut plutôt, au contraire, penser la philosophie, en sa systématicité, comme un discours rationnel sur la rationalité du discours même, il s'agit alors de s'intéresser aux divers sens que la vie revêt au sein des discours raisonnés sur la vie. Il s'agit de saisir la vie du discours portant sur la vie. Il s'agit donc de ne pas réduire la vie à sa seule forme naturelle et physique, mais d'en souligner également la dimension infra- ou pro-physique[231], sinon métaphysique. Vie et raison ne sont point antinomiques comme on pourrait avoir tendance à le penser et la rationalité de la vie ne se réduit pas non plus qu'à un discours raisonné sur la nature du vivant. Voilà en un sens ce qu'il faut retenir des interprétations dites métaphysiques de la vie chez Hegel : la place qu'elles font à ces formes de vie que Hegel nomme « vie logique », « vie

[226] Stanguennec, *Hegel,* p.103.
[227] Cf. Hegel, W VII, §4, 151, p.46, 301 / PhD, p.70-71, 195-96; W X, §410Anm. & Zu., p.184, 189 /E-PhE, p.215, 511.
[228] Cf. Hegel, W VII, p.24 / PhD, p.55.
[229] Nous reviendrons sur cette question au Ch.3.
[230] Reid, *Real Words*, p.3-4, 15-16, 20 ; Reid, *L'Anti-romantique*, p.73-74.
[231] Cf. F. Chiereghin, « Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel », in *Hegel au présent*, p.61.

naturelle » et « vie de l'esprit » sans pour autant chercher à les réduire les unes par rapport aux autres[232].

La raison, le logique et le concept sont eux-mêmes animés d'une vie spécifique qui constitue la condition non seulement d'intelligibilité, mais de possibilité de la vie biologique et de la vie spirituelle. Et pourtant, contre une certaine lecture du système hégélien accordant la primauté à la logique sur la *Realphilosophie*[233] (tendance qui relève parfois d'une véritable seconde nature chez l'interprète-philosophe), il faut souligner que la vie logique ne s'accomplit pleinement que par son effectuation au travers des sphères de la nature et de l'esprit. Ainsi, plutôt que de tenter de soumettre le système hégélien à une sorte d'architectonique de la vie logique, il faut plutôt s'intéresser à l'articulation entre les formes de vie ou les conceptualisations particulières de la vie et du vivant qui correspondent à chaque grande division du système[234].

Là contre, les lectures déflationnistes vont au contraire tendre à réduire l'importance d'une telle question. Laissant de côté les thèses métaphysiques (avérées ou présumées) de Hegel[235], que ce soit sur l'esprit du monde, sur le sens de l'histoire ou la rationalité du monde, elles tendent également à traiter la vie comme une catégorie relevant de la sphère naturelle et ne considèrent le plus souvent son usage au-delà de cette sphère, que ce soit dans la logique ou la philosophie du droit et de l'histoire, que de manière métaphorique. C'est ainsi que les auteurs de l'*Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel* écrivent : « En toute rigueur, la vie n'a de sens propre que comme vie naturelle[236] ». Si Hegel parle de la vie logique ou de la vie de l'esprit, c'est avant tout par analogie ou pour souligner la dimension matérielle ou naturelle qui sous-tend l'existence historique de l'Absolu dans le monde et l'histoire.

---

232 Une telle interprétation métaphysique trouve, à nos yeux, sa forme presque paradigmatique dans les travaux de Bernard Mabille et notamment dans son article « La Vie logique » paru dans le recueil *Hegel et la vie*. Voir également De Vos, « Art et vie », p.157-58 ; Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.406, 427 ; Fulda, « Das Leben des Geistes », p.27*sq.* ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.20 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.133, 206-07 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.34 ; C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, trad. P. R. Desrosiers, Québec/Paris, PUL/Cerf, 1998, p.16-17.

233 Voir Bloch, *Sujet-Objet*, p.150 ; E. Cattin, « Situation de la logique hégélienne », in *Hegel au présent*, p.72, 74. Ce primat de la logique comme « royaume des ombres » tend également à limiter, aux yeux de Cattin, les prétentions de la philosophie hégélienne à être une philosophie de la vie : « Le royaume de la vérité est le royaume des ombres, et la philosophie elle-même n'aura jamais les couleurs de la vie » (*ibid.*, p.72).

234 Cf. Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.59.

235 Cf. Litt, *Hegel*, p.357-58.

236 Lécrivain et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, III, p.361.

On retrouve une position analogue chez Christine Daluz Alcaria[237] : le Hegel de la maturité s'intéresse d'abord et avant tout au concept de vivant dans sa dimension naturelle et scientifique, en tant qu'organisme. À la différence qu'en cherchant les fondements épistémologiques réels de l'organisation du vivant, Hegel élabore par le fait même une catégorie logique de la vie capable de rendre compte de la complexité d'un phénomène qui échappe à la logique dichotomique de l'entendement kantien[238]. C'est donc paré d'une logique *spéculative* que Hegel entend rendre compte de la réalité épistémique du vivant.

En nous inspirant d'une distinction faite par Dieter Wandschneider, nous pourrions ainsi affirmer que les lectures métaphysiques tendent à accorder à la vie un sens et une fonction ontologique, voire architectonique alors que les lectures déflationnistes s'attarderaient plutôt aux enjeux sémantiques, logiques, ou épistémologiques[239].

Cela est particulièrement clair chez Daluz Alcaria qui opère subrepticement une réduction du concept de vie à celui de vivant[240] ce qui l'amène à penser que :

> [L]a fonction architectonique du concept de vie, qui fait de l'objet de la philosophie une totalité organique conçue sur le modèle du vivant parce qu'elle est une totalité auto-déterminante qui se déploie en une série de moments autonomes pour ensuite les unifier, n'a pas peu contribué à desservir une compréhension véritable du statut de ce concept dans la philosophie de Hegel.[241]

---

[237] Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.22, 396-97.

[238] La vision d'un Hegel épistémologue du vivant s'inscrit dans le contexte plus large d'une tentative de réhabilitation de la philosophie de la nature hégélienne, longtemps négligée, par le biais d'une interprétation déflationniste tendant à faire de Hegel un philosophe des sciences et des modes de connaissance de celles-ci. Cette position est magistralement défendue par E. Renault dans *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001. Elle est cependant vertement critiquée par exemple par Bernard Bourgeois dans sa préface à l'ouvrage de Jean-François Filion : « le dessein de celui-ci [Hegel] n'a pas été, notamment dans la philosophie de la nature, de mobiliser d'abord l'entendement scientifique […] pour faire œuvre d'épistémologue, voire de simple théoricien de la connaissance » (B. Bourgeois, « Préface » dans J.-F. Filion, *Dialectique et Matière*, p. xvii). Voir également Filion, *Dialectique et Matière*, p.2. S'il y a bien une dimension épistémologique à la philosophie de la nature, notamment en ce qui a trait à la question du vivant, il est aussi vrai que l'on ne saurait y réduire l'entreprise hégélienne, la *Naturphilosophie* devant être réinscrite dans l'ordre des enjeux proprement philosophiques et systématiques de l'*Encyclopédie*. En cela, la posture de Jeffrey Reid qui considère le donné des sciences d'entendement comme le matériel de base du travail philosophique tout en soulignant que l'usage que fait la philosophie d'un tel matériel s'inscrit dans un horizon qui lui est propre nous semble plus proche de la posture hégélienne. Cf. Reid, *L'Anti-romantique*, p.80, 85-86*sq*., 90-91, 174-75 ; Reid, *Real Words*, p.6, 8-9, 14, 117.

[239] Cf. D. Wandschneider, „Hegel und die Evolution", in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.238-39. Dietrich von Engelhardt nous met cependant en garde d'interpréter la philosophie de la nature — et nous pourrions ajouter, *a fortiori*, la Logique — comme une simple tentative épistémologique visant à établir les catégories conceptuelles, voire la méthode nécessaire aux sciences du vivant pour appréhender leur objet : « La philosophie de la nature est distincte pour Hegel de l'étude empirique de la nature, elle n'est pas non plus une théorie ou une méthodologie de la science empirique » (D. von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.123 [nous traduisons]).

[240] Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.16.

[241] Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.10. Une telle posture est d'autant plus surprenante que cette fonction architectonique du concept de vie qu'elle refuse, Daluz Alcaria la reconnaît néanmoins comme l'une des fonctions que Hegel lui-même attribuerait au concept de vie : « le concept de vie ne

La problématique même du rapport entre vie et concept chez Hegel est ainsi évacuée au nom de cette réduction de la vie au vivant naturel et, conséquemment, à ce que nous pourrions appeler une ontologie régionale. Or, s'il n'est pas faux d'affirmer que Hegel s'attarde en effet à la problématique du vivant en sa spécificité naturelle, un tel intérêt n'est pas étranger à l'importance qu'il accorde par ailleurs, de manière générale et structurelle, à la vie comme concept architectonique pour penser la philosophie comme système[242]. À cet égard, il va sans dire que le présent travail adopte le contrepied de l'entreprise déflationniste de Daluz Alcaria[243].

Il arrive parfois cependant que certaines interprétations que nous pourrions considérer comme déflationnistes en ce qu'elles réduisent le concept de vie à une simple détermination de l'étant naturel usent elles-mêmes du terme « métaphysique » pour caractériser l'approche hégélienne. C'est le cas notamment de Klaus Düsing qui affirme d'une part, qu'en fin de compte (c'est-à-dire au sein du système définitif), « la vie n'est pour Hegel qu'une détermination essentielle de l'étant naturel[244] », une anticipation, au sein de la nature, de la conscience[245], mais que d'autre part, en tant qu'anticipation de la conscience, cette conceptualisation ferait partie d'une « métaphysique de la vie[246] » s'inscrivant à son tour au sein d'une « métaphysique de la subjectivité[247] ».

On peut cependant penser que l'usage d'une telle étiquette (« métaphysique ») explicite davantage la perspective implicitement habermassienne de Düsing qui se situerait dès lors dans une posture externe par rapport à son objet, à savoir l'approche hégélienne. En effet, on peut

---

recouvre pas dans la philosophie de Hegel une seule signification […] Il comporte une dimension philosophique et systématique par laquelle le savoir philosophique, comme système qui se construit et se déploie selon une totalité effective, est conçu sur le mode d'une totalité organique. Il revêt également une dimension scientifique et épistémologique » (*ibid.*, p.11). C'est cette seconde dimension qui intéressera plus particulièrement Daluz Alcaria qui aura tendance à réduire la première signification à un abus de langage ou à une simple analogie.

242 Il suffit pour s'en rendre compte de lire la réponse que Hegel adressa à Édouard-Casimir Duboc (1786-1829), chapelier français émigré en Allemagne et s'intéressant à la philosophie. À partir de 1822, celui-ci entreprend une correspondance avec Hegel dans le but de mieux saisir le sens de son système. Dans sa lettre du 30 juillet 1822, Hegel lui répond : « Mon opinion est que l'idée doit être exprimée et saisie comme un processus (le *devenir* par exemple), comme un mouvement. Car le Vrai n'est pas une chose seulement au repos, existante, mais *une chose vivante* qui se meut par elle-même […] C'est seulement dans ce mouvement en soi, qui est aussi bien le repos absolu, que réside l'idée, la vie, l'esprit » (Hegel, *Correspondance*, II, p.285, nous soulignons).

243 Sur son rejet d'une lecture métaphysique de la vie, cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.87. Cela étant, la qualité de son commentaire sur l'organisme vivant au sein de la philosophie de la nature de Hegel n'est pas ici remise en question. Il s'agit plutôt de s'interroger sur les présupposés de départ qui l'amène à écarter toute une dimension de la pensée hégélienne sur la vie.

244 Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.289.

245 *Ibid.*

246 *Ibid.*, p.277, 284, 288-289.

247 *Ibid.*, p.277, 288-89.

penser qu'il s'agit de comprendre comment la métaphysique de la vie s'inscrit chez Hegel dans une théorie de la subjectivité qui appartiendrait au passé de la philosophie se déclinant désormais, selon Habermas, dans une perspective postmétaphysique. Ce serait ainsi cette posture post-métaphysique qui constituerait le point de vue à partir duquel Düsing mènerait son enquête sur Hegel. La fonction du terme « métaphysique » serait dès lors très différente de celle revendiquée par ce que nous nommons les interprétations métaphysiques du concept de vie chez Hegel qui cherchent à faire un usage immanent et conforme à une posture que Hegel aurait pu lui-même revendiquer pour soi.

Les interprétations déflationnistes peuvent également se décliner sous la forme d'une posture néo-historiciste selon laquelle vie et philosophie s'attacheraient l'une à l'autre comme saisie par la pensée d'une forme historique de la *Sittlichkeit*[248]. La vie, comme « mode de vie », comme mode d'interaction et de réflexion spécifique à une société et une époque donnée serait ainsi l'objet de la philosophie. Une telle posture semble être adoptée par Robert Pippin lorsque celui-ci écrit :

> L'inséparabilité signifie pour Hegel qu'une logique est entrelacée à une forme de vie, une forme de vie réelle et historique, et qu'elle ne peut pas être correctement comprise si elle est abstraite, séparée de la « vie » qu'elle régule. Et ces formes ou normes échouent ou s'effondrent dans le temps, perdent en quelque sorte leur prise dans cette forme de vie comme totalité, en sorte que toute philosophie peut être « son temps appréhendé en pensées ».[249]

La logique et la vie se trouvent ainsi elles-mêmes réduites à des formes historiquement, socialement et/ou culturellement déterminées. On évacue alors, en un sens, la dimension de l'absolu pour se situer du côté de l'esprit fini. On considère, comme l'écrit Terry Pinkard qui, sur ce point, demeure très proche de Pippin, la vie « non pas du point de vue du tout mais seulement depuis un point de vue fini[250] ».

Telle serait la grande différence entre lectures déflationnistes et métaphysiques. Il ne faudrait pas croire cependant que l'approche déflationniste ait pour autant le monopole d'un certain réductionnisme. Si elle tend à réduire la pensée hégélienne à un enjeu d'ordre

---

[248] Comme le note Lukács, une telle tendance se développe très tôt, déjà chez Rosenkranz, cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.118. Voir Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p.87.

[249] R. Pippin, « L'idéalisme fini et infini », in *Hegel au présent*, p.351.

[250] T. Pinkard. « La Liberté et le monde de la vie », in *Hegel au présent*, p.174 ; Pinkard, *Hegel's Naturalism*, p.175. On retrouve une posture déflationniste similaire chez Pirmin Stekeler-Weithofer : « L'Idée est la forme performatique de la vie humaine […] la seule connaissance "absolue" est la connaissance qui porte sur *la manière de faire les choses* de façon satisfaisante. Ou plutôt, le seul *être "absolu"* est *l'être performatif*, que ce soit l'être d'un *Moi individuel* ou d'un *Nous* collectif » (P. Stekeler-Weithofer, « Métaphysique critique et suppositions métaphysiques. La logique hégélienne comme analyse de l'être », dans *Hegel au présent*, p.418).

épistémologique ou à adopter un point de vue fini qui ferait l'économie des dimensions plus spéculatives de l'œuvre hégélienne, on retrouve aussi au sein des lectures métaphysiques certaines tendances à réduire la question de la vie à sa dimension théologique[251]. L'absolu n'étant rien d'autre que le divin, la vie devrait conséquemment et logiquement s'appréhender à ce niveau. Il ne faudrait donc pas penser que toute interprétation métaphysique est nécessairement plus fidèle à la lettre ou même à l'esprit de l'hégélianisme.

Il n'en reste pas moins que les interprétations déflationnistes ont plus souvent tendance à disloquer le système hégélien afin de circonscrire leur objet de recherche. On s'intéresse ainsi de manière exclusive ou bien à la vie au sein de la logique[252], ou encore au rapport entre la vie logique et la vie naturelle[253] sans se préoccuper de la notion de vie de l'esprit[254], ou bien, au contraire, justement, on s'intéresse spécifiquement à la dimension pratique de la vie qui relève de la philosophie de l'esprit, mais que l'on interprète le plus souvent de manière naturaliste simplement à travers le rapport que la conscience de soi comme conscience morale et pratique entretient avec d'une part, son ancrage propre dans la vie naturelle comme animalité, et/ou, d'autre part, dans son interaction avec d'autres consciences dans ce qui constituerait ainsi la vie sociale. De telles approches ne sont pas à rejeter définitivement et leurs enseignements s'avèrent souvent précieux, tout en pouvant, selon nous, être augmentés ou étendus par la voie que nous entendons prendre.

Dans tous les cas, l'unité du système hégélien est perdue et tout comme Hegel reprochait aux philosophies réflexives de son temps d'absolutiser l'entendement pour mieux le substituer à la raison, on voit ses interprètes absolutiser une partie de l'entreprise hégélienne pour la substituer à l'entreprise systématique largement déconsidérée de nos jours. Une telle tentative visant à substituer une partie au tout – comme si le système hégélien se déclinait justement *mécaniquement* en parties (*Teile*) plutôt qu'*organiquement* en termes de membres (*Glieder*) que l'on ne saurait dissocier sans justement corrompre l'unité[255] –, un telle tentative peut être

[251] Cf. Mabille, « Hegel, le dépassement de *quelle* métaphysique ? », p.312.
[252] Cf. Sell, *De lebendige Begriff*, p.43
[253] Cf. Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant. Le passage de "l'idée de vie" dans la Logique de Hegel à la "physique organique" dans la Philosophie de la nature de l'encyclopédie », p.38-59 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie — La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010 ; E. Ebeturk, *Hegel's Idea of Life in Logic and Nature*, PhD Thesis, University of Georgia, 2017.
[254] Il est particulièrement significatif de lire Daluz Alcaria affirmer qu'il faille « être constamment attentif aux articulations du discours philosophique sur la vie, aux différences de niveaux et d'éléments où il se déploie (*Logique*, *Philosophie de la nature*, *Physique organique*) » (Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.10) en occultant le traitement que Hegel réserve à la vie dans la philosophie de l'esprit.
[255] Nous reviendrons sur cette distinction au chapitre 3.

conçue tant d'un point de vue théorique – lorsque l'épistémologie du vivant éclipse l'idée de vie au sein du système par exemple – que d'un point de vue pratique – notamment avec cette théorie de la normativité individuelle et sociale qui assoit les bases de son anthropologie socio-philosophique sur une conception de la vie circonscrite au domaine de la finitude. On s'intéresse ainsi à la vie selon une triple déclinaison : 1) comme l'animalité d'où émerge la conscience proprement humaine, 2) comme cette conscience même qui constitue la vie mentale de l'être humain et 3) comme la vie sociale prenant la forme d'une interaction normée par des conventions à la fois morales et linguistiques. L'ensemble de ces questionnements relève cependant strictement de la finitude et fait l'économie de l'absolu qui demeure chez Hegel un domaine d'expression de la vie en un sens bien spécifique. Que l'on articule donc notre relecture de Hegel dans une visée essentiellement épistémologique et théorique ou pratique, dans les deux cas, on semble disloquer l'unité du système.

Là contre, l'approche de Thomas Khurana a au moins le mérite de pouvoir fournir une grille interprétative valable pour l'ensemble du système. Critiquant les travaux qui, sur la notion de vie au sein de l'idéalisme allemand, s'intéressent principalement aux philosophies de la nature et de la biologie après Kant, Khurana écrit : « This framing is, of course, not wrong in itself ; yet to my mind we can only fully account for the thought of what is living and the new interest that the idealist philosophies of nature actually deserve if we regard life as a *practical notion*[256] ». Si la vie comme notion pratique semble indissociable précisément de la philosophie de l'esprit à la fois subjective et objective au sein desquelles Hegel développe plus précisément les concepts de volonté pratique et d'éthicité (*Sittlichkeit*), pour Khurana, dans la mesure où, depuis Kant, l'organisme est conçu comme auto-organisation et, de ce fait, comme auto-nomie, la dimension pratique de la vie constitue également une dimension fondamentale de la vie naturelle. Et dans la mesure où le concept est lui aussi conçu par Hegel comme une effectivité se produisant elle-même par le biais d'une détermination progressive, il revêt, en sa vie même, cette même dimension pratique d'une vie auto-organisatrice[257].

---

256 Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.155.

257 Cf. Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.174. Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est précisément cette capacité d'auto-organisation qui constitue aux yeux de Hegel l'apport impérissable du kantisme à l'histoire de la pensée. Or, pour Hegel, cette dimension est autant présente dans le concept de liberté (d'un point de vue théorique aussi bien que pratique) que dans le concept de finalité. Hegel affirme ainsi que c'est « son mérite infini [à la critique kantienne de la raison, E.C.] d'avoir reconnu la *liberté de l'esprit* comme principe y compris sur le plan *théorique*. Le principe de la liberté de l'esprit, certes sous une forme abstraite, se trouve dans l'idée d'une aperception originairement synthétique de la conscience de soi qui, même au niveau de la connaissance, veut être essentiellement *auto-déterminante*. Si abstraite que soit cette liberté théorique,

Mais encore une fois, cet accent sur la dimension pratique de la vie peut lui aussi présenter quelque chose d'unilatéral et surtout, il ne clarifie pas *de facto* le statut des différents concepts de vie que sont la vie logique, la vie naturelle et la vie de l'esprit. Si ce qui les caractérise toutes c'est, en un sens, leur commune auto-organisation, il faut encore se demander si l'on doit concevoir ce trait commun de manière simplement analogique (ce que semble suggérer Khurana[258]) ou s'il y a un sens à affirmer que l'autonomie de la raison pratique est équivalente à l'autonomie du vivant. Le caractère apparemment aporétique d'un tel questionnement est possiblement le résultat de l'orientation générale de la problématisation de la vie elle-même en termes de philosophie pratique. Encore une fois, nous ne remettons pas en question l'importance et la pertinence d'un tel questionnement, mais c'est en se situant à un niveau plus général et englobant que l'on sera, à notre avis, mieux à même de saisir précisément en quoi un tel questionnement permet d'éclairer le concept de vie au sein de l'idéalisme allemand et de la philosophie de Hegel particulièrement.

Or, en opposition à ce point de vue qui tend encore à n'accorder qu'une valeur métaphorique ou symbolique à l'idiome « vie » au-delà de la sphère de la vie naturelle, nombre de commentateurs ont attribué à Hegel la volonté d'élaborer une nouvelle métaphysique ou une ontologie de la vie faisant droit à une reconceptualisation radicale de l'idée même de vie[259].

C'est le cas de Dilthey qui fait littéralement équivaloir le concept de vie à l'être : « Hegel part du concept de vie pure […] La vie pure est être[260] ». Pour Dilthey en effet : « Hegel

---

elle n'est pas plus abstraite que la liberté *morale* » (Hegel, W IV, p.442 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.28). De même, « C'est un des grands mérites philosophiques de Kant d'avoir établi une distinction entre la finalité relative ou *extérieure* et la finalité *interne* ; il a inclus dans celle-ci le concept de *vie*, *l'Idée*, et ce faisant il a élevé la philosophie d'une façon *positive* au-dessus des déterminations formulées par la réflexion métaphysique » (Hegel, W VI, p.440-41 / SL IV, p.439). Voir également, Hegel, W VIII, §204Anm., p.360 / E-SL, p.442 ; W IX, p.473, §360Anm. / E-PhN, p.316. Ici encore, le concept de vie et de conscience de soi semblent se rejoindre chez Hegel à travers cet héritage postkantien comme figure d'une auto-organisation propre à l'Idée et au concept. Sur ce point, cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*. La perspective de Ng est ici proche de Khurana.

258 Cf. Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.155, 170, 180. Voir également Sedgwick, « On Becoming Ethical: The Emergence of Freedom in Hegel's *Philosophy of Right* », in *The Freedom of Life*, p.223n.15.

259 Voir notamment Filion, *Dialectique et Matière*, p.18 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.30, 54, 92, 100, 157 ; Litt, *Hegel*, p.44 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.14-15, 211 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.196*sq.*; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.46.

260 Dilthey, *GS IV*, p.101 / *Leibniz et Hegel*, p.210. Dilthey se réfère ici au manuscrit de « L'esprit du christianisme et son destin », cf. Hegel W I, p.371 / *Premiers écrits*, p.281. Voir également J. D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.141 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.216, 218 ; Papaioannou, *Hegel*, p.35. Pour une analyse génétique du développement de cette adéquation entre être et vie dans les différentes versions de cet écrit, voir Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.27-28. Brito lui-même semble souscrire à cette interprétation de la vie chez Hegel comme ontologie, cf. *ibid.*, p.35, 37. On retrouvera une position similaire chez Fichte, cf. Fichte, FW V, p.403-404 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.101-02.

détermine le caractère de toute réalité par le concept de vie. La vie est chez lui la relation des parties au tout d'après laquelle les parties ne peuvent exister ni être pensées comme étant isolées du tout[261] ».

Une telle ontologie ne réduit donc plus le concept de vie à sa dimension strictement naturelle ou biologique, mais entend rendre compte de la dimension unificatrice de la vie, c'est-à-dire sa dimension à la fois naturelle et spirituelle. Pour le dire avec Marcuse :

> La conception du sens ontologique de la vie humaine comme historicité et sa définition comme « Esprit » sont intimement liées à un type de fondement philosophique qui dégage le sens de l'Être à partir de « l'idée de vie » et pose l'advenir de l'être en général comme mobilité « vivante » ; la mobilité de la vie humaine n'étant qu'un mode privilégié de cet advenir.[262]

Pour Marcuse, encore ici sous la double influence de Dilthey et Heidegger[263], la Vie constitue en effet le mode de manifestation ou d'extériorisation de l'Être dont le pendant ontique, le vivant, n'est qu'une figure déterminée[264]. À travers la logique hégélienne, que Marcuse analyse dans la première partie de son ouvrage, la pensée de l'Être s'émancipe de son carcan parménidéen pour se comprendre comme *enérgeia*, ad-venir, mobilité, bref comme Vie[265].

On retrouve ainsi la notion d'une vie logique de l'Idée dont l'advenir dans les domaines ontiques de la nature et de l'esprit prendrait la forme d'une historialité dont l'être humain – ou le *Dasein* pour reprendre l'expression que Marcuse emprunte à Heidegger – serait l'interprète au double sens où il incarnerait, d'une part, cet ad-venir historial de l'Être en sa personne même et, d'autre part, serait en même temps l'étant susceptible de comprendre la signification d'un tel ad-venir. Il s'agirait là, pour Marcuse, de ce que Hegel nomme la vie de l'Esprit.

Comme on le voit, loin de réduire le concept hégélien de vie à son sens biologico-naturel et l'idée de vie à une logique du vivant, Marcuse semble bien au contraire minimiser l'importance du concept de vie naturelle qui n'est qu'une figure ontique subordonnée. Elle ne relève en effet plus du champ ontologique de la mobilité vivante de l'Être (qui correspondrait à la logique dialectique de Hegel)[266], mais bien du champ ontique du vivant. Or, même au sein

---

[261] Dilthey, *GS IV*„ p.138 / *Leibniz et Hegel*, p.244. On retrouve bien là l'ancrage de l'ontologie hégélienne de la vie dans une conceptualisation organiciste du vivant. Cette question sera davantage discutée au chapitre 3.
[262] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.14-15. Cf. *ibid*., p.212
[263] Ce qui lui sera d'ailleurs reproché par certains interprètes de Hegel qui voient dans ce travail une étude de Hegel surdéterminée par les philosophies de Dilthey et Heidegger, cf. J.-M. Buée, « Vie et conscience de soi dans la "Phénoménologie de l'esprit" », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.100 ; Stanguennec, *Hegel*, p.41 n.1.
[264] Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.47. Sur le rapport entre Être et Vie chez Hegel tel qu'abordé par Heidegger lui-même, voir Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, p.219-20
[265] Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.207.
[266] *Ibid.*, p.60.

de ce domaine ontique, elle ne posséderait toujours pas la dignité de la vie humaine et de son historicité[267]. On retrouve bien là, une formulation classique de ce que nous avons nommé les lectures métaphysiques de la vie chez Hegel.

Plus près de nous, cette posture métaphysique fut adoptée sous des formes variées tant par André Stanguennec[268] que Jean-François Filion. Comme l'affirme ce dernier : « l'ontologie de Hegel en est une de la vie[269] ». Or, cette « ontologie non-vitaliste de la vie[270] », il faut, autant selon Filion que Stanguennec, à l'aune de la raison spéculative et de la logique dialectique auxquelles souscrit Hegel, la comprendre en un sens résolument métaphysique : « La philosophie de Hegel considère *a priori* comme impossible pour tout acte de connaissance d'échapper à la métaphysique[271] ». Cela inclut bien évidemment l'entreprise hégélienne elle-même où la notion de vie joue un rôle central : « la *vie* en général est au cœur du Système hégélien – l'"Idée *immédiate* est la *vie*" –, et tout commentaire du hégélianisme exige que l'on comprenne la signification inédite de la vie, fût-elle sous sa forme logique, naturelle (inorganique et organique) ou spirituelle[272] ».

Sans nécessairement souscrire à la posture métaphysique forte de l'auteur qui va jusqu'à postuler l'idée qu'il y aurait une vie inorganique de la nature dès la mécanique et la physique[273], on retrouve néanmoins ici l'ambition de l'interprétation métaphysique de la vie telle que nous l'avons définie plus haut et qui consiste à cerner le sens spécifique de la vie dans sa dimension logique, naturelle et spirituelle sans réduire ces dimensions à une simple extrapolation de la dimension physico-naturelle de la vie. Mais la détermination d'une telle ontologie plurielle de la vie reste largement à faire pour Filion qui se limite, dans son ouvrage, à circonscrire les conditions matérielles de la vie naturelle (ce qu'il nomme la vie inorganique de la nature ou la vie inconsciente de l'Idée au sein de la nature inorganique). Cette vie naturelle qui constitue justement une des conditions de possibilité de la vie de l'esprit et de la liberté présuppose elle-

---

267 Voir *ibid.*, p.59.

268 Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.46 : « Hegel vise à penser la finalité interne dans une ontologie de la Vie comme être-là du Concept développé comme Nature, exact symétrique de la vie "historique" de l'Esprit, être-là développé du Concept comme Esprit (*das Leben des Geistes*) ».

269 Filion, *Dialectique et Matière*, p.18. Et plus loin : « le philosophe veut connaître la *vie* réelle des choses afin d'y saisir la conceptualité objective » (*ibid.*, p.74)

270 *Ibid.*

271 Filion, *Dialectique et Matière*, p.12. À travers Hegel, c'est d'ailleurs de cette « vieille » tradition de la métaphysique occidentale que Filion se revendique pour élaborer une réponse au nihilisme contemporain, cf. *ibid.*, p.6. En ce qui a trait à Stanguennec, celui-ci affirme : « Il faut disposer de l'*organon*, de la logique dialectique, pour rétablir la possibilité d'une nouvelle métaphysique dogmatique de la vie » (Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.46).

272 Filion, *Dialectique et Matière*, p.74.

273 Cf. Filion, *Dialectique et Matière*, p.113.

même à son tour une nature inorganique que Filion associe déjà à une forme de vie inorganique et idéelle. C'est à la compréhension de cette nature inorganique (qu'il nomme aussi « vie prébiologique[274] ») plutôt qu'à la détermination générale de l'ontologie hégélienne de la vie que l'auteur s'attarde, laissant ainsi en suspend la définition précise du (ou des) concept(s) de vie chez Hegel.

Comme nous le verrons au chapitre 3 cependant, cette thématisation d'une vie de l'Idée aliénée au sein de la nature inorganique n'est pas sans présenter un certain nombre de difficultés pour la saisie du concept hégélien de vie.

Contre ces lectures métaphysiques de la vie, les interprètes déflationnistes semblent souvent privilégier une conception assez traditionnelle de la raison de telle sorte que la tentative d'articuler raison et vie doit alors prendre la forme d'une alternative exclusive. Il y aurait d'un côté, la posture qu'ils défendent selon laquelle cette articulation chez Hegel prend la forme d'un discours rationnel sur le vivant et donc relève d'une dimension épistémique sans pour autant qu'il faille postuler le caractère vivant du discours logique et, de l'autre côté, la posture inverse qui, à leurs yeux tombe dans une forme d'ontologie pseudo-rationnelle voire irrationnelle travestissant les formes usitées du raisonnement et de la logique.

Comme nous l'avons vu, cette posture déflationniste peut prendre la forme d'une thèse positive sur le sens et la manière dont Hegel articule la notion de vie au sein de son système. Elle peut cependant prendre aussi la forme d'une thèse négative consistant à critiquer les approches qui accordent apparemment trop d'importance à la notion de vie et qui en font une clé de compréhension de l'édifice hégélien, alors même qu'une telle notion resterait entachée d'une aura d'irrationalisme. C'est la posture par exemple de Lukács qui tend à minimiser chez Hegel l'importance du concept de vie qu'il rattache à la tradition allemande de la *Lebensphilosophie* et dans laquelle il perçoit une forme d'irrationalisme à combattre[275]. Hegel,

[274] Filion, *Dialectique et Matière*, p.306.

[275]Contre la posture de Dilthey qui ferait, selon Lukács, de la vie chez Hegel une « unité irréfléchie » (Dilthey, *GS IV*, p.65 / *Leibniz et Hegel*, p.176), Lukács met l'accent sur la rationalité de la dialectique. Pour Lukács, en mettant l'accent sur la vie et le religieux, Dilthey ouvrirait la voie à une récupération conservatrice de Hegel associé dès lors au romantisme et à la Restauration contre les *Lumières* de la raison. C'est donc avant tout les conséquences politiques du geste dilthéyen qui lui sont reprochées, bien que pour Lukács, ces conséquences soient directement liées à l'emphase que Dilthey met sur certains aspects spécifiques des travaux de jeunesse et accordant ainsi une importance démesurée, aux yeux de Lukács, à ce qui constitue bien pour ce dernier une anticipation de la dialectique, mais seulement de manière tout à fait confuse sous la forme du concept de vie. Autrement dit, Lukács donne en un sens raison à Dilthey : la vie est bien une anticipation de la dialectique, mais sous une forme confuse et irrationnelle qu'il faut écarter et non embrasser comme semble le faire Dilthey et la *Lebensphilosophie* à sa suite, cf. Lukács, *The Young Hegel*, p. xviii, 29, 97-98, 101, 110-11, 113, 117-18, 213. Voir également Merle, « Présentation », p.15. Sur l'injustice consistant à faire de Dilthey un *Lebensphilosoph* irrationnel, cf. Merle,

héraut de la raison, ne saurait être un penseur de la vie, notion attachée aux philosophies de la subjectivité, de l'immédiateté et de l'irrationnel. Mais en cela, Lukács renouvelle l'opposition abstraite et exclusive entre vie et raison que Hegel, à notre sens, cherchait justement à dépasser[276].

Néanmoins, la position lukácsienne est, en un sens, révélatrice d'une tendance générale de l'approche déflationniste qui tend ainsi à minimiser – à des degrés plus ou moins grands, il est vrai – l'identité entre vie et raison que Hegel tenterait d'établir. Ou bien Hegel est un penseur rationaliste qui justement échappe à la séduction romantique d'une notion telle que la vie, ou bien il ne s'intéresse à la vie que dans sa dimension rationnelle, c'est-à-dire comme objet d'un discours scientifique relevant de la raison observante (*beobachtende Vernunft*)[277]. L'idée que la raison elle-même puisse être structurée comme une forme vivante reste apparemment trop attachée à la possibilité qu'il n'y ait là rien de plus qu'un travestissement de la raison au nom d'un arbitraire quelconque. Voilà en un sens le point de litige entre les interprétations métaphysiques et déflationnistes.

« Présentation », p.17-18. Contrairement à Lukacs, Bloch assume pleinement l'importance du concept de vie dans l'œuvre hégélienne tout en rejetant, à l'instar de Lukacs, toute interprétation irrationaliste de la vie : « [Pour Hegel] l'unité devrait être productrice de "vie", non point comme un salmigondis ni davantage, ainsi que le veulent aujourd'hui les faussaires intéressés de Hegel, comme une ivresse du pur irrationnel. Par vie Hegel entend une réalité fluide et structurante, qui s'articule en se liant et produit ainsi des harmoniques » (Bloch, *Sujet-Objet*, p.42-43). C'est encore une fois Dilthey qui est visé ici : « la prétendue "philosophie de la vie", inaugurée par Dilthey et son école, se sentit attirée par l'usage fréquent du mot "vie" dans certains écrits anciens de Hegel. Art surprenant de la fausse lecture qui a permis alors d'entendre la catégorie hégélienne de vie comme un chaos de sentiments et non point, de façon correcte, comme la première formulation de la fluidité dialectique » (Bloch, *Sujet-Objet*, p.46). Voir également Bloch, *Sujet-Objet*, p.360. Certes, comme le souligne Merle dans sa présentation, il y a une certaine injustice « à qualifier d'irrationaliste la philosophie de la vie de Dilthey » (Merle, « Présentation », p.17), et la violence de la critique a certainement quelque chose de strictement polémique. Pourtant, il est légitime, comme le souligne Annette Sell, de vouloir éloigner le plus possible la philosophie hégélienne de la vie de toute *Lebensphilosophie* (Sell, *Der lebendige Begriff*, p.17-18).

[276] Avec Lukács, on demeure en effet prisonnier de la présupposition d'entendement fondant l'antinomie entre vie et raison : d'un côté, Hegel n'est pas un penseur de la vie, mais un penseur rationaliste et dialecticien, de l'autre, c'est un penseur de la vie et donc de l'irrationnel et non de la logique ou de la dialectique. Comme nous le montrerons au chapitre suivant, cette antinomie entre vie et raison héritée de Jacobi en un sens est justement ce que Hegel entend résoudre en montrant qu'une telle opposition s'appuie en définitive sur une métaphysique de l'immédiateté et de la représentation (division sujet/objet) qui relèverait soit de l'entendement ou de l'intuition mystique (ou du moins extra-logique).

[277] Cf. Hegel W III, p.196*ff.* / PhE I, p.215*sq.*

4. Conclusion

Cette typologie générale des interprétations du concept de vie dans l'œuvre hégélienne ne vise pas uniquement à marquer les points de litiges entre les interprètes de Hegel. Elle permet de mieux nous situer par rapport à notre problématique tout en prenant position dans le cadre d'un débat en cours. Mais cette typologie en s'attardant particulièrement à l'enjeu de la vie peut aussi avoir quelque chose de trompeur, car nombre d'interprètes ne traitent de la vie chez Hegel que de manière incidente et indirecte. Ce thème de la vie, diffus au sein du système apparaît ainsi parfois négligé. Ou encore, la vitalité du mode de raisonnement dialectique est présupposée, présumée, mais ne fait l'objet d'aucune démonstration. Hegel lui-même d'ailleurs n'échappe pas complètement à ce reproche : *Leben*, *lebendig*, *Lebendigkeit*, *belebend* sont autant de termes qu'il utilise pour qualifier tant la dialectique que la raison spéculative, le concept ou l'esprit, et ce, sans toujours bien délimiter le sens de telles expressions (à la fois en elles-mêmes et les unes par rapport aux autres).

Si l'enjeu de la vie n'est donc pas à proprement parler un impensé de la philosophie hégélienne et de sa réception, il apparaît souvent comme ce bien-connu dont Hegel nous mettait en garde dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Ce qui est bien-connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. C'est la façon la plus commune de se faire illusion et de faire illusion aux autres que de présupposer dans la connaissance quelque chose comme étant bien-connu, et de le tolérer comme tel[278] ». On trouve là la posture radicalement critique de Hegel[279].

C'est précisément cette injonction hégélienne à ne rien tenir pour acquis et à ne rien présupposer qui ne se laisse démontrer, qui orientera notre démarche vers ce que nous avons nommé une lecture métaphysique de la vie chez Hegel. C'est en effet le paradoxe des lectures déflationnistes que de présupposer une certaine conception des usages légitimes et illégitimes du concept de vie dans l'ordre d'un discours rationnel et de présupposer, à tout le moins implicitement, une certaine image de ce que devrait être la tâche d'une philosophie à cette époque qui s'est auto-proclamée « post-métaphysique ».

---

[278] Hegel, W III, p.35 / PhE I, p.28. Voir également W VIII, §19, p.67 / E-SL, p.283-84.
[279] Cf. K. De Boer, « Kant, Hegel et le système de la raison pure », in *Hegel au présent*, p.250-52 ; M. Foessel, « Hegel sans la dialectique ? », in *Hegel au présent*, p.254sq.

On rétorquera à bon droit que de nombreuses lectures métaphysiques de Hegel sont tout aussi orientées dans leur approche, par une conception élargie de la vie et par une conception de la philosophie comme « onto-théo-logie ». Cela est vrai, du moins en partie. Il est des interprétations qui orientent le discours hégélien vers une certaine conception de l'absolu, lequel, pour ne prendre qu'un exemple, serait à penser dans la lignée de la métaphysique chrétienne. Nous revisiterons cette question au chapitre 4.

Néanmoins, il existe également, au sein de la voie interprétative dite « métaphysique » une tendance à justement ne pas anticiper sur le discours hégélien, mais à en faire une analyse immanente afin d'en décortiquer les lignes et tensions. En cela, il faut éviter de prendre le discours hégélien comme quelque chose de bien connu sur un objet bien connu (l'Être, la conscience, l'Absolu, Dieu, etc.). La proverbiale difficulté de l'écriture hégélienne est peut-être à cet égard un atout. Elle force sans cesse l'attention et la vigilance du lecteur ou de la lectrice.

En adoptant une telle approche immanente au texte même, on ne peut présumer du sens et des limites que Hegel assigne à la notion de vie et son rapport au système de la philosophie en général. C'est pourquoi l'approche métaphysique consistant à ne pas limiter le sens de la vie chez Hegel à sa simple expression physique constitue, à nos yeux, une approche adéquate à son objet. Il s'agit de laisser le discours hégélien exposer la manière dont il use de la catégorie conceptuelle de la vie, sans en limiter *a priori* les usages.

Il est moins aisé de choisir entre une posture continuiste et discontinuiste sans anticiper sur les conclusions de notre interprétation de Hegel. Et d'une certaine manière, notre problématique générale sur le rapport entre vie et système chez Hegel nous oriente déjà vers la tendance continuiste puisqu'il s'agit justement de penser que la vie qui a manifestement joué un rôle central dans l'œuvre de jeunesse demeure au centre de la conceptualisation hégélienne de la philosophie comme système. Bien qu'il ne s'agisse pas de nier les modifications, déplacements et transformations importantes que le concept de vie et sa fonction au sein de la pensée hégélienne ont pu subir au cours de développement d'une telle pensée, la centralité du thème de la vie est ici pratiquement présupposée. Mais une telle présupposition, conformément à l'approche hégélienne[280], doit encore faire justement, en définitive, l'objet d'une démonstration et d'une justification *ex post*.

[280] Cf. Litt, *Hegel*, p.268 : « La démarche progressive de l'esprit consiste précisément à ne pas laisser le "présupposé" dans son état implicite : au contraire, il est pris thématiquement comme cible de l'examen après que le sujet l'a affronté comme présupposé et lui fait perdre son état d'évidence non légitimée en le questionnant sur son origine et son droit ».

Le fait que notre approche se limite principalement au système de la maturité et qu'elle adopte un traitement plutôt thématique que généalogique encourage également cette difficulté à départager entre les interprétations continuistes et discontinuistes. Il nous semble que malgré bien des changements et modifications, l'absolu demeure malgré tout pour Hegel une forme intimement attachée à la notion de vie, et ce, tout au long de l'œuvre hégélienne, même si cet absolu apparaît d'abord comme situé au-delà du concept et de la raison pour le jeune Hegel et, au contraire, entièrement attaché à ceux-ci au sein du système définitif. Mais la justification d'un tel point de vue demanderait de faire la généalogie du concept de vie au sein des différentes périodes de la pensée hégélienne, ce que nous avons exclu de faire ici[281].

Ainsi comme nous le verrons au chapitre suivant, nous explorerons plutôt l'usage que Hegel fait du thème de la vie au sein de son système et en quoi cet usage répond, à nos yeux, à une problématique déjà rencontrée dans ses textes de jeunesse, mais à laquelle il apportera une nouvelle réponse qui demeurera tout au long de sa vie un leitmotiv de sa philosophie.

[281] Voir introduction.

CHAPITRE II
DE L'USAGE DU CONCEPT DE VIE CHEZ HEGEL

1. Introduction

« Plus l'ob-jet à définir est riche, c'est-à-dire plus il offre de côtés divers à l'examen, d'autant plus diverses sont alors habituellement aussi les définitions qui en sont proposées[282] » affirme Hegel. La richesse du phénomène ne se laisse pas réduire à une seule définition univoque. Or, c'est, pour Hegel, particulièrement le cas pour la notion de vie : « Ainsi, par exemple, il y a une foule de définitions de la vie[283] ». En ce sens, l'absence de consensus chez les commentateurs tant par rapport à l'importance qu'à la signification à accorder au concept de vie dans le système hégélien s'explique aisément par l'ambivalence même de Hegel par rapport au concept et surtout, par la richesse et par la complexité qu'il attache à cette notion.

Pour omniprésent que soit le concept de vie dans l'œuvre hégélienne depuis les inédits de jeunesse jusqu'aux leçons berlinoises, il n'en reste pas moins que l'on trouve chez Hegel un usage tour à tour emphatique et critique du concept. Si c'est au nom de la vie qu'il s'oppose à la positivité d'une religion devenue lettre morte puisque la conviction n'habite plus le croyant[284], si c'est encore la vie (*Leben*)[285], le vivant (*lebendig*)[286] et la vitalité (*Lebendigkeit*)[287] qui caractérisent à ses yeux le processus par lequel l'absolu se réconcilie en lui-même dialectiquement en posant en soi-même une contradiction pour ensuite la supprimer, Hegel minimise pourtant à l'inverse, en de nombreux passages, l'importance du concept de vie qu'il subordonne à celui d'esprit[288] ou qu'il dépeint comme simple en-soi dépourvu de pour-soi[289]. Comment dès lors expliquer un tel usage sinon inconsistant, du moins pluriel[290] et ambivalent[291] de la notion de vie ? Ambivalence qui au demeurant semble expliquer, au moins

---

[282] Hegel, W VIII, §229Zu., p.381 / E-SL, p.619.
[283] *Ibid.*
[284] Cf. Hegel, W I, p.105-07 / *La positivité de la religion chrétienne*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983, p.30-32 ; Del Carmen Paredes Martín, « La Vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », p.25; Lukács, *The Young Hegel*, p.21.
[285] Cf. Hegel, W IX, §337Zu., p.338-39 / E-PhN, p.553-54.
[286] Cf. Hegel, W III, p.23 / PhE I, p.17-18.
[287] Cf. Hegel, Vorl. XI, p.12 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, trad. J.-M. Lardic et al., Paris, Vrin, 2017, p.31.
[288] Cf. Hegel, W VI, p.486 / SL IV, p.486 ; W IX §376Zu., p.537 / E-PhN, p.719.
[289] Cf. Hegel W VI, p.487 / SL IV, p.487.
[290] Cf. Fulda, « Das Leben des Geistes », p.28 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.22.
[291] Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.293.

en partie, l'ampleur du dissensus parmi les lecteurs de Hegel. Il nous apparaît opportun, afin d'éclaircir cette apparente ambivalence de reprendre ce que Kervégan a nommé « la double valence des concepts hégéliens […] essentielle au déploiement de la discursivité dialectique[292] ». Il s'agit en effet de montrer qu'un concept peut tour à tour être, en fonction du niveau de développement où se situe l'argument, une figure inadéquate à son objet ou au contraire, suivant l'auto-transformation et de l'auto-détermination du concept en fonction de son déploiement dialectique, un processus susceptible de réconcilier de manière effective la chose avec son concept. La vie constitue à ce titre un excellent exemple de cette double valence des concepts hégéliens puisqu'elle constitue à la fois la manifestation d'une limitation et le processus même par lequel cette limite est dépassée, sursumée.

C'est le cas par exemple de la vie simplement animale qui trouve dans la mort individuelle et son infinie répétition - *via* le genre – un aboutissement que seul l'esprit saurait dépasser[293]. Mais c'est précisément en mobilisant l'idée d'une *vie* de l'esprit que Hegel articule un tel dépassement. De même, la forme initiale de l'Idée au sein de la *Science de la logique* prend certes la forme de l'idée de *Vie*, celle-ci n'étant encore que la forme immédiate de l'Idée, le simple en-soi auquel succède l'Idée comme connaissance. Mais encore une fois, et nous aurons l'occasion d'approfondir cette idée tout au long du présent chapitre, cette connaissance complétant l'Idée comme Vie n'est encore qu'une manifestation de la vie de l'Idée. Car la vie n'est pas qu'une figure de l'absolu qui, prise à telle ou telle étape de la démonstration serait plus ou moins adéquate à son concept. Elle constitue en outre une dimension fondamentale du processus par lequel un objet au sens large se rend apte à être adéquat en et pour soi. La vie n'est donc pas qu'un objet d'analyse du discours hégélien, elle est en outre un élément structurant ou caractéristique de sa méthode : « in the *Logic*, Hegel will present the relation between life and cognition as an "absolute method"[294] ». À ce titre, il faut penser la double valence du concept de vie non seulement en distinguant l'usage critique d'une figure encore lacunaire ou partiellement adéquate de la vie et sa conceptualisation pleinement aboutie, il faut de plus distinguer entre la vie comme figure ou objet du discours spéculatif et la vie comme

[292] J.-F. Kervégan, « Une pensée non-métaphysique de l'action », dans *Hegel au présent*, p.285.
[293] On retrouve ainsi dans une certaine mesure chez Hegel un mépris de la vie sensible et strictement naturelle tout à fait analogue à ce que professent maintes philosophies d'obédience platonicienne et/ou chrétienne. À titre d'exemple, voir Hegel, GW I, p.258 / *La Vie de Jésus*, p.166.
[294] Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.80.

élément propre à la grammaire même d'un tel discours, comme structure dynamique animant le processus démonstratif lui-même.

Dans le présent chapitre, il s'agit donc de s'intéresser à la manière dont Hegel mobilise le concept de vie ainsi que des expressions connexes telles que *Lebendigkeit, lebendig Lebendige, belebt,* etc., afin de rendre compte du mode d'être spécifique à la raison spéculative. Incidemment, il s'agira donc également de marquer la rationalité même de la notion de vie. Or, situer le rapport entre vie et raison se présente non seulement comme un défi particulièrement important à résoudre pour Hegel, ne serait-ce que par son désir de répondre aux problèmes de la vie des hommes par le biais d'une réflexion systématique[295], il constitue en outre un angle privilégié d'attaque de ses détracteurs. L'accusant de réduire la vie à une mécanique (!) dialectique et d'évacuer la dimension spécifique, particulière, voire ineffable de la vie vécue au nom de la totalité ou de l'universalité – le fameux « Le vrai est le tout[296] » (*Das Wahre is das Ganze*) critiqué par Adorno[297] –, on a ainsi souvent vu dans la vie singulière et l'existence une échappatoire à la dirimante logique du système hégélien. Et pourtant, c'est méconnaître le sens et les limites que Hegel assigne à l'entreprise philosophique de penser qu'il s'agit pour lui d'épuiser de façon exhaustive les sens multiples de la vie en les réduisant à ce que pourrait en dire la philosophie ou à la seule dimension rationnelle de la vie. Comme souci de l'universel, la philosophie est en constant rapport avec une altérité dont elle fait l'objet de sa réflexion sans pour autant la réduire à un simple moment de la philosophie. Il ne s'agit pas pour Hegel de substituer par exemple le savoir spéculatif aux divers savoirs empiriques et la philosophie aux sciences de l'entendement[298], pas plus qu'il n'est question de faire de la philosophie une nouvelle religion, le moteur de l'histoire, le vecteur des changements socio-politiques ou je ne sais quoi encore. Dans la mesure où science, art, religion et droit prétendent à une certaine rationalité et à une certaine universalité, la philosophie devra s'y intéresser. Mais celle-ci doit également s'intéresser à ce qui distingue ces pratiques, croyances ou savoirs de la quête proprement philosophique, et c'est à ce titre, que la philosophie s'intéresse également à

295 Voir Introduction.
296 Hegel, W III, p.24 / PhE I, p.18.
297 Cf. T. Adorno, *Minima Moralia*, trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2008, §29, p.64 : « Le tout est le non-vrai ».
298 Sur le rapport entre sciences empiriques et philosophie, voir Hegel, W VIII, §9, p.52-53 / E-SL, p.173 ; E. Chaput, « What is Living and What is Dead in the Empirical and Speculative Sciences? The Problem of Demarcation and the Speculative Structure of Life in Hegel's *Naturphilosophie* », *Plí – The Warwick Journal of Philosophy*, vol.31, 2019, p.141-163 ; Reid, *Real Words*; Renault, *Hegel. La Naturalisation de la Dialectique*.

son autre *en tant* qu'*autre*. Il est ainsi *son* autre parce que, de par certains aspects de son entreprise – qu'elle soit scientifique, artistique, religieuse ou politique – elle recoupe l'enquête philosophique s'attachant aux principes, aux fondements et à l'universalité de la raison. Mais il est tout autant son *autre* de par le fait que tout un pan de son entreprise reste quelque chose d'extérieur et de distinct par rapport au travail propre à la philosophie. Ce qui ne signifie pas pour autant que la philosophie y soit indifférente ou même étrangère. Que l'expérience vécue de tel ou tel individu puisse échapper à la systématicité du discours philosophique, voilà ce que Hegel ne remet absolument pas en question[299]. Plus encore, la philosophie doit pouvoir établir la légitimité, voire la rationalité d'une telle « irrationalité ». C'est pourquoi c'est avec raison que Jean-Louis Vieillard-Baron insiste sur le fait que chez Hegel :

> Le concept même de vie circule entre deux pôles bien différents, celui de la *vitalité* (*Lebendigkeit*) comme mouvement autonome, qui caractérise l'Esprit plus encore que les êtres vivants, et celui du *désir* et de l'*existence humaine*, que Fichte et Jacobi mettaient en avant, l'un pour associer la vie à la philosophie, l'autre pour les opposer. Comme mouvement, la vie s'oppose à l'inertie ; elle est action, dynamisme en général. Comme existence et désir, la vie s'oppose à la réflexion rationnelle.[300]

La tâche de Hegel consisterait ainsi à faire droit à ces deux dimensions du concept de vie en soulignant que la réconciliation entre vie et raison ne peut passer que par la reconnaissance de la nécessité de l'un et l'autre de ces pôles, mais selon des modalités contraires. Si la vitalité du concept, de l'Idée ou de l'esprit fait l'objet d'une démonstration de manière positive au sein du système hégélien, la dimension existentielle et singulière de la vie constitue plutôt une délimitation négative de l'entreprise philosophique. Celle-ci se libère ainsi de son autre tout en libérant celui-ci de ses propres prétentions à l'absolu. C'est ce qu'il s'agira de montrer en situant la posture hégélienne dans le cadre du problème posé par Jacobi à l'ensemble de l'idéalisme allemand, à savoir le rapport entre vie et raison ou vie et spéculation.

Cette recontextualisation du projet hégélien dans le cadre de ce que nous avons appelé la problématique jacobienne conférera ainsi une ligne directrice à notre tentative de synthétiser la thématisation hégélienne de la vie. Il serait vain en effet de chercher à cataloguer et distinguer les usages multiples et divers que Hegel fait de ce concept. Il s'agit plutôt de comprendre comment, à la fois contre Kant, accusé de dénier toute légitimité au savoir de la raison

[299] Nous aurons l'occasion de revenir sur l'ensemble de ses questions au ch. 5 sur le rapport entre vie et système chez Hegel.
[300] Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.69-70.

spéculative et d'ainsi se confiner à une sorte d'agnosticisme épistémologique à la frontière du scepticisme et contre Jacobi, accusé de réduire la raison à une simple croyance et d'en évacuer de ce fait toute dimension démonstrative, Hegel entend concilier vie et raison au sein d'un système philosophique *spéculatif* et *démonstratif*.

Pour ce faire, il faudra montrer comment, tout en reconnaissant une certaine légitimité à l'idée de vie comme immédiateté, Hegel entend dépasser cette compréhension statique de la vie en exposant la processualité, le dynamisme et le mouvement dialectique propre à la vitalité du vivant et de la vie.

2. Une problématique jacobienne

> Jacobi est peut-être la personnalité la plus riche d'enseignement de toute l'histoire de la philosophie moderne.[301]

Nombre de travaux récents dans le champ de la philosophie classique allemande ont tendance à souligner l'importance, longtemps négligée, voire minimisée, d'un auteur comme F. H. Jacobi pour le développement de ce que l'on appelle communément l'idéalisme et le romantisme allemands[302]. Les controverses successives dont il fut l'instigateur, que ce soit contre les Lumières berlinoises[303] ou l'idéalisme transcendantal[304] provoquèrent tant l'ire que l'enthousiasme, si ce n'est les deux à la fois, chez de nombreux penseurs de l'idéalisme allemand. Jacobi s'étonnait d'ailleurs lui-même d'une telle influence :

> [L]es systèmes idéalistes, par nature les plus opposés à sa pensée, lui apparurent souvent comme les fruits de sa propre œuvre et, à la fin de sa vie, il cherchait encore à comprendre comment sa philosophie de la croyance, tout entière vouée à la critique de la théologie

[301] Schelling, SW X, p.168 / *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p.186.

[302] Voir notamment R. Ahlers, « Vitalism and System : Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », *Idealistic Studies*, vol.33, no. 1, 2003, p.90 ; F. Beiser, *The Fate of Reason : German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p.44; G. Di Giovanni, *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel AllWill,* Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994, p.xi-xii; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.13, 42, 52 ; Sandkaulen, « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », p.4-7.

[303] Voir Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, ouvrage rassemblant les principaux documents de la querelle du panthéisme et notamment les lettres de Jacobi sur la doctrine de Spinoza.

[304] Les critiques à l'endroit de l'idéalisme transcendantal, que ce soit sous la forme du criticisme kantien, de la *Wissenschaftslehre* de Fichte ou le système de l'identité de Schelling, se trouvent principalement dans les ouvrages suivants : *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme* ; *Lettres à Fichte* ; *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement, et de donner à la philosophie une nouvelle orientation* ; *Des choses divines et de leur révélation*.

> rationnelle et de l'idéalisme, avait pu à ce point inspirer ses adversaires. Comment le premier contempteur du nihilisme avait-il pu en être aussi l'un des principaux inspirateurs ?[305]

On voit ainsi Fichte interpeller explicitement Jacobi dans le cadre de la querelle de l'athéisme et prendre appui sur son autorité et sa réputation dans les milieux théistes afin de se défendre contre l'accusation pesant sur lui[306]. La réponse privée puis publique que lui réserva Jacobi modéra certes son ardeur à se revendiquer d'une telle parenté intellectuelle, mais n'altéra jamais le respect qu'il éprouva pour Jacobi[307]. Il en va de même pour Karl Leonhard Reinhold qui, dans une autre de ses conversions philosophiques, affirme désormais occuper une « position intermédiaire[308] » entre Fichte – dont il se réclamait alors – et Jacobi. Il semble plutôt que la conversion au « non-savoir » de Jacobi soit totale (« de tout cœur, j'y prends part[309] »). Il cherchera plutôt à ménager un terrain d'entente entre les deux, voire à convaincre Fichte du bien-fondé de la position jacobienne, y compris dans sa critique de celui-ci[310].

---

[305] P. Cerutti, « Présentation » dans F.W.J. Schelling, *Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*, Paris, Vrin, 2012, p.9. Cerutti se réfère ici à la lettre de Jacobi à Fries du 2 avril 1812, dans J. F. Fries, *Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt*, Leipzig, Brockhaus, 1867, p.323.

[306] Cf. Fichte, *FW*, V, p.232 / *Querelle de l'athéisme*, trad. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1993, p.73.

[307] Il s'agit la fameuse *Lettre à Fichte* où l'on trouve la première occurrence du terme nihilisme que Jacobi associe à la posture défendue par l'idéalisme transcendantal. À la réception de la lettre de Jacobi, Fichte minimisa d'abord le différend. L'ébauche d'une première réponse commence en effet ainsi : « Je sais à peine où et comment nous sommes opposés. Sur la science nous sommes d'accord. Sur la vie également. » (Fichte, GA, II-5, p.194 / *Lettre sur le nihilisme*, p.123). Il écrit dans le même sens, le 22 avril 1799, à Reinhold : « Je souscris aux assertions de Jacobi dans toute leur extension […] et autant il me réjouit grandement que Jacobi ait écrit cette excellente lettre *en ma faveur*, autant il m'est impossible de concevoir comment il a pu croire l'avoir écrite *en ma défaveur* » (Fichte, GA, III-3, p.326 / *Lettre sur le nihilisme*, p.196). Ce sentiment se modifia avec la publication de la lettre modifiée par Jacobi qui en accentua les traits critiques à l'endroit de Fichte. Et même si Fichte élaborera différentes ébauches ou réponses contre Jacobi — dans la *Destination de l'homme* notamment à travers l'articulation entre foi et savoir (Fichte, FW II, p.253-54 / *La destination de l'homme*, trad. M. Molitor, Paris, 10/18, 1965, p.194-95 ; voir également I. Radrizzani, « La *Destination de l'homme* — la réponse de Fichte à la *Lettre ouverte* de Jacobi ? », *Études Germaniques*, no.277, 2015, p.48, 54) – il n'abandonna jamais, au travers même de ses réponses, l'espoir sinon d'une réconciliation entre leur point de vue respectif, du moins d'un dialogue constructif, voir les lettres du 31 mars 1804, 8 mai 1806 et 3 mai 1810 à Jacobi (Fichte, GA III-5, p.235-36, 354-55; GA III-6, p.328-29 / *Lettre sur le nihilisme*, p.217, 218-20, 223-24). Cf. Ahlers, « Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », p.92-93 ; Henrich, *Between Kant and Hegel*, p.83.

[308] Lettre de Reinhold à Fichte, 27 mars 1799, cf. Fichte, GA III-3, p.308 / *Lettre sur le nihilisme*, p.130.

[309] *Ibid.*

[310] On trouve ainsi dans la lettre du 27 mars 1799 et du 6 avril qui y fait suite toute une série d'assertions d'esprit parfaitement jacobien : « [L'] absolument inconcevable, mais qui est aussi absolument réel, est Dieu ; et le sentiment par quoi il s'annonce dans la conscience morale est la racine de celle-ci, la source originaire de toute vérité et rationalité en l'homme. Ce sentiment est présupposé par la raison et ne peut jamais être produit, ni imité par elle » (in Fichte, GA, III-3, p.310 / *Lettre sur le nihilisme*, p.132) ; « il existe une conviction PURE, qui n'est pas la conviction spéculative, philosophique, et Dieu EST, et il est par essence distinct de la nature. Le lien originaire du fini et de l'infini, dont le philosophe a fait abstraction pour le reconstituer par ses réflexions, contient DAVANTAGE que le SIMPLE RÉEL EFFECTIF qu'il avait immédiatement en vue, lorsqu'il a procédé à son abstraction » (in Fichte, GA, III-3, p.314 / *Lettre sur le nihilisme*, p.137), etc. Ces lettres sont incluses dans K.L. Reinhold, *Sendschreiben an J.C. Lavater und J.G. Fichte über den Glauben an Gott*, Hamburg, Perthes, 1799, p.76-113. Cf. G. di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.243*sq*.

À l'inverse, si Jacobi suscita un vif intérêt tant chez le jeune Hölderlin que chez le jeune Schelling, comme on peut le voir notamment dans le *Vom Ich* (1795) de Schelling[311] ; l'opposition de ce dernier par rapport à Jacobi n'en sera que plus frontale aux cours des ans, bien que la critique se voudra moins virulente dans les *Leçons de Munich* (1836-37) consacrée à l'histoire de la philosophie moderne que dans le *Monument* de 1811.

D'ailleurs, au-delà de Jacobi, c'est avant tout Spinoza que le jeune Schelling découvre initialement à travers les *Lettres à Moses Mendelssohn* (1785). Jacobi joue ainsi ironiquement un rôle central dans la réhabilitation du spinozisme au sein de l'idéalisme allemand. Ironiquement, puisque son étude du spinozisme visait justement au contraire à montrer que tout système rationaliste, fondant la raison sur elle-même se condamnait à une forme de fatalisme dont le spinozisme constituait précisément la forme la plus aboutie. Si Jacobi cherchait à extraire la philosophie du fatalisme spinoziste en refondant la raison sur le sentiment et la croyance en un Dieu personnel, il présenta néanmoins, malgré lui, un Spinoza qui séduisit nombre de ses lecteurs. Ce fut le cas de Schelling, et ce n'était dès lors qu'une question de temps avant que l'admiration pour l'éloquence jacobienne fit place à une opposition farouche et parfois violente. En opérant par le biais de sa philosophie de l'identité la synthèse entre l'idéalisme transcendantal de Fichte et le naturalisme de Spinoza, Schelling constitue pour ainsi dire, aux yeux de Jacobi, l'exemple le plus patent d'une philosophie dévoyée. Jacobi s'était en effet attaché à la lourde tâche de montrer que malgré l'opposition apparente et expressément affirmée tant par Kant que par Fichte, le fatalisme propre au rationalisme et trouvant sa plus nette expression chez Spinoza n'était que l'autre face du nihilisme propre à tout idéalisme transcendantal. Comment en effet peut-on voir dans le criticisme kantien un simple « spinozisme renversé[312] », alors même que l'on accuse le premier d'abolir le monde au nom

311 Cf. Schelling, *SW*, I, p.216 / *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 2008, p.120. Sur l'importance de Jacobi pour Hölderlin et Schelling, cf. Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.62 ; M. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trans. E. Millán-Zaibert, Albany, SUNY Press, 2008, Lecture 4, p.77-96; Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, p.74-76; *155sq*., 208, 211-212, 251-53, 262 ; Horstmann, *Les frontières de la raison*, p.124, 127.

312 L'expression caractérise d'abord l'idéalisme transcendantal dans sa version fichtéenne. On retrouve en effet l'expression dans la lettre à Fichte (Jacobi W III, p.12 / *Lettre sur le nihilisme*, p.49). Comparant la substance de Spinoza à un cube reliant ces faces opposées que sont le sujet et l'objet, la pensée et l'étendue, Jacobi postule qu'en renversant le cube et en faisant ainsi de la base le sommet et vice versa, nous obtenons l'idéalisme transcendantal capable de rendre compte de la totalité de l'expérience et de l'objectivité du monde, mais à partir d'un fondement subjectif plutôt qu'objectif. Dans la mesure où, pour Jacobi, la *Doctrine de la science* de Fichte constitue la conséquence logique directe du criticisme kantien, cette image s'applique également à Kant et justifie justement pourquoi, comme le souligne di Giovanni, c'est d'abord à travers Spinoza que Jacobi fut en mesure de pénétrer l'édifice kantien (cf. di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.266). Plus

du moi et que l'on accuse le second de nier le moi personnel au nom du mécanisme de la nature ? Par le nihilisme de l'un et le fatalisme de l'autre, l'on peut certes remettre en question les principes à partir desquels se déploie la philosophie, il est moins aisé de montrer que ces principes apparemment opposés sont en fait complémentaires. Mais c'est précisément ce que rend manifeste le système de l'identité de Schelling aux yeux de Jacobi : « l'auteur plein d'esprit du nouveau système de l'identité a montré lui-même que, dans le système, il est indifférent que l'on parte de l'objet ou du sujet, car, par les deux voies, on arrive au même résultat[313] ». Le « retour à Spinoza » qu'opère Schelling sert ainsi l'entreprise jacobienne visant à unifier sa double critique du rationalisme sous les guises de l'idéalisme et du naturalisme. Il présente en effet le système schellingien non pas comme une déviation par rapport à la posture de l'idéalisme transcendantal, mais comme sa conséquence logique : « Le criticisme kantien, développé avec rigueur et conséquence, devait donner le jour à la *Doctrine de la science* et celle-ci, développée à son tour avec rigueur, à une *doctrine de l'Unitotalité*, un spinozisme inversé ou transfiguré, un *idéal-matérialisme*[314] ». C'est ainsi que Jacobi désigne le système de Schelling, système qui pour représenter le sommet de la philosophie spéculative, constitue, aux yeux de Jacobi, le meilleur exemple de ce naturalisme encore incapable d'assumer les pleines conséquences de sa posture : abdication de toute morale, de toute liberté, de tout recours à un Dieu vivant[315]. Aux attaques à peine voilées dont il fut l'objet dans *Des choses divines et de leur révélation* (1811), Schelling répondra de manière non moins violente dans son pamphlet *Monument de l'écrit sur les choses divines, etc. de M. F.H. Jacobi et de l'accusation qui y est faite d'athéisme mensonger et parfaitement trompeur* (1811) où il s'attaque, après avoir averti le lecteur de la nécessaire dureté de son propos en regard aux basses attaques de Jacobi à son endroit[316], aux « considérations triviales par lesquelles M. Jacobi étend généreusement l'affligeante limitation de son esprit à tout le genre humain[317] ». Une vive polémique s'en suivra dans laquelle J. F.

encore, l'image convient à Schelling, car l'on pourrait dire que ce n'est qu'avec lui que l'intuition jacobienne d'un passage entre spinozisme et idéalisme transcendantal est définitivement démontrée et explicite. En effet, il fallait encore pour Jacobi, au-delà de la force de son image montrer le passage de l'un à l'autre, du fatalisme au nihilisme, montrer comment l'on pouvait effectivement opérer le renversement, et ce, de manière nécessaire, dès lors que l'on demeurait dans le giron d'une philosophie fondée sur elle-même.

[313] Jacobi, W, III, p.432 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.126.

[314] Jacobi, W, III, p.354 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.93. Sur l'idéalisme fichtéen comme conséquence logique du kantisme, cf. Di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.25.

[315] Cf. *ibid*, p.386-88 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.106-07.

[316] Voir Schelling, SW VIII, p.34 / *Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*, p.52.

[317] Schelling, SW VIII, p.44 / *Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*, p.61.

Fries[318] et Friedrich Bouterweck[319] prendront sans surprise publiquement la défense de Jacobi[320]. De manière générale, le ton à la fois virulent et victimaire du *Monument* sembla porter préjudice à Schelling dans l'esprit des gens éclairés : « voyez un peu ! L'animal aux cornes agressives faisait seulement comme si l'on avait voulu le sacrifier, afin de mener l'autre à la boucherie. Dommage seulement que l'on puisse prendre aussi peu de plaisir aux effusions lacrymales de l'un qu'à la malice de l'autre[321] ».

Au demeurant, l'opposition entre l'école schellingienne et le cercle de Jacobi remonte à bien avant la publication *Des choses divines et de leur révélation*. C'est ainsi que le 11 juillet 1803, Schelling écrit à Hegel à propos de l'ouvrage polémique de Friedrich Köppen[322], comprenant trois lettres de Jacobi :

> Quant aux récentes publications, je n'ai rien vu ici, à l'exception des *Lettres* de Jacobi, qui sont tout à fait insignifiantes – sauf que de temps en temps leurs attaques contre toi et moi revêtent un caractère assez bas […] je pourrais bien, durant mon séjour ici, m'octroyer le divertissement de lui rendre, d'une façon ou d'une autre, la monnaie de sa pièce.[323]

Hegel lui-même n'était d'ailleurs pas étranger à la querelle, lui qui dénonça chez Jacobi le « ton de galimatias » qu'il use de manière polémique pour tourner les postures de la raison spéculative en une sorte d'« absurdité »[324]. Il ne s'agirait là que d'une autre des stratégies inhérentes aux travaux de Jacobi et visant à falsifier la dimension rationnelle et spéculative au sein de l'entreprise philosophique :

> À la fausse citation et à l'invective s'ajoute un troisième ingrédient qu'utilise l'exposition polémique [de Jacobi] : le *galimatias*. L'art en est très simple : il consiste à interpréter le rationnel suivant la réflexion et à le transformer en intelligible (*verständiges*), grâce à quoi il devient en soi et pour soi une absurdité.[325]

Hegel dénoncera ainsi, chez Jacobi, la « vaine criaillerie et [le] caractère mordant, haineux, qui par de fausses interprétations atteint à la perfidie[326] ». Mais malgré l'âpreté de sa critique de

---

[318] Cf. J. F. Fries, *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F.H. Jacobi gegen F.W.J. Schelling*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1812.
[319] F. Bouterweck, « Rezension von Schellings Denkmal », *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Bd. II, 1812, p.713-20.
[320] Au demeurant, Jacobi fait lui-même la liste de ses défenseurs, dans certains cas anonymes, dans l'avant-propos à la seconde édition des *Choses divines*, cf. Jacobi, W III, p.248-49 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.153.
[321] Caroline Paulus et Paulus à Hegel, dans Hegel, *Correspondance*, I, p.365.
[322] F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, Hamburg, Perthes, 1803. Proche collaborateur de Jacobi, Köppen en éditera les *Œuvres complètes* à partir de 1811.
[323] Hegel, *Correspondance*, I, p.72. Sur la réaction de Schelling vis-à-vis l'écrit de Köppen voir encore Cerutti, « Présentation » p.17. La publication des *Choses divines et de leur révélation* n'apparaît ainsi que comme la dernière étincelle donnant le feu aux poudres d'une querelle sourde vieille de près de dix ans.
[324] Hegel, W II, p.364 / *Premières publications*, p.249.
[325] Hegel, W II, p.363-64 / *Premières publications*, p.249 (modifiée).
[326] Hegel W II, p.360 / *Premières publications*, p.246.

1802, Hegel s'est définitivement réconcilié avec Jacobi, principalement par l'intermédiaire de son ami Niethammer. Ce qui ne signifie pas qu'il n'ait pas été critique de la pensée de Jacobi comme nous le verrons[327]. Mais la rencontre et les relations entre les deux hommes furent toujours des plus cordiales[328]. Comme le souligne Jean-Michel Buée qui reprend ici une remarque de K.L. Michelet[329] :

> [L]a *Glaubensphilosophie* de Jacobi est toujours demeurée plus proche de la philosophie de Schelling, qui s'en était inspiré dans ses premiers textes, que de celle de Hegel, malgré la polémique violente qui va opposer les deux hommes, alors que l'hostilité initiale de Jacobi vis-à-vis de Hegel fera rapidement place à une réconciliation, sur le plan des relations personnelles.[330]

En cela cohérent avec sa posture philosophique ou « non-philosophique[331] » qui fait, à la rigueur, de la pensée spéculative un simple divertissement de l'esprit[332], Jacobi semble situer sur un plan distinct le domaine des idées et le caractère de ceux qui les formulent[333]. Il peut ainsi tout autant entretenir des rapports cordiaux avec des penseurs dont les idées s'opposent aux siennes que mépriser la nature de penseurs dont les idées s'apparentent pourtant à certains égards aux siennes. À cet égard, tant le cas de Hegel que de Schelling est éloquent. L'animosité entre Schelling et Jacobi ne s'estompera jamais, et ce, même si la dernière philosophie de Schelling renouera avec de nombreux aspects de pensée jacobienne. Comme l'écrit Xavier Tilliette : « Le va-et-vient de la docte ignorance au savoir nescient, et de la nescience savante à la science ignorante, trahit une proximité à Jacobi qui sans doute s'ignore ou veut s'ignorer[334] ».

---

[327] Si l'âpreté de la critique de l'écrit de 1802 se trouve nuancée, voire atténuée et que Hegel reconnaît une certaine pertinence au point de vue jacobien, il n'en affirme pas moins, et ce, en 1829, qu'avec le non-savoir de Jacobi, « l'on se retrouve enfermé dans des déterminations totalement contradictoires » (Hegel, W XI, p.358 / *Écrits sur la religion*, p.91)

[328] Voir notamment les lettres en date du 10 avril 1814, du 28 décembre 1815, du 2 mai 1816 et du 26 mars 1819 dans Hegel, *Correspondance*, II, p.25, 64, 72, 189. Voir également X. Tilliette, *Schelling*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p.251, sur le séjour que fit Hegel à Munich en 1815 et où il fréquenta principalement Niethammer et Jacobi.

[329] Cf. K.L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin, Duncker & Humblot, 1843, p.56-57.

[330] Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.29n.1.

[331] Cf. Jacobi, W III, p.9 / *Lettre sur le nihilisme*, p.47.

[332] Cf. Jacobi, W III, p.29 / *Lettre sur le nihilisme*, p.60.

[333] Cf. Jacobi, W III, p.45 / *Lettre sur le nihilisme,* p.70 ; IV—2, p.245 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.225-26. Hegel rendra d'ailleurs hommage à cette capacité de Jacobi à s'élever au-dessus des idées pour apprécier l'individu qui les porte dans sa propre recension des œuvres de Jacobi : « Quand on a exposé plus haut la manière selon laquelle Jacobi exprime ses vues sur les idées suprêmes, on était près d'opérer un glissement de ces idées et de leur examen à la personne elle-même. C'est pourquoi moi aussi [à la manière de Jacobi, E.C.], renonçant à toute autre tentative inutile pour dissiper ces malentendus, je veux clore cette recension en exprimant le sentiment, partagé sans doute avec moi par la plupart des lecteurs de Jacobi, que, dans l'étude de ses ouvrages, on s'est entretenu avec un esprit aimant et noble » (Hegel, W IV, p.459-60 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.41).

[334] Tilliette, *Schelling*, p.261-62. On peut cependant nuancer un tel jugement à la lumière des *Leçons de Munich* (1836-37) où Schelling voit presque en Jacobi le précurseur de sa propre philosophie positive : « En continuant sur cette

L'école hégélienne, en la personne de K.L. Michelet notamment, ne sera d'ailleurs pas la seule à noter ce rapprochement. La philosophie positive des années 1830-40 se réclamera autant de Schelling que de Jacobi, forçant ainsi le rapprochement entre ces frères ennemis[335].

Qu'il s'agisse de Fichte, Reinhold, Schelling ou Hegel, on le voit, les écrits de Jacobi attirent autant qu'ils scandalisent, ou plutôt attirent *parce qu'*ils scandalisent la raison philosophique et ses penseurs les plus perspicaces. Hegel n'y échappe pas. Comme l'écrit Jean-Michel Buée :

> Jacobi semble jouir d'un double « privilège » dans le corpus hégélien : outre le fait d'être l'un des auteurs les plus fréquemment cités par un philosophe dont on connaît la parcimonie dans ce domaine, il est celui, parmi tous ses contemporains, sur la pensée duquel Hegel ne cesse de revenir.[336]

Vertement critiqué par Hegel en 1802, dans *Foi et Savoir*, Jacobi semble partiellement réhabilité dans la recension que fit Hegel de ses *Œuvres* en 1817. Malgré la différence de ton, un même constat recoupe les deux écrits et plus largement la réception hégélienne de Jacobi : celui-ci a cherché à montrer, à la fois contre l'ancienne métaphysique wolffienne et contre le criticisme kantien, les limites de la philosophie et de la raison, mais de ce fait, il a plutôt pointé malgré lui vers une raison spéculative qui, tout en dépassant les apories des philosophies antérieures que Jacobi critiqua violemment, demeurait entièrement dans le giron d'une rationalité philosophique et démonstrative que Jacobi refusait explicitement d'admettre. La pensée de Jacobi constitue ainsi, aux yeux de Hegel, à la fois ce qui dégage la voie à son propre système et ce à quoi ce système entend répondre. Il s'agit en effet d'affirmer, contre Jacobi, la légitimité du discours philosophique en montrant à la fois en quoi celui-ci s'appuie et complète le point de vue du savoir immédiat défendu par Jacobi tout autant qu'il fait droit et délimite la posture subjectiviste que Jacobi associe à l'expérience vécue, expérience relevant pour lui de la croyance et que la philosophie serait inapte à préserver[337]. Nous rejoignons ainsi les conclusions de Buée lorsqu'il écrit que la confrontation

---

voie [c.-à-d. la critique de la philosophie comme système de la pensée close sur soi, E.C.], il aurait dû arriver le premier à l'idée d'une philosophie historique » (Schelling, SW X, p.168-69 / *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p.187).

335 Sur le positivisme de Jacobi, cf. Jacobi, W III, p.332-33 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.84. Bien sûr, il ne faudrait pas pour autant faire équivaloir l'une à l'autre, il manque encore à la révélation jacobienne l'historicité inhérente à la philosophie positive de Schelling — c'est d'ailleurs sur ce point que celui-ci le critiquera, cf. Schelling, SW X, p.176, 181 / *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p.194-95, 200 — mais l'analyse des parallèles et des différences entre ces deux approches n'est pas l'objet du présent propos.

336 Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.9.

337 Cf. Jacobi, W II, p.217 / *David Hume et la croyance*, p.210 ; Horstmann, *Les frontières de la raison*, p.44.

> avec lui [Jacobi] est d'abord un combat, dont l'enjeu, dans le cas de Hegel, n'est autre que la défense de la philosophie et de sa prétention à l'absolue cohérence contre un discours qui les refuse […] pour Hegel la pensée de Jacobi constitue d'abord, et paradoxalement, l'expression philosophique de ce qui est l'attitude anti-philosophique par excellence, autrement dit l'attitude de l'individu singulier et fini qui, obstinément attaché à sa singularité et sa finitude, rejette l'universel et la raison, en leur opposant l'immédiateté d'une foi ou d'un sentiment qui, au-delà de la philosophie elle-même, mettent en question ce qui, aux yeux de celle-ci constitue le fondement de toute communication et de toute communauté humaine.[338]

Une telle confrontation se décline cependant à nos yeux en quatre points qui relèvent tout autant d'une stratégie d'endiguement que de dépassement : 1) il s'agit de montrer comment le savoir immédiat constitue dans les faits un point d'entrée à la pensée spéculative et non sa limite ; 2) qu'en outre, seule l'élucidation philosophique et démonstrative permet de rendre compte de ce qui se réduit, chez Jacobi à un simple donné ou un simple fait. Autrement dit, il s'agit non simplement d'opposer la raison démonstrative à la croyance (que Jacobi nomme lui aussi raison, mais qu'il considère de manière non démonstrative), mais d'en démontrer la supériorité vis-à-vis d'une prétendue raison qui, s'appuyant sur l'évidence, tend à se confondre avec une simple foi. C'est ce à quoi s'attardera Hegel en démontrant que le discours jacobien sur le savoir immédiat n'apparaît intelligible qu'à travers son explicitation conceptuelle, qu'il mobilise malgré lui les catégories logiques et conceptuelles dont il prétend faire l'économie et que l'immédiateté d'un tel savoir n'est dès lors compréhensible qu'à travers l'examen de ses médiations sous-jacentes. À ces deux premiers points qui impliquent à la fois la contestation du savoir immédiat comme limite du discours philosophique et sa neutralisation par intégration au sein du système hégélien s'ajoute : 3) sa tentative de montrer que la philosophie spéculative n'est pas incompatible avec l'expérience vécue et l'existence personnelle et individuelle, même si elle en diffère de par ses préoccupations, mais 4) qu'elle peut néanmoins restreindre les prétentions d'un certain subjectiviste qui sous la forme d'une (non-)philosophie du non-savoir (*Nichtwissen*)[339] entend ériger contre la spéculation philosophique, contre l'idée de « *totalité*[340] » (*Allheit*), l'expérience vécue en norme universelle. Ce qui revient à hypostasier, contre l'universalité du concept, le particulier sensible comme universel. C'est ce que Hegel, dans *Foi et Savoir* thématisera comme une « absolutisation du fini[341] ».

---

[338] Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.30.
[339] Jacobi, W III, p.9 / *Lettre sur le nihilisme*, p.47.
[340] Jacobi, W, III, p.415 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.118.
[341] L'expression est de Buée, cf. Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.91. Hegel écrit pour sa part que de la « forme la plus finie de la finitude, il [Jacobi] fait strictement un absolu » (Hegel, W II, p.344 / *Premières publications*, p.236) Voir également W II, p.295-96 / *Premières publications*, p.199 ; W XX, p.318 / HPh VII, p.1834.

Or, pour bien comprendre cette réponse que Hegel formule à l'encontre de Jacobi, il faut prendre soin de bien présenter la position de ce dernier avec toutes les nuances qu'elle appelle, afin de rendre compte de toute la difficulté et du véritable défi qu'elle présente pour Hegel. C'est à partir d'une telle confrontation qu'une meilleure compréhension du rapport entre la philosophie hégélienne et la vie devient enfin, à nos yeux, possible. En effet, la vie constitue l'une des figures privilégiées que le discours jacobien oppose à la spéculation philosophique[342], à « cette autre philosophie qui vaut seulement pour la chaire, seulement pour l'écrit et le mot[343] » et que Jacobi oppose à sa propre philosophie toute personnelle[344] qui s'ancre dans la chair et non la chaire. En fait, à ses yeux, la philosophie spéculative qui évacue le personnel au nom de l'universel ne mérite pas même le nom de philosophie : « cette autre philosophie […] n'en est même proprement pas une, tant lui manque toute vraie valeur et tout esprit vivant[345] ». À l'opposé, la vie ancre, comme le remarque d'ailleurs Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, la foi constitutive du savoir immédiat de Jacobi : « Pour la foi, l'essence absolue est immédiate ; la conscience croyante s'en sent pénétrée, comme de son essence : c'est sa vie, elle se pose immédiatement en unité avec elle[346] ». Elle constitue également la manifestation exemplaire de la liberté et de la personnalité de l'individu. Si « [a]ucun être fini n'a sa vie en lui-même[347] », l'homme, en tant qu'il connaît sa propre finitude est poussé à admettre l'existence d'un Dieu bienveillant seul capable d'accorder aux êtres finis leur vie et constituant « *le Vivant*[348] » en soi. Mais par cette connaissance intuitive du divin, l'homme est élevé à une connaissance du supranaturel[349]. Il est, en cela, à l'image de Dieu, « un *analogue* du supranaturel[350] », c'est-à-dire un individu libre, doté d'une volonté et d'une personnalité inaliénable[351]. Si la liberté et la personnalité se rapportent à la vie divine de manière

---

342 Cf. Jacobi, W III, p.39-40 / *Lettre sur le nihilisme*, p.66-67.
343 Jacobi, W IV-1, p. xvii / *Des choses divines et de leur révélation*, p.177.
344 Cf. *ibid.*
345 *Ibid.*
346 Hegel, W XX, p.324 / *HPh*, VII, p.1838.
347 Jacobi, W III, p.203 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.37. Voir aussi, Jacobi, W III, p.35 / *Lettre sur le nihilisme*, p.64 ; W III, p.276 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.60 ; W VI-1, p.248 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.132.
348 Jacobi, W VI-1, p.213 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.114
349 Sur la connaissance du supranaturel en l'homme, fruit d'une donation et non d'une démonstration, « donnée […] comme *un fait* » (Jacobi, W IV-2, p.155 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.391), voir *ibid.*, p.153-56 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.390-91 ; W III, p.274-75 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.59-60.
350 Jacobi, W IV-2, p.156 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.391. Voir aussi Jacobi, W III, p.xx-xxi / *Des choses divines et de leur révélation*, p.147.
351 C'est en cela que Jacobi reprend la distinction kantienne entre le dieu aveugle du déisme comparable au destin et le « dieu vivant », providentiel, du théisme. Voir Jacobi, W III, p.344 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.88 :

infinie[352], elles constituent également, sous une forme finie, le socle de la vie proprement humaine[353].

Ainsi, chez Jacobi, la vie est à la fois au cœur du savoir – de par son unité immédiate à la foi, socle inconditionné de tout savoir conditionné – et de la morale – comme condition de l'agir moral. De fait, un acte ne saurait être moral s'il découlait tout simplement d'une nécessité naturelle et mécanique[354]. C'est pourquoi il présuppose la liberté et la personnalité de son sujet[355]. En cela, Jacobi s'oppose à Fichte qui contestait l'attribution de la personnalité à Dieu comme étant précisément la marque d'une finitude qui devait *de facto* lui être étrangère[356]. Se référant explicitement à Jacobi, Fichte avait en effet voulu montrer que la vie divine était indissociable de l'agir moral et s'identifiait précisément à cet ordre moral du monde[357]. Jacobi y verra cependant une nouvelle manifestation du fatalisme spinozien, car en déniant toute personnalité à Dieu, Fichte semble le réduire à un simple destin aveugle prenant la forme de la loi morale[358]. Il tentera ainsi de répondre à l'encontre de Fichte que si la personnalité divine

« le vrai Dieu est un Dieu vivant qui sait et veut ». Cf. Kant, AK, III, p.421 / *Œuvres philosophiques*, I, p.1239-40). La caractéristique du dieu théiste est précisément cette personnalité, cette capacité d'agir librement selon sa volonté, voire son arbitraire, et c'est précisément ce qui constitue, pour Jacobi, la vie. Sous la forme finie qu'elle revêt chez l'homme, cette vie est aussi la condition de l'agir moral. Un acte ne saurait être moral s'il découlait de la nécessité mécanique de la nature, cf. Jacobi, W II, p.317 / *Lettre sur le nihilisme*, p.86. Voir également, W III, p.48-49 / *Lettre sur le nihilisme*, p.73-74 ; W III, p.278-79 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.61.

352 Cf. Jacobi, W IV-2, p.77 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.363.

353 C'est d'ailleurs ce qui marque pour Jacobi la distance entre l'homme et l'animal, cf. Jacobi, W II, p.27 / *David Hume et la croyance*, p.134 ; Jacobi, W III, p.xix / *Des choses divines et de leur révélation*, p.146-47 ; W IV-1, p.27 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.47.

354 Cf. Jacobi, W II, p.316-17 / *Lettre sur le nihilisme*, p.86. Sur le concept de mécanisme, voir W IV-2, p.149 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.388 ainsi que la note ajoutée à ce passage repris dans la *Lettre sur le nihilisme*, p.82.

355 Cf. Jacobi W II, p.315 / *Lettre sur le nihilisme*, p.85-86 : « Sous le terme de "liberté", j'entends le pouvoir de l'homme qui lui permet d'être, d'agir, être cause, produire, en soi et hors de soi, par son activité propre. Dans la mesure où il se voit, se sent, se considère comme un être libre, il s'attribue à lui seul ses qualités personnelles, sa science, son art son caractère intellectuel et moral ; il considère qu'il en est lui-même l'auteur, le créateur ; et c'est uniquement dans la mesure où il considère qu'il en est l'auteur et le créateur, lui l'esprit, l'intelligence, et non pas la nature […] c'est uniquement dans cette mesure qu'il se nomme libre ». Cette notion de liberté est si centrale que Jacobi affirmera qu'« elle est l'esprit même de l'homme, elle est, en lui, la faculté grâce à laquelle il a *sa vie en soi-même* » (W III, p.324 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.80). Dans sa recension des œuvres de Jacobi, Hegel se réfère explicitement à ce passage dont la formulation vient apparemment contredire l'affirmation citée plus haut selon laquelle « [a] ucun être fini n'a sa vie en lui-même » (Jacobi, W III, p.203 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.37), cf. Hegel, W IV, p.442 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.28.

356 Cf. Fichte, FW V, p.187-88 / *Écrits de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987, p.207 ; FW V, p.266 / *Querelle de l'athéisme*, p.100. À cet égard, Herder défendait une position analogue à Fichte dans son *Gott. Einige Gespräche* écrit en réaction aux *Lettres à Mendelssohn* de Jacobi : « Le terme *personne*, même quand les théologiens en usent, qui ne l'opposent pas au monde, mais l'admettent comme une simple différence dans l'être de Dieu, est, comme ils disent, seulement anthropopathique » (J.G. Herder, SW XVI, p.497 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.319).

357 Cf. Fichte, FW V, p.228-32 / *Querelle de l'athéisme*, p.69-73.

358 Voir par exemple Jacobi, W III, p.345-46 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.89. On retrouve sensiblement la même critique dans la *Lettre à Fichte* (Jacobi, W III, p.36-39 / *Lettre sur le nihilisme*, p.65-66). Fichte prendra

ne peut en effet être calquée sur le modèle de la personnalité humaine finie, on ne peut en conclure pour autant que la personnalité humaine épuise l'idée même de personnalité et qu'il ne puisse exister en Dieu une forme infinie et absolue de vie et de personnalité. Ce serait d'ailleurs précisément parce que l'être humain est, malgré sa finitude, « à l'image de Dieu » qu'il possède une existence personnelle, absente du règne animal et apparentée à la vie divine infinie[359]. Il ne s'agit donc pas de concevoir Dieu sur le modèle de la personnalité humaine, mais de voir dans la personnalité humaine une copie imparfaite dont la personnalité divine est le modèle.

Ce qu'il importe de souligner dans tout cela, c'est à quel point le concept de vie est central chez Jacobi pour comprendre ce qui constitue chez lui tant la nature du savoir immédiat qu'il oppose à la philosophie spéculative, que le type de pensée pratique qu'il fonde sur une posture résolument subjectiviste, fondée sur « l'assise d'une vie distincte particulière[360] » conférant « à la personne réelle sa valeur individuelle singulière[361] ». Et c'est pourquoi, dans sa réponse à Jacobi, Hegel ne peut faire abstraction du rapport entre vie et philosophie[362] et c'est aussi pourquoi le défi jacobien constitue conséquemment une voie d'accès privilégiée à notre problématique.

---

ombrage d'une telle critique comme il en fit part à Reinhold dans sa lettre du 8 janvier 1800 : « l'idée que je n'aurais pas de Dieu vivant et puissant, que mon Dieu serait de part en part concept. Pareilles déformations ne m'étonnent pas de Heusinger, elles m'étonnent en revanche de Jacobi. Que l'ordre moral du monde ne doive pas nécessairement être un *ordo ordinatus* […] mais puisse être aussi être un *ordo ordinans*, on pouvait s'attendre à ce que l'interprète de Spinoza le présume » (Fichte, GA III-4, p.180 / *Lettre sur le nihilisme*, p.209).

[359] Voir notamment Jacobi, W IV-1, p.212-13, 240-41 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.114, 128 ; W II, p.44-45 /*David Hume et la croyance*, p.141-42 ; W III, p.277 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.61.

[360] Jacobi, W I, p.236 / *Lettre sur le nihilisme*, p.107. Voir également le second appendice à la *Lettre à Fichte*, W I, p.xii / *Lettre sur le nihilisme*, p.105.

[361] Jacobi, W I, p.236 / *Lettre sur le nihilisme*, p.107.

[362] Même au plus vif de sa polémique avec Jacobi, Hegel reconnaît que l'on pourrait voir chez lui une contribution significative à la philosophie dans le rapprochement qu'il fait entre conscience, vie et savoir, si l'on occultait le fait qu'à y regarder de plus près, c'est précisément *contre* la philosophie que Jacobi trace un tel parallèle, cf. Hegel, W II, p.373 / *Premières publications*, p.255-56. On retrouve bien là le double rapport constant que Hegel entretiendra avec la posture jacobienne : si elle pointe d'une part vers une réflexion authentiquement spéculative, le tour qu'il lui donne l'inscrit en faux contre toute véritable pensée philosophique.

a. Vie insondable et savoir immédiat chez F.H. Jacobi

> « Aussi loin qu'il me souvienne, il a toujours été dans ma nature de ne pouvoir m'accommoder d'une idée dont l'objet extérieur ou intérieur ne m'était pas intuitivement donné par sensation ou sentiment[363] ».

Comme le souligna Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, l'apparition de Jacobi à l'avant-scène de la philosophie allemande est due pour l'essentielle à une stricte contingence : « *C'est le hasard d'une controverse avec Mendelssohn* qui voulait faire une biographie de Lessing, *qui fournit à Jacobi l'occasion de développer ses vues*[364] ». On vit alors, au fil de la controverse, les soi-disant « professionnels de la philosophie[365] », les représentants de l'*Aufklärung* berlinoise et de la métaphysique scolastique, perdre la face vis-à-vis de ce nouveau venu qui, à l'instar d'un Kant, mais en un sens différent, et même opposé, venait de remettre radicalement en question la métaphysique dogmatique et la philosophie en général. Hegel ne sera pas insensible à cette critique d'une métaphysique sclérosée, d'autant plus que Jacobi articule sa critique autour de la nécessité d'une pensée vivante[366], revendication partagée par Hegel.

Mais c'est d'abord comme un critique de la philosophie – celle de son temps, mais aussi de la philosophie en un sens plus général comme savoir démonstratif – doublé d'un fin connaisseur de celle-ci – particulièrement celle de Spinoza[367] et de Leibniz (au point où Mendelssohn lui attribuera une posture spinoziste ![368]) – que Jacobi se fait remarquer du public éclairé. À ses yeux, la spéculation philosophique risque de détourner l'homme de la saine raison et de la morale[369] puisque tout rationalisme fondé sur l'autonomie de la raison et sa capacité démonstrative aboutit inéluctablement au fatalisme[370] comme le montre bien le spinozisme, qui constitue aux yeux de Jacobi non seulement la forme la plus cohérente de rationalisme, mais aussi sa manifestation la plus honnête, c'est-à-dire celle qui assume pleinement les conséquences de ses principes. Or, un tel fatalisme implique non seulement l'abandon de l'idée

---

[363] Jacobi, W II, 178 / *David Hume et la croyance*, p.196.
[364] Hegel, W XX, p.316 / HPh VII, p.1832.
[365] *Ibid.*
[366] Cf. Jacobi, W IV-1, p. xvii / *Des choses divines et de leur révélation*, p.177.
[367] Cf. Hegel, W IV, p.430 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.20.
[368] Cf. Jacobi, W IV-1, p.102 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.77. Alors que Jacobi écrit explicitement : « Mais mon credo n'est pas dans Spinoza » (Jacobi, W IV-1, p.59 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.60).
[369] Cf. Jacobi, W III, p.36-39 / *Lettre sur le nihilisme*, p.65-66.
[370] Jacobi W IV-1, p.223 / *Le Crépuscules des Lumières*, p.119 : « Toute voie qu'emprunte la démonstration mène au fatalisme ».

d'un Dieu personnel, mais de toute croyance en la liberté et la créativité du sujet humain[371]. C'est au nom de cette liberté, de cette créativité du sujet individuel et de l'idée d'un Dieu personnel, libre et tout-puissant que Jacobi entend critiquer la philosophie rationaliste et la métaphysique d'école. Mais pour ce faire, il s'attarde à ce que l'on pourrait appeler une critique immanente présupposant une connaissance aiguisée des philosophes en question.

Au-delà de cette portée critique qui le fit d'abord connaître, on vit en Jacobi le plus insigne représentant de ce qu'on vint à nommer la *Lebensphilosophie* qui inspira non seulement les principaux penseurs du romantisme allemand, mais aussi certains acteurs des plus importants de l'idéalisme allemand comme nous l'avons évoqué ci-dessus. Ce ne sont d'ailleurs pas que ses détracteurs qui associèrent Jacobi à la philosophie de la vie, comme le fit Georg Lukács par exemple[372], puisque Jacobi revendique lui-même ce titre[373]. De fait, la vie et l'existence sont au cœur de sa pensée[374]. C'est en effet au nom de la vie, comme existence

---

371 Comme l'écrit Jacobi : « S'il n'y a que des causes purement efficientes et pas de causes finales, alors la faculté pensante n'est dans toute la nature simplement qu'un regard ; sa seule activité consiste à accompagner le mécanisme des forces efficientes […] L'inventeur de la montre ne l'inventa pas au fond ; il regarda seulement sa naissance à partir de forces se développant aveuglément. De même Raphaël, lorsqu'il peignit *L'École d'Athènes*, et Lessing, quand il composa *Nathan*. Il en va de même pour toutes les philosophies, tous les arts, toutes les formes politiques, toutes les guerres sur terre et sur mer, bref pour tout le possible » (Jacobi, W IV-1, p.59-60 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.60). Cf. di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.13. Allant dans le même sens, Jacobi écrira dans *Des Choses divines et de leur révélation* : « Le naturalisme *franc, clair et nu*, celui qui n'induit pas en erreur, qui ne trompe pas mais qui ouvertement se reconnaît comme tel ne prête pas davantage à la critique, en tant que *doctrine spéculative*, que ne le fait le théisme […] Seulement il faut que le naturalisme, s'il entend demeurer irréprochable, continue à tenir, lui aussi, le même langage sincère et hardi. Il ne doit jamais vouloir parler de Dieu et des choses divines, de la liberté, du bien et du mal moral, de la véritable moralité, car, selon sa plus intime conviction, ces choses n'existent pas » (Jacobi, W, p.386-88 / *Des Choses divines et de leur révélation*, p.106-07). Et si une telle négation assumée du divin, de la liberté et de la morale est, de par sa cohérence interne, au-dessus de toute critique « en tant que *doctrine spéculative* », il en va bien sûr tout autrement pour Jacobi, en tant que rapport *pratique* au monde. À ce niveau, Jacobi revendique son droit à l'intolérance face à celui qui de son propre chef semble non seulement s'abaisser lui-même, mais autrui au niveau de la bête : « À mon jugement, c'est seulement vantardise hypocrite et *stupidité* que d'assurer être tolérant à l'égard de toutes les opinions, à l'exception de celles qui rendraient intolérant […] Toute vie exclut, toute existence individuelle, toute propriété aussi ; et pour tout cela, on a le droit et le devoir de lutter contre l'agresseur, de le traiter en ennemi car, par sa nature, il ne peut être dominé que par des exclusions et *par la guerre* » (Jacobi, W, p.314 / *Des Choses divines et de leur révélation*, p.76). Voir également Jonkers, « Leben bei Hegel und Jacobi », p.113.

372 Lukács, *The Young Hegel*, p.117.

373 Dès 1779, c'est-à-dire bien avant son entrée en scène sous les projecteurs de la philosophie du temps (la correspondance qui donna lieu à la querelle avec Mendelssohn date de 1783 et éclate publiquement en 1785, bien que la rencontre avec Lessing qui est à l'origine de la querelle remonte à 1779), Jacobi conçoit déjà sa pensée comme une philosophie de la vie lorsqu'il publie « *Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit : Aus dem zweiten Bande von Woldemar* » dans le *Deutsches Museum*, cf. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p.113-114 n.29. Schlegel le soulignera d'ailleurs dans sa recension de *Woldemar* (1796) : « La philosophie vivante de Jacobi est un résultat longtemps mûri de son expérience individuelle et une adversaire résolue de la philosophie morte qui ne se soucie que de la lettre » (Schlegel, KFSA II, p.58 / « Sur le Woldemar » dans Schelling, *Une autre querelle de l'athéisme*, p.142).

374 Cf. Jacobi, W III, p.275 / *Des Choses divines et de leur révélation*, p.60 ; W IV-2, p.15-17, 131 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.342, 382.

première et immédiate, socle de l'agir moral et condition de la pensée que Jacobi articule sa critique de la raison spéculative.

Cette opposition entre vie et spéculation marque particulièrement la controverse avec Fichte. Et pourtant, il ne faudrait pas voir pour autant dans la posture jacobienne une vulgaire profession de foi irrationaliste[375], puisque la « *misologie*[376] » que Hegel associera à la position de Jacobi, le savoir immédiat, n'est en aucun cas une haine de la raison d'un point de vue extérieur à celle-ci, mais bien la manière dont celle-ci a « de se conduire de façon polémique à l'encontre de soi-même[377] ». En réduisant, de manière exclusive, la raison au savoir immédiat, à l'évidence immédiate de sens commun, Jacobi assume bien une posture rationnelle[378], mais qui se condamne elle-même à une limitation injustifiée. Il commet ainsi, aux yeux de Hegel, la même erreur qu'un Kant qui récuse le plein potentiel de la raison au nom d'une tendance à l'auto-limitation[379].

Mais cette dimension rationnelle de la critique jacobienne de la spéculation rationaliste a son importance puisqu'elle justifie pour Hegel l'inclusion du savoir immédiat dans les trois grandes positions de la pensée relatives à l'objectivité que la pensée spéculative doit

---

375 C'est ainsi en un sens que Mendelssohn interprétera la position de Jacobi, cf. Jacobi W IV-1, p.115 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.83. Il en ira sensiblement de même pour Kant (cf. Kant, AK XI, p.76 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.398), bien que Jacobi se défendra toujours d'un tel soupçon d'irrationalisme. Voir sa réponse à Kant, Kant, AK, XI, p.104 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.401, mais aussi Jacobi, W II, p.4 / *David Hume et la croyance*, p.125.

376 Hegel, W VII, §11Anm., p.55 / E-SL, p.176.

377 *Ibid.*

378 Bien qu'historiquement perçu comme un penseur irrationaliste proche de la *Schwärmerei* et résolument critique de la raison, Jacobi s'est constamment défendu d'un tel reproche présent plus ou moins explicitement, tant chez les *Aufklärer* de Berlin que chez Kant. Et il est vrai que, comme l'on souligné de nombreux commentaires (voir par exemple Beiser, *The Fate of Reason*, p.99 ; di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.88-90; P. Franks, "Divided by Common Sense: Mendelssohn and Jacobi on Reason and Inferential Justification" in Munk, Renier (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthtics*, Dordrecht, Springer, 2011, p.203-15; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.70), la foi jacobienne ne repose pas moins sur une apologie du sens commun comme fondement de la raison que le rationalisme de Mendelssohn. Déjà Hegel soutenait une telle posture, cf. W VIII, §63, p.152 / E-SL, p.327-28. Le différend se situerait donc plutôt au niveau de la manière dont sens commun et pensée spéculative doivent entretenir leur relation chez l'un et l'autre auteur. En cela, comme le note Jeffrey Reid, l'usage du terme *Einsicht* pour souligner tant l'opposition que la proximité entre les *Lumières* (allemandes) et la foi (jacobienne) montrerait à quel point ce double ancrage de Jacobi et de Mendelssohn dans une pensée du sens commun n'aurait pas échappé à Hegel, cf. Hegel, W III, p.400 / PhE II, p.95 ; J. Reid, « Insight and the Enlightenment: Why *Einsicht* in Chapter Six of Hegel's *Phenomenology of Spirit* ? », *Hegel Bulletin*, vol.40, no.2, 2016, p.185. Voir également J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, II, Paris, Aubier, 1963, p.421, 423.

379 Sur le parallèle entre Kant et Jacobi quant à ce type de misologie, voir Gérard, « Hegel et la critique kantienne de la métaphysique », p.278 n.46.

précisément sursumer[380]. Examinons de plus près la posture de Jacobi quant au rapport entre vie et spéculation.

Celle-ci a pour point de départ une entreprise analogue à celle de Kant visant à délimiter les prétentions de la raison spéculative : « Celui qui ne veut pas expliquer l'inconcevable, mais veut seulement savoir les limites où il commence et seulement reconnaître qu'il existe, je crois qu'il a fait en lui la place la plus grande pour une vérité authentiquement humaine[381] ». Mais plutôt que de chercher à circonscrire les limites de la connaissance et les conditions de l'expérience par le biais de ce qu'il considérera bientôt comme une nouvelle inflation de la raison spéculative sous la forme d'un formalisme et d'un *apriorisme* exagéré, Jacobi visera plutôt à démontrer l'ancrage de toute activité spéculative dans l'ordre du sensible, du sens commun et d'une rationalité qui relève plutôt de l'évidence immédiate que de la démonstration. L'argument est le suivant : tout savoir conditionné ou médiat n'est justifié que si l'on en expose ou bien la cause ou le principe[382], mais cette cause ou ce principe doit à son tour être démontré et il en va ainsi jusqu'à l'infini. Dans le cadre de la raison judicative et démonstrative – que Jacobi nommera bientôt entendement, afin de la distinguer de la raison comme savoir immédiat – on se retrouve ainsi dans une régression infinie qui exige à son tour un principe premier, évident en lui-même, indémontrable. Celui-ci apparaît à la fois comme la condition nécessaire à tout savoir démonstratif et comme un type de connaissance parfaitement étranger au savoir médiat : « une connaissance immédiate […] un savoir originaire et absolument premier exclut toutes preuves – sans quoi celles-ci seraient l'élément antérieur et premier, l'origine de la connaissance[383] ». L'argument n'est certes pas nouveau. Ce sont plutôt les conséquences qu'en tire Jacobi qui importent ici. Certes, Jacobi en convient, la raison spéculative peut tout à fait résoudre l'impasse en évoquant un principe premier qu'elle tirerait de ses propres mécanismes internes. C'est le cas par exemple de la substance spinozienne en tant qu'elle est *causa sui*. À partir d'un tel postulat *interne* à la raison spéculative, le rationalisme entend rendre compte de la totalité du réel de manière strictement démonstrative. Cela faisant, elle s'inscrit parfaitement dans ce que Jacobi nomme « la découverte kantienne[384] » qu'il rattache également à la pensée de G. Vico et « selon laquelle

380 Cf. Hegel, W VIII, §24-78, p.80-168 / E-SL, p.290-342.
381 Jacobi, W IV-1, p.71 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.65.
382 Sur la distinction entre cause et principe, cf. Jacobi W IV-2, p.6-7 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.339.
383 Jacobi, W III, p.363-64 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.96-97.
384 Jacobi, W III, p.354 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.93.

nous pouvons comprendre et concevoir parfaitement cela seul que nous sommes en mesure de construire[385] ». Tel serait le désir inconscient de tout rationalisme, de toute philosophie spéculative, reconstruire l'entièreté du réel à travers le mécanisme propre à la raison elle-même afin de le comprendre de manière exhaustive. Qu'il s'agisse de la méthode géométrique d'un Spinoza partant de la substance pour aboutir à une théorie de la subjectivité ou de l'idéalisme transcendantal partant du Je pour établir des conditions de possibilité de l'expérience du monde en sa totalité, aux yeux de Jacobi, nous assistons à un même oubli : l'oubli de la finitude humaine et du rapport de dépendance de la raison démonstrative par rapport à l'existant.

C'est ainsi que Jacobi demande « *Est-ce l'homme qui possède la raison ou la raison qui possède l'homme ?*[386] ». Il poursuit :

> Si, par raison, on entend seulement l'âme humaine pour autant qu'elle a des concepts clairs, < ou qu'elle n'est que l'entendement > [ajout de la 3e édition], et que, avec ces concepts, elle juge, conclut et forme à nouveau d'autres concepts ou idées, alors la raison est une modalité de l'homme […] un instrument dont il se sert : *elle lui appartient*.
>
> Mais si, par raison, on entend le principe de la connaissance en général, elle est alors l'esprit dont est faite toute la nature vivante de l'homme ; c'est par elle que l'homme *existe* ; il est une forme qu'elle a prise.[387]

Dans le premier cas, nous avons affaire à ce que la philosophie spéculative entend sous le terme de raison, mais qu'elle hypostasie indûment au niveau de la raison en son second sens. Car le principe de la connaissance en général ne saurait être, pour Jacobi, le fruit d'une faculté judicative finie, productrice de concepts et d'idées sans être productrice de la réalité effective qui en constituerait la référence. La raison comme faculté de l'homme, comme instrument, ne peut établir le principe premier de la connaissance puisqu'elle en dépend précisément, elle ne permet à l'homme que de remonter l'ordre des raisons médiates pour parvenir au principe premier : « L'explication est pour lui un moyen, une voie menant au but, la finalité la plus proche – jamais la fin ultime. Sa fin ultime est ce qui ne se laisse pas expliquer : l'indissoluble, l'immédiat, le simple[388] ».

Mais quelle est cette fin ultime, immédiate et simple, condition originaire de tout savoir ? Encore une fois, la réponse initiale de Jacobi s'inspire directement de Kant et de l'idée exprimée dès 1763, dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, selon

---

385 *Ibid.*

386 Jacobi, W IV-2, p.152 / *Le Crépuscule des Lumières,* p.389. La phrase aura un certain rayonnement, et Kant lui-même en fera usage dans sa doctrine de la vertu, cf. Kant, AK VI, p.406 / *Œuvres philosophiques* III, p.690. Voir également Jacobi, W II, p.313 / *David Hume et la croyance*, p.251.

387 Jacobi, W IV-2, p.152 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.389-90.

388 Jacobi, W IV-1, p.72 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.66.

laquelle l'existence constitue une position absolue qui ne saurait être prédiquée comme simple propriété d'une chose[389]. Comme l'écrit Jacobi : « Je ne sais rien de plus absurde que de faire de la vie une propriété des choses, puisqu'au contraire les choses ne sont que des propriétés de la vie, qu'elles n'en sont que diverses expressions ; *car la multiplicité ne peut se compénétrer et devenir une que chez le vivant*[390] ». La condition première de tout savoir, c'est d'abord l'existence d'un sujet connaissant, sa vie : « Le principe de toute connaissance est une existence vivante et toute existence vivante provient d'elle-même[391] ». Cette connaissance prend d'abord la forme d'un sentiment[392], d'une conviction immédiate que Jacobi n'hésite pas à comparer à une sorte de révélation[393] :

> [N]ous naissons tous dans la croyance et devons rester dans la croyance, de même que nous naissons tous dans une société et devons rester dans une société. Comment pouvons-nous aspirer à la certitude si la certitude ne nous est pas déjà connue d'avance ? Et comment peut-elle nous être connue si ce n'est par quelque chose que nous reconnaissons déjà avec certitude ? Cela conduit au concept d'une certitude immédiate qui non seulement n'a besoin d'aucune preuve mais qui encore exclut absolument toutes les preuves et qui est purement et simplement *la représentation s'accordant avec la chose représentée* (et donc a son fondement en soi-même). La conviction produite par des preuves est une certitude de seconde main, elle repose sur une comparaison et ne peut jamais être pleinement sûre et parfaite. Si tout *assentiment* qui ne provient pas de motifs rationnels est une croyance, la conviction pour motifs rationnels doit nécessairement venir elle-même de la croyance et recevoir d'elle seule sa force.
>
> Grâce à la croyance, nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants. C'est là une authentique, une merveilleuse révélation ![394]

Il n'en demeure pas moins que c'est mon existence comme personne, comme sujet individuel et vivant qui reste la condition d'une telle révélation. Cette conviction immédiate de ma propre réalité corporelle, de la réalité d'autrui et du monde extérieur est indissociable de ce « sentiment d'être[395] » que constitue la conscience coextensive à l'existence humaine. La vie au sens propre est en effet, chez Jacobi, indissociable de la personnalité, de l'individualité constitutive de la conscience[396]. Autant la raison, comme faculté démonstrative et réflexive, bref comme entendement, n'est pas autarcique, pour ainsi dire flottant au-dessus des consciences – « La

---

389 Cf. Kant, AK II, p.72-75 / *Œuvres philosophiques*, I, p.325-29. Sur le témoignage de Jacobi sur l'influence de cet ouvrage sur son orientation philosophique, cf. Jacobi, W II, p.184-191 / *David Hume et la croyance*, p.198-200.
390 Jacobi, W II, p.258 / *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p.227. Cf. Jonkers, « Leben bei Hegel und Jacobi », p.113-14.
391 Jacobi, W IV-2, p.130 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.382. Voir également Jacobi W III, p.275 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.60.
392 Cf. Jacobi, W IV-1, p.214 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.115 n.1
393 Cf. Jacobi, W IV-1, p.75 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.67.
394 Jacobi, W IV-1, p.210-11 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.113. Cf. Hegel, W VIII, §63, p.151 / E-SL, p.326.
395 Jacobi, W IV-1, p.192 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.106n.1
396 Cf. Jacobi, W IV-1, p.62-63 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.61,

raison sans la personnalité est une chose absurde[397] » – autant la réalité « ne peut se trouver exprimée que dans l'individuel déterminé[398] ». Telle est la révélation qu'occulte la pensée spéculative : nous sommes d'abord des consciences vivantes, des personnes libres, immédiatement convaincues par l'évidence de notre existence, de notre corps, d'autrui et de l'existence du monde. Autant d'évidences que la philosophie, dans sa volonté de tout démontrer à partir de sa propre logique démonstrative, remet en question, et incapable d'en expliquer et encore moins d'en démontrer l'existence – puisque l'existence est en soi indémontrable –, elle se condamne à l'absurde : « Vouloir découvrir des conditions de l'inconditionné, vouloir *inventer* une possibilité pour l'absolument *nécessaire* et vouloir le *construire* pour pouvoir le *concevoir*, voilà qui semble devoir aussitôt apparaître comme une entreprise absurde[399] ». D'où la nécessité d'un *salto mortale*[400] que l'on a trop souvent mécompris comme un saut dans la foi à la manière de Kierkegaard avant la lettre[401]. Si le saut périlleux de Jacobi vise à une sortie de la (mauvaise) philosophie, il s'agit en fait simplement d'une culbute permettant aux philosophes accusés de « marcher sur la tête[402] » de reprendre pied et retrouver leur sens[403]. Le philosophe vit en effet dans un monde renversé – image que reprendra Hegel à son compte[404] – et, marchant sur la tête, il prend le produit de ses réflexions et de ses abstractions comme fondement du réel, alors que c'est au contraire la réalité première et immédiate qui rend possible l'activité spéculative de l'entendement : « l'entendement humain

---

397 Jacobi, W III, p.419 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.119. Voir également Jacobi, W IV-1, p.xlv-xlvi / *Des choses divines et de leur révélation*, p.186.

398 Jacobi, W IV-1, p.87-88 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.72.

399 Jacobi, W IV-2, p.153-54 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.390.

400 Jacobi, W IV-1, p.59 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.60

401 Kierkegaard commente d'ailleurs cette idée d'un *salto mortale* chez Jacobi pour marquer la distance avec sa propre approche, voir p. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 2002, p.75-81.

402 Jacobi, W IV-1, p.72 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.66. L'image fera date, on la retrouve chez Hegel qui présente la chose comme positive. Parlant de la Révolution française, il affirmera : « Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire, se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité » (Hegel, W XII, p.529 /PH, p.340). Marx reprend à son tour l'image, cette fois contre Hegel accusé de faire sombrer la dialectique dans un idéalisme abstrait. C'est en « retournant » la dialectique hégélienne qui se tient « sur la tête » que Marx établit sa propre méthode dialectique et matérialiste, cf. K. Marx, *Le Capital*, I, Paris, PUF, 2009, p.17-18. En ce sens, l'usage que fait Marx de l'image est plus proche du sens original de Jacobi, son matérialisme rejoint en un sens le réalisme de ce dernier. Cf. Henrich, *Between Kant and Hegel*, p.110.

403 Cf. di Giovanni, *Friedrich Heinrich Jacobi*, p.29-30; di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.13.

404 Voir Hegel, W III, p.128 / PhE I, p.132. Sur l'origine possible de l'expression que Hegel empruntera à Tieck, cf. A. Dumont, « Le monde à l'envers selon Hegel », *Phantasia*, Volume 2, 2015, p.1-33 [En ligne] et D. Verene, *Hegel's Recollection : A Study of images in the Phenomenology of Spirit*, Albany, SUNY Press, 1985, p.50*sq*.

n'a pas sa vie, sa lumière *en lui-même* et la volonté ne se développe pas par lui[405] ». Le *salto mortale* constitue ainsi une réhabilitation du sens commun contre les constructions abstraites et formelles de la pensée, une réaffirmation du primat de la sphère pratique de la vie face à la domination de la *theoria*. Il ne s'agit donc point d'une critique irrationaliste ou fidéiste de la raison. Et c'est pourquoi Jacobi insistera constamment sur la probité philosophique de sa posture visant à mettre la croyance au fondement du savoir en évoquant les noms de philosophes insignes que nul n'aurait l'idée d'accuser de piétisme. Il évoque ainsi à sa défense le témoignage d'un Hume[406] ou d'un Kant[407]. Mais si l'on en croit Georges di Giovanni, c'est surtout chez Thomas Reid, philosophe du sens commun, que Jacobi trouve son inspiration[408]. Ce serait en s'inspirant de lui que Jacobi aurait fondé son épistémologie sur la perception (*Wahrnehmung*) comme saisie-du-vrai (*Wahr-nehmen*)[409]. Cette conception qui confère à l'expérience sensible immédiate une saisie tout aussi immédiate de l'objectivité et accorde à la posture jacobienne un statut résolument réaliste[410]. Il faut cependant comprendre que si, en elle-même, la révélation jacobienne qui pose l'évidence de sens commun comme savoir immédiat à l'origine de tout savoir démonstratif n'a rien d'une révélation au sens religieux[411], il n'en découle pas moins nécessairement, aux yeux de Jacobi, une seconde révélation posant l'existence d'un Dieu personnel au fondement de notre propre existence et de celle du monde[412]. C'est en ces termes que Hegel présentera la chose : « à côté de la foi qu'il a rabaissée au niveau de la réalité et de l'expérience sensible […] Jacobi a encore une autre foi non plus en la finitude, mais en l'Éternel[413] ».

En effet, l'une des évidences qui découlent directement de la révélation de sens commun est non seulement qu'il existe un monde extérieur, mais que de ce fait notre propre existence demeure circonscrite, limitée et finie. De manière immédiate, l'homme a conscience que sa vie est celle d'un être fini. Et pourtant, tout aussi immédiatement, l'homme a conscience

---

405 Jacobi, W IV-1, p.248 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.132
406 Cf. Jacobi, W II, p.160-65 / *David Hume et la croyance*, p.189-91.
407 Cf. Jacobi, W IV-2, p.256-58 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.230-31.
408 Cf. di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.88-90. Voir également Schlegel, KFSA II, p.59 / « Sur le Woldemar », p.143.
409 Cf. Jacobi, W III, p.34 / *Lettre sur le nihilisme*, p.63-64 ; di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, p.88.
410 Cf. Jacobi, W IV-1, p.67 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.63 ; Hegel, W XX, p.318 / *HPh*, VII, p.1833.
411 Cf. Hegel, W II, p.377 / *Premières publications*, p.258.
412 Cf. R. Ahlers, « Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », *Idealistic Studies*, vol.33, no. 1, 2003, p.87.
413 Hegel, W II, p.381 / *Premières publications*, p.261.

de sa volonté, de sa liberté de telle manière que ce n'est que par une violence inouïe exercée sur lui-même qu'il peut en venir à se représenter lui-même comme un simple mécanisme au sein de la nature. C'est par la conjugaison de ces évidences de sens commun que s'opère cette révélation qu'il y a un Dieu volontaire, personnel et infini :

> [E]n dépit de notre finitude et de notre condition d'esclave soumis à la nature, nous possédons ou, à tout le moins, nous semblons posséder à travers la conscience de notre autoactivité lors de l'exercice de notre volonté, un *analogue* du supranaturel [autrement dit de Dieu[414]], c'est-à-dire de l'être *n'agissant pas mécaniquement*.[415]

Au demeurant, il ne s'agit pas là d'une révélation seconde par rapport à la première. Il s'agit plutôt des deux faces d'une même médaille. Ce qui se révèle à nous, l'inconditionné qui fonde la possibilité de toute expérience et de tout savoir, c'est d'abord et avant tout la vie, mais sous sa double modalité, comme vie finie et infinie. Comme être fini, l'homme n'a pas sa vie en lui-même[416], mais trouve la cause de son existence dans cette vie infinie qu'est le Divin. Ainsi, « [n]ous n'avons donc pas besoin de chercher d'abord l'inconditionné, mais nous avons de son existence une certitude semblable à celle de notre propre existence *conditionnée*, voire encore plus grande[417] ». Certes, du fait que notre vie n'en est qu'une finie et donc conditionnée, l'on peut déduire l'existence d'une vie infinie et donc inconditionnée qu'il convient de nommer Dieu et qui, à l'instar de toute vie, prend, pour Jacobi, une forme personnelle et déterminée[418], mais cette « déduction » n'est encore qu'une manière de ramener l'esprit errant sur le droit chemin de sa conviction originaire en Dieu : « Dieu se révèle à l'homme de manière vivante, continue, éternelle. Une révélation par des phénomènes extérieurs, quel qu'en soit le nom,

---

414 Cf. Jacobi, W IV-2, p.156 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.391.
415 Jacobi, W IV-2, p.157 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.391.
416 Cf. Jacobi, W III, p.203 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.37.
417 Jacobi, W IV-2, p.153 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.390.
418 Cf. Jacobi, W III, p.35 / *Lettre sur le nihilisme* : « Avec une force irrésistible, le suprême *en moi* renvoie à un Très-Haut au-dessus et hors de moi » (nous soulignons). Ironiquement, Jacobi qui s'est toujours farouchement opposé au père de la philosophie moderne (cf. W II, p.41 / *David Hume et la croyance*, p.140 ; W IV-2, p.57, 62, 132-33 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.356, 358, 382-83) semble ici reprendre plus ou moins implicitement, l'argument que Descartes développait dans sa troisième méditation métaphysique : en tant que substance finie, je ne peux penser être la source de cette idée d'infini qui m'habite, seule la cause infinie peut être à l'origine d'une telle idée (ou d'un tel sentiment pour Jacobi), cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p.117. L'existence de Dieu apparaît comme vérité claire et distincte chez l'un et l'autre, même si, pour Jacobi, le raisonnement s'avère *in fine* inutile, ou simplement utile à renouer avec une conviction qui devrait toujours par ailleurs nous habiter de manière immédiate. Quoi qu'il en soit, en reconnaissant l'existence de Dieu comme vérité claire et distincte, selon le critère de l'évidence, Jacobi affirme être « [d] ans cette mesure […] un cartésien, là où d'autres cessent de l'être » (Jacobi, *Le Crépuscule des Lumières*, p.122 [note de la seconde édition des *Lettes à Moses Mendelssohn* absence de la troisième édition des *Werke*]). Cette « profession de foi » cartésienne, pied de nez aux rationalistes l'accusant d'irrationalisme n'avait d'ailleurs pas échappée à Hegel qui soulignait lui-même la proximité entre le savoir immédiat de Jacobi et le cartésianisme, cf. Hegel, W VIII, §64Anm., §76, p.153-55, 165-66 / E-SL, p.328-30, 339-41.

peut entretenir avec la révélation intérieure *originaire* tout au plus le même rapport que le langage entretient avec la raison[419] ». Ainsi, la croyance de sens commun à la source de tout savoir est si intimement liée à la croyance en un Dieu personnel que malgré toutes ses protestations et ses tentatives de nommer raison ce qu'il appelait autrefois croyance[420], les critiques n'ont pas complètement tort de voir en Jacobi un auteur usant des outils de la raison philosophique pour mieux la soumettre aux impératifs de la foi. Celui-ci n'affirme-t-il pas qu'« il revient à la foi une priorité absolue ; c'est le sentiment religieux qui est le fondement de l'humanité[421] » ou encore que « [l]e commencement de notre connaissance est mystique, entièrement mystérieux[422] ». Ainsi, la philosophie du sens commun de Jacobi aboutit, du fait de notre finitude, à une « docte ignorance[423] » toute socratique en un sens.

Là où la métaphysique dogmatique prétend démontrer l'indémontrable et ne parvient ainsi qu'à démontrer une ignorance inassumée, Jacobi entend montrer que c'est au contraire sur de l'indémontrable *supranaturel*, dont il faut pleinement assumer que l'on en ignore le pourquoi – « Tout *qu'est-ce que* relève de la nature[424] » – que l'on érige tout savoir possible. Si le savoir immédiat aboutit au non-savoir comme le répète Hegel[425], c'est précisément parce que le savoir immédiat se fonde sur un non-savoir. L'évidence du savoir immédiat est sans pourquoi. Et, se revendiquant de l'ignorance proclamée par Socrate, Jacobi se présente comme celui qui conscient des limites de son savoir s'en trouve plus sage que ceux qui, ignorant ces limites, se proclament savants à propos de ce qu'ils ne peuvent connaître. Autrement dit, c'est l'ignorance qui demeure au fondement de tout savoir et c'est ce que l'on nommera la dimension insondable de la vie.

En cela, Hegel semble peu généreux dans sa lecture de Jacobi lorsqu'il présente de la manière suivante l'apparente contradiction entre non-savoir et savoir immédiat : « ce non-savoir, qui ne sait pourtant rien, présuppose *immédiatement* l'être *effectif* de l'homme[426] », autrement dit, son existence, sa vie. Certes, il souligne précisément ce fondement immédiat que constitue la vie comme socle de tout savoir, mais le non-savoir que professe Jacobi se

---

419 Jacobi, W III, p.277 / *Des choses et de leur révélation*, p.61.
420 Cf. Jacobi, W III, p. xxxi / *Des choses et de leur révélation*, p.151
421 Jacobi, W IV-1, p. xlvi / *Des choses et de leur révélation*, p.187.
422 Jacobi, W III, p.438 / *Des choses et de leur révélation*, p.129.
423 Jacobi, W IV-1, p.xliii-xliv / *Des choses et de leur révélation*, p.186.
424 Jacobi, W IV-1, p. xxiv / *Des choses divines et de leur révélation*, p.179.
425 Cf. Hegel, W XI, p.360-61 / *Écrits sur la religion*, p.92-93.
426 Hegel, W XI, p.364 / *Écrits sur la religion*, p.95. Voir également Hegel, W II, p.338 / *Premières publications*, p.231.

trouve en amont et non en aval de ce savoir immédiat, ou plutôt il constitue l'autre face de ce savoir immédiat : si le savoir immédiat n'est pas conditionné, puisqu'il serait alors médiat, il doit être dès lors inconditionné et donc indéterminé dans sa raison d'être. C'est pourquoi Jacobi affirmera à moult reprises que « de notre existence nous n'avons qu'un sentiment et pas de concept[427] », que « nul homme n'est en mesure de se représenter le principe de la vie, la source intérieure de l'entendement et de la volonté comme le résultat de liaisons mécaniques, c'est-à-dire comme quelque chose de simplement *médiat*[428] ». Que l'être humain ait « *sa vie en soi-même*[429] » relève ainsi essentiellement d'un « mystère[430] ».

Or, nous l'avons vu, c'est sur cette vie, cette existence immédiate, évidente, mais précisément pour cela point de départ « mystique[431] » et « entièrement mystérieux[432] » que s'appuie toute connaissance, tout développement de la raison. Jacobi présente ainsi une théorie pragmatique avant la lettre de la genèse non seulement de la raison spéculative, mais du langage à partir du socle insondable de la vie : c'est par l'effet qu'ils ont pour le maintien de la vie que l'on peut en expliquer la genèse. Jacobi écrit :

> Le principe de toute connaissance est une existence vivante et toute existence vivante provient d'elle-même, est progressive et productive […] Parmi les moyens de conserver la vie (de la vie qui jouit de soi et qui seule mérite le nom de vie), nous n'en connaissons aucun qui se manifeste plus fortement que le langage. L'étroite union de la raison et du langage est reconnue de chacun […] La perception plus parfaite et la liaison plus variée font naître, dans des êtres finis, le besoin de l'abstraction et du langage. Ainsi prend forme un monde rationnel où des signes et des mots tiennent lieu de substances et de forces. Nous nous approprions l'univers en le mettant en pièce et en créant un monde d'*idées*, d'*images* et de *mots* qui est à la mesure de nos capacités, mais qui est tout à fait dissemblable du monde réel. Ce que nous créons de cette manière, nous le comprenons parfaitement pour autant que c'est notre création ; ce qui ne peut être créé de cette manière, nous ne le comprenons pas ; notre entendement philosophique ne dépasse pas son propre acte de production.[433]

Le langage et la pensée, initialement développés pour préserver ou pérenniser l'expérience immédiate vécue tendent ainsi à s'autonomiser, à créer un monde – celui de la spéculation – par-delà le monde sensible de la vie que Jacobi nomme le réel. Ce monde réel, pour autant qu'il ne saurait être le fruit d'une production de la part d'un être fini reste

---

[427] Jacobi, W IV-2, p.149 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.388-89 n.2. Cf. Hegel, W XX, p.319 / HPh, VII, p.1834.
[428] Jacobi, W IV-2, p.158 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.392.
[429] Jacobi, W III, p.324 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.80.
[430] *Ibid.* Voir également Jacobi, W III, p.366-68 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.98.
[431] Jacobi, W III, p.438 / *Des choses et de leur révélation*, p.129. Jean Hyppolite s'attardera particulièrement à cette dimension mystique de la pensée jacobienne à laquelle il opposera la primauté hégélienne du langage comme médiation, cf. Hyppolite, *Logique et existence*, p.10, 14.
[432] Jacobi, W III, p.438 / *Des choses et de leur révélation*, p.129.
[433] Jacobi, W IV-2, p.130-32 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.382.

inintelligible pour l'entendement philosophique seulement en mesure de saisir ses propres créations. Ce sera au contraire par le biais de la perception (*Wahrnehmung*), prise littéralement pour une saisie du vrai (*Wahr-nehmen*)[434] et comme raison (*Ver-nehmen*)[435], comme savoir immédiat non discursif, mais expérientiel et même existentiel, que l'on aura accès à la vérité de ce monde réel que l'entendement déforme constamment en substituant l'abstraction au réel.

On voit donc bien en quoi le savoir spéculatif apparaît, pour Jacobi, comme une simple expression de la vie – et à la rigueur comme un simple passe-temps, un divertissement, voire une diversion[436] – dont le danger est précisément de se méconnaître lui-même. Par abstractions successives[437], la spéculation philosophique en vient à se méprendre sur ses propres origines, à l'occulter – quand elle ne refuse pas carrément sa parenté avec le sens commun – et par renversement, elle en vient à vouloir elle-même se substituer à sa propre source : « La faculté médiate de connaissance s'élève au-dessus de la faculté immédiate, le savoir conditionné au-dessus du savoir inconditionné, l'écho sans vie au-dessus de la voix vivante qui annonce l'esprit, *l'entendement au-dessus de la raison*[438] ». Jaillit ainsi l'idée d'une raison auto-fondée, autonome et qui constituerait la condition de possibilité (logique, métaphysique ou transcendantale) de toute réalité[439]. C'est ainsi que naît, pour Jacobi, cette erreur que constitue l'idéalisme : la pensée se détache de la vie qui en constitue la condition de possibilité[440]. D'où son refus de toute preuve relative à l'existence de Dieu ou de toute explication relative à la vie : « la science, en tant que telle, consiste en l'auto-production de son objet[441] ». Or, dès lors que l'on reconnaît que la science n'est que le produit de l'activité intellectuelle de l'homme, être fini, on ne saurait admettre une telle chose que la science du divin ou du vivant. Conditions du fini, ni Dieu, ni la vie ne sauraient être le produit de l'activité scientifique d'un être fini.

---

434 Cf. Jacobi, W III, p.34 / *Lettre sur le nihilisme*, p.63-64.

435 Cf. Jacobi, W III, p.19-20 / *Lettre sur le nihilisme*, p.55 : « "*Vernunft*" (raison) a pour racine "*vernehmen*" (perception) ». Voir également *ibid*., p.32 / p.63.

436 Cf. Jacobi, W III, p.29 / *Lettre sur le nihilisme*, p.60 ; W III, p.305-06 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.72.

437 Cf. Jacobi, W III, p.23 / *Lettre sur le nihilisme*, p.57.

438 Jacobi, W III, p.411-12 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.116-17.

439 Ce n'est donc pas sans une certaine ironie que Jacobi écrit à Fichte : « je vous tiens pour le vrai Messie de la raison spéculative, le véritable fils de la promesse d'une philosophie entièrement pure, subsistant en soi et par soi » (Jacobi, W III, p.9 / *Lettre sur le nihilisme*, p.47). En tant qu'une telle philosophie coupée du sens commun et désireuse de démontrer ce qui pour Jacobi relève de l'évidence, à savoir que « Je suis » et qu'« il y a des choses hors de moi », un tel statut accordé à Fichte revient à en faire un adversaire privilégié.

440 Si Jacobi marque ainsi une distinction claire entre vie et pensée, c'est aller trop loin que de parler ici de *séparation* comme le fait Ahlers puisqu'en définitive la pensée relève toujours d'un ancrage dans la vie, même lorsqu'elle cherche à le nier systématiquement. Cf. Ahlers, « Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », p.84.

441 Jacobi, W III, p.15-16 / *Lettre sur le nihilisme*, p.52.

Mais une telle erreur n'est point sans présenter un certain danger pour la vérité. L'on a déjà vu qu'elle aboutissait, aux yeux de Jacobi, à un fatalisme consistant à faire du monde une totalité mécanique niant toute prégnance à l'agir moral, à la liberté et à la personnalité. Ou encore, à un nihilisme prenant la forme de la disjonction exclusive : *ou bien le néant ou bien Dieu*[442]. Opposition que Hegel n'aura de cesse de critiquer comme opposition d'entendement[443]. Et pourtant, il s'agit là, pour Jacobi, de la conséquence logique de l'autonomisation du discours philosophique et spéculatif par rapport à son ancrage dans l'existence et la vie : « elle détruit inévitablement la foi naturelle en un Dieu vivant que l'on cherchait à étendre et à renforcer par une preuve philosophique[444] ». C'est qu'en s'autonomisant, la science aspire à tout démontrer selon ses propres principes et sera conséquemment inévitablement confronté à cette entité autonome qu'est le divin. C'est donc « l'intérêt de la *science* qu'il n'y ait pas de Dieu, pas de supranaturel, extérieur au monde et supramondain. C'est à cette seule condition […] que la science peut parvenir à son but, à sa perfection et qu'elle peut se flatter d'égaler son objet et d'être *tout en tout*[445] ». Mais par-là, elle transforme le plus souvent, à force de formalisme, le savoir vivant immédiat en savoir mort : « Par amour de la sûre marche de la science, il vous faut […] soumettre la conscience (*l'esprit plus certain*) à un mort-vivant de la rationalité, la rendre aveuglément légaliste, muette, sourde, insensible. Vous devez lui arracher jusqu'à la dernière fibre, sa racine vivante[446] ». C'est en ce sens que, comme l'écrit Radrizzani, la *Lettre à Fichte* se veut

> [U]n appel vibrant et engagé à ne pas se laisser berner par les attraits de la spéculation et à se remettre à l'écoute de la vie […] Mystificateurs de génie, [les philosophes] ont, par abstraction et réflexion, leurs opérations de prédilection, vidé la vie de sa vie, et nous présentent en triomphant une dépouille inerte qui n'est que le reflet creux de leur *ego* surdimensionné.[447]

---

[442] Cf. Jacobi, W III, p.49 / *Lettre sur le nihilisme*, p.75 ; Jacobi, W III, p.373 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.100-01.
[443] Cf. Hegel, W IV, p.458-59 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.40 ; VIII, §65, p.155 / E-SL, p.330.
[444] Jacobi, W III, p.368 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.99.
[445] Jacobi, W III, p.384-85 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.105-06.
[446] Jacobi, W III, p.39-40 / *Lettre sur le nihilisme*, p.66-67. De même, Jacobi, W III, p.308 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.73 : « nos systèmes de connaissance intellectuelle qui, en philosophie et en religion, chassent la vie de la vérité par souci de la lettre, que sont-ils d'autre que le précipité et le *caput mortuum* de la raison, que tout au plus, les *formalités* et les *cérémonies* accompagnant son apparition ? » [traduction légèrement modifiée]. Voir également Jacobi, W II, p.217 / *David Hume et la croyance*, p.210 ; Hegel, W II, p.385 / *Premières publications*, p.264 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.44.
[447] I. Radrizzani, « Présentation » dans Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, p.23-24. Cf. Ahlers, « Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », p.84

Bien que Hegel partage dans une certaine mesure le constat fait par Jacobi[448], pour son entreprise visant l'élaboration d'une philosophie vivante et systématique à partir d'une compréhension spéculative de la vie, une telle posture est bien évidemment catastrophique tant elle tend à opposer vie et spéculation. La vie de l'esprit, au cœur du système spéculatif hégélien, reste, chez Jacobi, nécessairement en dehors de la science spéculative[449]. Il sera dès lors *vital* – sans vouloir faire de mauvais jeux de mots – de répondre à Jacobi et de montrer comment la vie, loin d'être insondable, ne trouve son éclairage qu'à la lumière de la pensée spéculative et que loin de s'opposer, vie et spéculation, dûment comprises, se rejoignent et se nourrissent l'une l'autre[450]. Cela sera d'autant plus important que Hegel ne saurait se satisfaire de la réponse que Fichte apporta à ce problème d'une articulation possible entre spéculation et vie[451]

---

[448] Voir par exemple Hegel, W II, p.560 / *Notes et fragments*, p.83 ; XI, p.233 / *L'Ironie romantique*, trad. J. Reid, Paris, Vrin, 1998, p.95-96 ; Reid, *L'Anti-romantique*, p.66.

[449] Si en effet, l'esprit est tout autant conçu chez Hegel que chez Jacobi comme quelque chose d'essentiellement vivant (cf. Jacobi, W III, p.287 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.64-65 ; Hegel, W I, p.421 /*Premiers écrits*, p.371-72), il est clair néanmoins que chez Jacobi, celui-ci est exclu de tout discours scientifique, cf. Jacobi, W II, p.314 / *Lettre sur le nihilisme*, p.85.

[450] En ce sens, nous reprenons l'idée de Horstmann selon laquelle Hegel se serait saisi « du problème d'arrière-fond lancé par Jacobi », bien qu'il s'agisse, à nos yeux, de l'articulation possible entre vie et raison ou entre spéculation et vie, forme plus définit de cette problématique que Horstmann associe, de façon plus générale au « thème de la rationalité » (Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.76). Voir également *ibid.*, p.126 ; Châtelet « G.W.F. Hegel », p.67.

[451] La solution fichtéenne consiste en effet à affirmer la complémentarité entre vie et spéculation tout en acceptant de voir là deux termes diamétralement opposés. La spéculation ne pouvant prétendre que donner une simple image de la vie et non livrer la chose même, cf. Fichte, FW II, p.396-97, 403 / *Rapport clair comme le jour*, p.78-79, 85. Les deux sont pourtant complémentaires pour Fichte. Si spéculation et vie s'opposent bien, la vie est, comme l'affirme précisément Jacobi, nécessaire à la spéculation comme sa condition matérielle de possibilité. Mais à l'inverse, pour Fichte, le point de vue spéculatif, précisément parce qu'il s'agit d'un point de vue abstrait, hors de la vie, permet la connaissance de celle-ci. En effet, « [i] l n'est pas possible de connaître ce en quoi l'on est englué, ce que l'on est soi-même. Il faut en sortir et se placer d'un point de vue extérieur. Cette sortie hors de la vie réelle, ce point de vue extérieur à elle, est la spéculation. Ce n'est que dans la mesure où il y [a] ces deux points de vue distincts, ce point de vue supérieur à la vie à côté de celui de la vie, qu'il est possible à l'homme de se connaître lui-même. On peut vivre, et vivre peut-être de façon parfaitement conforme à la raison, sans spéculer, car on peut vivre sans connaître la vie, mais on ne peut pas connaître la vie sans spéculer […] *La* VIE *est la* TOTALITÉ *de l'*ÊTRE RATIONNEL OBJECTIF, *la* SPÉCULATION *la* TOTALITÉ *de l'*ÊTRE RATIONNEL SUBJECTIF. *L'une n'est pas possible sans l'autre* […] *Toutes deux, vie et spéculation, ne sont déterminables que l'une par l'autre.* VIVRE, *c'est proprement* NE-PAS-PHILOSOPHER *;* PHILOSOPHER *proprement* NE-PAS-VIVRE » (Fichte, GA III-3, p.332-33 / *Lettre sur le nihilisme*, p.120). Jacobi aura beau jeu de montrer que c'est précisément cette volonté de se situer hors de la vie qui constitue l'illusion absurde de la spéculation. Quant à Hegel, comme nous le verrons, loin d'opposer vie et spéculation, tout son système tendra plutôt à montrer qu'il faut penser la raison spéculative comme raison vivante et la vie selon la dimension spécifiquement spéculative, idéaliste, qui est la sienne, ce sans quoi l'on méconnaît à la fois la vie et la spéculation. Il se peut cependant qu'une telle position se rapproche tout de même de celle que Fichte adoptera plus tard dans son rapport à Jacobi, sans qu'il soit possible de songer ici à une quelconque influence directe de part et d'autre. Néanmoins, dans sa lettre du 3 mai 1810 à Jacobi, Fichte affirme que « vivre sa vraie vie, [le philosophe] ne le pourrait pas du tout sans son savoir » (Fichte, GA III-6, p.331 / *Lettre sur le nihilisme*, p.227), ce qui implique le dépassement de l'antinomie entre vie et spéculation. De même, dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, Fichte écrira : « C'est dans l'esprit, dans l'activité vivante et fondée en

b. Répondre au défi jacobien

Si, à partir de Iéna[452], le rapport à Jacobi a éminemment évolué, les dissensions de fond, de même qu'une certaine reconnaissance de la légitimité du travail jacobien n'en sont pas moins restées constantes tout au long de ce qu'il convient de nommer la constitution progressive du système hégélien. Tout en reconnaissant chez Jacobi une orientation définitivement spéculative allant plus loin que la simple philosophie d'entendement ou que la métaphysique dogmatique[453], Hegel en critique le mode d'exposition et d'expression qui rend impossible, à partir de ce qui ne demeure après tout chez Jacobi qu'une sorte d'intuition du spéculatif, toute élaboration véritablement scientifique, c'est-à-dire systématique et qui retombe par ailleurs bien souvent dans l'ordre du raisonnement d'entendement fermé à toute

elle-même de la pensée que réside la vie, car rien n'existe véritablement en dehors de l'esprit. Vivre véritablement, c'est penser véritablement et reconnaître la vérité » (Fichte, FW V, p.410 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.109). Une telle posture, loin d'assumer l'opposition jacobienne entre vie et spéculation semble plus proche de la tentative hégélienne de conjuguer l'une à l'autre. Il n'en reste pas moins que les postures des deux philosophes dans leur volonté d'articuler vie et pensée demeurent bien différentes, voire opposées. Nous ne pouvons évidemment examiner la chose dans le détail, mais il manquerait aux yeux de Hegel l'apport de la négativité à la pensée fichtéenne qui demeurerait une pensée d'entendement lorsqu'elle affirme que « L'Être est simple, immuable et demeure éternellement semblable à lui-même ; aussi la vie véritable est-elle simple, immuable, éternellement semblable à elle-même » et que seule « la simple *apparence* de vie est-elle changement incessant, constamment pris entre devenir et anéantissement, et déchiré par d'incessantes transformations » (*ibid.*, p.405 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.103-04).

[452] Nous laissons ici de côté la controverse en ce qui a trait à l'influence de Jacobi sur la pensée du jeune Hegel avant Iéna.

[453] C'est en premier lieu dans la critique jacobienne de la substance spinozienne que Hegel trouve la valeur spéculative de l'approche de Jacobi qui anticiperait en un sens la sienne proche. En effet, en insistant sur la nécessité qu'aurait la substance spinozienne d'avoir « pour son unité […] une réalité propre, particulière et individuelle […] personnalité et vie » (Jacobi, W IV-1, p.62-63 / *Le Crépuscule des Lumières*, p.61), Jacobi anticipe en un sens cette idée au cœur de la *Phénoménologie de l'esprit* selon laquelle il faut « appréhender et exprimer le Vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet* » (Hegel, W III, p.23 / PhE I, p.17 ; cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.137, 161). Jacobi aurait déjà souligné à sa manière que « [l]a substance vivante est l'être qui est *sujet* » comme l'écrit Hegel (*ibid.*), c'est-à-dire esprit. Comme esprit, la substance est non seulement sujet, mais vie, cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.67. C'est ce qu'aurait anticipé Jacobi. C'est du moins sur ce point qu'insiste Hegel dans sa recension de 1817 : « L'absolu est-il déterminé comme *esprit* ou bien seulement comme *substance* ? […] la pensée qui a anéanti ses formes finies et ses médiations, qui a nié ses négations, et qui par là-même a saisi l'absolu *un*, a-t-elle la conscience de ce qu'elle a déjà fait en connaissant la substance absolue, ou bien n'en a-t-elle pas la conscience ? Ce passage de la substance absolue à l'esprit absolu, Jacobi l'avait accompli *dans l'intimité de son cœur* » (Hegel, W IV, p.435 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.22-21). Voir également *ibid.*, p.433-35 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.21-23 ; W VIII, §50, p.133 / E-SL, p.313. Cela n'empêche toutefois pas Hegel de se montrer critique de Jacobi, car en vérité, la substance-sujet est une figure rationnelle du concept (cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.18) et non le produit de l'intuition ou d'un sentiment appartenant à « l'intimité » du cœur. C'est pourquoi, Jacobi retombe en un sens au niveau de la substance inerte : « Jacobi rejetant la *médiation* inhérente à la connaissance, ne la laissant pas se restaurer *au sein* même de la nature de l'esprit comme moment essentiel de celui-ci, la *conscience qu'il prend de l'esprit absolu* s'en tient à la forme du *savoir immédiat*, du savoir qui n'est que *substantiel* » (Hegel, W IV, p.437-38 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.25).

appréhension du savoir absolu[454]. Dès *Glauben und Wissen* (1802), nous retrouvons ce double rapport à Jacobi :

> [L] » intérêt des écrits de Jacobi tient à cette musique de l'assonance ou de la dissonance des idées spéculatives, mais, comme ces idées se détachent dans le milieu de l'être-absolu posé par la réflexion, cette musique se réduit à un tintement, et elle ne peut parvenir à ce qui est attendu, lorsqu'il s'agit de science, à une parole scientifiquement articulée (au *Logos*).[455]

On retrouve bien là la reconnaissance d'une certaine intuition de ce qui se situerait par-delà le simple savoir d'entendement, mais sous une forme qui précisément n'autorise aucun développement systématique. Deux aspects sont à noter.

D'abord, le double motif voulant qu'il y ait chez Jacobi une intuition juste, mais une incapacité de la mener à son plein développement permet de mettre en lumière la double dimension de la critique hégélienne : il s'agit autant d'accomplir ce qui chez Jacobi n'est qu'entrevu sous une forme adéquate, rationnelle et scientifique que de montrer que laissée à elle-même la posture de Jacobi retombe en-deçà de ce qu'elle voulait justement dépasser, à savoir la philosophie d'entendement. L'on voit donc *in nucleo* la stratégie d'intégration qu'adoptera Hegel : il s'agira de développer ces intuitions selon une forme propice à être articulée sous la forme d'un langage scientifique. Le savoir immédiat ou intuitif de Jacobi servira de point de *départ* au savoir absolu. Or, il faudra en outre être en mesure de se *départir* de ce savoir immédiat qui en lui-même mène à l'impasse. Ce n'est qu'en l'intégrant à un savoir plus adéquat au spéculatif, en lui substituant une forme de pensée démonstrative appropriée à la nature même du savoir spéculatif que l'on pourra saisir l'absolu en sa vérité et non simplement comme conviction ou certitude. Il s'agit donc d'intégrer le savoir immédiat au

---

[454] Voir J.-M. Buée, « La critique de la métaphysique de l'immédiateté dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* », in *Hegel au présent*, p.38 ; Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.51 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.53. Rudolf Haym a cru voir dans ce rapport ambivalent, à la fois critique et laudatif, la trace d'une posture conservatrice de la part de Hegel désireux de se réconcilier avec une position en apparence foncièrement opposée à la sienne, mais Haym néglige le fait que précisément la vigueur — certes plus mesurée — de la critique hégélienne qui tout en reconnaissant la valeur de l'intuition jacobienne, en souligne bien davantage les limites, cf. Haym, *Hegel et son temps*, p.409.

[455] Hegel, W II, p.354 / *Premières publications*, p.242. À cette imagerie musicale de la présence dissonante d'idées spéculatives au sein des écrits de Jacobi répond directement l'imagerie picturale du crépuscule (ou du clair-obscur) dont fera usage Hegel dans sa recension de 1817. Il s'agit ici encore une fois de souligner que la valeur des écrits de Jacobi sont de pointer vers la pensée spéculative sans pour autant être en mesure de la com-prendre : « Si le clair-obscur (*Dämmerung*) du genre ingénieux (*Geistreichen*) est aimable pour la raison que la lumière de l'idée y produit son reflet, autant il perd ce mérite là où c'est la lumière même de la raison qui éclaire, et tout ce qui lui revient en propre par rapport à celle-ci n'est plus alors qu'obscurité » (Hegel, W IV, p.454 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.37).

savoir absolu tout en critiquant le savoir immédiat, tel que Jacobi le présente, c'est-à-dire hypostasié comme absolu, comme savoir autonome et ultime[456].

D'autre part, dans la mesure où cette ouverture au spéculatif demeure au stade de l'*intuition* et donc d'un savoir immédiat, l'on voit déjà en germe ce qui constituera le double objet de la critique hégélienne : le subjectivisme inhérent à la posture jacobienne et l'idée d'un savoir immédiat se suffisant à lui-même. Nous nous attarderons donc dans la présente section à retracer la critique hégélienne du savoir immédiat de Jacobi et du subjectivisme qui en découle. À chaque fois, nous montrerons comment ces aspects de la pensée jacobienne sont à la fois intégrés au projet hégélien et rejetés comme moments s'hypostasiant comme figure autonome de l'absolu.

Il faut cependant bien comprendre en quoi cette double critique de la posture jacobienne s'articule comme une réponse au défi jacobien contestant toute possibilité d'une saine articulation entre vie et spéculation, autrement dit entre vie et philosophie au sens où l'entend Hegel, comme *philosophie spéculative*. En effet, en montrant que le savoir immédiat, qui circonscrit la vie comme un simple être-là et comme condition de la pensée, s'inscrit dans le contexte plus général du savoir comme saisie des médiations et des conditions nécessaires à l'articulation cohérente d'une réalité donnée, Hegel entend démontrer en quoi la vie immédiate présuppose une compréhension plus vaste de la vie comme processualité logique. En montrant que la conviction subjective de notre propre existence ne saurait satisfaire les conditions d'un savoir absolu et universel sans qu'il soit au préalable nécessaire d'avoir un concept plus riche de ce qu'est la vie, Hegel entend également démontrer comment l'existence individuelle ne saurait prétendre se constituer comme l'ultime horizon de ce qu'il convient de définir comme le phénomène de la vie. En montrant de ce fait même que la spéculation autorise une compréhension nouvelle de ce qu'est la vie tant au sens d'existence immédiate qu'en un sens plus général, Hegel entend également souligner que l'opposition faite entre vie et spéculation, entre l'esprit vivant et la lettre morte ne vaut pas pour toute forme de spéculation ou de vie. Il s'agit en fait d'une de ces « ruses de la vie[457] » pour reprendre une expression de Derrida que « [c]elle-ci ne se nie elle-même dans la littérature [ou dans l'écriture] que pour mieux

[456] Cf. Buée, « La critique de la métaphysique de l'immédiateté dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* », p.41-42.
[457] Derrida, *L'écriture et la différence*, p.116.

survivre[458] ». Alors que l'écriture spéculative constitue pour Jacobi la mise à mort de la vie en son sens le plus insigne, c'est au contraire à travers l'écriture (philosophique et spéculative) que la vie prend son plein sens, une compréhension de soi adéquate à soi et se fait ainsi connaissance sans pour autant cesser d'être vie. C'est ce que nous verrons de manière positive dans les sections suivantes, après avoir pris la pleine mesure de la critique hégélienne de Jacobi qui constitue en quelque sorte les bases de sa réponse au problème posé par celui-ci.

i. La critique du savoir immédiat

Afin de bien comprendre la critique hégélienne du savoir immédiat, il sied d'abord de se prémunir de ce contre-sens consistant à y voir la simple critique de son contenu. Il ne s'agit pas ici de nier ce qu'affirme le savoir immédiat de Jacobi, à savoir l'existence du monde, du corps, d'autrui, de Dieu, etc. Hegel le dit clairement :

> À la philosophie il ne peut pas venir le moins du monde à l'esprit, de vouloir contredire ces propositions du savoir immédiat ; elle pourrait bien plutôt se féliciter de ce que ces vieilles propositions qui sont les *siennes* et qui, même, expriment son contenu universel tout entier, soient, d'une telle manière, il est vrai, non philosophique, devenu dans une certaine mesure également des préjugés universels de l'époque. On peut, bien plutôt, seulement s'étonner de ce que l'on ait pu croire que ces propositions étaient opposées à la philosophie.[459]

Tel est en effet la prétention de Jacobi : les tentatives philosophiques visant à démontrer l'existence de Dieu, du monde, du corps, etc. aboutissent au contraire à les remettre en doute par la faiblesse de leur démonstration et c'est pourquoi insidieusement la raison du sens commun finit par s'opposer à la raison spéculative. Il n'en reste pas moins, comme le souligne Hegel que, quant au contenu, la philosophie comme savoir absolu et le savoir immédiat comme non-philosophie ne diffèrent pas. C'est par leur façon d'appréhender leurs objets qu'ils se démarquent l'un de l'autre et c'est aussi à ce niveau que se situera la critique hégélienne.

Et encore, Hegel n'en reconnaît pas moins la légitimité de l'argument jacobien en faveur du savoir immédiat. Tant la métaphysique dogmatique que le criticisme adoptent en effet une posture qui, quoique tout à fait différente l'une de l'autre, repose sur « une médiation unilatérale[460] » (*einseitiger Vermittlung*). Pour l'un, le donné de l'expérience n'est rendu intelligible

---

[458] *Ibid.* Hegel exprimait déjà une idée semblable dans un aphorisme de Iéna : « Les *critiques* (*Rezensenten*) sont des fossoyeurs. Mais quand bien même ils ensevelissent le vivant, il [le vivant] ne manque pas de se maintenir » (Hegel, W II, p.560 / *Notes et fragments*, p.83 [traduction légèrement modifiée]).
[459] Hegel, W VIII, §64 p.153 / E-SL, p.328.
[460] Hegel, W VIII, §75, p.165 / E-SL, p.339.

que par le biais de l'intuition et du schématisme permettant la subsomption du divers sous les concepts de l'entendement. Pour l'autre, c'est par démonstrations successives (qu'elles soient empiriques ou logiques) que l'on atteint une connaissance claire et distincte :

> Expliquer et concevoir signifie d'après cela monter quelque chose comme *médiatisé* par quelque chose d'*autre*, par conséquent tout contenu n'est qu'un contenu *particulier, dépendant* et *fini* ; l'infini, le vrai, Dieu, se trouve en dehors du mécanisme d'une telle connexion à laquelle la connaissance serait bornée.[461]

Nous l'avons vu, Jacobi reproche – avec Kant en un sens – à la métaphysique scolastique allemande d'outrepasser ses droits en cherchant à démontrer et donc à établir les conditions de ce qui constitue par ailleurs un fondement immédiat et inconditionné de l'expérience du monde et de l'existence. Mais l'alternative kantienne consiste dès lors à poser la nécessité d'une *croyance* rationnelle (*Vernunftglauben*)[462] considérant la loi morale par exemple comme un *fait* de la raison (*Faktum der Vernunft*)[463] et à circonscrire par ailleurs les prétentions de la raison théorique. Dans les deux cas, la conclusion logique est celle de Jacobi comme Hegel en convient : « puisque le savoir médiatisé doit être borné seulement à un contenu fini, la raison est *savoir immédiat, croyance*[464] ». Mais une telle conclusion, pour logique qu'elle soit, dépend d'une conception unilatérale à la fois de ce qu'est la médiation et de ce qu'est l'immédiateté. C'est à ce niveau que se situe la critique hégélienne. Si en effet, la médiation ne pouvait que s'entendre à la façon dont l'entend Jacobi et telle qu'elle est pratiquée avant lui comme *médiation d'une chose par une autre*, il faudrait accorder ses pleins droits au savoir immédiat tel qu'il est conçu par Jacobi[465]. Mais ce n'est pas le cas, puisque le propre de l'esprit est précisément de se médiatiser soi-même et d'être ainsi à la fois dans un rapport immédiat à soi (l'esprit demeure toujours lui-même identique à lui-même, A=A) et dans un processus de médiation de soi à soi (l'esprit se transforme de lui-même et par lui-même, A=¬A) : « un contenu ne peut être connu comme ce qui est vrai, que pour autant qu'il n'est pas médiatisé avec quelque chose d'autre, n'est pas fini, donc se médiatise avec lui-même et, ainsi, est tout à la fois médiation et relation immédiate à lui-même[466] ». Ainsi, si Hegel reconnaît une certaine

---

461 Hegel, W VIII, §62Anm., p.149 / E-SL, p.325.
462 Cf. Kant, AK VIII, p.140-41 / *Œuvres philosophiques* II, p.538.
463 Cf. Kant, AK V, p.31, 47 /*Œuvres philosophiques*, II, p.644, 664.
464 Hegel, W VIII, §63, p.150 / E-SL, p.325. Cf. Hegel, W XX, p.322 / HPh, VII, p.1836.
465 Cf. Hegel, W VIII, §74, p. 164/ E-SL, p.338.
466 Hegel, W VIII, §74, p.164 / E-SL, p.338. Hegel semble avoir développé très tôt ce type de réponse à Jacobi, bien que le vocabulaire qu'il utilise pour formuler cette réponse se soit singulièrement précisé et définit avec le temps. Mais dès *Foi et Savoir*, Hegel affirme contre Jacobi la capacité de la raison, conçue comme totalité organique vivante, de se médiatiser elle-même pour constituer une totalité immédiate et médiatisée : « nous disons que

légitimité à la critique jacobienne du savoir médiatisé tel qu'il se présentait dans la philosophie jusque-là, il n'en souligne pas moins le caractère unilatéral de sa posture[467], alors que la véritable tâche de la philosophie consiste justement à dépasser cette double unilatéralité pour affirmer que si l'immédiat ne saurait se passer de la médiation, la médiation de soi *par* soi est tout autant un rapport immédiat de soi *à* soi[468].

En ce sens, si la philosophie de Hegel est bien, comme l'affirme Hyppolite, « une philosophie de la *médiation*[469] », c'est de la médiation partant de soi et allant vers soi et non de la médiation à partir d'un autre dont il est question. Comme l'écrit Hegel :

> C'est cela même qu'on a déjà présenté comme l'unique nature de l'esprit [à savoir l'action en retour sur soi], en tant qu'il est le but final efficient qui se produit lui-même. S'il était privé d'efficience, s'il était un être immédiat, alors *il ne serait pas esprit ni même vie* [nous soulignons] ; s'il n'était pas un but et une efficience finalisée, alors il ne découvrirait pas dans son produit que cette efficience n'est qu'une coïncidence avec soi-même, qu'elle n'est qu'une médiation par laquelle il est amené médiatement à l'*immédiateté*.[470]

Ce serait cette médiation propre à l'esprit et à la vie qu'aurait méconnue Jacobi et qui l'aurait forcé à postuler à l'encontre du concept de médiation issue de l'entendement, un savoir immédiat non moins condamné à être posé comme l'un des pôles antinomiques d'une opposition d'entendement entre immédiateté et médiation. Jacobi qui aurait entrevu, selon Hegel, l'idée d'esprit à travers sa critique de la substance spinoziste d'une part[471], et l'affirmation du divin comme sujet d'autre part, aurait ainsi échoué à saisir la portée réelle de son intuition. Postulant l'idée d'un savoir immédiat qui est tout aussi bien l'aveu de non-savoir pour Hegel[472], Jacobi aurait été incapable de saisir la nécessité même du concept de médiation pour saisir l'immédiateté propre au concept d'esprit : « Dieu ne peut s'appeler esprit que pour autant qu'il est su comme *se* médiatisant *avec lui-même* en lui-même. Ainsi seulement, il est *concret*,

---

l'imagination transcendantale et la connaissance rationnelle sont tout autre chose que Jacobi ne le conçoit, qu'elles n'analysent pas la nature ni ne décomposent le donné en unité analytique et en multiplicité, mais qu'étant elles-mêmes organiques, étant vivantes, et étant une totalité, elles créent et construisent l'idée de totalité à titre d'identité absolue, originaire du particulier et de l'universel » (Hegel, W II, p.371-72 / *Premières publications*, p.254-55).

467 Cf. Hegel, W VIII, §75, p.164-65 / E-SL, p.339 ; Reid, « Insight and the Enlightenment », p. 186 ; Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.184.

468 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.79.

469 Hyppolite, *Logique et existence*, p.28.

470 Hegel, W IV, p.437 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.24.

471 Cf. Hegel, W IV, p.433-35 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.21-23.

472 Cf. Hegel, W XI, p.360-61 / *Écrits sur la religion*, p.92-93.

vivant et esprit[473] ». À l'inverse, « Seule une chose morte, une chose sensible, est un immédiat sans l'être par la médiation de soi-même avec soi-même[474] ».

Il s'agit donc d'une part de montrer en quoi le savoir immédiat ne saurait faire l'économie de toute médiation[475], qu'il présuppose en effet tout un ensemble de médiations et, qui plus est, est en lui-même non seulement un savoir résultant de médiations, mais un savoir *médiatisant*. Il faut d'autre part montrer les conséquences de cette tendance jacobienne à se camper sur un concept unilatéral de l'immédiat excluant toute médiation. Par le premier aspect, nous sommes à même de comprendre en quoi Hegel intègre la posture jacobienne du savoir immédiat au sein de son propre édifice philosophique non pas comme un simple moment devant à terme être sursumé, mais comme l'un des pôles constitutifs du rapport à soi de l'esprit. Par le second aspect, nous voyons en quoi la posture unilatérale de Jacobi reste incapable de dépasser par elle-même ses propres contradictions et retombe au niveau des philosophies de l'entendement qu'il prétendait dépasser[476].

Si Hegel accuse Jacobi d'occulter le caractère médiatif de la raison comme vie et esprit[477] pour la réduire à une simple « intuition » (*Anschauen*)[478], il s'agit en fait pour lui de montrer que Jacobi opère malgré lui la sursomption de la médiation de telle sorte que le savoir immédiat *préserve* en voulant le supprimer, le caractère médiatif de la raison : « [C]omme vie et esprit elle [la raison] est essentiellement médiation, elle n'est savoir immédiat qu'en tant qu'elle est le sursumer (*Aufheben*) de cette médiation[479] ». Le terme *Aufheben* a ici son importance et l'on sait le sens technique que Hegel associe à cette notion[480]. C'est précisément parce que le savoir immédiat est une *sursomption* bien involontaire de la médiation propre à la vie de la raison et de l'esprit que Hegel pourra prétendre montrer à la fois la dimension médiatisante du savoir immédiat et sa médiateté.

Il ne s'agit donc pas simplement d'opposer à l'intuition jacobienne de la vie immédiate, l'intuition inverse de la vie et de l'esprit comme médiation ou série de médiations, puisque la

---

473 Hegel, W VIII, §74, p.163 / E-SL, p.338.
474 Hegel, W IV, s435-36. / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.23.
475 Comme l'écrit Bourgeois : « Il n'y a pas d'immédiat qui ne soit aussi médiatisé » (Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.86).
476 Cf. Hegel, W VIII, §74, p.164 / E-SL, p.338-39 ; Reid, « Insight and the Enlightenment », p.186.
477 Hegel, W IV, p.436 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.23 : « le passage de la médiation à l'immédiateté prend […] chez Jacobi l'allure d'un rejet (*Wegwerfung*) et d'un refus (*Verwerfung*) *extérieurs* de la médiation ».
478 Hegel, W IV, p.435 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.23.
479 *Ibid.* [traduction légèrement modifiée].
480 Cf. Hegel, W III, p.94 / PhE I, p.94.

force (ou la faiblesse d'une intuition, c'est selon) n'est toujours proportionnelle qu'à la force de l'intuition inverse de sorte qu'entre l'intuition de la vie immédiate et de la vie médiate, seul l'arbitraire semble pouvoir trancher. Mais en démontrant que le savoir immédiat préserve, tout en l'occultant, la médiateté du savoir en le sursumant, Hegel entend dépasser l'unilatéralité de telles intuitions. Autant le savoir immédiat se veut la sursomption de la médiation autant, comme nous le verrons plus loin, la vie immédiate elle-même est sursumée par la médiation et la processualité de la vie.

Hegel entend donc montrer en un premier temps que le savoir immédiat présuppose tout un lot de médiations comme conditions de possibilités à la fois formelles, matérielles et historico-culturelles. Partant de son analyse bien connue de la certitude sensible au chapitre I de la *Phénoménologie de l'esprit*, il faut souligner que la vie immédiate, dès lors qu'elle constitue une expérience vécue dont on peut parler et faire sens, mobilise tout un ensemble de médiations linguistiques. Et même lorsqu'on cherche à rejeter de telles médiations linguistiques en préservant l'expérience vécue de sa traduction langagière, il nous faut admettre que l'indétermination de l'intuition est elle-même une détermination médiatisée par la négation résultant d'une simple universalité abstraite : « Un tel moment simple, qui par la médiation de la négation n'est ni ceci, ni cela, mais seulement un *non-ceci*, et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons *universel*[481] ». Or, c'est précisément par le langage qu'un tel universel s'exprime[482]. Le savoir immédiat ne saurait échapper dès lors aux médiations formelles du langage sans renier sa prétention à la vérité.

On retrouve, il me semble, une critique analogue au §74 de l'*Encyclopédie* : dès lors que l'intuition comme savoir immédiat de la vie affirme l'existence de celle-ci comme *particulier*, elle se trouve dans l'obligation de définir le contenu de son intuition, de le décrire d'autant plus que « le particulier a précisément pour être, de se rapporter à *autre chose* en dehors de lui[483] ». Pour le dire dans les mots de Spinoza auxquels Hegel accorde une « importance capitale[484] » : *Omnis determinatio est negatio*, « La détermination est la négation, considérée du point de vue affirmatif[485] ». Dès lors que l'on accorde la détermination « *d'être*[486] » au particulier,

[481] Cf. Hegel, W III, p.85 / PhE I, p.84.
[482] *Ibid.*
[483] Hegel, W VIII, §74, p.163 / E-SL, p.338.
[484] Hegel, W V, p.121 / SL I, p.109.
[485] *Ibid.*
[486] Hegel, W VIII, §74, p.163 / E-SL, p.338.

objet de l'intuition immédiate, l'on pénètre dans la sphère discursive où celui-ci se définit tant par ce qu'il est que par ce qu'il n'est pas. En ce sens, Hyppolite a raison d'écrire que « La vie humaine est toujours langage, sens, sous peine de perdre son caractère, et de redevenir vie animale, et la singularité qu'elle croit rejoindre alors se perd immédiatement dans l'universalité[487] ».

Mais même un tel retour à la vie animale, simple en soi, dépourvue de médiations linguistiques parce que pur vécu dépourvu de la connaissance de soi, ne donne pas *de facto* accès à la vie immédiate. Si *pour soi* la vie animale apparaît comme une vie immédiate, c'est loin d'être le cas *en soi* et toute la section de la philosophie de la nature que Hegel consacre à la physique organique sert précisément à montrer les processus inhérents au vivant. Certes, nous n'avons nul besoin pour vivre de comprendre ni même d'avoir conscience des médiations nécessaires à cette vie qui nous apparaît ainsi immédiate, ces médiations n'en demeurent pas moins *en soi* les conditions matérielles de possibilités de notre existence. Et c'est précisément la tâche de la philosophie d'exposer les médiations nécessaires au sentiment d'immédiateté qui accompagne notre propre existence, notre conscience de l'existence d'autrui et du monde :

> [C] » est l'affaire du savoir philosophique que de discerner en quoi consiste véritablement l'opération de cette conscience, de discerner qu'en elle cette immédiateté est une immédiateté vivante, spirituelle, et qu'elle ne vient au jour que dans une médiation qui s'enlève elle-même. C'est ce dont la conscience naturelle ne se rend pas compte, tout de même que, en tant qu'organisme vivant, elle digère sans pour autant posséder la science de la physiologie.[488]

La facticité de notre existence présuppose une série de processus et de médiations dont nous n'avons pas immédiatement conscience[489]. Ce n'est que par l'analyse régressive, c'est-à-dire partant du fait pour en établir les conditions de possibilité non seulement transcendantales, mais formelles et matérielles que l'on parvient à dévoiler les médiations inhérentes à l'immédiateté. Ce constat est d'ailleurs au cœur du livre II de la *Science de la logique* consacré à la logique de l'essence : « C'est seulement en se réintériorisant à partir de l'être immédiat que le savoir atteint l'Essence[490] ». Hegel écrira d'ailleurs que « Toute la deuxième partie de la *Logique*, la théorie de l'*essence*, est l'étude traitant de l'unité essentielle – qui se pose – de l'immédiateté et de la médiation[491] ».

---

[487] Hyppolite, *Logique et existence*, p.12-13. Voir également *ibid*., p.40.
[488] Hegel, W IV, p.436-37 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.24.
[489] Cf. Hegel, W VIII, §66Anm., p.157 / E-SL, p.331.
[490] Hegel, W VI, p.13 / SL III, p.5.
[491] Hegel, W VIII, §65, p.156 / E-SL, p.331.

Or, un tel constat ne vaut pas uniquement pour la vie immédiate dont l'immédiateté serait elle-même conditionnée par tout une série de médiations. Cela vaut également pour le savoir immédiat. Certes, comme l'écrit Hegel : « Le mathématicien, comme tout homme instruit dans une science, a présentes à lui immédiatement des solutions auxquelles a conduit une analyse très compliquée[492] », mais ce savoir immédiat est précisément le produit « d'une longue expérience de la vie[493] », d'une série d'apprentissages. Le savoir immédiat est ici médiat, résultant de l'expérience et de l'apprentissage. Cela vaut pour toute forme de savoir, d'art ou de savoir-faire technique : l'habitude et la répétition réduisent la processualité du savoir à une forme de savoir immédiat. Or, nous dit Hegel : « Dans tous ces cas, non seulement l'immédiateté du savoir n'exclut pas sa médiation, mais elles sont tellement liées que le savoir immédiat, lui-même, est un produit et un résultat du savoir médiatisé[494] ».

Mais une telle critique rend-elle véritablement justice à la posture de Jacobi ? Sans doute certains savoirs intuitifs sont le fruit d'un long processus d'habituation et d'apprentissage, en cela leur immédiateté est bien conditionnée par un ensemble de médiations et l'on pourrait dire sensiblement la même chose de l'immédiateté de la vie qui présuppose non seulement les processus qui maintiennent proprement l'organisme en vie, mais la reproduction de sorte que mon existence immédiate est conditionnée par les générations antérieures qui m'ont engendré. Toutefois, nous avons vu que le savoir immédiat chez Jacobi avait un sens bien précis, celui d'un savoir inconditionné à la source de toute connaissance conditionnée. En cela, le savoir « immédiat » intuitif du mathématicien chevronné, produit de son habitude à manipuler les variables et les opérations mathématiques ne se qualifie en aucun cas comme savoir immédiat au sens de Jacobi. De même, bien que la vie du vivant ne soit possible que comme le résultat d'une génération sexuée, cette reproduction sexuée est elle-même conditionnée par la vie. Si père et mère sont la cause de l'enfant, ils sont eux-mêmes enfants de parents, et ainsi de suite, mais cette chaîne est elle-même conditionnée par l'existence de ce phénomène général de la vie et dont la reproduction sexuée n'est qu'une expression. Autrement dit, on peut certes penser que le sentiment subjectif de mon existence

---

[492] Hegel, W VIII, §66, p.156 / E-SL, p.331.
[493] *Ibid.*
[494] *Ibid.* Fait intéressant, dans sa *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, Feuerbach reprendra le même constat pour en tirer la conclusion inverse : l'apprentissage des médiations nécessaires au savoir n'ont d'autres finalités que d'aboutir précisément à ce savoir immédiat ! L'on peut bien admettre que le savoir immédiat soit le produit d'une foule de médiations, le savoir qui médiatise n'a pas d'autre finalité que de se sursumer en un savoir immédiat, cf. Feuerbach, GW IX, p.26 / *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 10/18, 1973, p.32.

immédiate est conditionné par une série de médiations généalogiques, mais celles-ci ne sont elles-mêmes possibles que parce qu'il existe quelque chose comme la vie. Ce n'est donc pas la vie qui est conditionnée par ses médiations, c'est elle au contraire qui conditionne la possibilité même de telles médiations. L'existence immédiate de la vie rend possible l'existence du vivant engendré par d'autres vivants et non l'inverse. En ce sens, Jacobi est tout à fait prêt à admettre la processualité de la vie dès lors qu'elle se trouve conditionnée par la mystérieuse facticité immédiate de la vie. Dans un passage aux accents lévinassiens avant la lettre, Jacobi écrit ainsi :

> Qu'ils sont variés les dons de la vie, et les façons de s'éveiller en elle[495], et sa conduite, et son usage. L'homme s'éveille aussi comme le fait l'animal, d'abord comme une créature seulement sensible, dans une nature purement sensible. Au début, comme l'animal, il ne reconnaît que sa mère. Mais pour l'animal la mère a seulement un *sein* et non un *visage* : aussi à mesure qu'il oublie le sein, il oublie la mère. L'animal est sans cœur et de là aussi sans raison. L'homme détache son regard du sein nourricier ; il tend visage contre visage, il *ressent* l'amour, apprend l'amour et obtient la connaissance […] De même que dans le visage de l'homme s'exprime *visiblement* l'âme cachée et invisible, qu'elle transparaît en lui et se communique inexplicablement et que, par cette mystérieuse communication, elle engendre d'abord la parole et la compréhension de la parole, de même Dieu s'exprime immédiatement sur le visage de la nature[496].

Il faut donc admettre chez l'enfant un développement cognitif et émotif passant du sein au visage maternel pour acquérir une humanité digne de ce nom, la vie n'est pas sans développement. Et même si « Dieu s'exprime immédiatement sur le visage de la nature[497] », la sensation doit s'être « muée en recueillement » et l'esprit s'éveiller « au suprasensible et à l'incréé » pour être en mesure de « prononcer enfin son nom, qui est parole de vie[498] ». Autrement dit, si Dieu se donne à connaître immédiatement au travers de la nature, ce n'est pas pour autant immédiatement que l'on peut parvenir à une telle connaissance.

Or, c'est précisément ici que la critique hégélienne semble faire mouche : le savoir immédiat n'est une « pensée riche de contenu[499] » (*eine inhaltsreiche Einsicht*) qu'en se révélant au travers ses médiations. Sans elles, ce savoir reste au contraire vide de contenu[500]. Jacobi est donc poussé ou bien à admettre que le savoir immédiat n'est complet et riche de sens et de contenu que si l'on pense conjointement immédiateté et médiations ou bien il doit tenir ferme

---

[495] Cette idée que c'est « en elle » que l'on s'éveille est centrale pour comprendre en quoi la vie est primitivement immédiate, le domaine toujours déjà là à partir duquel et au sein duquel nous nous développons, évoluons, etc. Tout développement historique, toute *Bildung*, présuppose l'existence de ce domaine qu'est la vie immédiate.
[496] Jacobi, W III, p.203 / *Des choses divines et de leur révélation*, p.37.
[497] *Ibid.*
[498] *Ibid.*
[499] Hegel, W III, p.57/ PhE I, p.52.
[500] Cf. Hegel, W VIII, §73, p.163 / E-SL, p.337.

à cette distinction radicale entre une immédiateté pure de toute médiation et le concept même de médiateté. Ce faisant cependant, il retombe non seulement dans cette logique d'entendement qu'il entendait dépasser[501], Jacobi n'obtient en outre qu'un savoir vide, un simple universel abstrait :

> [L]e fait est que dans le savoir immédiat, ce qu'on sait de Dieu, c'est seulement qu'il est Dieu. S'il y avait des déterminations de Dieu, elles devraient être saisies, selon Jacobi, comme quelque chose de fini, leur connaissance serait à nouveau une progression du fini au fini. Il reste donc seulement une représentation indéterminée de Dieu, – un « au-dessus de moi », un au-delà indéterminé.[502]

Hegel écrira encore : « Si nous nous enquérons du contenu [du savoir immédiat], nous voyons que ce qui est su, c'est Dieu et le fait qu'il est[503] ». La soi-disant révélation jacobienne ne va pas au-delà d'un tel constat. Mais même ce constat, l'on ne peut y parvenir immédiatement. L'enfant ou le soi-disant « homme naturel » n'ont point une connaissance immédiate de Dieu. On touche ici aux médiations culturelles nécessaires non seulement pour faire du soi-disant savoir immédiat un savoir riche de contenu ou *inhaltsvoll*, mais encore simplement pour atteindre une telle connaissance. Ainsi, Hegel affirmera que le savoir immédiat est loin d'être aussi immédiat qu'on le pense, ou plutôt qu'il ne l'est pas au sens où il exclurait toute médiation :

> Mais que le savoir de Dieu, que l'on prétend immédiat, soit lui aussi un savoir médiatisé, on s'en rendra compte non moins facilement. L'homme immédiat est l'homme naturel dans son comportement naturel, avec ses appétits, qui ne sait pas l'universel. Les enfants, les Eskimos, etc., ne savent rien de Dieu […] Il faut la médiation, au moyen de l'élévation au-dessus de ce qui est naturel, pour arriver à la conscience, au savoir de l'universel, de ce qui est supérieur ; on sait certes cela alors de façon immédiate, mais on n'y parvient que par la médiation.[504]

Ainsi, l'argument, jugé injuste quand il s'agit du savoir en général (les médiations permettant d'accéder à un savoir qui prend une forme si intuitive qu'il apparaît immédiat n'invalident pas la thèse jacobienne) trouve une force renouvelée lorsqu'on l'applique au contenu spécifique que Jacobi associe à son savoir immédiat. La connaissance de Dieu, la capacité de s'élever au suprasensible nécessite elle-même un apprentissage.

C'est d'ailleurs en ce sens que la révélation jacobienne s'avère trompeuse prise en elle-même. Comme l'écrit Hegel : « La révélation en tant que savoir immédiat est en nous-mêmes,

---

501 Voir Hegel W VIII, §70, p.160 / E-SL, p.334.
502 Hegel, W XX, p.327 / HPh VII, p.1840. Voir également Hegel, W XI, p.360 / *Écrits sur la religion*, p.92
503 Hegel, W XX, p.325 / HPh VII, p.1839.
504 *Ibid.*, p.328 / HPh VII, p.1841.

tandis que la révélation est pour l'Église quelque chose qui est communiqué de l'extérieur. La foi au sens théologique est foi en quelque chose qui nous est donné par voie d'enseignement[505] ». Pour Hegel, c'est précisément cet enseignement qui rend possible en un sens la révélation jacobienne[506]. Ce qui apparaît manifeste dans la révélation jacobienne, qu'il y ait un Dieu, condition de toute chose et de tout savoir, n'est possible que pour une conscience baignée dans cette culture judéo-chrétienne où Dieu se révèle[507]. « Il y a donc, comme l'écrit Hegel, une espèce de tromperie (*Betrug*) à parler ici de foi et de révélation[508] ». Et ce, à un double titre. Il y a tromperie à affirmer que la révélation jacobienne est universelle alors qu'elle présuppose un certain développement historique et culturel, mais il y a aussi tromperie à associer la révélation jacobienne vide de contenu dans son immédiateté propre à la révélation théologique dont la richesse de contenu dépend précisément de son caractère médiatisé. Ainsi, pour ne pas se limiter à la seule proposition « Dieu est », mais dire ce qu'est Dieu, il faudrait penser conjointement l'immédiateté et la médiation ce que Jacobi semble incapable de faire, retombant ainsi dans l'aporie de la pensée d'entendement.

Évidée de tout autre contenu que l'affirmation de l'existence de Dieu et de son identité de soi à soi, le savoir immédiat n'échappe soi-disant à la médiation qu'en se condamnant à n'être qu'un « non-savoir » de Dieu culminant dans une sorte de théologie négative non assumée : « il déduit uniquement que Dieu est incompréhensible, indicible[509] ». On connaît la critique hégélienne de la théologie négative qui implique pour ce dernier une conception du divin comme être jaloux, réticent à se montrer tel qu'il est[510]. Or, celle-ci semble bien la conséquence logique de la posture jacobienne, bien que celui-ci ne semble pas tout à fait l'assumer. Citant Göschel dont il recense les *Aphorismes sur le non-savoir et le savoir absolu* (1829), Hegel écrit :

> « Alors que ce non-savoir » souligne monsieur l'auteur, « devrait maintenant conduire précisément à la nécessité et à l'effectivité de la *révélation* du » (selon son résultat)[511] « Dieu *caché en lui-même*, il se borne à la révélation naturelle donnée dans la conscience, quelque grande que

[505] *Ibid*., p.1837. Voir également Hegel, W VIII, §63Anm., p.152 / E-SL, p.327.
[506] Malgré l'inimité des deux auteurs, Schlegel formulera une critique analogue, cf. F. Schlegel, KFSA, VIII, p.445, 586 / « Recension (1812) », p.160 ; « Sur Jacobi (1822) », trad. P. Cerutti, dans Schelling*, Une autre querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 2012, p.170-171.
[507] Cf. Hegel W VIII, §67, p.157 / E-SL, p.332 ; Hegel, W XX, p.326 / HPh VII, p.1839.
[508] Hegel, W XX, p.323 / HPh VII, p.1837.
[509] Hegel W XI, p.360 / *Écrits sur la religion*, p.92.
[510] Nous revenons sur cette critique de la théologie négative au chapitre 4.
[511] Ici Hegel souligne ses propres réticences face à l'idée négative d'un dieu caché, il veut ainsi souligner qu'il s'agit là non pas d'une nécessité et d'une effectivité réelle et valide, mais d'une conséquence découlant de la logique erronée du savoir immédiat.

> soit également la contradiction avec la naturalité de la pensée ». Cette soi-disant révélation naturelle dans la conscience est le savoir immédiat, c'est-à-dire n'est que le savoir de cette abstraite égalité à soi de Dieu, qui échappe à la pensée et à son empire, le savoir.[512]

Le savoir immédiat se fait ainsi non-savoir (ce qu'en un sens Jacobi assumait déjà) dès lors qu'il ne prend pas en compte les médiations nécessaires à tout savoir. Pire, même comme non-savoir, la foi jacobienne « a ce chemin de la médiation pour présupposition et condition[513] ».

Mais la critique hégélienne du savoir immédiat ne se limite pas à montrer que celui-ci présuppose le savoir médiatisé et la médiation. Elle montre en outre que le savoir immédiat est malgré lui médiatisant ou, pour le dire autrement, que son immédiateté est elle-même médiation, op-position. On a vu en effet que le savoir immédiat de Jacobi affirmait l'insuffisance du point de vue subjectif comme critère suffisant du savoir. C'est ainsi qu'il critiquait non seulement la pensée cartésienne, mais également l'idéalisme transcendantal de Kant au nom d'une posture réaliste affirmant la passivité de la conscience vis-à-vis de la vérité du monde. Mais à l'inverse, Jacobi critiquait tout aussi vigoureusement la posture naturaliste d'inspiration spinoziste, reprise en un sens par Schelling, consistant à substantialiser la nature. Jacobi verra en cette posture une négation alarmante de l'idée même de personnalité et de la liberté des agents moraux.

Or, en même temps que l'on voit là la valeur spéculative du savoir immédiat pour Hegel, on comprend en quoi sa prétention à l'immédiateté est questionnable :

> Ce qu'affirme en effet ce point de vue, comme l'écrit Hegel, c'est que ni l'*Idée* en tant qu'une pensée simplement *subjective*, ni simplement un *être*, pour lui-même, ne sont le vrai ; – l'être, seulement pour lui-même, un être qui n'est pas celui de l'Idée, c'est l'être sensible, fini, du monde. Par là est ainsi immédiatement affirmé que l'Idée n'est *le vrai* que *par la médiation* de l'être, et inversement que l'être ne l'est que *par la médiation* de l'Idée.[514]

En posant à la fois l'insuffisance du sujet et de l'objet, Jacobi pointe déjà vers ce que Karen Ng nomme la « thèse de l'identité spéculative[515] » entre sujet et objet, mais la résolution d'une telle opposition ne saurait faire l'économie de la médiation. En posant son savoir immédiat en opposition à la fois au naturalisme et à l'idéalisme comme pensées du fini, Jacobi soulève d'emblée, malgré lui, l'enjeu de la médiation entre le soi et le monde, entre le fini et l'infini, le naturel et le supranaturel, etc. C'est en ce sens que Hegel affirme que « la détermination de la

[512] Hegel W XI, p.360-61 / *Écrits sur la religion*, p.92-93.
[513] Hegel, W VIII, §68, p.159 / E-SL, p.333.
[514] Hegel, W VIII, §70, p.159-60 / E-SL, p.334.
[515] Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.65*sq*.

médiation est contenue dans cette immédiateté-là elle-même[516] ». Mais Hegel va plus loin en un sens, car si le savoir immédiat est médiatisant (établissant un certain rapport soi/monde, fini/infini, etc.), il n'apparaît dès lors immédiat que par une sorte d'auto-négation de cette dimension médiatisante qui est sienne. Comme l'écrit Hegel dans un passage déjà cité, l'immédiateté « ne vient au jour que dans une médiation qui s'enlève elle-même[517] ». Puisque le savoir soi-disant immédiat s'avère médiatisant, ce n'est que par le biais d'une auto-négation de sa propre médiation qu'il peut apparaître comme véritablement immédiat. Or, une telle négation est elle-même le fruit d'une médiation de soi à soi. L'immédiateté est ainsi un processus abstractif : le procès par lequel l'on fait abstraction de sa processualité même. Ainsi, pour Hegel, l'immédiateté médiatise non seulement le rapport entre soi et le monde, entre le fini et l'infini, il (l'immédiateté) se médiatise lui-même dans son propre rapport à l'immédiateté comme négation de médiation qui est elle-même médiation. C'est pourquoi l'immédiateté chez Hegel est toujours médiatisée et n'apparaît véritablement immédiate que par le biais d'une médiation consistant à occulter la médiation. Ainsi, sans qu'il soit question de faire de Hegel un critique abstrait de l'immédiateté au nom de la médiation, Kervégan a raison d'insister pour dire que « le noyau de toute la philosophie de Hegel réside dans la négation de toute position d'immédiateté absolue ou simple[518] ». L'immédiateté doit au contraire se penser comme un rapport de parfaite adéquation à soi qui, comme *adéquation*, est certes, immédiat, mais comme *rapport* demeure médiatisé. Cette conception de l'immédiateté sera essentielle pour comprendre le sens de l'idée de vie dans la *Science de la logique* que Hegel associe à l'immédiateté de l'Idée. Nous y reviendrons.

Il importe cependant de souligner que, pour Hegel, « Jacobi rejetant la *médiation* inhérente à la connaissance […] la *conscience qu'il prend de l'esprit absolu* s'en tient à la forme du *savoir immédiat*, du savoir qui n'est que *substantiel*[519] », alors que l'esprit absolu se médiatise lui-même et se constitue ainsi comme sujet vivant[520]. Hegel accuse ainsi celui qui a si farouchement critiqué la substance spinoziste d'être resté trop proche d'elle !

---

516 Hegel, W VIII, §70, p.160 / E-SL, p.334.
517 Hegel, W IV, p.436-37 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.24. Voir également *ibid.* / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.23
518 Kervégan, « Une pensée non-métaphysique de l'action », p.288.
519 Hegel, W IV, p.437-38 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.25.
520 *Ibid.*, p.38 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.25 : « Car c'est justement par la vie et le mouvement immanent du savoir que l'esprit absolu se distingue de la substance absolue ».

C'est que Jacobi serait resté prisonnier d'une série de distinctions d'entendement qui l'auraient empêché de dépasser l'opposition entre sujet et objet. Vie, sens commun, croyance et foi sont ainsi opposés à la pensée conceptuelle, philosophique et spéculative[521]. L'immédiateté et la médiateté restent pour lui irréconciliables, ce qui mine ses prétentions à l'absolu[522]. C'est ce qui fera dire à Hegel que « Jacobi ne connaît qu'un savoir formel (*formalem Wissen*), qu'une identité d'entendement (*Verstandesidentität*)[523] ».

En effet, en négligeant la médiation immanente à l'absolu et son savoir, Jacobi reste incapable de réconcilier le processus nécessairement médiatisé de la connaissance avec la saisie de l'absolu et de la vie. De manière critique, Jacobi condamne le savoir démonstratif aux rets de l'entendement et de la connaissance finie incapable de saisir l'absolu[524] sans pour autant réaliser que son prétendu savoir immédiat est ou bien en lui-même médiatisant et le fruit de médiations[525] ou bien rien de plus qu'une conviction subjective, une sorte de foi philosophique[526] qui n'a de savoir que le nom dans la mesure où il exclut d'emblée toute forme de détermination[527]. Dans un cas comme dans l'autre, la posture jacobienne est critiquée en raison du danger qu'elle représente soit en faisant reposer tout savoir sur une conviction subjective[528], soit en ce qu'elle entraîne le harnachement de la pensée philosophique subordonnée au non-savoir qui le fonde. C'est ainsi que Jean Hyppolite écrit dans des pages d'une certaine beauté :

---

521 Cf. Hegel, W XX, p.324 / HPh, VII, p.1838 ; IV, p.458-59 / *Recension*, p.40.

522 Cf. Hegel, W VIII, §65, §70, §78, p.155, 159-60, 167 / E-SL, p.330, 334, 342 ; W XX, p. / HPh, VII, p.1840 ; Filion, *Dialectique et matière*, p.65.

523 Hegel, W II, p.334 / *Premières publications*, p.228

524 Cf. Hegel W VII, §61, p.148 / E-SL, p.323 ; W XX, p.315, 318 / HPh, VII, p.1831, 1834.

525 C'est en ce sens par exemple que Hegel écrira qu'« autant il est vrai que la forme riche d'esprit de la philosophie (*das Geistreiche der Philosophie*) » — c'est ainsi qu'il nomme le style philosophique de Jacobi (ce que les traducteurs rendent par « le genre ingénieux ») — « ne tient son ressort interne, mais occulte, que du spéculatif, autant ce dernier, là où il doit être en tant que spéculatif, ne peut se révéler que sous la forme du concept » (Hegel, W IV, p.454 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.37 [traduction légèrement modifiée]). Autrement dit, bien que l'intuition jacobienne entrevoie sans le réaliser la nature même du spéculatif, puisque c'est le savoir spéculatif qui informe le savoir immédiat de Jacobi, dès lors qu'il s'agit de saisir la nature du spéculatif, il nous faut invoquer les médiations propres au concept, il faut une dialectique qui peut et doit se faire démonstrative.

526 Cf. Hegel, W XX, p.323-24, 326-27 / HPh, VII, p.1837-38, 1840.

527 Cf. Hegel, W XX, p.327 / HPh, VII, p.1840 : « Le savoir immédiat n'est pas un connaître, un concevoir ; car il faut pour cela que le contenu soit déterminé, soit saisi en tant que concret ».

528 C'est en ce sens que Quelquejeu écrit : « conférer au savoir immédiat le critère de la vérité, c'est du même coup légitimer toute superstition, toute idolâtrie ; c'est justifier le contenu le plus inique et le plus immoral, sous prétexte qu'il se rencontre dans l'immédiateté de la conscience » (Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, p.150). On peut d'ailleurs penser que cette critique d'un « psychologisme » avant la lettre s'adresse davantage aux disciples et amis de Jacobi comme Jakob Fries accusés de réduire la connaissance à des faits de conscience, cf. Hegel, W IV, p.443 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.29 ; W XX, p.314 / HPh VII, p.1827-28 ; *Correspondance*, I, p.345 ; Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, p.174-75.

> En développant un peu le thème de Jacobi, et cette conception de la foi opposée au savoir, on mettrait en lumière au-dessous de tout langage un premier silence, une première adhérence à l'être qui serait immédiate et qui viendrait troubler le savoir comme réflexion et concept, mais cette réflexion étant capable de se critiquer elle-même, de se réfléchir elle-même, elle découvrirait son propre néant et par la foi tenterait de rejoindre ce silence premier, ce contact immédiat avec l'être. La philosophie – l'expression de l'être en concepts et en discours – se détruirait elle-même. Le silence, l'ineffable, serait plus haut que la parole. Le non-savoir serait comme foi la seule possibilité pour l'homme de dépasser la connaissance conditionnée et finie, qui s'énonce dans la médiation du discours.[529]

Jacobi userait ainsi, comme nous l'avons vu, des outils argumentatifs de la raison pour miner ses prétentions à saisir la vie et l'absolu. Suivant Hegel, cela revient « à appréhender la pensée comme activité seulement *du particulier*, et à la déclarer, de cette manière, pareillement incapable de saisir la vérité[530] ». À l'inverse, Hegel chercherait à « montrer que l'être, la vie, est savoir, et que le savoir de soi est savoir universel[531] », c'est-à-dire réflexif, discursif, bref démonstratif. Si en effet, la pensée devait se limiter à la saisie du particulier et le savoir immédiat établir la conviction d'une simple existence (de soi, d'autrui, de Dieu, du monde et de notre corporéité, etc.) sans détermination ni contenu, la philosophie serait bien peu de chose. Comme l'écrit Hegel : « *Si la détermination de la philosophie devait aboutir à cela, elle serait bien pauvre*[532] ». C'est pourquoi il semble si important de répondre à Jacobi. Si, comme l'écrit Hegel :

> Dans la conscience naturelle (*natürlichen Bewußtsein*), le savoir qu'on a de Dieu peut bien prendre l'apparence d'un simple savoir immédiat, elle peut bien assimiler l'immédiateté selon laquelle l'esprit *est* pour elle à l'immédiateté de sa perception d'une pierre […] c'est l'affaire du savoir philosophique que de discerner en quoi consiste véritablement l'opération de cette conscience, de discerner qu'en elle cette immédiateté est une immédiateté vivante, spirituelle, et qu'elle ne vient au jour que dans une médiation qui s'enlève elle-même. C'est ce dont la conscience naturelle ne se rend pas compte, tout de même que, en tant qu'organisme vivant, elle digère sans pour autant posséder la science de la physiologie.[533]

Faute d'avoir reconnu une telle médiation immanente à l'esprit vivant, Jacobi s'est condamné à une position mystique, non pas irrationnelle, mais qui, en refusant toute explicitation ou démonstration logique des déterminations conceptuelles de l'Idée, doit

---

[529] Hyppolite, *Logique et existence*, p.10-11.
[530] Hegel, W VIII, §61, p.148 / E-SL, p.323.
[531] Hyppolite, *Logique et existence*, p.11.
[532] Hegel, W XX, p.327 / HPh, VII, p.1840-41. Ici encore, il faut rappeler les bons mots de Jean Hyppolite : « Refusant de se penser, s'abandonnant à ce qu'elle croit être le vécu pur, [la conscience qui prétendrait échapper au devenir du sens, au discours, et à la médiation] redescend jusqu'à l'inconscience de la vie, et ce qu'elle trouve, c'est nécessairement la mort […] Comme conscience singulière voulant vivre l'ineffable et renoncer à penser, elle désire seulement prendre la vie, "comme on cueille un fruit mûr qui vient au-devant de la main qui le prend", mais au lieu de s'être jetée de la théorie morte dans la vie même, elle s'est plutôt précipitée dans la mort, dans la dissolution de sa propre singularité » (Hyppolite, *Logique et existence*, p.19-20).
[533] Hegel, W IV, p.436-37 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.24.

nécessairement se replier sur une saisie immédiate de la vérité par une soi-disant perception, entendue comme l'expérience ineffable de la pure saisie du vrai qui ne se distingue dès lors en rien de la simple conviction subjective : « puisque le savoir médiatisé doit être borné seulement à un contenu fini, la raison est *savoir immédiat, croyance*[534] ». Ce faisant, la vie que l'on voulait sauvegarder du regard disséquant de l'entendement pour en préserver l'unité se retrouve jetée dans l'abîme insondable du non-savoir et de la simple croyance subjective[535].

ii. La critique du subjectivisme et l'insondabilité de la vie

La croyance à laquelle aboutit la posture jacobienne n'a d'ailleurs rien à voir, comme nous l'avons vu, avec la croyance chrétienne, et ce, même s'il cherche manifestement à articuler l'une avec l'autre. C'était précisément l'angle d'attaque de Hegel que de souligner la différence : « La croyance chrétienne inclut en elle une autorité de l'Église, mais la croyance affirmée dans ce point de vue relevant de la philosophie [à savoir le point de vue du savoir immédiat], est bien plutôt seulement l'autorité de la révélation subjective propre [à chacun][536] ». Il s'agit dès lors de souligner les médiations culturelles et institutionnelles de la croyance chrétienne à laquelle la croyance philosophique de Jacobi doit nous introduire, mais qui, précisément en fonction de son indétermination et de sa soi-disant immédiateté, en reste incapable. À cette critique du savoir immédiat comme abstraction de ses propres médiations s'ajoute une seconde critique, celle du subjectivisme auquel se condamnerait la posture jacobienne. Encore une fois, il ne s'agit pas de discréditer le point de vue individuel ou subjectif au nom d'un soi-disant primat de la totalité ou de l'universel. On a souvent été tenté de faire une telle critique à Hegel : celui-ci écraserait la volonté individuelle sous le joug de l'universel que ce soit le biais d'une ruse de la raison dans l'histoire[537] qui se jouerait « pour ainsi dire derrière son dos[538] » ou d'un État tout-puissant et proto-totalitaire[539]. Une lecture attentive du texte suffit pour réfuter de

---

534 Hegel, W VIII, §63, p.150 / E-SL, p.325.

535 On a souvent reproché à Jacobi son subjectivisme de manière assez crue (cf. Hegel, W II, p.391 / *Premières publications*, p.268 ; Schlegel, KFSA II, p.68 / « Sur le Woldemar », p.152 ; Reid, *L'Anti-romantique*, p.153-54), mais ce dernier n'en reconnut pas moins la légitimité de ces affirmations, cf. Jacobi, W IV-1, p.xiii, xvii / *Des choses divines et de leur révélation*, p.175, 177 ; W III, p.xxx / *Des choses divines et de leur révélation*, p.150.

536 Hegel, W VIII, §63, p. / E-SL, p.327.

537537 Sur la notion de « ruse de la raison » (*List der Vernunft*) dont on a souvent enflé l'importance dans l'œuvre hégélienne, cf. Hegel, W XII, p.49 / PhH, p.37.

538 Hegel, W III, p.80 / PhE I, p.77.

539 À simple titre d'exemples, voir F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, trad. G. Bensussan, Paris, PUF, 1991 ; B. Russel, *History of Western Philosophy*, London, G. Allen & Unwin, 1961, p.711-12.

tels contre-sens. La position de Hegel s'avère beaucoup plus nuancée qu'une opposition abstraite entre une sorte d'atomisme et un holisme épistémologique qui affirmeraient ou bien la primauté de l'individu sur le tout ou l'inverse. Pour Hegel, au contraire, la liberté au sens fort de l'individu ne s'actualise qu'au travers des institutions ayant une visée universaliste, mais inversement, ces institutions sont vides de sens si elles ne s'incarnent dans des sujets capables d'en évaluer la raison d'être et de les reconnaître comme légitimement leurs. En cela, Hegel ne fait que reprendre – tout en accentuant l'importance centrale du concept de liberté propre à la modernité – l'idée centrale d'Aristote selon laquelle l'individu ne peut s'accomplir que dans le cadre d'une cité dont les institutions politiques sont justes. Inversement cependant, ces institutions ne peuvent être simplement formellement justes, comme autant de coquilles vides, elles le sont justement dans la mesure où les individus s'y retrouvent, sont prêts à les défendre, en reconnaissent la légitimité[540]. Autrement dit, autant l'individu ne se réalise que dans une société bien organisée, autant la société n'est adéquatement organisée qu'en fonction de la valeur morale des individus qui la constituent. D'où l'importance d'une éducation civique et du concept de *Bildung*. Mais pour Hegel, cette articulation de l'individuel, du particulier et de l'universel ne se réduit pas à la sphère politique ou pratique. Du point de vue théorique, l'opposition abstraite entre l'universel, le particulier et le singulier n'est pas moins illusoire et l'articulation syllogistique de ces trois figures est omniprésente au sein du système.

La critique du subjectivisme se veut ainsi avant tout une critique de l'autonomisation de la sphère individuelle par rapport aux figures de l'universel et du particulier qui s'y rattachent nécessairement aux yeux de Hegel. En cela, on retrouve la même stratégie critique que Hegel avait adoptée par rapport au savoir immédiat. Il s'agit de montrer premièrement que le point de vue subjectif individuel est un moment essentiel, mais qui ne s'effectue pleinement que dans son articulation avec le particulier et l'universel, tout comme l'immédiat reste inconcevable, par lui-même, sans le concept de médiation immanente. Le point de vue subjectif est donc intégré, mais aussi dépassé dans son articulation aux autres éléments du concept que sont l'universel et le particulier. Et ce n'est, en second lieu, qu'en tant que ce point de vue subjectif est, à l'instar de l'immédiat chez Jacobi, autonomisé et substantialisé, que Hegel en fera une critique sans retenue.

[540] Cf. Aristote, Pol. III, 1293b1-20; Westphal, *Hegel's Civic Republicanism*.

Une telle critique se déchaîne particulièrement dans *Foi et savoir* où Hegel dénonce cette « sanctification de la subjectivité[541] » qui se substituerait à la raison démonstrative : « Jacobi remplace la pensée rationnelle par l'expression de sensibilité, de subjectivité de l'instinct[542] ». Mais derrière la violence du propos, le risque que cherche à souligner Hegel demeurera un enjeu constant dans son rapport à Jacobi, même lorsque le ton se fera moins âpre. C'est que la posture philosophique de Jacobi finit par saper l'entreprise même et les fondements de la philosophie elle-même. En remplaçant la pensée démonstrative par la croyance subjective, on aboutit à une posture où la sensibilité individuelle prime sur toute forme de justification à l'aune d'un critère plus universel. Il ne s'agit même plus d'une quelconque autonomie du sujet, puisque le *nomos* dont j'établis la légitimité par le biais de l'usage de ma raison ferait place à la souveraineté de sentiment et de l'instinct, bref à l'inclination personnelle dont Kant nous mettait déjà en garde comme source bien illusoire de liberté[543].

Certes, la posture jacobienne implique une prétention à l'universel, Hegel le reconnaît. Mais ce passage du point de vue subjectif à l'universel repose essentiellement sur la notion d'un *consensus gentium* susceptible de préserver malgré tout, nonobstant le passage de l'individuel à l'universel, l'immédiateté du savoir[544]. Le *consensus gentium* en effet, consiste à faire d'une intuition subjective en apparence si évidente à nos yeux quelque chose d'évident aux yeux de tous de telle sorte que la conviction devient non plus croyance individuelle, mais croyance partagée de tous et présente même « à l'intelligence humaine la moins cultivée[545] ». Or, comme l'écrit Hegel : « il n'y a rien de plus rapide et de plus commode que d'avoir à poser la simple *assurance*, que moi, je trouve en ma conscience un contenu avec la certitude de sa vérité, et que, par suite, cette certitude n'appartient pas à moi en tant que sujet particulier, mais à la nature de l'esprit lui-même[546] ». Cet usage du *consensus gentium* est, aux yeux de Hegel, antinomique avec l'entreprise démonstrative qui constitue le propre de la philosophie : « Le besoin de la pensée, de savoir comme *nécessaire* ce qui se montre comme *universellement* présent, ne peut

[541] Hegel, W II, p.383 / *Premières publications*, p.263.
[542] *Ibid.*, p.357 / *Premières publications*, p.244. Voir également *ibid.*, p.333, 376 / *Premières publications*, p.228, 258
[543] Si le jeune Hegel a pu voir dans le sentiment le socle de la vie comme totalité en affirmant par exemple que « Le vivant sent le vivant dans le sentiment » (Hegel, W I, p.246 / Premiers écrits, p.349), le caractère fugitif du sentiment l'amena à récuser une telle posture que l'on peut néanmoins rapprocher de Jacobi. Sur cette position de jeunesse et la prise de distance subséquente, cf. J. Reid, « La jeune fille et la mort : Hegel et le désir érotique », *Laval théologique et philosophique*, vol.61, no.2, 2005, p.347.
[544] Cf. Hegel, W VIII, §71, p.161 / E-SL, p.335.
[545] Hegel, W VIII, §71, p.161 / E-SL, p.335.
[546] Hegel, W VIII, §71, p.161-62 / E-SL, p.335-36.

assurément pas se satisfaire du "consensus gentium"[547] ». C'est que la philosophie ne peut se contenter de simples jugements assertoriques alors même que l'universalité d'un fait de conscience n'en établit point le caractère apodictique. Pire, aux vues de la diversité des formes de croyance ou d'incroyance, le *consensus gentium* peut, au mieux, servir à établir un certain besoin de croire en quelque chose de divin, elle ne fonde pas, comme semble le penser Jacobi, la révélation d'un Dieu unique et identique à soi[548].

La tâche de la philosophie au contraire est de démontrer la nécessité d'une proposition, d'un objet ou d'un concept de telle sorte que tout être rationnel pourrait y acquiescer, en faire lui-même expérience – il ne s'agit pas en effet de nier le caractère expérientiel du vécu – et être en mesure d'en expliquer le processus et d'en établir la légitimité auprès d'un tiers. À l'inverse, le savoir immédiat est strictement « pour soi[549] », sans condition, « il ne peut pas être connu[550] », c'est-à-dire ni démontré ni expliqué. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel défend, dans *Foi et Savoir*, la dimension organique de l'édifice kantien où tout se tient, contre l'arbitraire de Jacobi qui mobilise les concepts comme il lui plaît, les privant de leur relation au tout et entre eux[551]. La cohérence d'un système rationnel autorise encore la pratique de la philosophie comme processus démonstratif (ou comme réfutation, pendant négatif de la démonstration). La posture jacobienne, au contraire, semble systématiquement glisser entre les doigts de sa critique[552] prétendant tour à tour s'appuyer sur l'évidence du savoir immédiat puis sur l'ignorance du non-savoir. Or, c'est cette stratégie argumentative – qui certes ne se présente pas comme telle – consistant à renoncer à l'entreprise démonstrative qui définit précisément, pour Hegel, la tâche de la philosophie que celui-ci critique comme une attaque « philosophante » à la philosophie elle-même. Il n'est pas question ici, comme on l'a parfois suggéré[553], de nier la posture réaliste de Jacobi, comme si son subjectivisme impliquait la négation de l'objet qu'il vise précisément à affirmer. Il ne s'agit pas non plus de nier la

[547] Hegel, W VIII, §71, p.161 / E-SL, p.335.
[548] Voir la note de Hegel au §71, W VIII, p.161-62 / E-SL, p.335-37.
[549] Hegel, W XX, p.323 / HPh VII, p.1837.
[550] Hegel, W XX, p.321 / HPh VII, p.1836.
[551] Cf. Hegel, W II, p.367 / *Premières publications*, p.252. Voir également *ibid.*, p.338-39 / *Premières publications*, p.231. Cet arbitraire de l'instinct est l'expression d'un subjectivité close sur soi face à l'objectivité d'une construction logique organiquement liée qui subsiste ainsi par elle-même comme totalité cohérente. Nous reviendrons sur cette notion d'organicité essentielle à la systématicité, à l'objectivité et à l'autonomie d'une pensée face à l'arbitraire du sentiment subjectif au chapitre 3.
[552] Cf. Jacobi, W II, p.237-38 / David Hume, p.219.
[553] Cf. M. Brueggen, « La Critique de Jacobi par Hegel dans "Foi et Savoir" », *Archives de Philosophie*, vol.30, no.2, 1967, p.187-98.

pertinence du point de vue de la finitude, de la subjectivité individuelle. C'est l'hypostase de cette posture qui est critiquée et avec elle la liquidation des processus de vérification et de validation des énoncés qui en découle. Autrement dit, la philosophie peut très certainement avoir pour point de départ une simple certitude subjective, elle ne peut cependant en rester là et doit ainsi faire intervenir le raisonnement, l'argumentation et la démonstration pour faire passer la certitude du côté de la vérité.

En renonçant à cette tâche de la philosophie, Jacobi vise à préserver la part de mystère inhérente à la vie et à l'expérience humaine. La vie revêt un caractère insondable que la raison peut bien chercher à clarifier, elle ne fait par là que souligner ses propres limites en de vaines tentatives de réduire la vie à ce qu'elle n'est pas. On pourrait certes être tenté de vouloir répondre à cela, comme le fait Jean Hyppolite, que « [c]ette pure vie intérieure est illusion[554] », que dès lors qu'on cherche à en parler, on mobilise déjà les catégories conceptuelles de la raison. Que le fait même de parler de l'intériorité du vécu propre à chacun implique l'universalité de cette expérience propre, significative, et à ce titre, objet de la pensée. Toutefois, il nous semble que Hegel n'irait pas jusqu'à dire que cette vie, toute subjective et intérieure qu'elle fut, n'est qu'illusion. Comme le souligne Louk Fleischhacker, c'est précisément un des apports de la pensée hégélienne que de penser la subjectivité comme incarnée, vivante constitutive du statut de personne et non comme simple conscience de soi abstraite[555]. Ici, Hegel fait cause commune avec l'anti-cartésianisme proclamé de Jacobi[556] : le vécu de la conscience n'est pas dissociable de notre ancrage dans un corps, un monde, de la reconnaissance des autres subjectivités comme constitutifs de notre conscience de soi. C'est en ce sens d'ailleurs que Jean-Louis Vieillard-Baron dira que Hegel cherche à « faire droit à toutes les facettes, à toutes les dimensions du problème de la vie[557] » de la vie organique à la vie de l'esprit en passant par le vécu subjectif et le sentiment tragique qui peut s'y rattacher. Certes, on a fréquemment reproché à Hegel d'avoir « désamorcé » cette dimension tragique de la vie en la tenant à distance comme le simple objet d'une « considération objective[558] » instaurant ainsi, par le biais de la pensée, une « rupture avec la vie immédiate[559] ». Et de fait, ce

554 Hyppolite, *Logique et existence*, p.23.
555 Fleischhacker, « Die Idee des Lebens in der Logik », p.7. Voir également Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.78.
556 Même si, comme nous l'avons vu à la note 54 de la section 2.a., Jacobi demeure sur certains points, fidèle à Descartes tout en le critiquant.
557 Vieillard-Baron, « Introduction », p.7.
558 À ce propos, voir Bloch, *Sujet-Objet*, p.369-70.
559 Voir Stanguennec, *Hegel*, p.82-83.

vécu subjectif n'intéresse la philosophie que pour le sens plus général qu'on peut en tirer. L'objet de la philosophie ne vise pas à absolutiser l'expérience subjective, mais d'en saisir le sens qui lui est commun, partagé. La vie individuelle n'intéresse la philosophie que pour la leçon *générale* qu'elle revêt : « [L'être humain] est une vie *individuelle* dans la mesure où il est autre que la multiplicité infinie d'individus existant hors de lui, mais il n'est qu'une *vie* individuelle, dans la mesure où il fait un avec tous ces autres individus hors de lui avec qui il partage la vie[560] ». Comme phénomène général, la vie revêt un intérêt philosophique et la philosophie doit en analyser les différents aspects (biologiques, sociaux, logiques, symboliques, etc.) y compris cette relation entre la notion générale et ses instanciations particulières et individuelles. La vie subjective joue ainsi un rôle dans la constitution d'une philosophie de la vie, mais cela n'implique pas nécessairement la prétention que la philosophie épuise le sens de ce que signifie pour chacun l'expérience subjective du vécu. Dans la mesure où un tel vécu peut revêtir un contenu idiosyncrasique, il échappe certes à la philosophie non pas comme ce qu'elle serait incapable d'appréhender, mais bien comme ce qui n'entre pas dans le giron de son entreprise démonstrative[561]. En ce sens, Bourgeois a tout à fait raison de souligner que « [l]a raison hégélienne, qui illustre sa toute-puissance par sa bonté libérale, tolère à l'intérieur de son règne universel les manifestations particulières de son Autre, la factuellité ou positivité non rationnelle où la contingence a son libre jeu[562] ». Tout comme le non-rationnel, la subjectivité idiosyncrasique constitue un objet du discours philosophique précisément comme cette altérité qui est préservée, au sein du discours philosophique, comme l'Autre de la raison, mais qui préserve également toute son importance dans la sphère de notre existence qui ne constitue pas l'objet d'étude de la philosophie. La philosophie hégélienne prétend certes à la systématicité, elle n'a pas, contrairement à ce qu'a pu dire François Châtelet[563], l'audace de prétendre à l'exhaustivité[564].

Ainsi, que le vécu de tel ou tel individu lambda ne puisse être déduit ou démontré philosophiquement n'invalide en rien la prétention de Hegel selon laquelle pour autant que son vécu puisse faire sens, non simplement à lui-même, mais de manière générale pour autrui,

---

[560] Jonkers, « Leben bei Hegel und Jacobi », p.111 [nous traduisons].
[561] Rappelons ici la réponse que Hegel fit à Krug qui l'avait mis, Schelling et lui, au défi de déduire sa plume, cf. Hegel, W II, p.194-96/ *Comment le sens commun comprend la philosophie*, trad. J.-M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989, p.48-50.
[562] Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.52.
[563] Cf. Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.62.
[564] Nous y reviendrons au chapitre 5.

la raison est en mesure d'en donner une explication. En prétendant au contraire sauvegarder la vie de toute articulation au sein de l'entreprise philosophique, Jacobi hypostasie aux yeux de Hegel, cette trace idiosyncrasique au point d'abdiquer toute prétention à déterminer rationnellement le phénomène de la vie. Encore une fois, Jacobi trahit une pensée d'entendement, car c'est du « point de vue de l'entendement » que l'on « a coutume de considérer la vie comme un mystère et en général comme *inconcevable*[565] ». Geste d'autant plus grave qu'en l'absence d'une élucidation rationnelle de la vie, c'est l'élucidation même de la raison elle-même comme raison vivante qui s'avère impossible[566].

3. La vie comme simple présence : l'enjeu de l'immédiateté

Il n'en reste pas moins que la vie se pense initialement sous la guise de l'immédiateté et de la simple présence chez Hegel, qu'il s'agisse de l'idée de la vie au sein de la *Logique* (« L'Idée *immédiate* est la *vie* [567]») ou de la vie naturelle comme figure immédiate de l'Idée effective (« L'Idée est […] parvenue à l'existence, tout d'abord à l'existence immédiate, à la *vie*[568] »). Même au niveau de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel thématise la vie comme condition immédiate de la conscience de soi[569]. En cela, la notion de vie semble jouer dans l'ordre du concept un rôle analogue à l'être-là (*Dasein*) dans le cadre de la logique de l'être et à l'existence (*Existenz*) dans le cadre de la logique de l'essence[570]. Chacun de ces moments présente en effet, au sein du moment logique où il se situe, une forme première d'objectivité de l'Idée sous la

565 Hegel, W VIII, §216Zu., p.374 / E-SL, p.616.
566 Cf. Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.61.
567 Hegel, W VIII, §216, p.373 / E-SL, p.450. Voir également Hegel, W VI, p.470 / SL IV, p.470 : « L'Idée immédiate n'est autre que la *Vie* » ; Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.278 ; V. Hösle, *Il Sistema di Hegel*, trad. G. Stelli, Napoli, La Scuola di Pitagora Editrice, 2012, p.319*sq*.; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.182*sq*.
568 Hegel, W IX, §337, p.337 / E-PhN, p.299.
569 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.67.
570 Il est d'ailleurs intéressant de constater que dans sa *Propédeutique philosophique*, antérieure à la *Science de la Logique*, la vie est dans les faits définie comme « l'idée dans l'élément de l'être-là » (*die Idee im Elemente des Daseyns*) (Hegel, W IV, p.30/ *Propédeutique*, p.146 [légèrement modifiée]) plutôt que comme la forme immédiate de l'Idée. Voir également Hegel, W IV, p.157/ *Propédeutique*, p.125 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.175 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.93.

forme d'une effectivité simple, d'une présence déterminée et posée de manière immédiate, en soi[571].

Conformément à la logique de l'être qui établit les déterminations du concept en termes de propriétés, l'être-là constitue simplement le fait d'être, non plus de manière indéterminée comme c'était le cas au point de départ de la *Logique*, mais précisément comme un *Etwas*, comme quelque chose susceptible d'avoir telle ou telle qualité. L'être ayant fait l'épreuve du devenir se détermine comme être-là[572]. Là où l'on ne pouvait voir, à la limite, dans l'être pur qu'une simple construction conceptuelle héritée de la métaphysique grecque[573], avec l'être-là nous sommes vis-à-vis d'une chose qui se présente d'abord de manière immédiate comme quelque chose de réel, doté d'une certaine objectivité, se tenant-là devant soi et doté de caractéristiques distinctes.

De même, dans le cadre de la logique de l'essence qui traite de l'Idée non plus en termes de propriétés, mais de relations ou de « réflexions », l'être-extérieur du phénomène se présente d'abord sous la forme de l'existence. Par le biais de l'existence, l'essence d'une chose se manifeste, le fond (*Grund*) se pose comme phénomène. L'existence est manifestation, présence immédiate de l'essence dans l'effectivité. Certes, il ne s'agit plus de poser la présence immédiate de l'Idée simplement comme une première détermination générale de l'être comme être-déterminé, il s'agit ici de montrer le mouvement de phénoménalisation qui va de l'essence à l'existence, de l'intériorité à son expression manifeste. Certes, ici, la présence immédiate qu'est l'existence pointe déjà vers sa source et est ainsi médiatisée comme mouvement d'apparaître, mais l'existence comme telle reste néanmoins chez Hegel une figure de l'immédiateté en ce qu'elle supprime précisément cette dimension médiative : « l'existence est l'immédiateté issue de la médiation résultant du rapport entre le fond et la condition et qui, tout en émergeant de cette médiation, supprime son émergence même[574] ». L'existence reste prisonnière de cette relation à son autre, elle ne peut se penser que comme manifestation d'une essence, que comme phénoménalisation du fond selon la logique caractéristique de l'essence.

À l'inverse, conformément à la logique du concept, la vie ne constitue ni une propriété de l'être, ni un rapport ou le pôle d'une relation. La vie constitue une unité autonome fidèle

---

571 Cf. Hegel, W IV, p.30 / *Propédeutique philosophique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, p.146; Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.79.
572 Cf. Hegel, W V, p.115 / SL I, p.104.
573 Cf. Hegel, Vorl. XI, p.77 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.86.
574 Hegel, W VI, p.126 / SL III, p.119.

en cela à la nature du concept : « En tant que négativité absolument identique à elle-même, le concept est ce qui se détermine lui-même[575] ». Et la vie, à ce titre, n'est pas déterminée par autre chose qu'elle-même[576], soit par une logique attributive ou relationnelle. C'est le propre du vivant que de se constituer comme un *corps* dont les membres sont *organisés* les uns par rapport aux autres de telle sorte que la vie est une unité qui se transforme d'elle-même par un mouvement qui lui est entièrement immanent : « la vie, de même qu'elle est la particularisation *initiale*, se pose au *résultat* comme l'unité *négative* qui est *pour soi*, et, dans la corporéité en tant que dialectique, s'enchaîne seulement avec elle-même[577] ».

C'est donc une erreur de penser, comme on l'a parfois fait, que l'on pourrait réduire le concept hégélien de vie à celui d'existence[578]. Et l'on verra que si la vie chez Hegel implique bien un élément de ce que l'on appelle aujourd'hui dans la lignée de Heidegger l'« existence » par opposition à la vie (comme ce qui constitue dimension tragique, existentielle propre à l'être humain par opposition aux autres formes de vie ignorantes de leur propre finitude), la valeur du concept de vie chez Hegel implique justement qu'on le considère dans ses multiples dimensions irréductibles à l'idée à la fois plus générale (dans sa forme hégélienne) et plus spécifique (dans sa forme heideggérienne) d'existence. Ce n'est qu'en refusant de réduire la vie à l'existence que l'on en saisira la pertinence pour concevoir la pensée et la philosophie de manière à la fois dynamique et systématique. Pour Hegel, l'équation entre vie et existence au sens de l'existentialisme ne peut aboutir qu'à la mort de toute philosophie proprement dite. Nous y reviendrons[579].

Il n'en reste pas moins qu'à l'instar du *Dasein* et de l'*Existenz*, la vie constitue un premier moment dans l'objectivation du concept, une première figure teintée par l'immédiateté et qui établit simplement la condition d'objectivité générale de l'Idée[580]. L'être-là a pour seule détermination d'être déterminable, mais c'est en partant de cette détermination universelle ou générale que l'on accède au concept de qualité qui déploie déjà l'idée de déterminations particulières et différenciées. De même l'existence n'établit qu'une relation tout à fait générale avec l'essence, mais c'est à partir de cette relation générale que l'on est en mesure d'expliciter

---

575 Hegel, W VI, p.403 / SL IV, p.400.
576 Cf. Kisner, *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*, p.101-02.
577 Hegel, W VIII, §216, p.373 / E-SL, p.450.
578 Voir à ce sujet J. Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, trad. J. O'Neill, New York, Harper Torchbooks, 1969, p.24 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.88, 90.
579 Voir chapitre 5.
580 Cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.97.

les modalités spécifiques du rapport entre possibilité, effectivité, contingence et nécessité par exemple.

Il en va de même dans le registre de la philosophie de la nature, la vie y est d'abord traitée comme condition générale de la vie particulière en son immédiateté[581], c'est-à-dire du vivant proprement dit. C'est le moment de la vie terrestre, de l'organisme géologique qui n'est pas à proprement parlé vivant, mais qui appartient à la vie comme sa condition matérielle et son milieu[582]. Mais plus encore, le vivant lui-même prend d'abord la forme d'une simple présence, d'une simple vie immédiate et immobile. C'est l'organisme végétal[583].

Cet accent mis sur l'immédiateté de la vie chez un penseur de la médiation[584] comme Hegel, chez qui l'immédiateté est le plus souvent un premier moment à dépasser ou au moins à remettre rétrospectivement en question en a amené plus d'un à affirmer les limites du concept de vie chez Hegel, à refuser toute lecture « vitaliste » (au sens large) et à souligner au contraire le primat de la conscience, de la connaissance ou de l'esprit, comme s'il s'agissait pour Hegel de choisir ou bien l'un ou bien l'autre.

Mais si la vie doit d'abord être pensée sous la forme d'une condition préalable[585], sur le mode de l'immédiateté, comme « unité subjective » se mouvant par soi-même, mais encore incapable de se *penser* elle-même comme le suggère un lecteur aussi avisé que Düsing[586], il faut bien comprendre comme l'a récemment rappelé Ng[587], et Marcuse[588] avant elle, que la conscience qui pense d'abord la vie comme condition immédiate et comme objet présent à la pensée est elle-même la vie devenue réflexive[589], pensante et non pas quelque chose d'étranger à la vie. Pour le dire autrement, la connaissance n'est qu'un déploiement de l'Idée comme vie enfin capable de s'appréhender comme telle : « La connaissance présuppose la vie et contient par conséquent la vie ; elle est la connaissance vivante[590] ». Mais cela ne signifie pas simplement

---

581 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.153.
582 Nous revenons sur cette question au chapitre 3.
583 Cf. Hegel, W IX, §343, p.371 / E-PhN, p.303 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.25-27.
584 Cf. Hyppolite, *Logique et existence*, p.28.
585 Cf. Hegel, W I, p.287 / *Premiers écrits,* p.193 ; *Premiers écrits,* p.135 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.199
586 Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.282.
587 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.161, 256, 274, 277, 279-80. Voir également Sell, *Der lebendige Begriff*, p.57.
588 Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p. 174 : « Les trois figures de l'Idée, la Vie, le connaître et le Savoir absolu, ne sont pas seulement données côte à côte ; leur triade constitue plus précisément l'*unité* même de la Vie ».
589 Cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.171-72.
590 Sell, *Der lebendige Begriff*, p.191.

que la vie n'est que la condition matérielle du savoir comme activité de la conscience[591]. Comme le souligne Ng :

> In the *Science of Logic,* Hegel writes of the logical concept of life that it is a *presupposition* of self-conscious cognition (WL 676/6:470). This brings us to the transcendental argument, which argues that life is a necessary condition of self-consciousness, not as a matter of empirical, causal, or natural necessity, but as a matter of a priori necessity.[592]

L'activité elle-même de la conscience, la connaissance elle-même doit être vivante. Comme l'écrit justement Mabille : « Affirmer que le connaître marque "l'élévation du concept au-dessus de la vie", cela ne signifie pas procéder à une évacuation ou une éviction du thème de la vie, mais accéder à une vie plus concrète et donc à une négativité moins immédiate[593] ». La sursomption de cette « *idée/vie*[594] » dans l'idée-connaissance apparaît ainsi conservée bien plus qu'elle ne nie : la vie se préserve et se déploie comme connaissance de soi, plutôt que d'être supprimée par le passage à l'*Erkennen*[595]. Et si Hegel affirme que « dans le passage au genre, l'immédiateté de l'individualité vivante se meurt » et que « la mort de cette vie est la venue au jour de l'esprit[596] », il faut bien comprendre que ce n'est point la vie comme telle qui meurt pour que l'esprit naisse. Au contraire, si l'Idée de vie se présente d'abord immédiatement comme une individualité particulière, comme un corps organisé se médiatisant et se mouvant par lui-même et vivant à ce titre, les processus mêmes de la vie montrent que cette individualité, apparemment première, est elle-même le produit d'une reproduction : « l'individu vivant en général, qui était en premier lieu présupposé comme immédiat, vient au jour maintenant comme quelque chose de médiatisé et d'*engendré*[597] ». L'individu vivant n'existe pas plus par lui-même, indépendamment de tout être-générique que le ceci singulier peut être dit sans faire intervenir une catégorie universelle sous lequel il se subsume. À la différence que l'individu vivant constitue le genre qui le constitue en retour. Si l'individu n'existe que par son appartenance au genre, le genre lui-même ne se perpétue qu'à travers les instances individuelles qui le constituent. Mais ce processus peut tout à fait se produire sans qu'on en prenne conscience, sans qu'une connaissance comme telle de ce processus se produise. C'est le cas

---

591 Voir Buée, « Vie et conscience de soi dans la "Phénoménologie de l'esprit" », p.100 ; G. Nicholson, « Death On the Grand Scale », *Animus*, vol.5, 2000, p.56.
592 Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.104. Voir également *ibid.*, p.110.
593 Mabille, « La vie logique », p.141.
594 Jarzsyk, *Au confluent de la mort*, p.117., Voir également *ibid.*, p.86.
595 Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.182 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.246.
596 Hegel, W VI, p.486 / SL IV, p.486 [traduction modifiée]. Voir également, W VIII, §222, p.377 / E-SL, p.453.
597 Hegel, W VIII, §221, p.376 / E-SL, p.452.

pour la vie animale par exemple : « Pour l'animal, le processus du genre est le point culminant de sa vitalité. Cependant, il n'arrive pas à être pour soi dans son genre, mais il succombe à la puissance de ce dernier[598] ». Mais une telle vie inconsciente de cette articulation entre l'individu et son genre est encore lacunaire du point de vue de l'idée de vie. La conscience d'un tel rapport au contraire pointe déjà vers une forme de vie supérieure que Hegel désigne comme Esprit.

D'où viendrait cette forme de vie supérieure capable de saisir son propre ancrage dans le rapport de l'individualité vivante à son genre ? Difficile de l'expliquer[599]. Hegel lui-même en parle comme d'une sorte de miracle. Ce n'est pas en effet la rationalité du monde naturel (certes traversé par les irrégularités et les contingences) qui est miraculeuse pour lui, mais bien l'émergence de l'esprit en son sein : « Avec raison, on sait que Dieu et sa puissance dans la nature sont présents en des lois éternelles et conformément à elles ; le véritable miracle est l'esprit lui-même. L'animal déjà est un miracle par rapport à la nature végétale, et l'esprit l'est plus encore par rapport à la vie, à la nature simplement sentante[600] ». Chercher la cause ou l'origine de ce fait qu'un organisme naturel comme l'être humain dispose d'une conscience de soi, d'un langage, bref d'une dimension spirituelle est ainsi mis de côté, en partie du moins, puisqu'une telle recherche présupposerait toujours déjà l'existence de celui-ci. Comme l'écrit Hyppolite : « La vie humaine est toujours langage, sens, sous peine de perdre son caractère, et de redevenir vie animale, et la singularité qu'elle croit rejoindre alors se perd immédiatement dans l'universalité, mais l'universalité abstraite[601] ». Plus récemment, mais de manière analogue, Ng écrivait que « la connaissance est comprise par Hegel comme le résultat de l'auto-division de la vie par rapport à elle-même[602] ». Le mode d'être même de la vie humaine est indissociable de cette capacité de connaître, même si dans ce processus de compréhension rétroactive que Hegel associe à une forme de « ressouvenance » (*Erinnerung*) faisant retour sur soi en un sens quasi-platonicien, la vie apparaît d'abord comme simple immédiateté avant d'apparaître comme connaissance de la vie même. Mais du fait même que l'on puisse comprendre que l'individualité vivante doit nécessairement être engendrée et se rapporter de ce fait à son genre sans que la connaissance d'une telle nécessité soit nécessaire à son effectivité *en soi*, on se situe

[598] *Ibid.* / E-SL p.618.
[599] Une avenue possible est ce que nous appellerions l'émergentisme hégélien que nous aborderons au chapitre 4.
[600] Hegel, Vorl. V, p.151-52 ; PhR III, p.148.
[601] Hyppolite, *Logique et existence*, p.12-13.
[602] Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.21.

déjà du côté de cette forme de vie spirituelle capable de se connaître non seulement comme individualité vivante, mais comme individualité appartenant à un genre. Pour le dire autrement, la capacité que l'on a de comprendre en quoi l'animal est incapable de connaître son propre ancrage dans un genre spécifique pointe déjà à l'inverse vers une autre forme de vie capable de se connaître pour ce qu'elle est, même si une telle connaissance de soi n'est pas intrinsèque à toutes les formes de vie. Il est toutefois nécessaire qu'une certaine forme de vie soit capable de se connaître pour ce qu'elle est. Or, pour ce faire, il faut comprendre que la vérité du vivant est le rapport qu'il entretient à son genre, que ce rapport – faute de quoi nous serions à nouveau dans le registre de l'essence – doit en être un de réciprocité où le vivant qui se détermine lui-même comme organisme individuel détermine également ce qui le détermine, à savoir le genre et qu'à ce titre l'individu vivant doit reconnaître la nécessité de sa propre mort pour prendre conscience de la puissance du genre sur la vie individuelle. Autrement dit, la connaissance du *Gattungsprozess*[603] met non seulement fin à l'impression initiale que l'individualité vivante est un donné immédiat, elle souligne en outre la nécessité qu'a cette individualité de périr pour que se perpétue le processus du genre. Si l'individualité vivante n'était pas finie, mortelle, le genre s'avérerait superflu, contingent. Le singulier se suffirait à lui-même dans ce qui serait la mort de l'Idée en son mouvement. Mais dans la mesure où l'on prend conscience de la nécessité de cette limitation du singulier à la finitude, la vie accepte sa mort individuelle seulement pour embrasser sa vie comme dialectique entre genre et individus. Car Hegel dit bien que c'est la vie individuelle qui meurt pour la venue au jour de l'esprit[604] et non la vie elle-même de manière générale[605]. La vie se perpétue ainsi non pas dans ce qui serait l'être-autre de l'individualité vivante, à savoir dans la primauté unilatérale du genre, mais dans ce double constat de la nécessaire médiation de l'individualité vivante qui est engendrée au travers du genre et de la perpétuation du genre par l'activité des individualités vivantes. Or, ce constat modifie doublement la vie : comme reproduction matérielle en soi (à la fois animale et humaine) par le biais de cette articulation du genre et de l'individualité d'abord ; comme esprit ensuite dans ce constat que la vie, précisément, fait à propos d'elle-même. Pour le dire autrement, la saisie de cette articulation du vivant singulier et du genre (universel) modifie notre compréhension de

[603] Cf. Hegel, W VI, p.486 / SL IV, p.485; W VIII, §221 p.376 / E-SL, p.452 ; W IX, §367, p.498 / E-PhN, p.321.
[604] Cf. Hegel, W VI, p.486 / SL IV, p.486..
[605] Comme l'écrit Mabille : « La vie de l'Idée absolue ne passe pas » (Mabille, « La vie logique », p.138). Cf. Hegel, W VI, p.549 / SL IV, p.549. Voir également Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.178.

la vie comme *objet* – il ne s'agit plus de la vie singulière immédiatement posée comme telle et s'élaborant à partir de ses propres processus de reproduction, il s'agit de la vie telle qu'elle se pense comme dialectique entre l'individualité et son genre –, ce qui modifie également la vie comme *sujet* capable de se connaître et de se comprendre non pas comme simple individualité vivante plus ou moins consciente de soi, mais comme manifestation d'une relation dynamique entre le genre et l'individu. La vie se fait ainsi esprit en se connaissant comme ce qu'elle est, mais toute connaissance de soi est éminemment double : je me connais d'abord comme cet objet que je peux décrire et me connais ensuite (ou plutôt en même temps) comme ce sujet capable de se prendre pour objet. C'est en ce sens que la vie se fait connaissance et que l'Idée d'abord vie n'en est que plus vivante en tant que connaissance. C'est pourquoi l'Idée n'est pas d'abord puis connaissance, mais comme totalité, l'Idée « réalise la véritable vie-de-soi (*Selbstleben*) en elle-même[606] ». C'est cette *Selbstleben*, cette vie-de-soi ou cette « auto-vie » comme le traduit de Gandillac qui se décline comme « à la fois vie, connaissance et science[607] ».

C'est en ce sens que comme le suggère Mabille, la vie « doit se réfléchir et devenir savoir[608] » pour dépasser son immédiateté initiale. Elle se décline dès lors en une suite d'« interactions vivantes[609] ». Mais c'est encore une fois, la vie elle-même qui se fait savoir, le savoir n'est pas une négation de la vie, mais son affirmation la plus authentique. Comme le souligne Frigo, la vie comme expression de l'Idée simplement immédiate n'est encore qu'une vie « hors d'elle-même et n'est pas de ce fait une vie proprement dite[610] ». Ce n'est que progressivement que l'on parvient au concept d'une vie pleinement adéquate à elle-même, mais ce déploiement souligne précisément l'apparente bivalence du concept de vie chez Hegel[611], car si la vie se manifeste d'abord comme la figure immédiate de l'Idée, en fait, en tant qu'elle est l'idée effective d'abord comme simple présence, l'Idée/vie est intrinsèquement

606 Hegel, W IV, p.29 / *Propédeutique philosophique*, p.146 [traduction modifiée]. Comme le souligne d'ailleurs Fleischhacker, la vie constitue le mode d'existence paradigmatique même pour l'esprit théorique et connaissant, cf. Fleischhacker, « Die Idee des Lebens in der Logik », p.6. Voir également Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.173. En ce sens, on ne saurait simplement opposer vie et connaissance comme les deux faces d'une même Idée d'abord inconsciente puis consciente de soi, cf. Fulda, « Das Leben des Geistes », p.29.
607 Hegel, W IV, p.29 / *Propédeutique philosophique*, p.146.
608 B. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Hermann, 2013, p.275.
609 R. Brandom, « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », *Philosophie*, no.99, 2008, p.84. Voir également Foessel, « Hegel sans la dialectique ? », p.262.
610 G. F. Frigo, „Die Welt der lebenden Natur bei Hegel", in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.109.
611 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.245.

ἐνέργεια (energeia), effectivité (*Wirklichkeit*)[612] et ne saurait demeurer à l'état d'une simple immédiateté. L'« être-là calme[613] » d'une vie conçue de manière strictement immédiate comme simple propriété d'une chose n'exprime au final que « l'inactivité et la non-vitalité[614] » d'une substance dépourvue de subjectivité, d'une vie sans vitalité.

Suivant cette logique, Marcuse a tenté de clarifier cette bivalence en évoquant la distinction que faisait déjà le jeune Hegel dans les fragments plus tard connus sous le titre de *L'Esprit du christianisme et son destin*. Hegel y distinguait en effet la vie comme sujet et prédicat : « [La] vie à son tour, elle aussi, en tant que réfléchie, eu égard à la partition, au rapport comme sujet et comme prédicat, est vie (ζωή), et vie saisie (φῶς, vérité)[615] ». Nous l'avons vu, la vie se fait à la fois objet d'étude, prédicat et sujet réflexif. Mais cette distinction entre *zoé* et *phos*, entre la vie simplement présente et la vie capable de se connaître elle-même, n'entame en rien l'unité du concept de vie :

> Si l'on distingue « vie » (zoé) et « vie conçue » (phos), cela ne veut pas dire qu'il y ait deux « sortes » de vie, ou quelque chose comme cela, toutes deux sont des modes d'être de la même vie : zoé est la vie telle qu'elle est dans son immédiateté, avant de s'appréhender elle-même, avant son autodétermination ; dans l'appréhension, cette vie se saisit elle-même, elle se comprend (se prend, se conçoit) comme Soi dans le « partage » et l'« opposition » de ses déterminités et ainsi elle est conçue, elle existe comme phos – comme lumière qui fait apparaître l'étant dans sa vérité.[616]

La vie se présente d'abord comme cette présence observable, comme simple étant, mais la vie comme telle ne pourrait être pleinement accomplis sans cette autre forme de vie qu'est la conscience et qui précisément rend possible l'observation de cette vie première, immédiate.

---

[612] Hegel lui-même associe le concept d'effectivité (*Wirklichkeit*) si central à la pensée spéculative à la notion aristotélicienne d'ἐνέργεια, cf. Hegel, W XVIII, p.39 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, I, p.122 ; W XIX, p.154 / HPh, III, p.518 ; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.7 Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.18, 127-28. Sur l'effectivité et la vie, cf. Hegel, W III, p.210 / PhE I, p.231 ; IV, p.437 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.24 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.128 n.6. Cette proximité est d'ailleurs explicite dans la traduction que Quelquejeu donne de *Wirklichkeit* comme « réalité vivante », cf. Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, p.287. Par ailleurs, quand Quante définit l'effectivité (*Wirklichkeit*) comme « l'unité immédiate de l'essence et de l'existence, ou de l'interne et de l'externe », on voit toute la proximité avec la notion hégélienne de vie comme unité immédiate du concept et de la réalité, cf. M. Quante, « Hegel und die biomedizinische Ethik », in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.265. Marcin Pańków se montre pour sa part critique de cette auto-interprétation d'inspiration aristotélicienne que Hegel fait de l'effectivité en termes d'*energeia*, cf. M. Pańków, « Die Zufälligkeit ist absolute Notwendigkeit », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.172.

[613] Hegel, W III, p.540 / PhE II, p.252.

[614] *Ibid.*

[615] Hegel, W I, p.374 / *Premiers Écrits*, p.287.

[616] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.213.

L'immédiateté est ainsi nécessairement la forme première que revêt la vie, mais elle n'en constitue point l'essentiel[617]. Nous l'avons vu avec sa critique de Jacobi, chez Hegel, l'immédiateté est toujours quelque chose de médiatisé, même si elle n'apparaît pas initialement comme telle[618]. La vie n'échappe pas à ce constat : « en termes hégéliens, la vie a une sorte d'immédiateté médiatisée[619] ». C'est pourquoi Ng n'a pas tout à fait tort d'affirmer que « même si Hegel est habituellement considéré comme étant généralement opposé à toute forme d'immédiateté, l'immédiateté de la vie n'est pas une immédiateté qui peut finalement être dépassée ou même complètement "sursumée"[620] ». En fait, Hegel est loin d'être opposé à toute forme d'immédiateté comme nous l'avons vu, il se montre plutôt comme le critique d'une conception unilatérale et abstraite de l'immédiateté comme opposée à toute médiation. Pourtant, Hegel n'affirme l'immédiateté de la vie que dans la mesure où celle-ci est en effet sursumée, c'est-à-dire maintenue et dépassée par ses propres médiations, contrairement à ce semble affirmer Ng. Même comme immédiateté, la vie est essentiellement processus : « La vie déjà est immédiate, mais seulement en tant que processus[621] ». Rappelons la définition hégélienne de l'immédiat proprement dit, il s'agit d'une identité de soi à soi effective par le biais d'un constant processus de médiation de soi à soi. L'absolu est immédiat au sens de l'éternellement présent identique à soi, mais cette immédiateté est indissociable d'une série de médiations internes. On a vu dans la critique hégélienne de Jacobi que c'était également ainsi qu'il fallait concevoir l'immédiateté de l'Idée, de l'esprit et de la vie[622]. À ce titre l'immédiateté de la vie se fonde en définitive sur sa processualité et encore une fois à double titre. L'individualité vivante se maintient comme présence immédiate par le biais d'une processualité interne, ce que Hegel définit comme le *Lebensprozess* tant dans la logique que dans la philosophie de la nature et que les sciences empiriques et philosophiques n'ont pas seulement la capacité, mais le devoir de rendre explicite, contrairement à ce que suggérait Jacobi qui

---

617 De manière générale, comme le souligne Marmasse : « pour Hegel, l'immédiateté est un point de départ réel pour chaque processus, mais l'Idée tend à lui échapper précisément en raison de son manque de teneur et de légitimité » (Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.183), c'est particulièrement le cas pour le concept de vie.

618 Allant dans le même sens, Ng souligne que « l'immédiateté en question n'est pas inerte, mais doit au contraire contenir en elle-même le potentiel de son propre développement ultérieur » (Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.290).

619 J. Kreines, « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », in *The Freedom of Life*, p.151.

620 Ng, *Hegel's Conept of Life*, p.79.

621 Hegel, Vorl. V, p.38 / PhR III, p.40. Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.9 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.184.

622 Cf. Hegel, W VIII, §74, p.163 / E-SL, p.338.

affirmait l'impossibilité de comprendre les processus internes du vivant et par le fait même de comprendre la vie en soi.

Or, comme nous l'avons vu, cette unité vivante que constitue l'individu et dont la science doit expliquer les processus internes, n'est qu'une forme de vie elle-même engendrée qui s'inscrit dans un processus plus large de transformation de la vie qui se conçoit d'abord comme simple présence, puis comme histoire (génétique ou se rapportant à un genre), enfin comme connaissance. La processualité de la vie ne module donc pas simplement sa cohérence interne comme organisme subsistant par soi, elle module également sa transition vers une forme plus adéquate à sa propre élucidation. Comme l'écrit Khurana :

> Hegel approaches life as a specific type of unity […] this type of negative unity has a processual and self-constitutive character: it is not simply *given* as a unity or indifference of the respective sides; it rather only exists as an activity or process whereby the sides are differentiated and unified, unified in their difference and differentiated in their unity.[623]

Mais ce processus d'unification de la différence et de différenciation au sein de l'unité n'est pas immédiatement adéquat à son concept. Cela suppose une gradation culminant dans la sursomption de la vie comme esprit et comme connaissance. C'est ainsi que la vie initialement végétale, simplement formelle devient animale, autonome par rapport à un *lieu* et susceptible de se situer par rapport à un *milieu*[624]. Enfin, l'esprit, la vie humaine et la vie de la pensée marquent encore la processualité de la vie qui accentue davantage ce mouvement de retour sur soi ou de ressouvenance (*Erinnerung*) où la vie devient connaissance de soi.

Cette double processualité de la vie sera, en un sens, approfondie et mise en relation avec l'idée de système dans la seconde partie de cette thèse lorsqu'il sera question des schèmes de la vie dans la pensée de Hegel. En effet, le schème organique de la vie peut se comprendre comme la processualité interne à la vie et au système, ce qui les maintient dans leur unité cohérente en soi, alors que le schème kénosotériologique présente plutôt un parallèle avec la processualité externe de la vie en ses transformations successives, transformations au travers desquelles la vie se modifie pour mieux se maintenir et se constitue ainsi comme effectivité, comme mouvement d'accomplissement de soi selon une finalité strictement immanente. Nous y reviendrons.

---

[623] Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.20-21.
[624] Cf. Hegel, W IX, §344, §351, p.373, 431 / E-PhN, p.303, 308; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.30.

Ce qu'il importe de comprendre, à la lumière de la critique hégélienne de Jacobi, c'est que la vie qui se présente d'abord comme l'immédiateté de l'Idée cache en réalité un caractère processuel d'autant plus important qu'il constitue d'une part, en un sens, le moteur du processus dialectique propre à la philosophie hégélienne et qu'il permet, d'autre part, de montrer les limites du point de vue jacobien. Comme Hegel l'écrivait déjà dans sa lettre à Duboc en date du 30 juillet 1822 : « le Vrai n'est pas une chose seulement au repos, existant, mais une chose vivante qui se meut par elle-même […] C'est seulement dans ce mouvement en soi, qui est aussi bien le repos absolu, que réside l'idée, la vie, l'esprit[625] ». Si la vie comme mouvement se présente comme repos absolu ou comme éternité, c'est précisément parce qu'elle demeure dans ses multiples transformations, à l'instar de l'Idée et de l'esprit identique à soi à travers ses multiples transformations. Encore une fois nous nous retrouvons face au concept hégélien de l'immédiateté comme rapport à soi et comme médiation de soi à soi. La vie, que Hegel pose ici sur le même pied que l'Idée et l'esprit, n'est, de manière effective, qu'à travers un constant processus d'auto-transformation au sein duquel elle ne se trouve jamais dépassée par son altérité. Mais comme processus et mouvement, la vie peut faire l'objet d'un examen qui en établirait de manière rationnelle (c.-à.-d. en termes démonstratifs) la logique (dialectique). En ce sens, la vie comme simple présence ne peut demeurer ce qu'elle était pour Jacobi, à la fois évidence et mystère, excluant d'emblée toute tentative d'élucidation rationnelle. Il faut au contraire montrer en quoi l'immédiateté de la vie ne se fonde en définitive que sur sa processualité, sa propre activité et sur le travail du négatif. Certes pour se faire, il fallait d'abord considérer la vie telle qu'elle se présente immédiatement, mais il était hors de question d'en rester là. Comme l'écrit Hegel dans ses *Jeaner Systementwürfe* : « l'*immédiateté* qui n'est pas médiatisée » n'est que « l'illusion de la vitalité absolue[626] ». C'est en concevant la vie comme immédiateté médiatisée et comme processus que Hegel entend se défaire de cette illusion toute jacobienne à ses yeux.

[625] Hegel, *Correspondance*, II, p.285. Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.54-55, 156 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.23-24.
[626] Hegel, GW VIII, p.279 / *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, p.282.

4. La vie comme processus : médiation, mouvement, liberté

> Toute vie est processus en elle-même […] elle consiste à passer d'un [terme] à l'autre[627]

> Hegel est un maître qui enseigne le mouvement en vie par opposition à l'être mort.[628]

Comme le souligne Annette Sell, la conception de la vie comme étant d'abord et avant tout une figure de l'immédiateté appelant à son propre dépassement n'est pas quelque chose d'originaire chez Hegel[629]. Initialement, bien avant la *Science de la logique* où il rattache la vie à la forme immédiate de l'Idée et même avant la *Phénoménologie de l'esprit* où la vie est initialement dépeinte comme l'en soi dont la conscience de soi constituerait le pour soi, Hegel conçoit plutôt la vie comme ce qui s'oppose au permanent, à l'inerte, à l'immobile[630] : « La plus haute détermination de la vie […] est sa capacité de se maintenir soi-même dans l'être-autre[631] ». La vie est ainsi pensée en termes de mouvement, de « *mobilité*[632] », d'activité[633], d'oppositions[634], de jeux de forces[635], de tensions et de réconciliation[636]. On ne saurait en effet dénombrer les passages où Hegel parle non seulement de la vie comme d'un processus en mouvement[637], mais du mouvement lui-même comme d'une *lebendige Bewegung*, d'un mouvement vivant[638].

---

627 Hegel, W XX, p.328 / HPh VII, p.1841.
628 Bloch, *Sujet-Objet*, p.10.
629 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.39.
630 Cf. Hegel, W I, p.371 / *Premiers écrits*, p.281.
631 Papaioannou, *Hegel*, p.53.
632 Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.23. Voir également *ibid.*, p.60, 227, 317.
633 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.151.
634 Cf. Hegel, W II, p.21-22 / *Premières publications*, p.87.
635 Cf. A. Sell, „Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens", in T. Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, Hamburg, Felix Meiner, 2009, p.89-100; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.63.
636 Cf. Hegel, GW XXIII-1, p.354 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.438 ; Bourgeois, « Hegel ou la métaphysique réformée », p.30 ; D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.142 ; Dilthey, *GS IV*, p.99-100 / *Leibniz et Hegel*, p.208 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.79 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.141 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.182-83, 188 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.98 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.11, 104, 119; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.69-70, 76.
637 Voir par exemple, Hegel W III, p.510 / PhE II, p.219 ; W IV, p.30 / *Propédeutique*, p.146 ; W IV, p.438 /*Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.25 ; W V, p.17, 52 / SL I, p.9, 42-43 ; W VII, p.509 / PhD, p.339 ; W XX, p.328 / HPh VII, p.1841. Voir également Sell, *Der lebendige Begriff*, p.30 ; Stanguennec, *Hegel*, p.71.
638 Voir à simple titre d'exemples Hegel W II, p.489 / *Le droit naturel*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1972, p.125 ; W III, p.52, 335, 339 / PhE I, p.46 ; PhE II, p.23, 27 ; W VI, p.294 / SL IV, p.292 ; W IX, §320Zu., §354Zu., p.250, 448 / E-PhN, p.487, 652; W XII, p.391 / PhH, p.250 ; W XIII, p.119, 464 / CE I, p.119, 482 ; W XV, p.89, 401 / CE III, p.81, 377.

Même au cœur de la *Science de la logique* où Hegel définit formellement la vie comme l'Idée en son immédiateté, il n'en reste pas moins qu'une conception dynamique et dialectique de la vie demeure omniprésente comme moteur de la contradiction faisant avancer la détermination progressive de l'Idée à travers la logique de l'être, de l'essence et du concept[639]. Tant d'un point de vue génético-historique que d'un point de vue logique, Hegel pense donc la vie conjointement à la contradiction comme moteur de la dialectique : « elle, la contradiction, est la racine de tout mouvement et de toute manifestation vitale ; c'est seulement dans la mesure où elle renferme une contradiction qu'une chose est capable de mouvement, d'activité, de manifester des tendances ou impulsions[640] », bref de vivre. La vie pensée comme mouvement, comme dialectique et comme processus constitue donc, bien avant la figure de la vie immédiate, le cœur vibrant de la philosophie hégélienne de la vie. C'est ce que nous verrons en examinant la notion d'organisme au chapitre suivant : « L'organisme manifeste essentiellement sa vie à être ce mouvement[641] ». En fait, l'organisme et plus généralement la vie pensée selon la figure de l'organisme recouvre la double valence de la vie comme mouvement et immédiateté. En tant que figure sensible et effective, elle se manifeste immédiatement, mais seulement comme une unité différenciée constituée par tout un ensemble de processus dynamiques s'harmonisant les uns aux autres à travers un processus d'opposition constante : « La vie est l'unification des contraires en général et pas simplement de l'opposition entre le concept et la réalité. La vie est là où l'interne et l'externe, la cause et l'effet, le but et le moyen, la subjectivité et l'objectivité, etc. sont un et le même[642] ». C'est précisément cette figure de la vie comme totalité immédiate médiatisée que Hegel opposait à la conception jugée abstraite de Jacobi tant en ce qui a trait à la vie qu'à l'immédiat. Comme nous l'avons vu, le véritable immédiat pour Hegel, est l'unité capable de se médiatiser elle-même par elle-même. Or, la vie constitue l'exemple parfait d'une telle logique et si elle apparaît d'abord comme une simple immédiateté appelée à être dépassée, ce serait en rester à une lecture jacobienne que de penser que si Hegel parle de l'immédiateté de la vie, il ne la pense

639 Cf. E. Chaput, « La vie logique comme autopoïèse du *bios* » in D. Ferrer, F. Orsini, M. Bordignon, A. Bavaresco e C. Iber (Orgs.), *A Autobiografia do Pensamento. A Ciência da Lógica de Hegel*, Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2020, pp.315-329 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.iv ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.97.
640 Hegel, W VI, p.75 / SL III, p.67. En un sens, comme l'affirme Lukács, la contradiction est elle-même quelque chose de vivant, cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.218.
641 Hegel, GW VI, p.247.
642 Sell, *Der lebendige Begriff*, p.213.

pas conjointement à l'idée de la vie comme processus dynamique et dialectique[643]. « Le processus de la vie » comme l'affirme Hegel, consiste précisément « à surmonter l'immédiateté dans laquelle celle-ci est encore prise[644] ». Initialement prisonnière de l'immédiateté comme simple figure étant-là de l'Idée dans son effectivité simplement présente, la vie *comme processus* doit d'elle-même se libérer de cette immédiateté en prenant la forme de la conscience de soi et de la connaissance : « ce processus [Hegel parle toujours ici du processus de la vie], qui est lui-même processus triple, a pour résultat l'Idée dans la forme du jugement, c'est-à-dire l'Idée en tant que connaissance[645] ».

Mais cette connaissance prenant la forme d'un jugement assertorique n'est lui-même qu'un développement de ce que Hegel nomme « le *jugement* originaire de la vie[646] » (*das ursprüngliche* Urteil *des Lebens*) qui initialement « se constitue comme un sujet individuel qui se sépare de l'objectif et qui, en se constituant comme l'unité négative du concept, *présuppose* l'existence d'une objectivité immédiate[647] ». Ici, Hegel reprend à Hölderlin[648] l'idée du jugement (*Urteil*) comme partition originaire (*Ur-teilung*) en l'appliquant cependant non pas à l'être, mais à la vie et en distinguant l'être de la vie[649]. La vie se pose d'abord comme démarcation, scission entre sujet et objet, entre le vivant et le monde[650]. La vie se singularise ainsi comme subjectivité effective[651] : dans le monde, mais distincte de celui-ci. À ce niveau initial, la vie se pose comme immédiateté simple, simplement au monde, mais un monde encore indéterminé, indifférencié. Cependant, le processus de la vie est déjà initié, à cette indifférence initiale se substitue bientôt le processus de particularisation où l'individu vivant entre en rapport avec le monde dorénavant conçu sous la forme d'un monde inorganique. Or, chez Hegel, l'inorganique constitue une détermination qui ne se rapporte qu'à l'organique. Le monde inorganique constitue l'environnement (*Umwelt*) dont l'organisme vivant a besoin pour se maintenir en vie. À travers l'interaction avec son environnement ou son monde inorganique, l'individualité

643 Cf. Hegel, W III, p.140 / PhE I, p.148-49 ; Hegel, W XIII, p.162 / CE I, p.164.
644 Hegel, W VIII, §216Zu., p.374 / E-SL, p.617.
645 *Ibid.* Sur le triple processus de la vie, cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.258.
646 Hegel, W VI, p.473 / SL IV, p.472 (modifiée).
647 *Ibid.* (modifiée).
648 Cf. Hölderlin, *Œuvres*, p.282-83.
649 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.19, 169-71.
650 On peut ainsi parler de la vie chez Hegel selon une logique de dédoublement (*Verdoppelung*), où la vie se divise en elle-même pour mieux se constituer comme unité, cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.165 ; Jonkers, « Leben bei Hegel und Jacobi », p.111 ; G. Mendola, « Das Leben als Verdoppelung seiner selbst », *Hegel-Jahrbuch 2006, p.*51-55.
651 Cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.104.

vivante se particularise. D'une simple entité vivante singulière indifférenciée, elle devient quelque chose de spécifique (un prédateur carnivore, un herbivore, un mammifère ou un ovipare et, dans le cas d'organismes sociaux et politiques, une puissance maritime ou terrestre). Mais cette particularisation de l'individu vivant qui en fait quelque chose de spécifique l'attache précisément à un type, à une espèce. Le vivant se rattache ainsi à l'universel que constitue son genre. Le jugement originaire de la vie prend ainsi la forme d'une syllogistique allant du singulier à l'universel en passant par le particulier[652]. Et le jugement de connaissance qui résulte de cette triple processualité du processus de la vie est précisément la saisie de ce mouvement au sein duquel le vivant s'inscrit sans pour autant en avoir nécessairement conscience.

Car la triple processualité du processus de la vie à laquelle Hegel faisait référence dans le passage cité plus haut est bien ce mouvement passant de l'individu vivant (S) au processus vital (P) puis au processus du genre (U) que Hegel décrit tout au long du chapitre de la *Science de la logique* consacré à la vie[653]. Et si elle résulte d'une partition originaire entre le vivant et le monde, comme jugement téléologique[654] la vie sursume cette division initiale pour réarticuler le vivant avec son monde et son genre. De la vie comme jugement au sens hölderlinien de partition originaire (*Ur-teilung*) on passe ainsi via l'idée d'un jugement téléologique d'inspiration kantienne au jugement logique et prédicatif. Et pour Hegel, c'est cette articulation même qui mène de la vie immédiate à la connaissance qui constitue elle-même le propre de la vie comme processus et mouvement totalisant :

> C'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la Vie ; elle n'est pas ce qu'on avait d'abord dit, la continuité immédiate et la solidité compacte de son essence, ni la figure subsistante et le discret étant pour soi, ni leur pur processus, ni encore le simple rassemblement de ces moments, mais elle le tout se développant, dissolvant et résolvant son développement, et se conservant simple dans tout ce mouvement.[655]

La vie semble à cet égard constituer plus qu'un simple modèle de la processualité dialectique qui anime tant le processus phénoménologique que la logique hégélienne[656], elle en constitue le cœur même comme l'affirme justement Annette Sell lorsque, renversant la proposition hégélienne selon laquelle « La dialectique est le pouls de la vie en général[657] », elle écrit que « la

---

[652] Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.234-35.
[653] Cf. Hegel, W VI, p.474-87 / SL IV, p.473-86 ; W VIII, §218-21, p.374-77 / E-SL, p.451-52. La même triplicité processuelle se retrouve en un sens dans le chapitre de la *Philosophie de la nature* consacré à l'organisme animal, cf. W IX, §353-70, p.436-520 / E-PhN, p.309-25.
[654] Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.9.
[655] Hegel, W III, p.142 / PhE I, p.151.
[656] Cf. Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.188.
[657] Hegel, Vorl. XI, p.13 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.32.

vie est le pouls de la dialectique en général[658] ». En fait, la proposition de Hegel et son renversement par Sell ne sont conciliables que si l'on admet l'identité de la vie et de la dialectique[659]. En montrant la dialectique inhérente au vivant, Hegel souligne réciproquement le caractère vivant de la pensée dialectique. Dès lors, l'apparente polysémie du concept s'éclaire : la logique du vivant et sa processualité ne constituent plus simplement une exemplification parmi d'autres de la dialectique à l'œuvre dans la nature sous la forme de l'organisme biologique. Au contraire, la proximité, voire l'identité, entre la vie et la dialectique est si grande que des ob-jets aussi divers et différents qu'un animal, une œuvre d'art, un État, un peuple, la pensée ou le concept peuvent être tout autant qu'ils sont qualifiés de *vivants* au sens propre de par la nature du mouvement même qui les anime intrinsèquement.

À cet égard, l'image récurrente de la graine, de la plante et de la fleur dans ses multiples variations[660], apparaît non plus comme une simple image, mais comme une description de la chose même, du processus dialectique lui-même qui marque autant la genèse phénoménologique de la conscience à travers une succession de figures à la fois distinctes et unifiées que la genèse biologique de la vie végétale. Ce qui importe à Hegel, c'est de rendre explicite ce mouvement commun à l'ensemble de ces phénomènes, mouvement qui prend d'abord la forme d'une opposition entre les étapes de développement, entre les moments du concept ou les figures de la conscience, mais qui *in fine* se constitue précisément comme un tout organique à travers ces différentes oppositions successives :

> Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. À l'apparition du fruit également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps la nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout.[661]

---

[658] Sell, *Der lebendige Begriff*, p.13. Voir également Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A Propaedeutic*, p.14, 18, 78, 86*sq.*, 172, 199-200, 237, 392-93 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.16. Bien entendu, comme le souligne Sell elle-même, il n'est pas question de faire de la notion de vie l'unique source à l'origine de la dialectique hégélienne, cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.28. Il ne s'agit pas ici de défendre une thèse génétique sur les sources historiques de la dialectique hégélienne comme certains ont pu le faire en s'attardant aux pensées de Schelling, Hölderlin ou bien en remontant plus loin à Platon et au néo-platonisme. Tel n'est pas notre propos.

[659] Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.459 ; D'Hondt, « Le Concept de Vie, chez Hegel », p.141 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.195 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.192-93; D. Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986, p.62 ; R. Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, Paris, PUF, 1965, p.23.

[660] Hegel parle ainsi parfois du passage du bouton à la fleur, puis au fruit, du germe (*Keim*) à l'arbre ou encore du germe à la plante, cf. Hegel, W V, p.184 / SL III, p.178.

[661] Hegel, W III, p.12 / PhE I, p.6. Sur la « fluidité » (*Flüssigkeit*) de la vie comme processus, voir Hegel, W III, p.141-42 / PhE I, p.150 ; W VI, p.243 / SL IV, p.241 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.46, 48 ; Foessel, « Hegel sans la dialectique ? », p.255; E.A. Kiliçaslan, « Dialectic or Opposition of Self-Consciousness and Life in Hegel's

Pratiquement tout processus dialectique suivra la même forme. Même si chaque dialectique, comme chaque espèce vivante, voire chaque individu vivant se démarque les uns des autres dans le détail, une même structure les anime : il y a d'abord l'opposition entre deux éléments que l'entendement fixera comme contraires irréconciliables (l'Être et le néant, nécessité et liberté ou contingence et nécessité, la famille et la société civile, etc.). Mais bientôt le premier élément de l'opposition ne peut être pensé sans être mis en relation à son opposé et vice versa. Enfin, l'on saisit que la vérité de l'un et l'autre ne se laisse penser qu'à travers leur opposition qui constitue en même temps leur unité sous la forme d'un rapport où l'un et l'autre élément appelle son propre dépassement dans une unité qui précisément les sursume chacun. Les concepts ne sont plus dès lors que de « simple[s] et abstrait[s] être-en-soi », mais forment plutôt chacun une « totalité en soi », une « vie » et comme chose existant de manière effective, « c'est en elle-même qu'elle trouve le moyen de dépasser la barrière (*Schranke*) et de se placer au-delà[662] ». Pour rendre compte de ce processus de sursomption, Hegel use à nouveau de la figure du germe et de la plante : « La plante dépasse la barrière formée par le germe, ainsi que tous les autres, formés par la fleur, les fruits, les feuilles. La plante devient germe évolué, la fleur se flétrit, etc.[663] ». C'est donc encore une fois à travers le schème du vivant que Hegel cherche à décrire le mouvement de sursomption inhérent à la dialectique du concept :

> [D]ans la considération philosophique, le concept constitue aussi le commencement, mais il est la substance de la chose, tel le germe à partir duquel l'arbre entier se déploie. Dans le germe sont contenues toutes les déterminations, la nature entière de l'arbre, son type de sève, de ramification, etc., mais tout cela n'est pas préformé – au sens où, ayant pris un microscope, on verrait en miniature les branches, les feuilles, etc. –, mais au contraire enveloppé de manière spirituelle.[664]

À la fois l'alpha et l'oméga, le concept et la vie sont à la fois l'unité de l'effectif et sa puissance. Le concept est d'abord un point de départ indéterminé comme l'est le germe, mais qui contient déjà en puissance toutes les déterminations qui le définira en propre comme le germe porte en

---

"Phenomenology of Spirit" », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.110-11 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.210; Papaioannou, *Hegel*, p.35 ; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.87-88.

662 Hegel, W V, p.146 / SL I, p.135. Allant dans le même sens Hegel écrira dans la *Philosophie de la nature* qu'à l'inverse de la vie, « L'absence-de-pensée (*Gedankenlosigkeit*) en reste à l'abstraction de la *borne* (*Schranke*) et, dans la vie, où le *concept* lui-même entre dans l'existence, elle ne l'appréhende pas davantage, mais elle s'en tient aux déterminations de la représentation » (W IX, §359Anm., p.469 / E-PhN, p.313). Voir également Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, p.32.

663 Hegel, W V, p.146 / SL I, p.135.

664 Hegel, W XVIII, p.40-41 ; Vorl. II, p.83-84 / PhR I, p.78.

soi l'actualisation effective de tel arbre et non tel autre. Or, cette actualisation ou effectuation de ce que le germe n'est qu'en puissance n'est possible que si le germe se nie lui-même *en tant que* germe pour devenir ce qu'il n'est pas ou qu'il n'est qu'en puissance. Cette réalisation effective est précisément le déploiement de sa vie dont le terme logique, si nulle contingence n'en altère le cours, est précisément l'accomplissement de sa forme, de l'*eidos* qu'il n'est qu'en puissance. Le passage de la puissance à l'effectivité de sa forme – le *telos* ou le développement de l'*eidos*[665] – est précisément ce que Hegel comprend, à la manière d'Aristote, comme la vie de l'objet[666].

Or, cette vie qui constitue autant l'unité du point de départ et de son point d'aboutissement que toutes les étapes de développement entre les deux constitue précisément ce que Hegel considère comme le processus dialectique d'auto-détermination du concept. Le vivant comme le concept conserve tout en dépassant ses stades antérieurs de développement demeurés partiellement inadéquats à son accomplissement définitif. Dans les deux cas, l'on a droit à une totalité qui ne se déploie que dans un processus d'auto-transformation passant par la négation/préservation des stades antérieurs. C'est donc à un processus dialectique de médiation immanente à l'unité immédiate que l'on a affaire et c'est précisément à ce titre que Hegel opposait à l'immédiateté abstraite de Jacobi, l'exemple du vivant[667]. La vie de la pensée n'est rien d'autre ce processus de médiations comme l'écrit d'ailleurs Vieillard-Baron : « Ce que *La Phénoménologie de l'esprit* nomme *mouvement* et *vie*, Hegel le nomme dans le système encyclopédique, *médiation*[668] ».

Certes, l'on pourrait objecter dans le cas du vivant – et même dans celui du concept conçu comme réalité vivante – que la processualité dialectique immanente à son unité immédiate demeure lacunaire en ce que précisément Hegel entend dépasser cette immédiateté de la vie qui certes s'avère animée par une série de médiations internes et par une foule de processus que Hegel n'hésite pas à qualifier de dialectiques, mais qu'il faut précisément

---

665 Cf. Hegel, Vorl. V, p.199 / PhR III, p.194.

666 Hegel développe très tôt cette conception de la vie comme effectivité (*Wirklichkeit*) s'opposant à la simple positivité du réel. Sur cette distinction, cf. Hegel, W II, p.527 / *Le droit naturel*, p.178 ; Bourgeois, *Le Droit naturel de Hegel*, p.606-23. Voir également Hegel W I, p.14 ; GW I, p.88 / *La Vie de Jésus*, p.54 ; *Premiers écrits*, p.418 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.140 ; C. Senigaglia, « Leben und Moral beim jungen Hegel », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.61 ; Stanguennec, *Hegel*, p.29.

667 Cf. Hegel, IV, p.436-37 / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.24

668 J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 2006, p.152. Voir également Hyppolite, *Logique et existence*, p.63 ; Mabille, « La vie logique », p.135 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.261.

dépasser pour que s'accomplisse le véritable mouvement de l'Idée cheminant vers ce que Hegel nomme l'esprit absolu. Autrement dit, la vie est bien dialectique, mais cette dialectique est elle-même subordonnée à un mouvement plus général devant s'accomplir dans la figure de l'esprit qui seule parvient à sursumer l'immédiateté dans laquelle la vie se maintien comme unité différenciée.

En effet, le vivant comme manifestation effective de la vie dans la nature apparaît d'abord simplement *en soi* ou *pour nous* comme réalité à la fois immédiate et médiatisée, comme unité dialectiquement différenciée, mais la conscience d'un tel constat demeure encore étrangère à la vie elle-même sous sa forme végétale ou animale. Il faudrait alors penser la vie comme le premier moment d'un processus dialectique articulant le passage de la vie à la conscience de soi et la connaissance. La vie s'en trouverait alors retranchée à n'être qu'un moment dans le mouvement dialectique et non pas une forme de mouvement isomorphique à celui de la dialectique. Certes, Hegel pourrait à un certain niveau dans le développement de son argument faire coïncider la vie au mouvement de la dialectique, mais ce rapprochement se trouverait *in fine* invalidé par les limites mêmes que revêt la vie dans sa forme organique naturelle comme unité certes différenciée, mais néanmoins incapable de se dépasser comme structure d'organisation. Et pourtant, Hegel affirme bien que le « processus de la vie consiste […] à surmonter l'immédiateté dans laquelle celle-ci est encore prise[669] ». C'est donc encore un moment du processus même de la vie que de dépasser sa forme immédiate que ce soit du point de vue de la logique ou de l'organisme biologique.

Le vivant entendu comme organisme naturel et biologique ne demeure qu'une forme particulière de ce que Hegel conceptualise comme le vivant, la vie ou la chose douée de vitalité (*Lebendigkeit*). D'ailleurs, même au niveau du vivant naturel, l'organisme limité simplement à l'*en soi*, dépourvue de la capacité de saisir sa propre articulation dialectique n'est lui-même qu'une figure elle-même sursumée par cet « être amphibie »[670] que constitue l'être humain et qui constitue l'auto-dépassement du vivant au sein de la nature elle-même en tant qu'il est à la fois organisme vivant au sens biologique et naturel, et conscience de soi et figure de l'esprit subjectif. En effet, c'est d'abord selon le mode d'une forme de vie biologique spécifique qu'apparaît l'esprit au sein même de la nature comme espèce humaine. En ce sens, la sursomption de la vie simplement *en soi* demeure le fait de la vie elle-même, non seulement de

[669] Hegel, W VIII, §216Zu., p.374 / E-SL, p.617.
[670] Hegel, W XIII, p.80 / CE I, p.76.

ce que Hegel nomme « la vie de l'esprit »[671] (*Leben des Geistes*) qui se substituerait à la vie naturelle, mais encore d'une forme de vie à la fois naturelle et spirituelle, hybride et humaine.

Ainsi, pour réellement saisir l'articulation qu'opère Hegel entre le concept de vie et la méthode dialectique, il faut éviter de se limiter au sens spécifique que ce dernier accorde à la vie naturelle immédiate. Les figures de la vie sont multiples dans l'œuvre de Hegel qui traite parfois le concept, l'État, l'œuvre d'art, la raison ou les peuples comme autant de formes de vie qui chacune peuvent revêtir leur spécificité, voire leur propre lacune, mais qui partagent néanmoins une même structure fondamentale qu'il s'agit d'expliciter à travers la pensée systématique de Hegel. Or, comme nous le verrons dans les deux prochains chapitres, il importe de comprendre comment le processus de la vie implique en lui-même de penser la vie à la fois comme une unité différenciée et cohérente en elle-même, comme organisation selon ce que nous appellerons un schème organiciste, mais également comme mouvement que l'on pourrait qualifier de « narratif », inscrit dans une historicité, dans un récit marqué par la transition entre différentes formes d'unités cohérentes en soi à la fois opposées les unes aux autres et constitutive d'une unité systématique. Nous y reviendrons.

Il nous faut d'abord établir la posture générale de Hegel lui permettant de répondre au défi jacobien et consistant à faire de la vie un modèle de rationalité pour saisir à son tour la raison de manière vivante. Nous explorerons donc dans la prochaine section en quoi la vie se pense, chez Hegel, sur le modèle d'une syllogistique spéculative qui en fait un parangon de la raison tout en préservant leurs droits à ce qui constitue communément les aspects plus contingents, les plus idiosyncrasiques et partant, les plus apparemment irrationnels de la vie. Nous y reviendrons dans notre conclusion[672], mais l'on peut d'ores et déjà rappeler que la raison spéculative chez Hegel cherche à maintenir et préserver, contrairement à ce que l'on a souvent voulu penser[673], l'altérité et la non-identité au sein de cette « identité de l'identité et de la non-identité[674] » qu'il décrivait comme l'absolu. Non seulement la nature est intégrée au système hégélien non comme ce qui doit être exhaustivement pénétré par la raison et le concept au point de pouvoir déduire a priori ce qu'elle réserve en son sein, mais au contraire,

---

[671] Hegel, W III, p.36 / PhE I, p.29.
[672] Voir chapitre 5.
[673] Cf. Adorno, *Minima Moralia*, p.64 ; M. Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. D. Authier, Paris, Payot, 1980, p.140-41 ; E. Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic, Le Livre de poche, 2006, p.30
[674] Hegel, W II, p.96 / *Premières publications*, p.140.

comme le moment d'une nécessaire contingence donnée et dont la raison doit faire l'épreuve [675]; mais la vie elle-même apparaît comme cette figure de l'absolu où le nécessaire et le contingent, le rationnel et l'irrationnel s'articulent l'un à l'autre. Or, c'est justement le pari de Hegel que de penser (et démontrer) qu'une telle articulation de la raison à son autre peut tout à fait être rationnellement établie sans pour autant chasser le pôle irrationnel de l'addition. Pour le dire simplement, Hegel nous pousse à reconnaître qu'il serait tout à fait irrationnel d'exclure l'irrationalité de la vie vécue au nom de la vie rationnelle. La vie doit se penser dans cette double articulation, même si la philosophie n'a pas à s'intéresser à ce qui dans la vie vécue reste incapable d'acquérir une signification universelle.

Mais si la vie apparaît justement comme un exemple particulièrement saillant de ce type d'unité différenciée, d'« identité de l'identité et de la non-identité[676] » – c'est d'ailleurs ainsi que Gadamer définira la vie chez Hegel[677] – qui constitue l'absolu chez Hegel, c'est notamment parce sa nature proprement dialectique et son statut de totalité.

Le propre du vivant est en effet de se maintenir dans la contradiction, de l'embrasser et d'être en mesure de la sursumer :

> Une chose n'est […] vivante que pour autant qu'elle renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir. Mais lorsqu'un existant est incapable, dans sa détermination positive, de passer à la détermination négative et de les conserver l'une dans l'autre, autrement dit lorsqu'il est incapable de supporter sa contradiction interne, il n'est pas une unité vivante, il n'est pas fond (*Grund*), mais succombe à sa contradiction.[678]

Or, cette caractérisation de la vie correspond précisément à ce que Hegel nomme la pensée spéculative dont le moment dialectique décrit justement ce mouvement d'opposition où le positif s'affirme lui-même comme négativité, comme détermination négative qui doit à son tour être sursumée *qua* négatif par le biais d'une double négation. Tout de suite après avoir décrit la chose vivante comme ce qui « renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir[679] », Hegel poursuit : « La pensée spéculative consiste seulement à se montrer capable de contenir en soi la contradiction et non, comme on se le représente généralement, à se laisser dominer par elle et à laisser seulement ses déterminations se

---

675 Cf. J. Burbidge, *Hegel's Systematic Contingency*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007; J.-M. Lardic, « La Contingence chez Hegel » dans Hegel, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, p.61-107 ; Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*.

676 Hegel, W II, p.96 / *Premières publications*, p.140.

677 H.-G. Gadamer, *Hegel's Dialectic*, trans. P. C. Smith, New Haven, Yale University Press, 1976, p.58.

678 Hegel, W V, p.76 / SL III, p.68-69. Cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.136 ; Papaioannou, *Hegel,* p.44 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.107-08, 217.

679 Hegel, W V, p.76 / SL III, p.68.

transformer en d'autres ou s'annihiler[680] ». C'est en ce sens qu'on doit, aux yeux de Hegel, concevoir la pensée spéculative elle-même comme une chose vivante de telle sorte que, comme nous l'avons dit, et comme le souligne Annette Sell[681], on ne peut penser la vie sans la dialectique[682], ni la dialectique sans la vie[683]. Hegel affirme ainsi dans ses *Leçons sur la logique* de 1829 :

> La dialectique n'est rien d'extérieur, ce n'est pas un va-et-vient du raisonnement. La dialectique est l'âme immanente du philosopher. À travers elle on avance en effet vers des déterminations fermes. Je peux tout à fait normalement poursuivre de manière externe : mais la chose même ne poursuit pas son cours en même temps avec moi. La dialectique cependant est le philosopher immanent. Dans cette mesure on peut donc dire que toute vitalité, toute activité et toute agitation constituent le dialectique propre de l'ob-jet lui-même […] Toute vitalité repose sur une contradiction : cette contradiction contient ce que l'entendement conçoit. Le calme est la mort : dans la mort, il n'y a plus de contradiction […] Le non vivant s'effondre et périt (*geht zu Grunde*) dans la contradiction.[684]

À l'inverse, la vie ne maintient son unité qu'à travers le mouvement de dépassement et de réconciliation qui ne consiste pas à évacuer, mais bien à embrasser sa contradiction immanente, de la façon même que Hegel décrit comme étant le propre de la dialectique : « car la scission nécessaire est *un* facteur de la vie, qui se façonne par de perpétuelles oppositions, et la totalité n'est possible dans la suprême vitalité qu'en se restaurant au sein de la suprême division[685] ». Avant même d'avoir conceptualisé et formalisé la dialectique comme méthode et le dialectique comme mouvement[686], Hegel avait déjà conceptualisé la logique de la vie, dès les écrits de jeunesse, d'une manière proto-dialectique[687]. La réconciliation qu'opère la vie entre ses propres contradictions résulte d'une sursomption qui maintient et dépasse, elle n'est en aucun cas la dénégation de ses contradictions constitutives. Or, il en va de même pour la pensée spéculative que Hegel décrit, comme nous l'avons vue, comme une forme de pensée vivante par opposition à l'entendement qui, pris en lui-même, constitue, à ses yeux, une forme de pensée mécanique et morte.

---

680 Hegel, W V, p.76 / SL III, p.69.
681 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.12-13.
682 Cf. Hegel, W VIII, §81Zu., p.173 / E-SL, p.513; Vorl. XI, p.13 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.32 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.92, 216, 218.
683 Cf. Hegel, W VIII, §214, p.370 / E-SL, p.448 ; W II, p.535 / *Premiers écrits*, p.449 ; Hyppolite, *Logique et existence*, p.63 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.120; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.108.
684 Hegel, G XXIII-2, p.580-81.
685 Hegel, W II, p.21-21 / *Premières publications*, p.87. Cf. Papaioannou, *Hegel*, p.78.
686 Cf. Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p.89-90.
687 Cf. Hegel, W I, p.419-27, particulièrement p.422 / *Premiers écrits*, p.369-77, et particulièrement p.373 ; Brito, « La Vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.24.

Par opposition à l'entendement qui voit dans la contradiction une opposition réelle, figée et définitive, la pensée spéculative se fonde sur le développement de la contradiction jusqu'à son point de renversement. Toute la pensée spéculative de Hegel s'articule donc comme une pensée vivante qui adopte la dynamique propre au vivant, une dynamique dialectique.

À cet égard, la vie n'est pas pour Hegel, pas plus qu'elle ne l'était pour Jacobi, la propriété d'une chose, mais son fondement même. Pour Hegel cependant, cela signifie qu'elle constitue la source de son mouvement et ce mouvement même vers son accomplissement définitif. Or, comme mouvement, comme processus dialectique et mouvement, la vie n'est rien moins qu'indicible et irrationnel. C'est au contraire la manifestation par excellence d'une pensée véritablement rationnelle, parce que vivante. Plus encore, la vitalité d'une chose comme capacité à l'auto-dépassement de soi[688] culminant dans une forme d'auto-détermination revêt pour Hegel une dimension normative qui articule chez lui le concept de vie à celui de liberté[689].

Certes, moult passages des plus connus semblent opposer vie et liberté chez Hegel, notamment dans la fameuse lutte pour la reconnaissance au chapitre 4 de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais si Hegel écrit bien que « [c] » est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté[690] », il faut bien comprendre qu'à ce niveau de développement de la conscience, la vie apparaît encore, pour la conscience – et non *pour nous* – comme une simple possession, une propriété, et non une condition de possibilité. Ce n'est qu'à travers cette mise en jeu de sa propre vie au nom de la liberté que la conscience de soi découvre cette vérité que la vie reste indissociable de la conscience de soi et de sa liberté :

> [C]ette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général. En effet, comme la vie est la *position naturelle* de la conscience, l'indépendance sans l'absolue négativité, ainsi la mort est la négation *naturelle* de cette même conscience, la négation sans l'indépendance, négation qui demeure donc privée de la signification cherchée de la reconnaissance […] Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi.[691]

---

[688] Cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.142.
[689] Voir les essais rassemblés dans Khurana (ed.). *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives* ; T. Khurana, *Das Leben der Freiheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.261 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.13, 114-15, 134 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.85.
[690] Hegel W III, p.149 / PhE I, p.159.
[691] *Ibid*., p.149-50 / PhE I, p.160. Voir également Buée, « Vie et conscience de soi dans la "Phénoménologie de l'esprit" », p.99.

Mais cette double nécessité se manifeste d'abord sous la forme d'une opposition entre la conscience de soi indépendante « pour laquelle l'être-pour-soi » ou la liberté « est essence[692] » et la conscience dépendante « qui a pour essence la vie », ici comprise comme une sorte d'aliénation ou d'« être pour un autre[693] ». Or, dans les deux cas, la vie est unilatéralement mécomprise et opposée de ce fait à la liberté. Pour la conscience indépendante en effet, la vie est vue comme une bien aliénable précisément parce que l'affirmation de soi comme conscience libre et indépendante suppose cette capacité à abdiquer son bien le plus précieux[694]. La liberté comme expression de la volonté doit s'affirmer jusque dans le sacrifice de sa propre vie. Mais ce faisant, la conscience indépendante se méprend sur la nature même de la vie

[692] Hegel, W III, p.150 / PhE I, p.161.

[693] *Ibid.*

[694] On retrouve la même posture au sein de la *Philosophie du droit* de Hegel. Fondant la propriété sur la volonté, la vie est d'abord perçue, de manière abstraite, comme une simple propriété et c'est la marque d'une liberté supérieure de l'être humain par rapport à l'animal que de pouvoir vouloir mettre fin à ses jours : « Je ne possède ces membres, la vie, que dans la mesure où je le veux ; l'animal ne peut pas se mutiler ni se tuer, mais l'homme, par contre, le peut. [Add. :] Les animaux sont sans doute en possession d'eux-mêmes ; leur âme est en possession de leur corps, mais ils n'ont aucun droit sur leur vie, parce qu'ils ne le veulent pas » (Hegel, W VII, §47 Zu., p.110-11 / PhD, p.105). La possibilité du suicide comme du sacrifice constitue ainsi, un premier temps, du moins en apparence, la manifestation d'une liberté plus grande se réalisant au détriment de la vie. Mais ce n'est encore là qu'une conception primitive de la propriété et de ce qui constitue la personnalité de l'individu. Au §70, au contraire, Hegel argumentera que la vie de l'individu n'est en aucun cas sa propriété, mais sa personnalité même. Il ne relève dès lors plus de lui d'aliéner sa vie comme s'il s'agissait d'un bien comme un autre : « La totalité de l'activité extérieure, la vie, n'est pas quelque chose d'extérieur par rapport à la personnalité, car la personnalité est elle-même cette totalité et l'est immédiatement. L'aliénation ou le sacrifice de sa propre vie n'est pas l'existence de cette personnalité, mais, bien plutôt, le contraire » (W VII, §70, p.151 / PhD, p.123). La liberté de la personne ne se manifeste dès lors plus dans la négation de sa vie, mais dans son expression et sa poursuite même. Hegel poursuit : « Je n'ai aucun droit de décider cette aliénation et seule une Idée éthique, dans laquelle cette personnalité singulière immédiate est absorbée et qui en constitue la puissance véritable, en a le droit. C'est pourquoi, comme la vie, en tant que telle, est immédiate, de même la mort est la négativité immédiate de celle-ci. Il faut donc qu'elle vienne du dehors, comme un événement naturel ou, au service de l'Idée, par une main étrangère » (*ibid.*). Hegel fait ainsi la distinction entre le droit dont disposerait l'individu à se suicider dont il exclut la possibilité d'un point de vue rationnel et la possibilité du sacrifice de soi au nom de l'Idée éthique ou de la raison d'État. Certes, ici, la possibilité demeure pour l'individu singulier de sacrifier sa vie au nom de l'universel, mais ce sacrifice doit d'abord être le résultat d'un libre consentement pour être justifié – bien que Hegel écrive : « Si l'État exige le sacrifice de la vie, l'individu doit y consentir » (W VII, §70Zu., p.152 / PhD, p.123), il ne s'agit pas de penser l'État hégélien comme ce Moloch dévorant ses propres enfants, mais plutôt préserver l'idée que le jeune Hegel admirait déjà chez les Grecs et à nouveau dans la France révolutionnaire d'un tel dévouement à la chose publique que les citoyens étaient prêts à mettre leur vie en jeu pour préserver leur vie éthique –, il doit ensuite se faire au nom de la vie universel et non contre la vie (l'individu singulier se sacrifie pour préserver la vie des siens et à travers eux, cet universel qu'est le genre, ou encore il se sacrifie pour protéger la vie de son peuple face à une agression étrangère). C'est pourquoi il est important de souligner que pour Hegel, seule la mort qui survient des suites d'un événement naturel, c'est-à-dire en fonction de la contingence naturelle qui recouvre tant les accidents de toutes sortes que la vieillesse et la maladie, ou encore la mort d'une « main étrangère » (dans le cas où l'on défend son État et son peuple face à autrui) est légitime. Mais à la question « ai-je le droit de me donner la mort ? » Hegel répond : « La réponse à cette question est que je ne suis pas le propriétaire de ma vie, car la vaste totalité de l'activité ou la vie n'est pas quelque chose d'extérieur à la personnalité. Si l'on parle du droit que la personne aurait sur sa propre vie, c'est une contradiction ; car on affirme par là que la personne a un droit sur elle-même. Mais ce droit, elle ne l'a pas, car elle ne se tient pas au-dessus d'elle-même ni ne peut se juger elle-même » (W VII, §70Zu., p.152 / PhD, p.123).

comme condition de possibilité de l'expression même de la liberté. Le choix de sacrifice culminant dans la mort n'a de sens que dans le cadre institutionnel et symbolique de l'esprit[695], au niveau de la simple reconnaissance entre deux consciences de soi, il constitue, dans les faits, « la négation *naturelle*[696] » de la liberté, le libre choix niant tout autre choix libre possible.

À l'inverse cependant, la conscience de soi dépendante en reconnaissant la vie comme condition de possibilité de sa propre existence s'y accroche fermement au point d'abdiquer pour elle sa propre liberté. Mais là encore, la vie est foncièrement méconnue comme étant simplement une condition de possibilité dépourvue de négativité. La vie est ce positif, cet immédiat qu'il faut préserver même au prix d'une subordination à autrui. Par le travail cependant, la conscience dépendante découvrira que la vie est constamment traversée par la négativité. Elle constitue certes la condition de notre existence et incidemment de notre liberté, mais dans la confrontation à l'objectivité extérieure du monde ou de la volonté subjective d'autrui, une constante résistance se manifeste qui appelle à l'effort, à la confrontation et au risque qui en découle. Ce qui avait d'abord provoqué la soumission de la conscience dépendante, la peur de ce « maître absolu[697] » qu'est la mort perçue comme le risque absolu, le danger de tous les dangers, s'en trouve relativisé. Certes la peur de la mort demeure comme peur légitime – c'est d'ailleurs parce qu'elle a méconnu cette peur que la conscience indépendante en demeure à une compréhension lacunaire de la vie –, mais les conflits immanents à la vie elle-même sont apprivoisées par le biais du travail : la nature résiste à mon effort de la modeler selon ma volonté, autrui résiste à mon désir, mais c'est la une opposition qu'il n'est plus question de fuir, mais d'embrasser, car c'est ainsi que s'affirme ma volonté comme activité, à la fois conciliation avec l'altérité et transformation de celui-ci. La vie se définit précisément comme ce qui se soumet au conflit et au risque qu'il implique pour s'affirmer en et par-delà celui-ci.

Il n'en reste pas moins qu'il faut reconnaître que cette liberté intrinsèque à la vie – et qui se manifeste comme négativité[698] – trouve sa limite dans la mort dépourvue de sens et qui

---

695 Le slogan « la liberté ou la mort ! » que D'Hondt traduit par l'expression « la liberté par la mort » dans l'esprit des jeunes Hegel, Hölderlin et Schelling alors étudiants à Tübingen fascinés par la Révolution française, n'a de sens que dans un tel contexte où la mort individuelle trouve son importance pour autrui et pour une postérité, non pour soi-même, cf. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.63.

696 Hegel, W III, p.149 / PhE I, p.160.

697 Hegel, W III, p.153 / PhE I, p.164.

698 La liberté se définit en effet, comme le souligne Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, p.64, 558), comme négativité, même si Kojève néglige le fait que c'est la vie elle-même qui est, pour Hegel, la négativité par excellence. Ce faisant, il ne parvient guère à conjuguer vie et liberté. À ce propos, voir Hegel W VI, p.563 / SL

n'a d'autre signification que d'être la négation définitive de la conscience de soi[699]. Ainsi, quand Hegel écrit que « la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi[700] », il s'agit ici de comprendre la vie comme condition de possibilité de la conscience de soi, mais aussi comme une réalité effective qui implique constamment sa mise en jeu, sa confrontation au négatif, à son altérité[701]. C'est la vie comme processus et négativité qu'il faut saisir comme solidaire de la conscience de soi. Elle n'est ni propriété ni condition immuable. Au contraire, la vitalité même de la vie se mesure à la capacité que l'on a de la mettre à risque. C'est par sa capacité à se maintenir dans la contradiction en effet que Hegel distingue le vivant à proprement parlé de l'inerte. Et c'est dans la capacité qu'a la vie de se maintenir ainsi et ne pas se laisser submerger par la contradiction que Hegel distingue la vie finie de la vie absolue :

> Le fer rouille dans l'air, ne peut supporter la contradiction. L'organisme peut supporter les plantes, les fruits, etc., la nourriture, il est capable de supporter la contradiction, de la dominer ; si la contradiction est trop grande, alors il ne peut la soutenir, est détruit par là, reçoit une fin, s'avère donc comme fini. La vie se conserve et se préserve de cette façon comme infinie. Le vivant se maintient et se restaure toujours à nouveau, ne se laisse pas anéantir comme vivant, ne change tout au plus que la forme dans laquelle il apparaît.[702]

La mort de l'organisme n'est qu'un moment de la vie comme processus infini d'auto-transformation[703] graduelle allant selon Hegel des figures plus faiblement capables de soutenir

---

IV, p.563 ; D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.169 ; E. Frank, « Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und* Geistesgeschichte, vol. 5, 1927, p.635-36; Mabille, « La vie logique », p.137, 139-40, 152 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.55-56 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.19. Nous nous attarderons davantage sur la négativité au chapitre 4.

699 Cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.190.

700 Hegel, W III, p.150 / PhE I, p.160.

701 En effet, comme activité, processualité, voire comme désir, la vie contient déjà en elle-même sa propre négation, le moment de son accomplissement. La mort comme moment négatif et terme ultime de toute vie *individuelle* est ainsi subordonnée au mouvement totalisant de la vie universelle. On retrouve une structure tout à fait similaire avec la dialectique comme moment de l'opposition et du négatif que Hegel subordonne au moment plus complet du proprement spéculatif. En ce sens, Hegel dira que c'est la vie – ou la mort comme moment de la vie – qui constitue la négativité. L'opposition entre vie-positivité et mort-négativité – présente chez certains commentateurs, cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p.548*sq.* par exemple – demeure de ce fait trop abstraite et doit être repensée à neuf, car il semble bien que pour Hegel la vie intègre progressivement la mort à son mouvement, cf. Hegel, W I, p.422 / *Premiers écrits*, p.373 ; W III, p.36 / PhE I, p.29 ; Hyppolite, *Logique et existence*, p.136 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.84. Comme l'écrit d'ailleurs Marcuse : « La Vie, et elle seule, a la négativité pour soi » (Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.168). Dans le même sens, Bourgeois affirme : « Le savoir absolu n'est pas un état, mais l'activité ou la négativité constante de l'auto-négation spéculative de la conscience, la *vitalité* suprême de l'esprit » (Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.34, nous soulignons).

702 Hegel, Vorl. XI, p.17 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.35.

703 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.66. C'est précisément la saisie de cette vie des choses, de « ce mouvement d'auto-transformation » qui constitue pour Hegel la tâche d'une philosophie vivante digne de ce nom, cf. Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.38, 185.

la contradiction à des formes plus adéquatement capables : « La plante est encore une vie faible […] L'animal est déjà plus solide […] Le Moi, l'esprit, est encore plus fort. Le penser pénètre dans la nature organique et inorganique et accueille en lui la contradiction, joint tout à lui[704] ».

C'est par cette capacité potentiellement infinie de la vie en soi, absolue et non simplement finie, de se maintenir et de dominer la contradiction qui le traverse, qui en fait non seulement un modèle, mais une manifestation de la raison spéculative elle-même, de la dialectique et du cheminement de l'Idée jusqu'à sa manifestation ultime comme esprit absolu[705]. Si comme le souligne Sell : « Le rapport entre l'universel, le particulier et le singulier est le propre du concept[706] », Hegel conçoit précisément ce passage de l'universel au particulier, du particulier au singulier et du singulier à l'universel comme un « mouvement vivant », voire comme la vie même du concept[707]. La vie, non plus simplement jugement, mais véritable syllogisme, devient ainsi la figure même de la raison pour Hegel.

[708]

5. Vie et raison : une solution hégélienne

« [L]a raison est l'*acte téléologique* (*zweckmäßige Tun*)[709] »

En affirmant l'impossibilité de conjuguer vie et spéculation autrement que par une opposition où la vie demeure imperméable aux lumières de la raison spéculative tout en constituant par ailleurs la condition inconditionnée de toute spéculation, Jacobi avait mis à mal une certaine tendance lourde au sein de la philosophie postkantienne visant à conjuguer l'impératif de systématicité propre à la science[710] à l'idéal d'une philosophie vivante capable d'appréhender la vie de manière à la fois systématique et rationnelle[711]. Avec Jacobi, la philosophie devait abandonner l'espoir de comprendre la vie et le vivant autrement que comme bornes et limites de son enquête. Si Hegel était en partie prêt à reconnaître la légitimité d'une telle critique, c'était au seul titre que Jacobi et ceux qu'il critiquait avaient confondu, en se fondant sur le

---

[704] Hegel, Vorl. XI, p.17 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.35-36.
[705] Cf. Hegel, GW VII, p.181 : « Nous nommons l'esprit absolu vie d'après son idée ou son rapport à soi. Cette vie est esprit, et non pas un être […] c'est un processus dont les moments mêmes forment de manière absolue ce processus vivant ». Voir également Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.227.
[706] Sell, *Der lebendige Begriff*, p.112.
[707] Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.285.
[708]
[709] Hegel, W III, p.26 / PhE I, p.20 (modifiée).
[710] Cf. Kant, Ak III, p.538 / *Œuvres philosophiques*, I, p.1384 ; IV, p.467 / *Œuvres philosophiques*, II, p.364.
[711] Cf. Fichte, FW II, §9, p.19 / *Écrits de philosophie première*, p.46 ; R. Ahlers, „Das Lebens des Systems", *Hegel-Jahrbuch 2006*, *p.*145.

sens commun[712], le spéculatif et l'entendement. Or, de fait, pour Hegel, l'entendement reste incapable d'appréhender la vie[713]. Pire, il l'emprisonne[714]. Mais justement, l'entendement n'est précisément pas le mode d'être de la pensée spéculative. Si la critique jacobienne revêt une certaine valeur, c'est donc parce qu'elle permet de montrer les limites de la pensée et des philosophies de l'entendement[715]. Mais dans la mesure où la philosophie spéculative implique précisément la sursomption de la logique d'entendement, le diagnostic de Jacobi est non seulement hâtif, il s'avère faux. La vie n'est pas à poser au-delà de la portée de la pensée rationnelle et de la philosophie spéculative : « la philosophie a également comme pensée effective l'être effectif, la vie et le faire[716] ».

Certes, l'entendement est un élément constitutif à toute pensée rationnelle et comme l'écrivait déjà Hegel dans un fragment de Iéna : « La raison sans entendement n'est rien, l'entendement est pourtant quelque chose sans la raison[717] ». Mais l'on doit s'empresser d'ajouter, avec Hegel : « mais elle [la pensée] n'en reste pas là et le concept n'est pas une simple détermination d'entendement[718] ». Si l'entendement peut exister sans la raison (spéculative), c'est qu'il s'avère nécessaire à une certaine activité théorique et pratique que l'on doit distinguer de la pensée spéculative propre à la philosophie. Comme capacité à établir des distinctions claires et stables, quoiqu'abstraites, l'entendement demeure essentiel aux mathématiques, aux sciences empiriques, mais aussi à l'art et notamment au récit littéraire :

---

712 Cf. Hegel, W VIII, §82Zu., p.178 / E-SL, p.517.

713 Cf. Hegel, W IX, §246Zu., p.21 / E-PhN, p.344. L'entendement dissèque, mais perd ainsi l'unité du vivant, W IX, §365Zu., p.494 / E-PhN, p.686-87. C'est ce que Hegel soulignait déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cf. W III, p.210 / PhE I, p.231. Voir également W II, p.560 / *Notes et fragments*, p.83 ; XI, p.233 / *L'Ironie romantique*, p.95-96 ; XI, p.375 /*Écrits sur la religion*, p.103.

714 Cf. Hegel W II, p.20 / *Premières publications*, p.87.

715 Soulignant l'opposition entre les philosophies de l'entendement et les (non-)philosophies « de l'intuition et [la] sensation immédiate » que l'on pourrait associer à Jacobi, Hegel écrit : « À cette opposition de l'entendement et de la sensation se rapportent ces reproches si souvent répétés qu'on a coutume de diriger contre la pensée en général et qui se ramènent à cette idée que la pensée serait dure et unilatérale, et qu'elle conduirait, en sa conséquence [avec soi], à des résultats ruineux et destructeurs. À de tels reproches, dans la mesure où ils sont, suivant leur contenu, justifiés, on peut tout d'abord répliquer que par eux ce n'est pas la pensée en général, et plus précisément la pensée rationnelle, mais seulement la pensée d'entendement, qui est atteinte » (Hegel, W VIII, §80Zu., p.169 / E-SL, p.510). Ainsi, Hegel montre bien que si les critiques de Jacobi sont « suivant leur contenu, justifiées », elles ne concernent dans les faits que la pensée d'entendement et non la pensée rationnelle comme telle dont l'entendement n'est qu'un premier moment appelant à son propre dépassement.

716 Hegel, W XI, p.384 / *Écrits sur la religion*, p.109.

717 Hegel, W II, p.551 / *Notes et fragments*, p.63. Dans le même sens Hegel expliquera dans l'introduction à la *Philosophie de la nature* que les sciences empiriques, essentiellement fondées sur l'entendement constituent la « présupposition et [la] condition » (W IX, §246Anm., p.15 / E-PhN, p.186) à la science philosophique fondée sur la raison spéculative.

718 Hegel, W VIII, §80Zu., p.169 / E-SL, p.510.

> Il est requis […] pour la beauté et l'achèvement d'un poème dramatique, que les caractères des divers personnages, soient développés dans leur pureté et déterminité, et, de même, que les divers buts et intérêts dont il s'agit soient exposés de façon claire et tranchée.[719]

De manière générale, cette capacité de l'entendement à établir des distinctions tranchées permet au sens commun de nuancer la sensation immédiate de l'intuition. Dans le domaine pratique aussi, l'entendement s'avère nécessaire pour maintenir nos convictions morales et ancrer notre volonté dans l'accomplissement de buts déterminés : « Pour agir, il faut essentiellement du caractère, et un homme de caractère est un homme d'entendement, qui comme tel a devant les yeux des buts déterminés et les poursuit avec fermeté[720] ». Hegel conçoit tout à fait que l'on puisse, dans la vie de tous les jours, faire l'économie de la raison au profit de l'entendement. C'est en ce sens que l'entendement sans la raison demeure quelque chose. À l'inverse, cependant, si la raison n'est rien sans l'entendement, c'est que celle-ci constitue le premier moment, « *le côté abstrait*[721] », « *de tout ce qui a une réalité logique*, c'est-à-dire de tout concept ou de tout ce qui est vrai en général[722] ». Quoiqu'abstrait, l'entendement n'en constitue pas moins un moment nécessaire au déploiement de la raison spéculative. Nécessaire, il n'est toutefois pas suffisant :

> [Les trois moments, à savoir] α) *le côté abstrait* ou relevant de l'entendement, β) *le côté dialectique* ou *négativement-rationnel*, γ) *le côté spéculatif* ou *positivement-rationnel* […] peuvent tous être posés sous le premier moment, l'élément relevant de l'*entendement*, et par là être maintenus séparés les uns des autres, mais ainsi ils ne sont pas considérés en leur vérité.[723]

Nous avons ici de manière « anticipée[724] » le mouvement général non seulement de la logique, mais du système hégélien en son ensemble ; mouvement que l'on pourrait nommer, suivant Stanguennec[725], *le* dialectique comme mouvement général de l'Idée s'instanciant en de multiples dialectiques (de l'être et le néant, de la nécessité et la liberté, de la maîtrise et la servitude, etc.) et où, à chaque fois, le *moment* dialectique (ou *la* dialectique) constituerait le second moment, négatif, du mouvement. Dans ce mouvement, le point de départ se

---

719 *Ibid.*, p.171 / E-SL, p.512.
720 *Ibid.*, p.170 / E-SL, p.511.
721 Hegel, W VIII, §79, p.168 / E-SL, p.342.
722 *Ibid.* / E-SL, p.343.
723 *Ibid.* / E-SL, p.342-43. Voir également W IV, p.412-16 / *Textes pédagogiques*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990, p.143-46 ; Cf. Marmasse, *Hegel. Une philosophie de la réconciliation*, p.39 ; Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p.87.
724 Hegel, W VIII, §79, p.168 / E-SL, p.343.
725 Cf. Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p.89-90. Pour une critique de la position défendue par Stanguennec, cf. J. Allard, « La Dialectique comme synecdoque : du rôle secondaire de la dialectique dans son rapport à la méthode », dans K. Boveiri, E. Chaput & A. Theurillat-Cloutier (dir.), *Hegel, Marx and the Contemporary World*, Newcastle, Cambridge Scholar Publishing, 2016, p.74-90.

constituerait ainsi comme une distinction tirée de l'entendement, l'opposition apparemment claire et ferme entre l'être et le néant par exemple. Mais cette opposition d'entendement serait bientôt niée par le moment dialectique où il s'avère que les deux termes de l'antinomie sont équivalents l'un à l'autre : l'être pur sans déterminations est aussi vide que le pur néant, et le néant ainsi substantialisé comme absence de détermination équivaut également à l'être pur. Mais, pour Hegel, la raison ne saurait en rester à ce résultat strictement négatif qui fait de la dialectique le moment du « *scepticisme*[726] » où la vérité d'entendement est simplement invalidée par la raison. C'est à cet effet que Hegel, après avoir encensé Kant d'avoir par le biais de ses antinomies de la raison, réhabilité la dignité de la dialectique[727], le critique précisément pour être demeuré à cette posture sceptique faisant de la raison une puissance négative seulement capable d'établir les limites de sa portée : dès lors qu'on se trouve confronté à une antinomie de la raison, pour Kant, nous sommes en mesure d'identifier un concept limite sans détermination réelle et relevant de la sphère nouménale[728]. Au sein de l'entreprise critique de Kant, la dialectique assume donc pleinement sa fonction négative : elle rend explicite la nécessité de limiter la quête de la raison pure spéculative qui erre au-delà des données de l'expérience. Pour Hegel cependant, cette conception de la dialectique reste précisément prisonnière d'une logique de l'entendement : le moment dialectique est fermement distingué du moment de l'entendement et cette distinction est maintenue comme quelque chose de figé et de définitif. C'est précisément là un exemple de ce que Hegel affirmait quand il disait que les trois moments du concept « peuvent tous être posés sous le premier moment, l'élément relevant de l'*entendement*, et par là être maintenus séparés les uns des autres[729] ». C'est là l'erreur de Kant : « Le dialectique [est] pris à part pour lui-même par l'entendement[730] » et dès lors constitué comme *scepticisme*. Ce faisant, Kant ignore comment, du moment négatif du dialectique, émerge le moment positivement rationnel du spéculatif proprement dit. Pour reprendre l'exemple de l'être pur et du néant au commencement de la *Logique*, il ne s'agit pas de conclure de leur antinomie que la raison reste incapable de définir ce qu'est l'être pur et le

[726] Hegel, W VIII, §81, p.172 / E-SL, p.343.
[727] Cf. Hegel, W VIII, §81Zu., p.174 / E-SL, p.514 ; W V, p.52 / SL I, p.42-43.
[728] Cf. Kant, Ak III, p.290 / *Œuvres philosophiques* I, p.1080-81. Sur la critique hégélienne de l'antinomie chez Kant, voir notamment Hegel, W IV, p.414 / *Textes pédagogiques*, p.145 ; V, p.39, 52, 216-27 / SL I, p.30-31, 42-43, SL II, p.202-13 ; VIII, §48, p.126-29 / E-SL, p.307-09, 504-06; G. Lebrun, « L'antinomie et son contenu », dans *Lecture de Hegel*, p.363*sq*.
[729] Hegel, W VIII, §79, p.168 / E-SL, p.343.
[730] Hegel, W VIII, §81, p.172 / E-SL, p.343.

néant (précisément parce qu'un tel être ne se phénoménalise jamais dans l'expérience, puisqu'à travers l'intuition de l'espace et du temps, il ne peut exister que comme étant déterminé et jamais comme être pur). Au contraire, pour Hegel, il s'agit de comprendre qu'une vérité émerge de cette expérience de l'antinomie ; qu'à travers le passage de l'être pur au néant pur, l'un *devient* l'autre. Dans la mise en équivalence d'un terme à l'autre, nous assistons au passage de la différence (distinction d'entendement) à l'identité (équivalence dialectique). Or, c'est ce passage d'un terme à l'autre, de la différence à l'identité qui apparaît comme le résultat d'un développement, du devenir. Telle est pour Hegel, le moment positivement rationnel, spéculatif de la dialectique de l'être et du néant. Mais en demeurant fermement ancré dans le moment négatif du dialectique, conçu selon une logique d'entendement, Kant fut, aux yeux de Hegel, incapable de saisir ce troisième moment proprement spéculatif de la raison.

Il en ressort deux éléments dignes de mention. D'abord, que la raison spéculative se décline en trois moments successifs qui se succèdent précisément les uns aux autres de manière immanente – voire organique - où le moment postérieur n'est pas simplement imposé mécaniquement de l'extérieur au résultat du moment antérieur, mais émerge pour ainsi dire naturellement de l'impasse à laquelle aboutit le moment antérieur. Pour l'entendement, cette impasse se nomme *abstraction* (la distinction faite est unilatérale et *in fine* contradictoire). Pour la dialectique, l'impasse se nomme *scepticisme* (la prétention de la raison au savoir culminerait alors dans un non-savoir). L'autre élément digne de mention est que ce mouvement général du savoir passant de l'entendement au dialectique et culminant avec le spéculatif peut lui-même est dûment compris par la raison comme un mouvement immanent, comme une unité organique entre trois éléments distincts mais nécessaires au plein déploiement de la pensée spéculative et rationnelle, mais elle peut tout autant être mécomprise si par exemple, comme ce fut le cas pour Kant, l'on hypostasie le premier moment, celui de l'entendement et que l'on interprète l'unité vivante de la pensée rationnelle comme la simple conjonction de trois éléments distincts mécaniquement liés les uns aux autres de manière hétéronome.

C'est là une distinction essentielle puisqu'elle informe une conception générale de la raison spéculative. Interprétées selon la logique de l'entendement, la raison spéculative et sa déclination en trois moments distincts seront vues comme une raison inerte, mécaniquement liée de l'extérieur à l'image de l'artefact. À l'inverse, penser le déploiement de la pensée spéculative comme un développement immanent fondé non seulement sur la négativité de la dialectique capable de dépasser l'opposition d'entendement, mais encore sur la réconciliation

opérée par le spéculatif nous pousse vers une conception de la raison et de la pensée comme forme vivante[731]. Nous l'avons vu précédemment, pour Hegel, la dialectique, comme moment négatif, « est en général le principe de tout mouvement, de toute vie, et de toute manifestation active dans l'effectivité[732] ». Mais la vie est également ce qui est capable de se maintenir et de dépasser ses propres contradictions. C'est ce qui raccroche davantage la vie au moment spéculatif compris comme « l'unité concrète de ces déterminations qui pour l'entendement ne valent comme vraies que dans leur séparation et opposition[733] ». Dans les deux cas, celui de la vie et du spéculatif, nous avons accès à ce « *lien spirituel*[734] » qui pour Hegel autant que pour Goethe, échappe à la logique de l'entendement.

C'est ainsi que la spéculation réduite à une logique de l'entendement par Jacobi et jugée par là inapte à appréhender le vivant s'avère au contraire chez Hegel, l'expression même d'un mouvement vivant. Autant la pensée spéculative s'avère, à l'instar de la vie, capable de se maintenir dans la contradiction et la négativité, autant la vie elle-même peut être appréhendée rationnellement comme processus dialectique (négatif) et comme le spéculatif même. Ainsi que Hegel l'écrit dans sa *Philosophie de la nature* :

> Le vivant se met toujours en danger, il a toujours, à même lui, un Autre, mais il supporte cette contradiction, ce que l'être inorganique ne peut pas faire. Mais la vie est, en même temps, la résolution de cette contradiction, et c'est en cela que consiste le spéculatif, alors que la contradiction n'est sans solution que pour l'entendement.[735]

Hegel poursuit : « La vie ne peut donc être saisie que spéculativement, car, dans la vie, existe précisément le spéculatif. L'agir continuel de la vie est, par conséquent, l'idéalisme absolu[736] ». Si la vie s'avère intelligible à la raison entendue comme raison spéculative et non comme pensée d'entendement, inversement, la spéculation n'existe que comme pensée vivante. C'est ce que Bourgeois nomme le « grand principe hégélien, toujours à méditer, de l'identité de la spéculation et de la vie[737] ». Cette identité est manifeste dans l'articulation de la dialectique et du spéculatif :

> La dialectique anime par l'activité qu'est toute différenciation d'avec soi l'identité par là concrète, première et dernière dans la vie de l'absolu : la négation du négatif n'est l'activité d'un

731 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.120.
732 Hegel, W VIII, §81Zu., p.173 / E-SL, p.513.
733 Hegel, W VIII, §82Zu., p.179 / E-SL, p.518. À ce sujet, voir p. Büttner, « Leben in der Form des Nicht-Lebens », in *Hegel und die Lebenswissenchaften*, p.81.
734 Hegel, W IX, §246Zu., p.21 / E-PhN, p.344.
735 Hegel, W IX, §337Zu., p.338 / E-PhN, p.553. Voir également Hegel, W IX, §353Zu., p.438 / E-PhN p.644.
736 Hegel, W IX, §337Zu., p.338 / E-PhN, p.553.
737 Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.131.

> *être* que si cette négativité infinie est elle-même niée dans le moment « *positivement*-rationnel » du spéculatif, moment absolu de la vie absolue.[738]

Le propre du discours spéculatif est d'être démonstratif, intelligible, rationnel tout en refusant le double écueil de la pensée d'entendement et du dialectique compris comme scepticisme. La réponse hégélienne au défi jacobien consistera donc à exposer de manière rigoureuse le déploiement de la pensée spéculative comme pensée vivante et rationnelle. La saisie du caractère rationnel de la vie – y compris dans sa dimension la plus irrationnelle[739] – nécessite en effet une raison qui soit elle-même vivante, une raison qui s'appréhende elle-même en appréhendant la vie et qui appréhende la vie en s'appréhendant elle-même. C'est ce que Hegel nomme le spéculatif. Celui-ci se présente comme un discours objectif où l'objet connu et sa méthode d'appréhension ne font qu'un[740]. La raison spéculative ne se comprend elle-même qu'à condition de comprendre la logique de la vie et ne comprend la logique immanente à la vie qu'en se connaissant elle-même comme pensée spéculative.

Nous avons déjà souligné que le passage de l'entendement au dialectique et de celui-ci au spéculatif se présentait comme un mouvement vivant. Et la rationalité d'un tel mouvement spéculatif et vivant est en quelque sorte garantie par sa syllogisation[741]. Il en va de même de la

---

[738] *Ibid.*, p.74.

[739] Nous avons déjà abordé la question, nous y reviendrons au chapitre V. En affirmant le caractère rationnel de la vie, Hegel ne prétend pas épuiser le sens de la vie comme vécu subjectif et contingent. Nous avons vu que la vie chez Hegel contient en elle-même son altérité et supporte cette contradiction. Au contraire, la prétention à vouloir réduire la richesse variée de ce qu'il faut comprendre par *vie* à sa dimension rationnelle au nom d'une raison prétendument exhaustive révélerait bien au contraire l'irrationalité de la raison elle-même telle qu'elle a pu être thématisée par Adorno et Horkheimer sous le thème de « l'autodestruction de la Raison » (M. Horkheimer & T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983, p.15). Il est aisé de voir là une mécompréhension de la pensée spéculative confondant totalisation et exhaustivité. Certes, la raison qui prétend réduire la vie au rationnel à l'exclusion de tout le reste s'inscrit dans une dialectique où elle devient précisément le contraire de ce qu'elle prétend être, mais précisément telle n'est pas la prétention de la pensée spéculative hégélienne qui justement assume la nécessité de la raison à faire droit à son autre qui se décline autant comme raison non spéculative (entendement) que comme l'irrationnel purement vécu.

[740] Cf. Reid, *Real Words*.

[741] Hegel affirme en effet que « [l] » activité de l'entendement consiste en général à conférer à son contenu la forme de l'universalité » (Hegel, W VIII, §80Zu., p.169 / E-SL, p.510), il s'agit là cependant d'un universel abstrait, unilatéral, « [l]a dialectique par contre, est ce dépassement *immanent* dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation » (W VIII, §81, p.172 / E-SL, p.344). Le moment dialectique représente en effet le moment de la négation ou le « *négativement-rationnel* » (W VIII, §79, p.168 / E-SL, p.342). C'est aussi le moment de la particularisation dans la mesure où la détermination n'est que « la négation, considérée du point de vue affirmatif. C'est la proposition de Spinoza : *omnis determiantio est negatio* » (Hegel, W V, p.121 / SL I, p.109). C'est en niant l'universalité abstraite et unilatérale de l'entendement que la pensée se détermine par le biais de la négation dialectique. Mais ce n'est qu'avec le moment spéculatif « *positivement-rationnel* » (W VIII, §79, p.168 / E-SL, p.342) que l'Idée devient un singulier, un objet non seulement déterminé par rapport à autre chose, comme le particulier, mais se déterminant lui-même comme résultat : « La dialectique a un résultat *positif* parce qu'elle a un *contenu déterminé*, ou parce que son résultat, en vérité, n'est pas le *néant vide*, *abstrait*, mais la négation de *certaines déterminations* qui sont contenues

vie dont le caractère rationnel et intelligible est garanti pour Hegel par sa forme syllogisable. Comme l'écrit en effet Jeffrey Reid :

> L'objectivité véritable, ce que Hegel appelle *die Sache* doit se comprendre en termes de syllogisme et non pas en termes de prédication ou de « jugement », pour employer le vocabulaire hégélien. Car seul le syllogisme est capable de produire un contenu plus riche, plus objectif et plus vrai que les deux extrêmes, c'est-à-dire les deux pôles de la science hégélienne : l'être et le penser.[742]

C'est pourquoi on ne saurait souscrire complètement à la posture de Ng qui affirme que « the chapter on "Judgment" is arguably the the keystone of the section [concernant la subjectivité au sein de la Logique du Concept] and captures what is most important concerning Hegel's […] assessment of the forms of the subjective Concept[743] ». Cela impliquerait en un sens sinon la subordination du chapitre sur le syllogisme à celui du jugement au moins une irréductibilité du jugement au syllogisme[744]. Une telle approche serait justifiée aux yeux de Ng par l'absence au sein de la *Logique* hégélienne d'une quatrième figure du syllogisme susceptible de correspondre à la quatrième forme du jugement que Hegel nomme le jugement du concept[745]. Elle semble cependant davantage commandée par sa tentative de présenter la doctrine du concept de Hegel à l'aune de la troisième critique de Kant[746].

Et pourtant, Hegel affirme que le jugement comme proposition ne saurait exprimer la concrétude du contenu spéculatif : « un contenu spéculatif ne peut pas […] être exprimé dans une proposition unilatérale[747] ». En effet : « la forme de la proposition, ou, de manière plus déterminée, du jugement, est impropre à exprimer ce qui est concret – et le vrai est concret – et spéculatif ; le jugement est, par sa forme, unilatérale et, dans cette mesure, faux[748] ». On trouve ici en un sens les limites de la tentative de Ng à vouloir faire de la logique du concept de Hegel sa propre version de la *Critique du jugement* de Kant[749]. La rationalité de la vie et la vitalité de la raison se manifestent plutôt par le biais d'une syllogisation qui va au-delà et

---

dans le résultat, précisément parce que celui-ci n'est pas un *néant immédiat,* mais un résultat » (W VIII, §82, p.176-77 / E-SL, p.344), un concret de pensée. Le passage de l'entendement au dialectique et au spéculatif s'articule ainsi comme le passage syllogistique classique de l'Universel (U) au Singulier (S) en passant par le Particulier (P).

[742] Reid, *L'Anti-romantique*, p.80-81.

[743] Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.186. Voir également *ibid*., p.171.

[744] Cf. *ibid*., p.237-38.

[745] Cf. *ibid*., p.187-88, 196.

[746] Cf. *ibid*., p.187 n.37. Sur cette question, voir notre recension de l'ouvrage publié dans la revue *Symposium* (en ligne).

[747] Hegel, W VIII, §82Zu., p.178 / E-SL, p.517. Voir également W II, p.560 / *Notes et fragments*, p.83 ; W VIII, §88Anm., p.191 / E-SL, p.354.

[748] Hegel, W VIII, §31Anm., p.98 /E-SL, p.295-96

[749] Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.9, 187 n.37.

complète ce que Hegel nommait déjà le « le *jugement* originaire de la vie[750] » (*das ursprüngliche* Urteil *des Lebens*).

Comme l'écrit Sell : « La vie se manifeste comme syllogisme[751] ». Ce « syllogisme de la vie » comme l'ont baptisé tour à tour André Léonard[752] et Jacques Derrida[753], se manifeste autant dans la grande et petite *Logique* à travers l'Idée de vie et la vie de l'Idée[754], que dans la *Philosophie de la nature* à travers le « syllogisme de l'organisme[755] » anticipé par « le syllogisme de la figuration organique[756] » (*organischen Gestaltung*) au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*[757]. On le retrouve tout autant au sein de la philosophie de l'esprit en général qu'il s'agisse de la vie de l'esprit subjectif, objectif ou absolu[758]. Dans chacun de ces cas, la syllogisation de la vie et du vivant en garantit la dimension rationnelle, son caractère démontrable : « la vie se définit comme l'omniprésence de l'universel dans le particulier et le singulier, comme la permanence de l'unité et de l'identité dans la diversité multiple[759] ». À ce titre, la vie est déjà pétrie de déterminations conceptuelles et c'est seulement la faiblesse de l'instrument avec lequel on avait jusqu'alors cherché à appréhender la vie, à savoir la logique d'entendement, qui pouvait autoriser quelqu'un comme Jacobi à poser un jugement selon lequel celle-ci demeurait imperméable à la raison spéculative. En exposant la véritable valeur de la raison spéculative au-delà de la pensée de l'entendement qui la confinait ou bien à un dogmatisme stérile ou à un criticisme sceptique, Hegel se dotait en un sens des outils conceptuels nécessaires pour répondre au défi jacobien. Mais il ne faudrait pas croire que la syllogistique hégélienne n'est qu'un outil ou un instrument au sens où on peut l'entendre communément de telle sorte que l'on aurait d'un côté le matériau brut que l'outil serait en mesure de transformer en fonction d'une fin visée. Une telle interprétation donnerait raison aux critiques accusant Hegel de broyer

---

750 Hegel, W VI, p.473 / SL IV, p.472 (modifiée).
751 Sell, *Der lebendige Begriff*, p.190. Voir également *ibid*., p.52, 126, 216-17.
752 A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974, p.509.
753 J. Derrida. *La Vie la mort (Séminaire 1975-76)*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p.19.
754 Cf. Hegel W VIII, §217, p.374 / E-SL, p.451 : « Le vivant est le syllogisme dont les moments mêmes sont en eux-mêmes des systèmes et des syllogismes (§§ 198, 201, 207), mais qui sont des syllogismes actifs, des processus, et dans l'unité subjective du vivant ne sont qu'un *unique* processus ». Voir également W VI, p.475 / SL IV, p.475.
755 Hegel, W IX, §365, p.482 / E-PhN, p.320.
756 Hegel, W III, p.225 / PhE I, p.247.
757 Cf. Hegel, W III, p.223-25 / PhE I, p.245-47 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.80; L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p.125.
758 Philippe Soual affirmera ainsi par exemple que, dans le cadre de la philosophie de la religion de Hegel relevant de l'esprit absolu : « Le tout constitue le syllogisme de la vie divine éternelle, dans l'identité de l'esprit et de l'amour » (P. Soual, « Amour et croix chez Hegel », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol.188, no.1, 1998, p.80). Nous reviendrons sur la relation entre vie et religion au chapitre 4.
759 D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.141.

la vie dans le tordeur de sa pensée spéculative pour mieux la réduire à un *caput mortuum* ou à un résidu de raison. Au contraire, si la syllogisation de la vie ne constitue pas une violence faite à celle-ci, c'est précisément parce que la syllogistique hégélienne est elle-même quelque chose de vivant. Il y a *in fine* identification de l'objet à son mode d'appréhension et du mode d'appréhension à son objet, ce n'est qu'à ce titre que Hegel peut prétendre à l'objectivité de son discours par-delà le dualisme de la représentation[760]. Comme l'écrit Châtelet : « Avec le système hégélien, la rationalité n'est plus un idéal auquel on rêve, un modèle qu'on applique […] elle est le tissu même du réel et de la pensée[761] ».

Le syllogisme en effet, ne se résume pas chez Hegel à cette « conception purement formelle[762] » « d'après laquelle le syllogisme se composerait uniquement de *trois jugements*[763] » se présentant comme l'articulation mécanique « de deux prémisses séparées et d'une conclusion séparée, à son tour, de ses prémisses[764] ». Hegel se montre tout à fait critique d'une telle conception mécanique du syllogisme comme simple conjonction de proposition du type « Tout A est B ; *x* est A ; donc *x* est B » : « On ne manque pas d'être envahi d'ennui lorsqu'on entend énoncer un pareil syllogisme ; cela tient à cette forme inutile qui, en séparant les propositions, donne l'apparence d'une différence, apparence qui ne tarde pas à s'évanouir dans la chose même[765] ». Déjà, Hegel faisait une critique semblable dans ses *Notes et Fragments* de Iéna :

> On assure que nous jugeons ainsi : « L'or est jaune ». Assertion vraisemblable. Mais il n'est pas aussi vraisemblable que nous raisonnions ainsi : « Tous les hommes sont mortels : Caïus est un homme ; donc il est mortel ». Moi, du moins, je n'ai jamais pensé chose aussi plate. Elle doit se produire dans notre tréfonds sans que nous en ayons conscience. Assurément, il se produit beaucoup de choses dans le tréfonds, par exemple l'élaboration de l'urine, et de pire encore, mais lorsque cela vient au dehors, nous nous bouchons le nez. De même pour un tel raisonnement.[766]

Il faut, pour Hegel, tout au contraire concevoir le syllogisme comme une forme vivante de pensée. La philosophie spéculative de Hegel est une « syllogistique dynamique » selon la belle expression d'Yvon Gauthier[767]. C'est à ce titre que le syllogisme constitue en lui-même l'unité

---

[760] À ce titre, voir les travaux de Jeffrey Reid *Real Words* et *L'Anti-romantique*.
[761] Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.62.
[762] Hegel, W VI, p.358 / SL IV, p.355.
[763] *Ibid.*
[764] *Ibid.*
[765] *Ibid.* Cf. Reid, *L'Anti-romantique*, p.80-81n.15.
[766] Hegel, W II, p.541 / *Notes et fragments*, p.39.
[767] Gauthier, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, p.68-69, 72-80.

de la vie et de la raison, du rationnel et du vivant. Comme processus dynamique permettant de passer de l'universel au singulier via le particulier (U-P-S) ou inversement du singulier à l'universel via le particulier (S-P-U) selon le schéma de la première figure du syllogisme immédiat, ou encore du singulier au particulier via l'universel (S-U-P) ou du particulier à l'universel par le biais du singulier (P-S-U) selon les figures du syllogisme de la médiation[768], le syllogisme – au moins sous sa forme spéculative comme syllogisme de la nécessité – est une forme vivante, en constant développement où la progression du savoir en tant que mouvement immanent se manifeste, comme nous l'avons vue à la section précédent, précisément comme mouvement *vivant* et comme vie. Or, dans la mesure où le syllogisme implique un progrès du savoir et la saisie du vrai, il constitue la figure par excellence de la raison. Et c'est ainsi que pour Hegel la raison ne peut se penser autrement que sur le mode d'une pensée vivante qu'incarne précisément la syllogistique dynamique qui anime le système hégélien en son ensemble. Inversement, la vie ne peut se concevoir autrement qu'à travers le rationnel, c'est-à-dire comme syllogisme, et ce, même si la raison spéculative en tant qu'elle fait droit à son

[768] Cf. Hegel, W VI, p.355-71 / SL IV, p.352-68. Ces trois figures, auxquelles Hegel ajoute une quatrième figure qui ne nous intéressera pas ici, le syllogisme mathématique (W VI, p.371-74 / SL IV, p.368-70), se déclinent elles-mêmes selon les trois moments du concept que sont l'entendement, la dialectique et le spéculatif. Selon que l'on pense le syllogisme en fonction de l'entendement, la dialectique ou le spéculatif, l'on aura affaire au syllogisme de l'être-là (*Schluß des Daseins*) (W VI, p.354 / SL IV, p.352), au syllogisme de la réflexion (*Schluß der Reflexion*) (W VI, p.380 / SL IV, p.376) ou au syllogisme de la nécessité (*Schluß der Notwendigkeit*) (W VI, p.387 / SL IV, p.391). Mais la vitalité propre au syllogisme hégélien n'est pleinement aboutie que dans le dernier cas. Les syllogismes de l'entendement s'articulent de manière mécanique, alors que les syllogismes de la réflexion s'apparentent à la dynamique propre au chimisme et à la logique de l'essence. Il est d'autre part à noter que l'articulation entre la première figure du syllogisme que Hegel attache à la notion d'immédiateté et de la deuxième et troisième figure que Hegel définit comme syllogismes de la médiation est elle-même une articulation dynamique qui peut être pensée sous la forme d'une logique organique où l'immédiat se divise en lui-même, à l'instar de la vie. En effet, la première figure se décline elle-même en deux moments : le singulier se particularise (S-P) et à partir du particulier, il participe à l'universel (P-U). Mais le passage entre le singulier et le particulier tout comme le passage entre le particulier et l'universel doit à son tour être le fruit d'une médiation qui donne lieu aux deux autres figures du syllogisme : S-(U)-P et P-(S)-U. Ainsi par exemple, le vivant singulier en se particularisant comme mammifère s'universalise en se rattachant à l'ordre des mammifères, mais pour se particulariser comme mammifère, le vivant singulier doit d'abord être considéré selon son mode de reproduction qui comme universel (tout vivant fini et singulier doit se reproduire) se décline de manière particulière (comme mammifère ou ovipare). Dans la mesure où Hegel affirme, pour la première figure du syllogisme que « [p]ar l'intermédiaire du particulier, le singulier rejoint l'universel ; et, inversement, l'universel n'est pas directement le singulier, mais l'atteint par l'intermédiaire du particulier » (W VI, p.355 / SL IV, p.352 (modifiée)), celui-ci peut aussi bien se décliner comme S-P-U que comme U-P-S. Ce faisant, les syllogismes de la médiation peuvent aussi bien se décliner comme S-(U)-P et P-(S)-U que comme U-(S)-P et P-(U)-S. Ce qui importe encore une fois c'est cette processualité inhérente au syllogisme spéculatif hégélien qui permet de passer d'un terme à l'autre selon la logique immanente au premier terme. C'est pourquoi en un sens le syllogisme mathématique n'est abordé par Hegel que dans le cadre des syllogismes de l'être-là. Prenant la forme U-U-U, il se constitue nécessairement comme un syllogisme mécanique où l'on pose de manière externe trois universaux les uns aux autres. Dans le cadre de la pensée spéculative cependant, l'articulation entre universaux doit nécessairement être médiatisée par l'articulation entre universel, singulier et particulier.

Autre préserve la part d'irrationnel qu'implique la vie même tout en ne prétendant pas en traiter de manière exhaustive dans le cadre d'une pensée systématique. En concevant la vie au travers du prisme de la pensée rationnelle, on peut la saisir à la fois dans son dynamisme proliférant et sa systématicité stricte sans dénaturer la tâche de la philosophie en la soumettant au mauvais infini de la quête d'exhaustivité.

Pour répondre adéquatement à Jacobi, il faudra donc reconnaître les frontières de la philosophie systématique, éviter qu'elle ne se perde dans les méandres d'une prétention indue à l'exhaustivité comme si la philosophie devait à la fois se faire savoir d'entendement, art, religion et histoire empirique. Au prix d'une détermination de l'entreprise systématique de la philosophie à laquelle nous reviendrons au chapitre 5, Hegel affirme être en mesure de répondre à Jacobi que, loin de devoir se contenter de la vie immédiate, imperméable à la raison, loin de devoir rester sur le plan de la vie simplement sentie et intuitionnée, mais inexplicable, on ne peut en fait appréhender la vie autrement qu'à travers la raison spéculative.

Ce n'est qu'à travers la pensée spéculative que les multiples significations, sens et dimensions de la vie sont véritablement appréhendés depuis sa dimension phénoménologique, logique et naturelle jusqu'à « la vie de l'absolu, la vie absolue » qu'« est la vie spirituelle[769] ». Comme l'écrit Reid : « This *Lebenslauf* of the Absolute Idea, […] is a dynamic, circular movement that implies and indeed requires a scientific or systematic perspective[770] ». Certes au sein du système hégélien, la vie vécue strictement subjective, les dimensions contingentes et irrationnelles de la vie apparaissent souvent comme des notions à la limite du discours philosophique, comme le simple Autre de l'Idée ou de l'esprit. Elles n'en demeurent pas moins *sous cette forme* inclues de manière légitime au sein de l'entreprise hégélienne qui développe par ailleurs un discours autrement plus fourni et précis sur les figures rationnelles et articulées de la vie qui dans le contexte d'une pensée comme celle de Jacobi étaient tout simplement réduites à une forme d'*analogon*, voire à n'être qu'un simple travestissement de la vie vraie.

De fait, le discours spéculatif développé de manière systématique permet non seulement une compréhension plus adéquate et, à ce titre, rationnelle de la vie sous ses multiples guises en articulant ces différents modes dans une totalité cohérente, le système de la philosophie, il permet également de mieux comprendre la nature même du discours

769 Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.130. Sur la vie absolue ou la vie de l'absolu, cf. Hegel, W X, §577, p.395 / E-PhE, p.375. Voir également Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.57 ; Vieillard-Baron, *Système et structures théologiques*, p.121.
770 Reid, *Real Words*, p.49.

spéculatif et de la raison comme pensée vivante. Mais ce rapport intime entre raison, système et vie ne s'éclaire véritablement que si l'on s'attarde aux schèmes qui façonnent à la fois la conceptualisation hégélienne de la vie et sa conception de la philosophie comme système. C'est à ce titre qu'il nous faudra, dans les chapitres 3 et 4 s'intéresser à ce que nous avons nommé les schèmes de la vie qui présentent à la fois la vie en sa systématicité et le système hégélien lui-même comme un ensemble de totalités organiques (chapitre 3), et, d'autre part, la vie de l'absolu et le système en ces différentes parties comme un tout cohérent s'incarnant dans une narrativité qui confère à la vie et au système une forme d'historicité (chapitre 4).

6. Conclusion : les schèmes de la vie dans la pensée de Hegel

Si le premier schème que nous aborderons – le « schème organiciste »[771] – présente ainsi la structure du vivant et de la vie de même que l'organisation du système comme un tout organique et cohérent, le second schème – kénosotériologique – permettra de mieux appréhender l'historicité et le développement vivant de l'Idée à travers ses multiples transformations et passages (de l'Idée à la nature, de la nature à l'esprit, etc.) au-delà de la simple cohérence et la dynamique interne à chacune de ces parties du système. Évidemment, dans la mesure où vie et système chez Hegel sont des totalités vivantes et organiques, ces deux schèmes ne sont pas dissociables l'un de l'autre. Comme l'écrit Ng à propos de l'intuition et du concept chez Kant : « they can be analytically separated for the purpose of investigating their respective capacities and must be carefully distinguished if we are to properly understand their respective contribution[772] », ils n'en restent pas moins inséparables. Il en va de même pour les schèmes de la vie chez Hegel, nous les distinguons pour mieux exposer leur apport respectif à la conception hégélienne de la vie et du système, mais on ne saurait dans l'absolu les dissocier[773]. Pour paraphraser Hegel, si « la vie s'était divisée avec elle-même » selon deux schèmes distincts, « elle s'est réunifiée[774] » à travers ces schèmes. Comme le remarque bien Frederick Beiser, la pensée organiciste de Hegel est intimement liée à son interprétation

[771] Nous reprenons l'expression de Robert Legros, cf. Legros, « Hegel et les pensées de la réconciliation terrestre », p.354.
[772] Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.28.
[773] C'est d'ailleurs l'une des contributions de cette thèse – du moins l'espérons-nous – que de montrer qu'on ne peut pleinement saisir la pensée hégélienne de la vie en se limitant au schème organiciste en ignorant l'importance du schème kénosotériologique hérité de la religion chrétienne. Nous y revenons au chapitre 4.
[774] Hegel, W I, p.354 / *Premiers Écrits*, p.263.

spéculative du mystère chrétien qui constitue le cœur du schème kénosotériologique de la vie : « Hegel semble s'être accroché au concept d'organisme », car « il lui fournissait une explication de la trinité : de même que les parties de l'organisme sont elles-mêmes des organismes, de même chaque personne de la trinité est elle-même une personne distincte[775] ». Il ne faudrait donc pas penser qu'un schème succède à l'autre. Et ce, même si à lui seul le schème organiciste nous apparaîtra insuffisant pour saisir toute l'ampleur du point de vue hégélien. Comme le souligne Vieillard-Baron, Hegel part « d'une bipolarité, la conception kantienne de l'organique, d'une part, et l'idée grecque de la vie divine de l'Esprit, d'autre part[776] ». C'est cette double origine que l'on cherchera à cerner à l'aide des deux schèmes exposés dans les chapitres suivants. Certes, Vieillard-Baron parle ici de « l'idée grecque de la vie divine » qui pointe vers un troisième schème de la vie chez Hegel qui de par son ampleur ne pourra être abordé de manière exhaustive dans le présent travail. Nous voulons parler du schème noétique de la vie hérité de la métaphysique classique de Platon, Aristote et du néo-platonisme et qui pointe vers l'idée d'un *Logos* vivant que l'on retrouve notamment dans la citation finale de l'*Encyclopédie*[777], point d'orgue du système. Ce schème impliquerait cependant un long détour par l'interprétation hégélienne de la philosophie classique. À cette « idée grecque de la vie divine » nous avons donc préféré l'idée chrétienne de la vie divine. Car la vie divine de l'esprit elle-même doit s'articuler non seulement à partir de la philosophie grecque, mais aussi par rapport à la dimension spéculative de la religion chrétienne. Celle-ci capture en effet l'historicité propre du système hégélien, ce qui lui confère précisément sa modernité vis-à-vis l'idée classique du *Logos* vivant.

Mais avant d'aborder le schème kénosotériologique hérité de la religion chrétienne, nous nous attarderons d'abord au schème organiciste puisque, comme le souligne Sell : « Considérée de manière philosophique, la vie se manifeste comme un processus capable de s'organiser lui-même[778] ».

---

[775] Beiser, *Hegel*, p.88. Voir également P. Garniron, « Présentation du traducteur » dans Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, p.vii.
[776] Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.77.
[777] Cf. Hegel, W X, §577, p.395 / E-PhE, p.375.
[778] Sell, *Der lebendige Begriff*, *p.*224.

CHAPITRE III
LE SCHÈME ORGANICISTE DE LA VIE DANS LE SYSTÈME DE HEGEL

Les formations organiques et leurs déterminations finalisée appartiennent à la sphère supérieure, *à la vie*.[779]

À la science il est permis de *s'organiser* seulement par la vie propre du concept[780]

1. Introduction

L'organicisme constitue véritablement un lieu commun de l'idéalisme et du romantisme allemands, de Herder[781] à Schlegel[782], en passant par Schelling[783] et Goethe[784], et dans une moindre mesure Fichte[785], sans parler de la biologie romantique qui se développe, à Iéna notamment, au tournant du 19e siècle[786]. Hegel n'échappe pas, au demeurant, à cette tendance lourde qui anime tant la philosophie que les sciences du vivant en Allemagne[787]. Comme le

779 Hegel, W VIII, §50, p. / E-SL, p.314.
780 Hegel, W III, p.51 / PhE I, p.45 (nous soulignons).
781 Voir Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, I, p.12, 18 ; *ibid*., II, p.71, 265 ; *ibid*., III, p.100, 102 ; Herder *Une Autre philosophie de l'histoire/Auch eine Philosophie der Geschichte*, p.117-21.
782 Voir F. Schlegel, *Philosophie de la vie*, trad. M. l'abbé Guénot, II, Paris, Parent-Desbarbes, 1838, p. 120, 384. Voir également E. Millán-Zaibert, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2007, p.82.
783 Voir notamment F.W.J. Schelling, SW II, p.381, 569 / *De l'âme du monde*, trad. Stéphane Schmitt, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013, p.14, 185, ainsi que l'essai de p. Schmidt, « Mécanisme ou organicisme ? Schelling et la "cause positive" de la vie » dans *De l'âme du monde*, p.229-296.
784 Voir J.G. Goethe, « Hymne à la Nature » dans *La métamorphose des plantes*, trad. H. Bideau, Laboissière en Thelle, Triades, 2013, p.303-304.
785 Cf. Fichte, FW V, p.431-32 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.132.
786 Voir à ce sujet, J. Holland, *German Romanticism and Science*, New York, Routledge, 2009, p.25 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.38 ; I. Jahn, « On the Origin of Romantic Biology and Its Further Development at the University of Jena Between 1790 and 1850 » dans p. Poggi & M. Bossi (ed.), *Romanticism in Science*, Dordrecht, Springer, 1994, p.75-90 ; R. J. Richards, *The Romantic Conception of Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p.xvii ; M. Vassányi, *Anima Mundi – The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, Part IV, p.362-396.
787 Il y aurait d'ailleurs quelque chose d'anachronique à vouloir distinguer de manière claire la science empirique et la philosophie en Allemagne à l'époque de Hegel. Comme l'écrit Emmanuel Renault : « Contrairement à la science française et à la science anglaise du début du XVIIIe p., les sciences positives n'y disposent [en Allemagne] pas alors d'une autonomie institutionnelle leur garantissant une indépendance vis-à-vis de la philosophie. L'enseignement des sciences de la nature est encore dispensé dans les facultés de philosophie, ce qui rend possible et encourage les échanges entre scientifiques et philosophes » (E. Renault, « Naturphilosophie » dans D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006, p.787). Voir également F. Beiser, *Hegel*, New York, Routledge, 2005, p.82 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.307-309 ; E.

souligne Karl-Heinz Ilting : « La philosophie de l'organisme de Hegel est au centre de sa philosophie spéculative[788] ». Et pourtant, on ne saurait affirmer, comme le fait Frederick Beiser que « toute la pensée de Hegel procède essentiellement d'une vision organique du monde, une conception de l'univers comme un seul et vaste organisme vivant[789] ». Beiser n'a pas tort de souligner, contre la tendance déflationniste de certaines lectures, l'importance et la récurrence du schème organiciste dans l'œuvre systématique de Hegel[790]. Toutefois, sa compréhension de l'organicisme hégélien comme d'une conception ontologique dérivée de la tradition panthéiste spinoziste relue à l'aune du concept d'organisme et se développant dans le sillage de la troisième Critique kantienne et de la réactualisation du concept d'entéléchie chez Leibniz n'est pas sans poser problème. Pour Beiser, la philosophie hégélienne se définit en effet essentiellement par une sorte de posture organiciste naturaliste : « puisque toute chose fait partie de la nature et que la nature est un organisme, il faut démontrer que toute chose est une partie de l'organisme de la nature »[791]. En cela, Beiser gomme complètement la différence entre

---

Renault, *Philosophie chimique – Hegel et la science dynamiste de son temps*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2002, p.99.

788 Karl-Heinz Ilting, « Hegels Philosophie des Organischen » in M. J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p.350. Voir également D. Emundts & R.-P Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2002, p.11, 24.

789 Beiser, *Hegel*, p.80. Certes, il arrive à Hegel de suggérer une telle chose comme lorsqu'il affirme dans ses leçons de 1819/1820 sur la philosophie de la nature que « la philosophie de la nature a pour détermination de connaître la nature en tant que vivante, à la manière des Grecs » (G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20*, Napoli, Bibliopolis, 1982, p.5). Düsing y voit la preuve que Hegel souscrit à une position proche de celle de Schelling et qu'il faudrait décrire comme une forme d'organicisme naturaliste. Il donnerait ainsi raison à Beiser. Mais il semble clair dans le contexte des leçons que c'est surtout par opposition à la posture de l'entendement, de la science empirique qui fait de la nature une simple mécanique décomposable en parties et réductible à une série de lois que Hegel tisse un parallèle avec l'appréhension antique de la nature comme cosmos, comme totalité vivante. Il s'agit non pas tant d'une thèse ontologique que d'une distinction méthodologique : face à l'entendement qui divise et démarque les divers niveaux de la nature, la philosophie de la nature y cherche l'unité. La tâche de la philosophie n'est en effet pas tant de donner une description ni même une explication des règles, somme toute contingentes, de la nature, mais de souligner la présence du rationnel, de l'Idée vivante à travers la multiplicité, l'extériorité et la contingence qui marque le propre de la nature.

790 Beiser, *Hegel*, p.82.

791 *Ibid*., p.81. Voir également W. Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.154 ; D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.139 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.210 ; F. H. van Lunteren, « Hegel and Gravitation », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.47; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.239-40, 272, 321 ; Papaioannou, *Hegel*, p.37 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.43; Senigaglia, « Leben und Moral beim jungen Hegel », p.61-62, 64-65 ; Taylor, *Hegel et la société moderne*, p.23-24. On retrouve la même lecture problématique à nos yeux chez Filion lorsqu'il affirme : « La clef interprétative de la conception hégélienne de la nature inorganique consiste à voir dans celle-ci la forme "aliénée" de la vie cosmique qui se désaliénera ici, sur la Terre, avec l'apparition de la vie biologique et d'une espèce animale spéciale qui peut en parler » (Filion, *Dialectique et Matière*, p.18). Cette lecture n'est pas très éloignée de la posture évolutionniste schellingienne de la nature comme vie tendant à l'organisation et culminant dans l'intelligence. En revanche, certains passages chez Filion semblent contredire ce point de vue et critiquer l'idée d'une *âme du monde* chez Hegel, cf. Filion, *Dialectique et Matière*, p.88. Voir également Michael Wladika qui reprend l'idée d'une *Weltseele* chez Hegel tout en interprétant la chose en un sens déflationniste comme simple effectivité et substantialité

Hegel d'une part et Schelling, Goethe ou le romantisme allemand d'autre part. Il occulte de ce fait ce qui justement fait l'originalité de la posture hégélienne. Comment peut-on en effet réconcilier l'idée beiserienne selon laquelle Hegel concevrait la nature comme une totalité organique dont il faudrait dériver non seulement l'Idée logique, mais aussi l'esprit, avec la conception hégélienne selon laquelle « la nature n'est pas extérieure seulement de façon relative, par rapport à cette Idée (et par rapport à l'existence subjective de celle-ci, à l'esprit), mais l'*extériorité* constitue la détermination dans laquelle elle est en tant que nature[792] » ? À ce titre Karen Ng a raison d'insister : « Hegel does *not* view nature as one big giant organism […] It is his theory of the Concept that is driven by the idea of inner purposiveness, rather than his theory of matter[793] ».

Néanmoins, tous deux semblent d'accord pour dire que l'organisme naturel comme unité différenciée autoconstituée semble constituer un modèle adéquat pour le concept. Et pourtant, comme le rappelle Gilles Marmasse[794], la description hégélienne de l'organisme vivant animal consiste justement à montrer un éclatement des parties en tension :

> L'universalité suivant laquelle l'animal, en tant que singulier, est une existence *finie* se montre, en lui, comme la puissance abstraite à l'issue du processus lui-même abstrait qui se déroule à l'intérieur de lui (§356). L'inadéquation de l'animal à l'universalité est sa *maladie originelle* et le *germe* inné *de la mort*.[795]

La description de la maladie dans la *Naturphilosophie* de Hegel est d'ailleurs à cet effet particulièrement limpide[796]. Loin d'être le modèle général représentant adéquatement l'articulation du système hégélien comme unité différenciée entre ses parties, l'organisme

---

universelle de la vie et non comme hypothèse cosmologique, cf. M. Wladika, « Das Leben und die Lebendigen », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.129-30. Sur la critique de l'hypothèse d'une *Weltseele* chez Hegel, voir également Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.62. Certes Hegel écrit dans la *Phénoménologie de l'esprit* que l'« infinité simple, ou le concept absolu, doit être nommé l'essence de la vie, l'âme du monde (*die Seele der Welt*), le sang universel qui, omniprésent, n'est ni troublé ni interrompu dans son cours par aucune différence, qui est plutôt lui-même toutes les différences aussi bien que leur être-supprimé » (Hegel, W III, p.132 / PhE I, p.136), mais la *Seele der Welt* de Hegel ne doit pas ici être confondue avec la *Weltseele* schellingienne ou romantique. Le concept et la vie dûment comprise constituent l'âme du monde au sens où la raison s'effectue dans le monde comme esprit et non comme nature douée d'une idéalité inconsciente. Au contraire, comme nous le verrons, la nature que Schelling conçoit comme vivante est précisément l'être autre, l'altérité à laquelle l'Idée sous la forme du concept et de l'esprit doit se confronter pour affirmer sa vitalité propre.

792 Hegel, W IX, §247, p.24 ; GW XX, p.237 / E-PhN, p.187.

793 Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.63. Voir également *ibid.*, p.64.

794 Voir Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.67.

795 Hegel, W IX, §375, p.535 ; GW XX, p.374-75 / E-PhN, p.329-30.

796 Cf. Hegel, W IX, §371, p.520 ; GW XX, p.370-71 / E-PhN, p.326. Voir également, D. v. Engelhardt, « Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff (Kurzfassung) » in *Hegel und die Naturwissenschaften*, p.427-28 ; et du même auteur, « Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit » in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.144 ; « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.135. Nous revenons plus bas sur cette conception hégélienne de la maladie et sa signification pour l'organisme naturel.

naturel vivant semble, à première vue, montrer l'insuffisance du schème organiciste pour Hegel. Suivant Marmasse, il faudrait alors comprendre la posture hégélienne non pas, comme le fait Beiser, dans la lignée de « Herder, Schiller, Schelling et Hölderlin »[797] et de l'organicisme naturaliste, mais au contraire, comme une critique du schème organicisme qui dans sa figure naturelle, demeure inapte à saisir l'organisation de l'Idée, du concept et de l'esprit.

On verra cependant au cours de ce chapitre en quoi le schème organique demeure, pour Hegel, adéquat à l'expression du concept et de l'Idée. En quoi il constitue un schème essentiel pour penser la vie et la systématicité de la philosophie hégélienne. Pour cela, cependant, il nous faudra distinguer radicalement le concept rationnel ou logique d'organisme que mobilise Hegel de sa manifestation naturelle comme organisme vivant naturel.

L'originalité de Hegel consiste ainsi justement à extraire le schème organiciste de son naturalisme pour en faire un concept (ou un métaconcept puisqu'il permet de penser la structure même du concept et du penser) permettant de décrire adéquatement la structure du penser, du rationnel et de l'effectif. Si, comme l'affirme justement Beiser, la figure de l'organisme est récurrente dans toute l'œuvre de Hegel depuis la logique jusqu'à la philosophie du droit, de l'histoire ou de l'art, ce n'est pas parce qu'il s'agirait là d'autant de manifestations de la nature conçue comme un vaste organisme vivant, mais parce que le rationnel qui constitue l'objet de la philosophie dans l'ensemble des domaines de son investigation est structuré organiquement. Ainsi, Hegel renverse en quelque sorte notre conception commune de l'organicisme. Là où l'on conçoit habituellement l'organicisme comme l'entreprise de penser le rationnel, le social ou le politique sur le modèle de l'organisme biologique, Hegel affirme à l'inverse que l'organisme biologique n'est lui-même qu'une manifestation – au demeurant imparfaite du fait justement de sa naturalité – de l'organisme comme structure logique. Il ne s'agit plus, dès lors, d'une « métaphore de l'organisme » pour parler comme Judith Schlanger[798] plus ou moins heureuse ou arbitraire. L'organicité constitue le schème réel de l'Idée et constitue ainsi dans sa forme la plus adéquate l'Idée absolue elle-même. Ce faisant, l'organisme naturel constitue certes la figure la plus adéquate à l'Idée au sein de la nature[799]

---

[797] Beiser, *Hegel*, p.80.

[798] J. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995. Voir également Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.16.

[799] Cf. Hegel, W VI, p.471 / SL IV, p.470 ; Vorl. XI, p.179-80 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.178 ; W IX, §336Zu. et §337 Zu. p.336-39 ; GW XX, p.344 / E-PhN, p.552, 299-300, 553 ; W XIII, p.160 / CE I, p.161-62 ; Vorl. V, p.28 / *Leçons sur la philosophie de la religion III*, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 2004, p.30 [abréviation PhR].

sans pour autant, du fait justement de sa naturalité, être entièrement adéquate à l'Idée, ni même entièrement adéquat au concept d'organicité qui sert à la caractériser. De même, l'État conforme à son concept se constituera comme État organique, mais demeurera seulement partiellement adéquat au concept d'organicité qui caractérisera la structure de l'absolu[800], dans la mesure où l'État n'est toujours qu'un moment de l'absolu, pris dans la finitude de l'histoire, soumise aux contraintes de la nature et aux contingences de la volonté humaine. Il ne saurait de ce fait être l'Idée achevée, pleinement adéquat à soi.

La fin du présent chapitre, tant au sens de terme que de visée, se soldera par le constat suivant : l'Idée revêt une structure organique et se qualifie de ce fait comme (Idée) vivante. Mais comme tout le système hégélien se constitue comme un développement progressif, comme un procès dialectique de libération où l'Idée se rend de plus en plus adéquate à soi comme absolu, cette adéquation de l'Idée à sa structure organique se rencontre à de nombreuses reprises mais de manière encore seulement partiellement adéquate à son concept et donc, forcément, de manière partiellement inadéquate. La figure de l'organisme animal, qui constitue le sommet de l'Idée sous une forme (partiellement) rationnelle au sein de la nature, se qualifie ainsi, comme nous le verrons que comme une telle figure encore inadéquate de l'organicité de l'Absolu. Nous sommes dès lors à des lieux de l'organicisme romantique reposant effectivement sur le modèle de l'organisme naturel comme expression adéquate d'une philosophie proprement vivante et d'une rationalité adéquate à son objet.

Cette posture originale, au demeurant, ne s'est pas toutefois pas développée telle une *generatio aequivoca* de manière spontanée, hors de tout contexte historique et de tout espace de réflexions théoriques. Cette posture proprement hégélienne, impossible de la penser sans s'attarder à l'influence de la troisième critique de Kant, la réappropriation de sa problématique par les *Naturphilosophen* idéalistes ou romantiques, voire par les biologistes de l'époque. Ce n'est qu'à partir de là que l'on pourra pleinement saisir l'originalité de la posture hégélienne et l'importance du schème organiciste pour comprendre, non seulement le concept de vie chez Hegel, mais son concept de philosophie comme totalité systématique vivante.

[800] Comme l'écrit Vieillard-Baron : « L'absolu est l'organisme philosophique » (Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.95).

2. Le concept d'organisme dans le contexte du postkantisme : formalisme et naturalisme

Il est fréquent, mais néanmoins pertinent, de rappeler que l'organicisme naît d'abord en réaction aux théories mécanistes de la vie nées dans le giron du cartésianisme[801]. Et comme on le verra, tant chez Hegel que chez un auteur comme Friedrich Schlegel[802], la philosophie vivante sera conçue sous une forme organique s'opposant directement au formalisme d'une philosophie fonctionnant comme une simple mécanique morte. Bien qu'en des sens différents, mais parallèles, l'image de la machine inerte et sans vie constitue, comme repoussoir, la figure différentielle permettant de marquer négativement la structure, à l'inverse, proprement vivante du système philosophique à exposer : « le type antithétique de la vie organique, c'est l'horloge abstraite, symbole du mécanisme mort[803] ».

Face au mécanisme qui cherche à comprendre le phénomène de la vie à partir du modèle de l'automate ou de l'animal-machine dont le mouvement et la vie, *in fine*, relèvent de l'impulsion initiale du divin architecte qui a non seulement produit et assemblé les complexes rouages du vivant, mais qui lui a également donné la poussée initiale pour que tout ce mécanisme se mette en branle, l'organicisme présuppose un univers clos sur soi. Les causes du mouvement sont ainsi immanentes au vivant lui-même[804]. On saisit dès lors l'affinité de l'organicisme et du panthéisme. Ainsi paradoxalement, la biologie mécaniste qui, chez un La Mettrie par exemple[805], se conjugue avec le matérialisme d'un athée revêt initialement chez Descartes une dimension intrinsèquement théologique ou au moins déiste. Descartes compare ainsi le vivant – et plus précisément l'être humain – « à une statue qui serait aussi une machine mécanique (une sorte d'horloge, notamment), un automate. Ce serait certes une machine très compliquée, *mais comme elle a été faite par Dieu, on peut lui supposer toutes les complications qu'on veut sans jamais épuiser les capacités divines en ce domaine*[806] ». Certes, il suffit à un La Mettrie de substituer à Dieu le génie créatif de la nature pour concilier mécanisme et athéisme[807]. Et inversement, la

---

801 Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.47 ; Beiser, *Hegel*, p.82-83 ; Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.11.
802 Schlegel, *Philosophie de la vie*, I, p.22-23. Cf. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.201.
803 Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.51.
804 Cf. Hegel W VI, p.227-28 / SL III, p.225-26
805 Cf. J. O. de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, Paris, Gallimard, 1999, p.204, 214.
806 A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 2004, p.343.
807 La Mettrie, *L'Homme-Machine*, p.186-87.

structure organique immanente au vivant peut autant s'inscrire dans une vision panthéiste ou cosmique de la nature comme un grand tout organique, qu'on peut y voir l'action du divin s'incarnant dans le monde.

Quoi qu'il en soit, il est significatif que l'opposition entre les conceptions mécaniste et organiciste de la vie – pour ne pas parler du vitalisme et de l'animisme dont nous traiterons plus bas, mais qu'il faut bien distinguer de l'organicisme[808] – s'inscrive parfaitement dans la théorie kuhnienne des contextes de crises pouvant mener à une révolution scientifique[809]. Le développement de la biologie mécaniste trouve de fait sa plus grande impulsion dans le cadre de ce qu'on pourrait nommer l'âge d'or du machinisme. Comme le rappelle en effet Canguilhem, la conception mécaniste est tributaire de l'essor du machinisme[810]. Pensons simplement à la physique Galiléenne et la parabole du boulet[811], la loi de la compression des gaz et la machine à vapeur[812], etc. Or, dans la mesure où la « science normale[813] » s'appuie sur des bases mécanistes, la biologie, dans son essor initial, emboîte le pas sur la physique et propose une explication essentiellement physicaliste ou mécaniste de la vie. Mais l'incapacité du mécanisme à rendre compte de l'ensemble des dynamiques du vivant, comme son incapacité à expliquer, en physique, avant Newton, l'action à distance et la gravitation sans présupposer l'existence d'un corps occulte comme l'éther, engendre un contexte de crise où le modèle du vivant-machine (qu'il faudrait, comme le rappelle Pichot[814] distinguer du mécanisme biologique proprement dit, distinction qui cependant, dans les faits n'a pas été faite ni au XVIII[e] siècle ni de nos jours où l'on tend encore à confondre les deux) cesse d'apparaître comme une modélisation adéquate du vivant. On voit ainsi Boerhaave, physiologiste mécaniste, abdiquer devant la nécessité de donner une définition de la vie allant au-delà du sens commun[815] tant certains aspects de cette vie constituent des cas limites pour le cadre

808 Cf. Beiser, *Hegel*, p.102 ; T. Hocquet, *La Vie*, Paris, GF-Flammarion, 1999, p.231.
809 Cf. T. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983, p.102.
810 Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p.140-41.
811 Cf. G. Galilei. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Berkeley, University of California Press, 1970, p.126-27, 174-82. Voir également I. B. Cohen, *Les Origines de la physique moderne*, Paris, Seuil, 1993, p.128. Si le raisonnement galiléen s'inscrit dans le cadre du machinisme, cela ne veut pas dire pour autant que le machinisme en constitue le cadre expérimental, mais seulement que le raisonnement logico-mathématique fait intervenir dans son dispositif une dimension proprement machinique.
812 Cf. Jean-Pierre, Maury. *Carnot et la machine à vapeur*, Paris, PUF, 1986.
813 Kuhn p.45 et suiv.
814 Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p.444.
815 H. Boerhaave, *Institutions de médecine*, trad. J.O. de la Mettrie, I, Paris, Huart & Briasson, 1740, p.19 : « Prenant ici le nom de vie humaine dans le sens commun, j'entends par-là cet état du corps par rapport aux solides et aux fluides, qui est entièrement requis pour entretenir le commerce réciproque du corps et de l'âme […] il n'est pas

mécaniste tout en constituant une norme indissociable du vivant[816]. On circonscrit ainsi le domaine du savoir afin de préserver le cadre théorique prévalent[817]. C'est dans ce contexte de crise qu'émerge l'organicisme comme modèle alternatif. Mais tout comme le mécanisme ne s'est pas limité à n'être qu'un modèle en biologie et constitue un modèle explicatif en politique, en philosophie, etc., une véritable *Weltanschauung,* de même l'organicisme constituera un vaste champ d'application bien au-delà de la seule science du vivant[818].

Néanmoins, malgré cette ressemblance, l'organicisme a ceci qui le démarque du mécanisme ou encore d'une certaine représentation contemporaine du vivant en ce que c'est d'abord, du moins en apparence, la nature, le vivant et son observation qui constituent le modèle pour la philosophie, la politique, etc., alors que pour le mécanisme tout autant que pour la conception contemporaine de la vie inspirée du modèle des technologies de l'information et de la communication[819], c'est d'abord l'artificiel, la construction technique de l'être humain qui permet de clarifier le vivant et la nature. Dans tous les cas, l'on cherche à expliquer un phénomène obscur (la vie, le social, la nature), à partir du connu, mais contrairement au mécanisme ou au modèle informatique, l'organicisme prétend tirer son modèle de l'observation d'un fait naturel qu'il n'a pas construit (comme la machine), ni programmé (comme l'ordinateur)[820]. C'est ainsi par exemple que le jeune Schelling fera en un sens l'éloge de l'organicisme classique des Grecs dans son essai *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) et ce, contre le mécanisme moderne : « avant [l'homme] cherchait son image dans le miroir de la nature, dorénavant il cherche l'archétype de la nature en son propre entendement qui constitue le miroir de tout[821] ». En se prenant soi-même et ses

encore temps de donner la vraie définition de la vie, ni une idée de l'état sain plus claire que celle qui a été donnée ». Ce passage est cité et discuté par Pichot, cf. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p.452 [nous avons retranscrit selon la graphie moderne].

816 Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.46-47 ; F. Duschesneau, *La physiologie des Lumières*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982, p.111.

817 Cf. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p.452.

818 Cf. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.87-131.

819 Comme l'écrira par exemple Jacques Monod : « La logique des systèmes biologiques de régulation n'obéit pas à celle de Hegel, mais à l'algèbre de Boole [qui anticipe l'informatique], comme celle des calculatrices » (J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1973, p.102).

820 On saisit ainsi la particularité de l'organicisme par rapport au schèmes artificialistes que sont le mécanisme et l'informatique : « à l'époque de Descartes, la vie fonctionnait "comme une horloge" ; et depuis quelques décennies, elle fonctionnerait "comme un ordinateur". Mais le corps et le cerveau ne sont pas l'équivalent d'un *hardware* sur lesquels "tourneraient" des logiciels : la pensée et les expériences modifient anatomiquement, en permanence, les corps et le cerveau, alors qu'un ordinateur sera toujours incapable de modifier sa forme au fur et à mesure qu'on y introduit de l'information » (M. Benasayag et P.-H. Gouyon, *Fabriquer le vivant ?*, Paris, La Découverte, 2012, p.137 n.10).

821 Schelling, SW I, 74.

productions comme modèle pour penser la nature, le mécanisme semble se condamner à une posture de témoin irrémédiablement mis à distance par rapport à son objet.

Bien entendu, la prétention de l'organicisme à fonder son ontologie, voire sa cosmologie strictement à partir de l'observation du phénomène naturel qu'est le vivant, alors que le mécanisme serait prisonnier d'un rapport analogique plus ou moins valable entre le vivant et la machine, artifice produit par l'être humain, n'est pas sans problème. Déjà, dans une perspective hégélienne, on ne saurait faire de la simple observation une justification adéquate de ce qui est. Toute perception est d'emblée interprétation[822], de sorte que le modèle organiciste du monde est tout autant susceptible d'être une simple construction, un modèle projeté sur la réalité que le mécanisme dont le référent possède d'emblée le caractère artificiel de la production humaine. En même temps, l'enjeu de déterminer le niveau de véracité (ou de crédibilité) des modèles mécaniste ou organiciste demeure largement étranger à Hegel. Dans la mesure où l'on cherche à disqualifier l'un ou l'autre des modèles en soulignant l'importation indue d'images et de concepts d'un domaine ontologique ou épistémique à un autre, il nous faut toujours présupposer une posture gnoséologique dualiste et représentationaliste que Hegel rejette précisément. Tant que l'organicisme ou le mécanisme sont conçus comme de simples modèles pour penser le vivant, ils peuvent plus ou moins convenir à l'objet qu'ils cherchent à décrire, mais ils se rejoignent tous deux en tant qu'ils sont l'expression d'un traitement subjectif, *pour nous*, de ce qui est *en soi*. Mais pour autant que Hegel prétende traiter de la chose même (*die Sache selbst*), il ne saurait considérer le mécanisme et l'organicisme comme deux manières alternatives de traiter subjectivement d'un objet, mais comme deux moments (ou aspects) constitutifs de l'Idée (ou du concept) se situant à des niveaux distincts de son développement immanent.

Pour comprendre dans quelle mesure, pour Hegel, l'organicisme constitue une structure adéquate de l'Idée là où le mécanisme ne demeure qu'un moment devant être dépassé (ou sursumé), il faut toutefois retracer (au moins partiellement) la genèse intellectuelle du concept d'organisme en Allemagne et l'essor de l'organicisme, qu'il soit de nature idéaliste ou romantique.

Il n'est pas question ici de faire un résumé des théories biologiques et de l'état des sciences du vivant (embryologie, anatomie, zoologie, botanique, physiologie, magnétisme

[822] Cf. Hegel W IX, p.16, §246Zu. / E-PhN, p.339 ; Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, p.21; Breidbach. *Das Organische in Hegels Denken*, p.131.

animal, etc.) en Allemagne à l'époque de Hegel[823]. Nous nous intéresserons davantage, en un premier temps, à l'apport de Kant et de sa troisième critique qui eut une influence déterminante sur Hegel[824].

a. Kant

Dans le contexte de la crise du mécanisme et de l'émergence de l'organicisme comme conception alternative du vivant, Kant occupe une position paradoxale. Tenant de la physique dynamiste d'inspiration newtonienne telle qu'il l'expose dans ses *Premiers principes pour une métaphysique de la nature*[825] (1786), Kant cherche essentiellement à défendre une posture mécaniste (ou « téléomécaniste » pour parler comme Lenoir[826]) capable de rendre compte de l'apparente téléologie du vivant, alors même que la possibilité de poser un jugement déterminant sur la finalité naturelle ne peut relever ni de notre entendement fini, ni de « la nature (laquelle nous ne considérons pas comme un être intelligent)[827] ». C'est donc en un sens,

[823] À ce propos, voir, entre autres, Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.7-130 ; Richards, *The Romantic Conception of Life* ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.303-324 ; A. Gambarotto, *Vital Forces, Teleology and Organization*, Springer, Berlin, 2018; T. Lenoir, *The Strategy of Life*, Dordrecht, D. Reidel, 1982 ; Poggi & Bossi (ed.), *Romanticism in Science*; J. Zamitto, *The Gestation of German Biology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.

[824] Hegel le souligne d'ailleurs explicitement à de nombreuses reprises, cf. Hegel W VI, p.440-41 / SL IV, p.439 ; W VIII, p.360, §204Anm. / E-SL, p.442 ; W IX, p.473, §360Anm. / E-PhN, p.316 ; W XVII, 520. Dans tous ces passages, Hegel rend hommage à Kant, il est vrai, pour avoir seulement ressuscité l'idée de téléologie immanente à l'organisme et fait plutôt d'Aristote l'instigateur de cette idée fondamentale. Il ne faudrait pas pour autant minimiser l'importance de la conception kantienne de la nature chez Hegel.

[825] Voir notamment Kant, AK IV, p.478. Selon Kant, la science doit se fonder sur des principes transcendantaux capables d'exprimer la nécessité de ses propres conditions de possibilité. C'est le but de l'entreprise critique initiée par la *Critique de la raison pure*. C'est ce à quoi Kant s'attache positivement dans ses *Premiers principes pour une métaphysique de la nature* en cherchant à établir les principes de la physique newtonienne. À l'aune de la 3e Critique cependant, Kant arguera pour l'impossibilité d'établir de tels principes pour la science du vivant. Or, comme le notent Daluz Alcaria et E. Renault, cela entraîne un problème pour l'entreprise critique qui doit ainsi abandonner l'idée d'un système unifié de la nature en distinguant les principes valables pour la physique et les règles hypothétiques du vivant, cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.42-44 ; Renault, *Philosophie chimique*, p.60-68.

[826] Lenoir, *The Strategy of Life*, p.22-24.

[827] Kant AK V, p.359 / CJ, p.349. Notre capacité à juger de la finalité naturelle se manifestant au cœur du vivant se limite à un jugement réfléchissant, c'est-à-dire à un jugement ne mettant pas en jeu la réalité ontologique de l'organisme. Seul un « intellectus archetypus » pourrait porter un jugement déterminant quant à la finalité du vivant dans la mesure justement où sa représentation de l'organisme *comme* étant de nature téléologique correspondrait immédiatement à la réalité de l'organisme comme étant tel. Sur ce point, cf. Kant, AK V, p.408 / CJ, p.404 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.111 ; Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.276 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.44, 47 ; Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.233 ; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.39.

afin de préserver une posture mécaniste qu'il déploie initialement son concept d'organisme naturel, auquel il n'accordera *in fine* qu'un statut « problématique »[828].

Néanmoins, la réflexion kantienne sur le statut de l'organisme s'articule bien au-delà de la troisième critique. Dès *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de l'existence de Dieu* (1763) écrit durant sa période précritique, Kant s'intéresse à l'organisation du corps animal. À cette époque, il souscrit apparemment à la posture cartésienne de l'animal-machine[829], mais en soulignant déjà que la complexité d'un tel mécanisme capable d'une si grande polyvalence et possédant la capacité d'autoréparation soulève un questionnement d'ordre téléologique que la théorie de l'animal-machine semble proscrire[830]. Déjà, malgré sa souscription à la posture mécaniste, Kant cherche à poser, sinon à résoudre l'énigme de l'apparente téléologie immanente au vivant. C'est d'ailleurs à ce problème qu'il s'attaquera dans la troisième critique comme il l'écrit explicitement dans sa lettre du 5 août 1790 au célèbre biologiste Johann Friedrich Blumenbach :

> Tout d'abord, je vous fais mes plus sincères remerciements pour m'avoir envoyé l'an dernier votre excellent ouvrage sur la pulsion formatrice [*Bildungstrieb*]. Votre écrit m'a énormément appris. En effet, ce nouvel ouvrage propose l'association de deux principes, le physico-mécaniste et le mode d'explication strictement téléologique de la nature organisée, que l'on croyait jusqu'à présent être inconciliables, et ce, dans un rapport de proximité avec l'idée qui m'a occupé au premier chef, mais qui avait besoin d'une telle confirmation par les faits [que fournit votre ouvrage]. Le témoignage de ma gratitude pour toutes ces informations, j'ai cherché à le faire à un endroit dans le livre dont l'éditeur De la Garde vous aura envoyé une copie.[831]

Dans cet ouvrage qui vient tout juste de paraître, la *Critique de la faculté de juger* (1790), Kant fait le constat de l'incapacité foncière du mécanisme à expliquer la finalité naturelle du vivant. Afin de pouvoir concevoir « une chose en tant que fin naturelle », c'est-à-dire comme organisme, il faut : « *premièrement*, que les parties (quant à leur existence et à leur forme) n'en soient possibles que par leur relation au tout[832] ». Autrement dit, il y a finalité interne dans la mesure où l'organisme forme un tout d'où, négativement, aucun organe ne saurait être retranché sans

[828] Cf. Kant, AK V, p.360 / CJ, p.350. Par « problématique », il faut ici entendre « indéterminé », c'est-à-dire qu'il subsiste deux réponses possibles et antinomiques par rapport auxquelles l'entendement n'a pas la capacité de trancher. Cf. Kant, AK V, p.378-79, 421-22 / CJ, p.371, 419.
[829] Position qu'il récusera plus tard dans la *Critique de la faculté de juger* (cf. Kant AK V, p.464 / CJ, p.464), non pas pour souscrire, comme nous le verrons, à une position organiciste *stricto sensu*, mais dans la mesure où l'on ne peut porter de jugement déterminant sur la nature réelle et objective de l'animal.
[830] Kant, AK II, p.152 / *Œuvres philosophiques*, I, trad. p. Zac, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1980, p.424.
[831] Kant, AK XI, p.185.
[832] Kant, AK V, p.373 / CJ, p.364.

cesser d'être[833] et où, positivement, chaque organe remplit une certaine fonction spécifique en relation au tout[834].

Cependant, cette condition affirmant la primauté du tout et la dépendance des parties ne saurait être une raison suffisante d'affirmer la finalité naturelle d'une chose. Cette première condition en effet ne fait que poser l'idée de finalité sans que celle-ci soit immanente à la chose même. Ainsi, l'œuvre d'art constitue aussi aux yeux de Kant une telle totalité produite selon une fin (une idée) où les parties n'existent que pour et non en dehors du tout qu'est l'œuvre[835]. Et pourtant, la finalité de l'œuvre trouve son fondement hors d'elle-même dans l'imagination de l'artiste (et du spectateur), sans que ce jeu libre de l'imagination ne puisse se réduire à une pensée ou un concept déterminé. Il n'en reste pas moins que sans avoir une fin déterminée, la finalité de l'œuvre d'art s'ancre dans l'intentionnalité de l'artiste même sans pouvoir s'y réduire. C'est pourquoi, afin de distinguer la finalité esthétique de la finalité naturelle, Kant introduit une seconde condition pour traiter cette dernière :

> Mais si une chose, en tant que produit de la nature, doit renfermer en elle-même et en sa possibilité interne une relation à des fins, c'est-à-dire être possible seulement comme fin naturelle sans la causalité des concepts d'êtres raisonnables existant en dehors d'elle, il est requis pour cela, *deuxièmement*, que les parties de cette chose se relient en l'unité d'un tout à travers la manière dont elles sont mutuellement les unes vis-à-vis les autres causes et effets de leur forme.[836]

C'est seulement à ce niveau qu'aux yeux de Hegel, Kant réhabilite le concept aristotélicien de téléologie comme finalité immanente aux choses mêmes[837]. Il ne suffit pas au vivant d'« *être organisé* » comme une totalité différenciée, il doit en outre *s'organiser lui-même*[838].

Et c'est justement ce que le mécanisme reste incapable de faire : « Dans une montre, une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production de l'autre rouage : une partie existe certes pour l'autre, mais elle n'existe pas par elle[839] ». Au §64, Kant souligne d'ailleurs trois aspects du vivant difficilement

---

[833] On retrouve déjà une telle idée chez Aristote, cf. *Métaphysique* Z 10, 1035b 22-25 ; *Politique* I 1, 1253a 19.
[834] Cf. Kant, AK V, p.373 / CJ, p.365.
[835] Cf. R. Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.211-12.
[836] Kant, Ak V, p.373 / CJ, p.365. Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.280
[837] Cf. par exemple Aristote *Physique* II, 8. Voir également Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.66.
[838] Kant AK V, p.374 / CJ, p.366. On trouve ainsi dans la notion même d'organisme, la dimension normative de l'autonomie habituellement associée avec la philosophie pratique de Kant. Cette dimension normative du vivant, qu'on trouve au demeurant déjà chez Aristote, demeure centrale à la pensée hégélienne. À ce propos, voir notamment. Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.13 ; Haase, « Life and Mind », p.107.
[839] *Ibid.* Voir Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.54.

concevables dans le cadre du mécanisme : la capacité à se reproduire par soi-même, la capacité à croître et à se transformer, la capacité à se réparer et guérir[840]. Il en conclut ainsi qu'« [u]n être organisé n'est donc pas simplement une machine, étant donné que la machine a exclusivement la force *motrice* (*bewegende Kraft*) ; mais il possède en soi une force *formatrice* (*bildende Kraft*) qu'il communique aux matières qui n'en disposent pas (il les organise) : c'est donc une force formatrice qui se propage et qui ne peut être expliquée uniquement par le pouvoir moteur (par le mécanisme)[841] ».

Le statut d'une telle force formatrice (*bildende Kraft*) n'est toutefois pas sans poser certains problèmes, car si Kant l'oppose ici à la force simplement motrice du mécanisme afin de souligner l'irréductibilité de l'organisme au mécanisme[842], il affirmera plus loin le caractère « simplement mécanique »[843] de la *Bildungskraft* dans le cadre d'une discussion sur la pensée de Blumenbach. Dans ce contexte, il s'agit pour Kant avant tout de récuser l'idée que de la matière inerte, la vie puisse émerger par le biais de ce que Blumenbach appela *Bildungstrieb*[844]. Kant réinterprète ainsi la notion blumenbachienne comme un concept limite essentiellement heuristique relevant de la sphère nouménale, mais postulant une tendance à l'organisation dans la nature, et ce, sans que l'on assigne pour autant à cette tendance ou pulsion (*Trieb*) une quelconque valeur causale susceptible d'être établie empiriquement, ce qui équivaudrait selon Kant, à dépasser les capacités de l'entendement humain[845]. Mais on ne saisit pas bien, pourquoi

---

[840] Cf. Kant AK V, p.371-72 / CJ, p.362-63. À ce sujet, cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.109-10 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.46-47 ; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.38.

[841] Kant AK V, p.374 / CJ, p.366. Bernard Bourgeois, reprenant un passage de l'*Opus postumum* où Kant affirme que les « corps organiques sont des machines naturelles » (Kant, AK XXI, p.186) fait la distinction entre machine naturelle (c.-à-d. l'organisme) et artificielle : « l'organisme, en tant qu'une telle *auto*-organisation (il est organisé en tant qu'il s'organise), est une machine *naturelle* […] alors que, dans une machine artificielle, le rouage ne produit pas les autres rouages » (Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.110). Cette distinction, qui va certainement dans l'esprit de Kant et de sa tentative de réconcilier le mécanisme avec la finalité du vivant reste cependant absente de la troisième critique et n'aurait pas pu, de ce fait, être connue de Hegel. Sur la théorie de l'organisme telle que Kant la développe dans son *Opus postumum*, cf. C. Debru, « L'Introduction du concept d'organisme dans la philosophie kantienne : 1790-1803 », *Archives de philosophie*, vol.43, no.3, p.487-514 ; H. Van den Berg, *Kant on Proper Science*, Dordrecht, Springer, 2014, ch.7, p.187-220.

[842] Cf. Kant, AK V, p.419, 423-24 / CJ, p.416, 421.

[843] Kant, AK V, p.424 / CJ, p.422.

[844] Cf. J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, Göttigen, Johann Christian Dieterich, 1789, p.24-26. Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.220.

[845] La question de savoir si la pulsion formatrice est un simple concept heuristique, comme le prétend Kant, ou une véritable force causale pour Blumenbach divise encore les historiens des sciences. Parmi ceux qui défendent la posture kantienne voulant que le concept ait, chez Blumenbach, comme chez Kant, une dimension essentiellement heuristique, cf. F. Duchesneau, « Vitalism in Late Eighteenth-Century Physiology : The Case of Barthez, Blumenbach and John Hunter » dans W.D. Bynum & R. Porter (ed.), *William Hunter and the 18th-Century Medical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.259-95 ; J. Larson, *Interpreting Nature: The Science*

dans ce contexte, la force formatrice revêt soudainement, au §81, un caractère mécanique alors même que l'expression fut initialement utilisée, au §65, précisément pour distinguer l'organisme du mécanisme. Il reste néanmoins significatif que Kant, dans sa lettre à Blumenbach[846], considère que la résolution de l'antinomie entre l'explication proprement physique (mécanisme) et l'explication téléologique (technique) qui occupe justement la deuxième section de la *Critique de la faculté de juger téléologique* concernant la dialectique, soit tributaire du concept développé par Blumenbach. C'est au niveau de la tendance formatrice comprise comme concept limite, régulateur plutôt que constitutif, qu'une réconciliation possible s'opère entre le mécanisme et la téléologie. Mais il s'agit là d'une réconciliation opérée sous le mode de la distinction kantienne entre jugement déterminant et réfléchissant. Si la faculté de juger peut servir de médiation[847] entre raison et entendement, entre la finalité supposant une intelligence ou une raison productrice d'un tout selon une Idée et l'objectivité naturelle mécanique appréhendée sous forme de concepts par le biais de l'entendement, c'est justement dans la mesure où elle discerne sa capacité de juger de manière déterminante et sa capacité de juger de manière simplement réfléchissante. À ce titre, la notion de *Bildungstrieb* constitue, selon Kant, l'exemplification d'une saine mesure et d'une certaine prudence pour

of Living Form from Linnaeus to Kant, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994, p.170-82; Lenoir, *The Strategy of Life*, p.21; T. Lenoir, « The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era », *Studies in History of Biology*, no.5, 1981, p.151; T. Lenoir, « Teleology Without Regrets, The Transformation of Physiology in Germany: 1790-1847 », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol.12, no.4, 1981, p.299sq.; T. Lenoir, « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology », *Isis*, vol.71, no.1, 1980, p.83-84. À l'inverse cependant, cette posture est critiquée par un certain nombre d'historiens qui soulignent, à bon droit, nous semble-t-il, que la *Bildungstrieb* possède, pour Blumenbach, une dimension empirique qui excède la fonction heuristique qu'autoriserait la posture critique de Kant. Il s'agit alors de montrer en quoi Kant et Blumenbach ont pu mutuellement s'influencer sans véritablement se comprendre. À ce sujet, cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.221, 235 ; P. Sloan, « Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species », *British Journal fort History of Science*, no.12, 1979, p.109-53 ; J. H. Zammito, « The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant », *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciecnes*, no.43, 2012, p.120-132. Par ailleurs, le concept de *Bildungstrieb* jouera également un rôle important dans la pensée organiciste de Schelling (voir notamment SW II, p.499, 522 / *De l'âme du monde*, p.125, 145 ; SW III, p.321 / *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de poche, 2001, p.143 ; SW III, p.61) et Goethe (*La métamorphose des plantes*, p.202-04 ; Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.166). Dans la mesure où cette pulsion formatrice constitue non plus un principe heuristique, mais véritablement ontologique de la nature en son organisation, l'usage schellingien du concept semble davantage conforme à l'usage recherché par Blumenbach – si l'on adopte la perspective de Richards, Sloan et Zammito – lorsqu'il mit ce concept de l'avant en 1781. Mais alors qu'il s'agit d'un principe *causal* pour Blumenbach, ce n'est pour Schelling que l'*expression* matérielle du rapport entre liberté et conformité aux lois au sein de la nature (cf. SW II, p.527 / *De l'âme du monde*, p.150). On trouve également un certain nombre de références à la *Bildungstrieb* dans les textes de Hegel, voir par exemple W IX, p.465, 494ff., 517, §357Zu., §365Zu., §369Zu. / E-PhN, p.667, 687sq. 704.

[846] Kant, AK XI, p.185.

[847] Cf. Kant, AK XX, p.202 / CJ, p.93.

autant qu'une telle pulsion n'est conçue que comme un concept régulateur et non pas comme constitutive de la nature, car il faudrait dès lors postuler une intelligence à la nature, ce à quoi Kant se refuse.

Dans ce contexte, bien qu'il ne soit pas, comme l'affirme Bourgeois, « un concept *a priori* ou *métaphysique*, *a fortiori transcendantal* (constitutif de l'objectivité ou naturalité), mais un concept *empirique*[848] », l'organisme, pour Kant, ne constitue pas pour autant une réalité objective et naturelle. C'est au contraire une figure problématique[849], hypothétique et dont l'usage doit au mieux être régulateur, relevant d'un jugement réfléchissant strictement subjectif[850].

Selon Kant en effet, toute finalité, qu'elle soit externe ou interne, présuppose une intentionnalité et de ce fait une intelligence capable de déterminer une fin. Ce sera d'ailleurs là, nous y reviendrons, la faute que Schelling – et Hegel à sa suite[851] – lui reprocheront : penser la finalité interne sur le modèle de la finalité externe[852]. Quoi qu'il en soit, pour autant qu'on ne puisse reconnaître une quelconque intentionnalité à la nature sans tomber, selon Kant, dans l'absurdité anthropocentriste consistant à dire que les arbres à liège existent pour en faire des

---

848 Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.109.

849 Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.82 ; Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.5.

850 Sur le concept d'organisme chez Kant, voir notamment G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science,* Cambridge, MIT Press, 1969, p.485-532 ; Canguilhem, *La connaissance de la vie*, p.156 ; W. DeVries, « The Dialectic of Teleology », *Philosophical Topics*, vol.19, no.2, 1991, p.53 ; H. Ginsborg, « Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes » dans E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p.231-258; F. Gregory, « Nature is an organized Whole : J.F. Fries's Reformulation of Kant's Philosophy of Organism » in *Romanticism in Science*, p.91-93; P. Guyer, « Organisms and the Unity of Science » dans E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, p.259-281; P. Huneman, *Métaphysique et Biologie, Kant et la constitution du concept d'organisme*, Paris, Kimé, 2008 ; Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.164-69 ; Kreines, « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », p.117-30 ; J. Larson, « Vital Forces : regulative Principles or constitutive Agents », *Isis*, vol.70, no.2, 1979, p.235-249 ; R. Löw, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, 141-144; J.D. MacFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1970, p.69-139; J. Mensch, *Kant's Organism*, Chicago, Chicago University Press, 2013, Ch.7; P.R. Sloan, « Preforming the Categories: Eighteenth -Century Generation Theory and the Biologial Roots of Kant's A Priori », *Journal of the History of Philosophy*, vol.40, no.2, p.229-53 ; Zuckert, *Kant on Beauty and Biology*, p.1-17; C. Zumbach, *The Transcendent Science : Kant's Conception of Biological Methodology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p.19. Sur la distinction entre vie et organisme chez Kant, laquelle accentue l'idée de l'organisme comme structure logique *a priori*, cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.57-58 ; M. Chaouli, *Thinking with Kant's "Critique of Judgment",* Cambridge, Harvard University Press, 2017, p.258-59; J. Zammito, « Teleology Then and Now : The Question of Kant's Relevance for Controversies over Function in Biology », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol.37, no.4, 2006, p.762-63.

851 Voir notamment Hegel, W II, p.108-09 / *Premières publications*, p.149 ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.17 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.233-34 ; Pippin, « L'idéalisme fini et infini », p.335-36; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.39-40.

852 Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.56, 76 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.104-05 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.43.

bouchons[853], il faut dès lors admettre que l'apparente finalité naturelle n'est précisément qu'une apparence. Non pas il est vrai, au sens où elle serait illusoire, mais au sens où elle relève entièrement et uniquement de la sphère phénoménale, de ce qui apparaît, sans être à même d'être posé selon un jugement déterminant sur la chose en soi, c'est-à-dire sur la réalité ontologique de la finalité indépendamment de l'entendement. Pour Kant, il ne s'agit en fait que d'une projection de la conscience pensante, transposant au sein de la nature une intentionnalité qu'il nous impossible de connaître comme telle, objectivement. Une telle projection permet certainement de rendre compte de ce que l'on peut observer chez le vivant sans que l'on soit capable de l'expliquer par le biais du mécanisme, et en cela le concept de finalité naturelle revêt une fonction régulatrice, sans que l'on soit toutefois à même, selon Kant, de lui conférer un statut ontologique objectif :

> Si nous supposions au contraire à la nature des causes agissant *intentionnellement* ; si par conséquent nous mettions au fondement de la téléologie, non pas seulement un principe *régulateur* pour la simple appréciation des phénomènes auxquels on pourrait penser que la nature est soumise d'après ses lois particulières, mais aussi, ce faisant, un principe *constitutif* de la dérivation de ses produits à partir de leurs causes, le concept d'une fin n'appartiendrait plus à la faculté de juger réfléchissante, mais à la faculté de juger déterminante ; mais, dès lors, en fait, elle n'appartiendrait plus du tout, proprement, à la faculté de juger […] mais il introduirait, comme concept de la raison, une nouvelle causalité dans la science de la nature – nouvelle causalité que nous n'empruntons cependant qu'à nous-mêmes, et que nous attribuons à d'autres êtres, sans vouloir pourtant admettre qu'ils sont de la même espèce que nous.[854]

Il s'agit là bien entendu, pour Kant, d'un usage illégitime de la raison. Le jugement consistant à affirmer une finalité dans la nature ne peut ainsi être que réfléchissant, subjectif et ne présente aucune assertion qu'en à la nature objective de l'objet naturel[855]. C'est pourquoi Kant affirme « qu'il est absurde […] d'espérer que puisse un jour surgir encore un Newton qui rende compréhensible ne serait-ce qu'un brin d'herbe d'après des lois naturelles que nulle intention n'a ordonnées[856] ». Rejetant à la fois l'idée d'une finalité interne dépourvue d'intentionnalité et

---

853 Cf. J.W. Goethe & F. Schiller, „Der Teleolog" in *Xenien*, DigBib.Org : Die digitale Bibliothek, p.3. Hegel reprend l'image, cf. W IX, §245Zu., p.14 / E-PhN p.338. Voir également Filion, *Dialectique et Matière*, p.30 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.53.

854 Kant, AK V, p.360-61 / CJ, p.351.

855 Cf. Kant, AK V, p.189, 360 / CJ, p.169, 350 ; AK XX, p.216 / CJ, p.106 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.109 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.59 ; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.37. C'est d'ailleurs ce que Hegel reprochera à Kant : « *Dans les produits naturels organiques, nous avons l'intuition de l'unité immédiate du concept et de la réalité ; la vitalité* (*Lebendigkeit*)*, l'âme, l'universel, et l'existence, la particularisation sont identiques, sont intuitionnés en une* seule *unité* […] ces idées elles-mêmes n'ont été entendues par Kant que dans une détermination subjective ; elles ne sont que des modes de considérations, non des déterminations objective » (Hegel W XX, p.381 / HPh. VII, p.1891). Voir également W VIII, §57-58, p.141 / E-SL, p.319.

856 Kant, AK V, p.400 / CJ, p.395.

l'idée qu'une intentionnalité naturelle (si une telle chose pouvait exister) puisse être connue de nous, entendements finis que nous sommes, Kant pose les limites de toute entreprise voulant aspirer au statut de *science* du vivant.

C'est pourquoi ce serait aller trop loin que d'affirmer comme certains, qu'il initie un véritable programme de recherche pour toute la biologie « rigoureusement » scientifique par opposition aux spéculations des *Naturphilosophen* romantiques[857]. Comme l'écrit Daluz Alcaria : « Kant a en effet fait du vivant quelque chose d'impensable alors même qu'il en a dégagé les traits fondamentaux[858] ». Certes Kant, en soulignant les limites explicatives du mécanisme donne une impulsion certaine à la science du vivant et à l'organicisme en Allemagne, mais en limitant l'usage de la finalité naturelle à une simple inférence, il refuse d'un même souffle à la biologie un statut proprement scientifique[859]. D'ailleurs, comme le souligne justement Robert J. Richards, l'impact intellectuel de la troisième critique fut perçu de manières diverses, mais rarement comme un véritable programme de recherche à poursuivre. Elle fut plutôt l'objet ou bien d'une réinterprétation créative reprenant tel ou tel aspect du concept d'organisme sans nécessairement souscrire aux restrictions méthodologiques ou ontologiques, ou d'un rejet pur et simple ou encore d'une lecture tronquée qui tout en prétendant souscrire à la position kantienne faisait dans les faits la promotion d'une position originale et souvent contraire à l'argument kantien :

> Those biologists who found something congenial in Kant's third *Critique* either misunderstood his project (Blumenbach and Goethe) or reconstructed certain ideas to have very different consequences from those Kant originally intended (Kielmeyer and Schelling). There were some, of course, who simply and explicitly rejected Kant's analysis of teleology (Reil).[860]

Si les travaux de Kant donnèrent une impulsion certaine aux pensées de l'organisme tant dans le domaine de la biologie que de la philosophie, c'est moins par le cadre prudent dans lequel il chercha à circonscrire le statut problématique de la téléologie dans la nature, que par le défi qu'il posa à la biologie comme science[861]. Kant affirme en effet que la téléologie du vivant dans

---

[857] Nous pensons ici aux travaux de Timothy Lenoir et de James Larson précédemment cités, voir également F. Gregory, « Kant's Influence on Natural Scientists in the German Romantic Period » in R.P. Visser et al., *New Trends in History of Science*, Amsterdam, Rodopi, 1990, p.53-72. C'est une posture à laquelle Christine Daluz Alcaria semble aussi souscrire en affirmant que l'impasse kantienne laissera le champ libre à la spéculation naturphilosophique du romantisme qui investira un champ du monde apparemment inaccessible à une connaissance proprement scientifique, cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.45.
[858] Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.76. Voir également Kreines, « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », p.111.
[859] Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.231.
[860] Richards, *The Romantic Conception of Life*, 229.
[861] Cf. Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.15-16.

la nature ne saurait faire l'objet d'une science (*Naturwissenschaft*), mais seulement d'une doctrine (*Naturlehre*) susceptible d'observer certaines régularités sans être en mesure de les fonder en nécessité selon une loi ou un principe[862]. Kant réduit ainsi le domaine de la science au monde physique et ne concède à la biologie qu'un statut problématique ou hypothétique.

Significativement, on trouvera chez Hegel un refus analogue de concéder à la biologie un statut proprement scientifique[863], mais pour des raisons diamétralement opposées à Kant[864]. Là où Kant refuse le statut d'objectivité et la capacité du biologiste à porter un jugement déterminant sur la nature téléologique du vivant de sorte qu'on ne saurait affirmer la réalité ontologique de la téléologie interne propre à l'organisme vivant, Hegel récuse à la biologie la possibilité même de penser son objet, non parce qu'il serait impossible de démontrer adéquatement la réalité du caractère téléologique de l'organisme vivant, mais parce qu'il ne saurait être observé empiriquement à l'aide du seul entendement[865]. La vie et la structure de l'organisme constituent une réalité dont la nature même revêt un caractère spéculatif, hermétique à l'entendement propre aux sciences empiriques de sorte que, pour Hegel, si les sciences du vivant restent incapables de saisir ce qui constitue l'objet même de leurs investigations, c'est que, en tentant de saisir la vie de l'organisme, son unité dynamique, les biologistes doivent ou bien découper – et de ce fait, tuer – l'objet afin de le comprendre[866] ou bien dépasser la simple analyse empirique et s'embarquer dans une entreprise spéculative qui n'est alors plus un simple travail d'entendement[867].

---

862 Cf. Kant, AK V, p.382 / CJ, p.375 et Richards, *The Romantic Conception of Life*, 231.

863 Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.5; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.82. Cela ne signifie pas pour autant que Hegel se serait désintéressé des développements des sciences de la vie à son époque, bien au contraire. Il faudrait ainsi peut-être plutôt dire que la biologie n'arrive pas à épuiser le concept de vie. Sur le vif intérêt de Hegel pour les sciences de la vie, outre l'ouvrage magistral de Breidbach, voir von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.122.

864 Cf. Chaput, « What is Living and What is Dead in the Empirical and Speculative Sciences? », p.141-163.

865 Cf. Hegel, W VIII, §227Zu., p.380 / E-SL, p.619 IX, §246Zu., §251Zu., p.21, 37 / E-PhN, p.344, 355; W X, §449Zu., p.255 / E-PhE, p.551 ; Vorl. V, p.126 / PhR III, p.123. Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.40.

866 Cf. Hegel, W IX, p.21, §246Zu. / E-PhN, p.344.

867 Ce qui ne veut pas dire pour autant que la raison spéculative pourrait faire l'économie des acquis des sciences de l'entendement comme la physiologie, la médecine, la chimie, l'anatomie, etc. Comme le rappelle Emmanuel Renault, la critique proprement hégélienne de l'entendement ne vise pas tout simplement à lui substituer la raison spéculative, comme s'il fallait choisir entre l'un ou l'autre (posture d'ailleurs typique de l'entendement qui conçoit le monde selon une série d'alternatives exclusives). Il faut au contraire montrer en quoi « [s]i l'entendement produit le vrai, il ne peut l'élever à sa forme la plus haute » (Renault, *Hegel. La Naturalisation de la Dialectique*, p.115). Autrement dit, l'entendement constitue un moment de la vérité sursumée par la raison spéculative. Cette posture hégélienne visant le dépassement de l'entendement, mais aussi la reconnaissance de sa légitimité et de sa nécessité jure certainement avec la posture schellingienne : « Pour Schelling, l'entendement n'existe que par la raison dont il est l'image dégradée : il est "raison déchue". Hegel semble vouloir se démarquer de cette théorie » (*ibid.*, p.114).

Une telle entreprise de dépassement des sciences de l'entendement peut toutefois donner lieu à des résultats variés. C'est ainsi que Hegel considère les efforts de Schelling et Goethe comme autant de tentatives de dépasser les limites des sciences strictement empiriques. Bien qu'il les décrive dans l'*Encyclopédie*, comme des entreprises connexes, ni tout à fait empiriques, ni réellement philosophiques au sens rigoureux (lire hégélien) du terme, il est indéniable que ces deux auteurs eurent une influence considérable sur la pensée de Hegel.

b. Schelling

La conception hégélienne de l'organisme et la possibilité d'y voir une structure adéquate de la philosophie en sa systématicité est le fruit d'un long développement et d'une maturation progressive, mais il ne fait aucun doute que la pensée de Schelling eut une influence immense tant comme inspiration – chez le jeune Hegel notamment[868] – que comme repoussoir[869].

Selon Robert Legros, c'est autour de 1804-1805, « environ une année avant de commencer la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit* [que] Hegel prend ses distances par rapport aux conceptions vitalistes ou organicistes qu'il avait soutenues auparavant[870] ». On pense ici surtout à la posture schellingienne qu'il avait jusqu'alors plus ou moins faite sienne[871]. Cette prise de distances n'implique cependant aucunement l'abandon du schème organiciste[872]. Comme nous le verrons, si Hegel à partir de 1804-1805 semble abandonner la posture organiciste naturaliste de Schelling et du romantisme allemand au sens large, ce n'est que pour mettre de l'avant une forme originale d'organicisme logique. Un tel déplacement conceptuel semble intimement lié au renouvellement de la conception hégélienne de la nature durant la

868 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.161.
869 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.138, 166.
870 R. Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », *Archives de Philosophie*, vol.70, no.3, 2007, p.421. Voir également Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.8. Vieillard-Baron situe plutôt cette prise de distance à l'année 1803, cf. Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p.74-75.
871 L'ampleur d'une telle influence de Schelling sur Hegel quant à sa conception de la vie et de l'organisme est toujours sujette à controverse et ce n'est pas le but de notre propos que d'en faire l'analyse exhaustive. Düsing par exemple souligne l'influence de Schelling et de son organicisme naturaliste chez le jeune Hegel tout en notant que celui-ci s'en démarque rapidement (cf. K. Düsing, « Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling » in R. Heckmann, H. Krings & R.W. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1985, p.187-88; Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.277).
872 Cf. Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.421 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.9. Legros semble poser ici l'équivalence entre le vitalisme et l'organicisme ce qui est loin d'être évident. Comme nous le verrons plus loin, il est en effet manifeste que Schelling adopte une posture organiciste sans qu'il soit pour autant tenant du vitalisme.

période de Iéna (1801-1807). Cela étant, il n'en reste pas moins que bien des aspects de la conception de l'organisme pré-Iéna restent présents par la suite, bien qu'investi d'un sens nouveau proprement hégélien. C'est ce qu'une brève analyse du thème de l'organisme chez Schelling permettra d'entrevoir[873].

La pensée de l'organisme chez Schelling prend son amorce dans ce qui fut largement perçu comme l'échec du kantisme, prisonnier de son paradigme mécaniste, à offrir une compréhension unifiée de la nature dans sa dimension à la fois physico-chimique et biologique[874]. Il faut donc réinscrire la posture de Schelling dans son rapport critique à Kant et, plus largement, au mécanisme. Comme l'écrit Filion : « Schelling montre que la connaissance de la nature ne peut s'en tenir à un phénoménalisme mécaniste et qu'un principe basé sur la *vie* doit supplanter le principe d'inertie[875] ».

Pour autant, il ne fait aucun doute que la définition même que donne Schelling de l'organisme comme étant « réciproquement cause et effet[876] » de soi est directement héritée de Kant[877]. Mais ce qui demeurait chez Kant une compréhension formelle de la dynamique immanente à un corps organisé ou finalisé allant de pair avec un refus de se prononcer sur la nature réelle de l'organisme naturelle[878] devient, chez Schelling un jugement déterminant sur la nature des choses[879].

---

873 Sur le concept d'organisme chez Schelling, voir notamment A. Kabeshkin, « Schelling on understanding organisms », *British Journal for the History of Philosophy*, vol.25, no.6, 2017, p.1180-1201 ; J.-C., Lemaitre, « Le statut de l'organisme dans la philosophie schellingienne de la nature », *Klesis*, no.25, 2013, p.3-36 ; M. Lequan, « Chimisme et organisme dans la philosophie schellingienne de la nature », *Épistémologiques*, vol.2, no.3-4, 2002, p.58-67.

874 Cf. W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p.345-353; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.89 ; J. Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Cranbury, Associated University Presses, 1977, p.22; Gregory, « Nature is an organized Whole : J.F. Fries's Reformulation of Kant's Philosophy of Organism », p.93-95 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.41, 108 ; Russon, *Reading Hegel's Phenomenology,* p.154.

875 Filion, *Dialectique et Matière*, p.58. Voir également Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.15.

876 Schelling, SW III, p.471 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, trad. C. Dubois, Louvain, Éditions Peeters, 1978, p.123. Voir également SW II, p.349 / *De l'âme du monde*, p.9 ; SW III, p.284-85 / *Introduction à l'Esquisse*, p.90 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.95, 109 ; Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, p.69.

877 Cf. Kant, AK V, p.376, §66 / CJ, p.368 ; Schelling, SW II, p.40-41 / *Ideas for a Philosophy of Nature*, trad. E.E. Harris & P. Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 30-31; F. Beiser, *German Idealism,* Cambridge, Harvard University Press, 2002, p.517-18; F. Beiser, « Kant and *Naturphilosophie* », in M. Friedman & A. Nordmann (ed.), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, Cambridge, MIT Press, 2006, p.7-26; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.56-57 ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.13 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.43.

878 Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.236.

879 Voir Filion, *Dialectique et Matière*, p.60 ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.14; Lukács, *The Young Hegel*, p.246; B. Matthews, *Schelling's Organic Form of Philosophy – Life as the Schema of Freedom*, Albany, SUNY

L'erreur de Kant selon Schelling est d'avoir conçu la finalité naturelle, interne, selon le modèle de la finalité externe. C'est pourquoi il devient nécessaire pour Kant de postuler comme Idée l'intentionnalité d'un intellect archétypal dont on ne peut par ailleurs admettre l'existence de manière critique, sauf sous la forme d'une hypothèse ou d'une Idée régulatrice. Pour Schelling, Kant repousse l'organicité et la finalité naturelle dans le champ du nouménal parce qu'il reste incapable de concevoir la finalité autrement que sur ce modèle de l'intentionnalité. Afin d'éviter l'écueil du dogmatisme, Kant fait de la raison pratique son paradigme pour penser la finalité[880]. Il reste ainsi incapable de concevoir une impulsion inconsciente, c'est-à-dire non intentionnelle, immanente à la nature et tendant vers l'organisation telle que Schelling l'affirmera dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*[881].

Toute la philosophie de la nature de Schelling s'appuiera au contraire sur l'idée de la nature comme totalité dynamique tendant à l'organisation. Mais cette dynamique naturelle ne peut s'exprimer qu'à travers une constante opposition de force : « sans forces opposées, aucun mouvement n'est possible[882] ». Un pur dynamisme arriverait immédiatement à son achèvement pour Schelling et n'engendrerait ainsi aucune forme de permanence ou de stabilisation même momentanée[883]. La physique dynamique ne peut exister que s'il y a des corps, de la matière possédant une certaine permanence. On peut alors analyser les effets de l'attraction d'un corps par rapport à un autre, la tendance à l'accélération, la causalité physique, etc. Mais encore faut-il pouvoir justement expliquer l'existence de ces corps. Voilà ce que la physique présuppose et que la philosophie de la nature dévoile. Pour Schelling, il ne s'agit pas d'expliquer la productivité de la nature, son dynamisme interne, mais il faut pouvoir expliquer les formes de permanence qui surviennent[884]. Et celles-ci ne se développent que par l'opposition de la nature à elle-même, que par la tendance de la nature à opposer à son dynamisme une sorte de contre-dynamisme[885]. Ainsi, tout phénomène naturel est constitué d'une force positive et négative qui se stabilisent mutuellement. Mais là où le positif peut être observé, le négatif est simplement

Press, 2011, p.1*sq.*; J. Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, Paris, PUF, 1966, p.58. Cette critique, Schelling la partage avec Jacobi notamment, cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.47, 98-99.

[880] Cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.114.

[881] Cf. Schelling, SW III, p.499-500 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.146-47. Cf. aussi Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.90-91.

[882] Schelling, SW II, p.390 / *De l'âme du monde*, p.22.

[883] Cf. Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, p.93-94.

[884] Cf. Schelling, SW III, p.289-90 / *Introduction à l'Esquisse*, p.98-99.

[885] Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.72.

induit. Néanmoins ce « *dualisme général de la nature*[886] » s'inscrit lui-même dans une forme de monisme, puisque l'opposition doit s'entendre comme scission d'un principe originaire, d'une unité plus fondamentale[887]. L'opposition du positif et du négatif se situe sur un même plan qui fonde ainsi l'unité des opposés. La nature est mue tant par un principe de différence et d'opposition que par un principe d'unification des oppositions coexistantes et produisant par leur opposition l'unité d'un phénomène, que ce soit la matière et la chimie dynamique des *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), la lumière et l'électricité dans *De l'âme du monde* (1798), ou encore la pesanteur et le magnétisme de l'*Esquisse d'un système de philosophie de la nature* et de son *Introduction* (1799)[888]. Or, Schelling semble néanmoins accorder un certain privilège à l'unité par rapport à la différence dans la mesure où « la vérité réside *dans la réunion des deux*[889] » principes que sont l'homogénéité et l'hétérogénéité. Il faut donc plutôt penser l'unité de l'unité et de l'opposition que l'opposition de l'opposition et de l'unité[890]. Cette conception dynamique de l'unité se stabilisant par le biais de l'opposition traverse toute la philosophie de la nature de Schelling jusqu'à sa philosophie de la conscience. Elle constitue le cœur de l'action réciproque (*Wechselwirkung*) qu'on observe dans toute activité de la nature[891]. La causalité physique ne peut en effet exister indépendamment de cette réciprocité dans la mesure où l'effet ne peut exister matériellement sans sa cause, mais réciproquement la cause n'est cause que par l'effet qu'elle produit. La causalité n'existe donc que comme l'unité d'une opposition entre cause et effet[892].

---

886 Schelling, SW II, p.390 / *De l'âme du monde*, p.22.

887 On retrouve ici encore en un sens l'influence du concept hölderlinien du jugement comme « scission originaire » (*Ur-teilung*).

888 Cette division bien sûr est trop tranchée. Schelling traite des différents phénomènes de la nature dans pratiquement l'ensemble de ses écrits naturphilosophiques, mais on peut néanmoins trouver dans chaque ouvrage un déplacement du point focal qui constitue le centre de son travail. À ce propos, voir Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, p.76-97.

889 Schelling, SW II, p.390 / *De l'âme du monde*, p.22.

890 Cette idée demeurera d'ailleurs fondamentale pour Hegel qui fait équivaloir par exemple dans le *Diffrenzschrift* l'absolu à « l'identité de l'identité et de la non-identité » (Hegel, W II, p.96 / *Premières publications*, p.140). Sur cette reprise par Hegel de la posture schellingienne, cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, ch.3.

891 Cf. Schelling, SW II, p.405 / *De l'âme du monde*, p.37 ; III, p.475ff. / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.126*sq.*. Sur l'importance de la notion de *Wechselwirkung* dans la biologie romantique allemande et la *Naturphilosophie*, voir G.H. Müller, « *Wechselwirkung* in the Life and other Sciences : a Word, new Claims and a Concept around 1800…and much later » dans *Romanticism in Science*, p.1-14. Pour sa part, Fichte utiliserait plutôt la notion apparentée de *Wechselbestimmung* pour caractériser les systèmes organiques, cf. Fichte, FW II, p.384-85 / *Rapport clair comme le jour*, p.68.

892 Hegel ne dira pas autre chose dans la Science de la logique : « la cause ne produit pas seulement un effet, mais dans l'effet, elle se comporte envers elle-même comme cause » (W VI, p.238 / SL III, p.236). Il reste en cela proche de Schelling, et il est certain, comme le souligne un certain nombre de commentateurs, que le concept de *Wechselwirkung* joue un rôle important dans la conceptualisation logique de la raison et de la vie chez Hegel, cf. Lejeune, *Hegel anthropologue*, p.35 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.18, 127, 160 ; V. Stanek, « Vie schopenhauerienne et vie hégélienne. Esquisse d'un dialogue imaginaire », *Revue Philosophique de Louvain*, vol.104, no.1, 2006, p.59 ; P.

Toute la physique dynamique trouve ainsi dans l'effet réciproque un principe directeur, mais qui se rapporte, pour Schelling, encore plus fondamentalement, à la réunion des principes de l'homogénéité et de l'hétérogénéité.

Or, c'est une même unité de l'unité et de l'opposition qui définit, selon Schelling, le propre de l'organisme. C'est ainsi que dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), Schelling définit l'organisme comme l'unité statique d'un mouvement interne se retournant sur soi[893]. L'organisme constitue ainsi une figure apparemment statique, c'est-à-dire finie et stable, mais qui ne se stabilise qu'à travers un mouvement interne constant, à savoir l'activité des organes. Or, cette définition de l'organisation organique, que l'on retrouvait d'ailleurs déjà, sous une forme plus abstraite, dans l'action réciproque[894] constitue aussi, pour Schelling, le propre de l'intelligence, voire de la liberté[895]. L'intelligence est en effet dépeinte en termes organiques par Schelling et ne constitue, au final, que le sommet de l'organicité naturelle :

> C'est seulement quand elle parviendra jusqu'à l'organisation la plus parfaite, dans laquelle se concentre la totalité de son monde, qu'elle reconnaîtra cette organisation comme [étant] identique avec elle-même. C'est pourquoi l'intelligence s'apparaitra non seulement en général comme organique, mais comme se trouvant au sommet de l'organisation.[896]

On trouve ainsi dans la forme organique la figure susceptible de réconcilier le domaine transcendantal de la conscience et le domaine ontologique de la nature. L'organicisme constitue ainsi le prisme ontologique à travers lequel Schelling peut concevoir l'unité de la nature et de l'esprit. L'esprit, la conscience et l'intelligence ne sont que les puissances supérieures de cette nature qui en son principe même tend vers l'organisation[897]. C'est à ce titre que Schelling réhabilite l'idée d'une âme du monde comme « *principe organisateur*, constituant le monde en *système*[898] ». Comme l'écrit Christine Daluz Alcaria, Schelling fait ainsi « de

---

Ziche, „Psychologie und Anthropologie bei Hegel", in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.186. Hegel souligne cependant les limites de l'action réciproque qui « n'est encore qu'une manière d'être vide de sens » (W VI, p.238 / SL III, p.235) en soulignant l'indéterminité qu'elle laisse subsister entre la cause et l'effet, cf. W VIII, p.302 §156Zu. / E-SL, p.588

893 Cf. Schelling, SW III, p.491 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.140.

894 Cf. Schelling, SW III p.495 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.143.

895 Cf. Schelling, SW I, p.249.

896 Schelling, SW III, p.494-95 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.142-43.

897 Cf. Filion, *Dialectique et Matière*, p.62-63 ; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.83.

898 Schelling, SW II, p.381 / *De l'âme du monde*, p.14. À l'inverse, on verra un Hegel très critique de cette « représentation » (le terme en lui-même est déjà significatif) d'une âme du monde qui « donne en partie à ce qui est finalisé la forme d'une disposition contingente » (Hegel, Vorl. XI, p.35 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.51). Hegel considère d'ailleurs dans l'*Encyclopédie* l'intuition d'une âme du monde comme le produit d'une sorte de sentimentalisme juvénile, cf. W X, p.46, 51 §389Zu., §391 / E-PhE, p.405, 188.

l'organisme le principe de construction *a priori* de la nature, la figure paradigmatique de la nature comme productivité autonome[899] ». Dans ce contexte l'organisme singulier existant au sein de la nature n'est plus que le « monogramme[900] » de l'identité originaire constitutive de la nature, qu'une figure synecdochique de l'organisme-monde[901].

Avec l'hypothèse de l'âme du monde faisant de la nature comme totalité un système organique, Schelling propose l'idée d'une nature animée « d'une vie intérieure, d'une force créatrice analogue à l'intelligence qui lui permet de se rendre adéquate à elle[902] ». L'organisme constitue ainsi non seulement le modèle général de la nature à partir duquel Schelling sera en mesure de proposer une déduction *a priori* des principes de la nature[903], il constitue en outre la

---

899 Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.123. Cf. Schelling, SW III, p.6. Voir également Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.158 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.112 ; R. Schulz, « Schellings Naturphilosophie und Organische Konzeption der Naturwissenschaften: Bruch oder Kontinuität? » in *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, p.116-148.

900 Schelling, SW III p.611 / / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.245.

901 Cf. Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, p.92 ; Dilthey, *GS IV*, p.58-59 / *Leibniz et Hegel*, p.170 ; Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.279.

902 Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.104. Voir aussi E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, III, Paris, Cerf, 1999, p.190 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.73. De même, Olaf Breidbach soulignera à quel point pour Schelling, « la nature n'est cependant en rien quelque chose de mort et de rigide, mais est au contraire vivante », « elle n'est pas simplement produit, mais en même temps productive » (Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.151, 157.

903 Cf. Schelling, SW III, p.278 / *Introduction à l'Esquisse*, p.79. Voir également Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.149-150, 185 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.123. Cette tentative d'une déduction *a priori* des principes transcendantaux de la nature s'inscrit dans la mouvance du kantisme et il ne faudrait pas croire qu'une telle aprioricité s'opposerait diamétralement à la dimension expérimentale de la science de la nature. Comme l'écrit Schelling : « La proposition : "la science de la nature doit pouvoir déduire *a priori* toutes ses propositions" a été en partie comprise ainsi : la science de la nature doit intégralement se passer de l'expérience et elle doit pouvoir générer à partir d'elle-même ses propositions sans aucune médiation de l'expérience – une proposition si absurde que même les objections qu'on peut lui opposer inspirent la pitié. *Nous ne savons pas seulement ceci ou cela grâce à l'expérience ; bien plutôt, nous ne savons primitivement que grâce à l'expérience et par l'intermédiaire de l'expérience,* et dans cette mesure l'ensemble de notre savoir consiste qu'en propositions empiriques. Ces propositions empiriques ne deviennent des propositions *a priori* que parce qu'on en prend conscience comme propositions nécessaires » (Schelling, SW III, p.278 / *Introduction à l'Esquisse*, p.79). Cette tentative d'une déduction transcendantale des principes apodictique de la nature ne trouve que très partiellement écho dans la philosophie de la nature hégélienne. Contrairement à ce que suggère Alison Stone, l'objectif de la philosophie de la nature n'est pas d'opérer une déduction *a priori* de la nature à partir des catégories logiques du Concept ou de l'Idée, cf. A. Stone, *Petrified Intelligence*, Albany, SUNY Press, 2005 ; A. Stone, « Philosophy of Nature » in M. Baur (ed.), *G.W.F. Hegel – Key Concepts*, London, Routledge, 2015, p.95. Voir également Büttner, « Leben in der Form des Nicht-Lebens », p.75 ; C. Taylor, *Hegel*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987, p.352. Comme le souligne John Burbidge, on retrouve chez Karl Popper une version paradigmatique de cette compréhension aprioriste de la philosophie de la nature hégélienne, voir J. Burbidge, « Hegel und die Chemie », in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.43. Ici, nous suivons plutôt la posture défendue par Sebastian Rand, cf. p. Rand, « The Importance and Relevance of Hegel's "Philosophy of Nature" », *The Review of Metaphysics*, vol.61, no.2, 2007, p.383-86 selon laquelle l'entreprise hégélienne s'institue justement *contre* les tentatives de déduction *a priori* d'une réalité naturelle quelconque. Dès 1802, dans son texte polémique contre Krug « Comment le sens commun comprend la philosophie », Hegel tend à souligner que l'enjeu de la philosophie de la nature n'est pas de déduire le particulier et le contingent à partir de la nécessité logique, mais de chercher à extraire de l'expérience les structures logiques et les formes d'organisation, bref de faire l'expérience de la nature afin d'y découvrir les traces

figure réconciliatrice permettant de penser le passage de la *Naturphilosophie* à la philosophie transcendantale, du réel à l'idéel, de l'objectif au subjectif, etc. C'est d'ailleurs le propre de l'organisme, tant pour Schelling que pour Hegel, que de se présenter comme une unité dynamique d'opposés :

> L'organisme est en effet, pour Schelling, ce qui manifeste, à même la nature, non seulement l'unité du réel et de l'idéel, du sujet et de l'objet, mais le processus par lequel ce qui est extérieur devient intérieur, ce qui est réel idéel. L'organisme devient l'*analogon* de la liberté comme vie inconsciente, parce qu'il met fin à la séparation du sujet et de l'objet, de la cause et de l'effet.[904]

C'est cette vie inconsciente de l'organisme qui, comme l'intelligence, constitue une tendance organisatrice qui, en devenant le modèle général de la nature, permet le renversement de la posture kantienne. Là où Hegel reconnaissait à tout le moins à Kant le mérite d'avoir réhabilité la vie par le biais d'une conception interne de la finalité[905] – tout en critiquant, son statut strictement heuristique[906] – Schelling tient Kant responsable d'« un effondrement de la métaphysique de la vie[907] » justement en raison de ce statut simplement subjectif et hypothétique accordé à la structure du vivant. Cette critique de Kant s'inscrit dans le contexte plus large de la volonté schellingienne de faire de la philosophie une science du réel[908].

Schelling cherche en effet à ancrer la philosophie dans la réalité matérielle et assumer un dialogue fructueux – non sans une certaine acrimonie par moment il est vrai – avec les sciences empiriques de son temps pour ainsi montrer qu'il n'y a pas de réalité échappant véritablement à la raison et que la raison peut saisir la réalité naturelle dans un système unifié[909]. Mais pour ce faire, Schelling adoptera une posture organiciste s'inscrivant en faux contre le mécanisme[910]. Une telle posture présente cependant tout un ensemble de difficultés et de

---

de l'Idée et non pas reconstruire la nature en fonction d'une conceptualisation préalable de l'Idée, cf. Hegel, W II, p.195 / *Comment le sens commun comprend la philosophie*, p.49.

904 Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.105. Voir également Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, p.14.

905 Cf. Hegel, W VI, p.440-41 / SL IV, 439 ; W VIII, p.360, §204Anm. / E-SL, p.442 ; W IX, §360Anm., p.473 ; GW XX, p.361 / E-PhN, p.316 ; W XVII, 520.

906 Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.150 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.7 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.137.

907 Düsing, « Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling », p.188.

908 Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.91. Cette perspective visant à dépasser la perspective subjective de l'idéalisme transcendantal de Kant et Fichte est applaudit par Hegel dans son ouvrage *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling,* voir notamment Hegel, W II, p.118 / *Premières publications*, p.157.

909 Voir Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.93, 95, 102.

910 Cf. Schelling, SW I, p.384-86. Voir également Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.112, Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.205, Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, p.48.

questionnements qu'il n'est pas question de résoudre ici. Nous ne ferons que les aborder brièvement.

La première d'entre elles consiste à savoir si au final Schelling ne fait qu'opposer au réductionnisme mécaniste kantien qu'une nouvelle forme de réductionnisme organiciste. Il faut entendre ici la posture réductionniste de Kant au sens où tout ce qui se situe par-delà le domaine de l'explication mécaniste revêt de ce fait un caractère simplement hypothétique. La science de la nature au sens fort se réduit aux phénomènes susceptibles d'être expliqués par le biais du mécanisme. À l'inverse, la posture réductionniste organiciste consiste à ne faire du mécanisme qu'une partie, qu'un aspect de la totalité naturelle qui, comme totalité systématique, doit se comprendre comme un grand organisme. On réduit ainsi le mécanisme à n'être qu'un schème explicatif partiel devant être réintégré dans le cadre plus général d'une compréhension systémique et donc, organiciste du monde. Pour reprendre l'expression que Thomas Posch reprend lui-même à Nicolai Hartmann, s'oppose ici un réductionnisme « par le bas » à un réductionnisme « par le haut »[911]. Alors que le réductionnisme mécaniste de Kant consiste à réduire la connaissance scientifique de la nature au mécanisme et à rejeter tout ce qui se trouve au-delà de ce paradigme explicatif dans le domaine du nouménal, le réductionnisme organiciste qu'on peut attribuer à Schelling[912] consiste à montrer comment le mécanisme ne trouve justement son fondement que dans cette puissance supérieure que constitue l'organisme qui est non seulement une forme supérieure d'organisation par rapport à l'ensemble des phénomènes inorganiques, mais constitue l'essence même de la nature comme tout[913]. Il faut cependant préciser que ce réductionnisme ne signifie pas pour Schelling que l'organicisme remplace *in fine* le mécanisme, que l'ensemble des phénomènes que le mécanisme et la physique dynamique permettaient d'expliquer doivent dorénavant être pensé comme une série de phénomènes organiques. Loin de faire de l'organique la *nature* ou l'*essence* cachée du mécanisme, Schelling affirmera plutôt qu'il est simplement la *condition* du mécanisme, le mécanisme constituant la forme négative de l'organisme : « le *monde*, une *organisation*, et un *organisme général* sont la condition (et, en tant que telle, le *positif*) du *mécanisme*[914] ».

911 Cf. T. Posch, « Hegel's Anti-Reductionism », *Angelaki*, vol.10, no.1, p.64 ; N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, De Gruyter, 1950, Einleitung, §15.
912 Cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.121 ; Renault, *Philosophie chimique*, p.103-04.
913 Cf. Schelling, SW II, p.349 / *De l'âme du monde*, p.9.
914 Schelling, SW II, p.350 / *De l'âme du monde*, p.9.

Mais il découle néanmoins de ce réductionnisme une seconde difficulté concernant la démarcation au sein de la nature entre le domaine de l'organique et de l'inorganique. En faisant de la nature comme totalité un organisme-monde[915], Schelling semble en effet occulter toute démarcation tranchée entre le champ de l'organique et de l'inorganique[916]. Dans la mesure où Schelling pose « un *principe commun* qui, fluctuant entre la nature inorganique et la nature organique, renferme la cause première de tous les changements dans l'une et la raison ultime de toute activité dans l'autre[917] », il semble en effet qu'il n'y ait simplement qu'une différence de degré d'organisation entre le domaine de l'apparemment inerte et du vivant[918]. Il n'y aurait dès lors non pas de différence qualitative, mais simplement une différence quantitative[919]. On est ici fort loin de la posture de Hegel qui affirme la coupure entre le domaine de l'inorganique – qui inclut tant la mécanique des corps célestes que la physique des matériaux et la chimie des éléments – et le domaine du vivant : « Nous avons maintenant à opérer le *passage* de la nature inorganique à la nature organique, de la prose à la poésie de la nature[920] ». On retrouve ici la

---

915 L'organisme constitue en effet, comme le souligne D. von Engelhardt, un modèle de systématicité pour penser l'unité de la nature et de l'esprit. Cependant, il nous semble que Engelhardt a tort d'affirmer que cette dimension systématique fondée sur le modèle de l'organisme est absente chez Hegel, cf. D. von Engelhardt, « Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie » in R. Heckmann, H. Krings & R.W. Meyer (Hrsg.) *Natur und Subjektivität*, p.47. Comme nous le montrerons, l'organicité sert en effet de modèle pour penser à la fois la systématicité de la vie et de la philosophie, mais à condition de démarquer l'organicisme logique de Hegel de l'organicisme naturaliste de Schelling.

916 Voir Schelling, SW II, p.350, 568 / *De l'âme du monde*, p.10, 183 ; SW III p.492 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.140-41 ; SW III p.492-93 / *Introduction à l'Esquisse*, p.149 ; Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.157, 291 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.98, 117 ; Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, p.92.

917 Schelling, SW II, p.347 / *De l'âme du monde*, p.7.

918 C'est ainsi par exemple que Schelling écrira dans son *Exposition de mon système de la philosophie* (1801) que « [l]a nature inorganique comme telle n'existe pas, car le seul en-soi de cette puissance [*Potenz*] est la totalité (§58, add. 8, explication 3), c'est-à-dire l'organisme » (SW IV, p.206, §148 / *Exposition de mon système de philosophie*, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, p.137). Voir également W. Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie », in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.16.

919 Cf. Schelling, SW IV, p.123, §23 / *Exposition de mon système de philosophie*, p.57 : « *Entre le sujet et l'objet, il n'y a [en général] pas d'autre différence possible que quantitative* ». Il faut ici saisir l'objet comme l'inerte ou l'inorganique et le sujet comme le vivant et donc l'organique.

920 Hegel, W IX, p.334, §336Zu. / E-PhN, p.550. Pour un résumé général de ce qui relève du domaine de l'inorganique et de ce qui est l'objet de la physique organique, cf. W IX, p.338, §337Zu. / E-PhN, p.552-53. Cette démarcation fut souvent mécomprise notamment parce que Hegel intègre à la physique organique un premier moment qui semble conférer le statut de vivant organique à la Terre comme totalité et par extension à la nature. Comme nous le verrons plus loin, une telle lecture commet certains contre-sens quant a ce qui est affirmé par Hegel, il n'en reste pas moins que, comme l'écrit Trevor Levere : « The distinction of the life of nature from the potential for producing moments of organic being is a difficult one, but crucial for Hegel's enterprise » (T. H. Levere, « Hegel and the Earth Sciences », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.119). Si l'on échoue à saisir que Hegel défend la seconde position lorsqu'il est question de l'organisme terrestre et qu'on lui attribue conséquemment la première position, on ne peut saisir ce qui démarque la posture hégélienne de l'organicisme naturaliste de Schelling et du romantisme allemand. Cf. *ibid*., p.118-19.

posture anti-réductionniste de Hegel[921] qui confère, contre Schelling notamment, une pleine autonomie au mécanisme par rapport à l'organicisme. Certes, Hegel reconnaît que le chimique, qui relève de l'inorganique, joue un certain rôle dans le processus du vivant[922] qui n'est donc, à ce titre, pas uniquement mû par une logique strictement organique. Cependant, la relation chimique, incapable de se reproduire sans une intervention externe provoquant la réaction par la mise en rapport des éléments ne saurait constituer la détermination principale caractéristique du vivant[923]. En un sens, suivant la logique de la sursomption, les dynamiques plus abstraites de la nature ne cessent pas d'exister lorsqu'on s'intéresse aux formes plus complexes que sont les organismes vivants, mais elles cessent d'être déterminantes. La force gravitationnelle qui concerne la mécanique vaut tant pour les corps inertes que vivants, mais la force musculaire du second lui permet un déplacement défini selon une pulsion interne alors que l'objet inerte n'a son principe de mouvement que hors de soi.

À l'inverse cependant, ces formes abstraites que sont le mouvement inertiel ou la réaction chimique par exemple n'ont pas, pour Hegel, comme condition l'idée d'une organicité fondamentale de la nature. Contrairement à Schelling en effet, Hegel refuse de voir l'organisme comme un modèle général de la nature et circonscrit la présence de l'organique *au sein de la nature* au domaine du vivant[924]. Certes, Schelling cherche également à maintenir une certaine

---

921 Sur l'anti-réductionnisme de Hegel, cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.84-85 ; von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.126 ; Posch, « Hegel's Anti-Reductionism », p.61-76 ; Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.201-202 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.22.

922 Cf. Hegel, W IX, §326Zu., §335 Zu., p.292, 333-34 ; GW XX, p.342 / E-PhN, p.525, 296-97, 550. En ce sens il n'est pas tout à fait juste de dire comme le fait Kreines, que « Hegel does not hold that *living beings* can also be explained in non-teleological terms […] Neither matter nor chemical substances fit the analysis of *life* » (Kreines, « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », p.142). Certes pour Hegel, une analyse strictement mécanique ou chimique ne parvient pas à rendre compte de la spécificité de la vie, mais l'entendement peut tout de même en tirer une certaine quantité d'information sur certains processus propres au vivant. Ce qui échappe à l'analyse chimico-mécanique c'est cependant l'unité, l'organicité de la vie et du vivant. En cela Kreines a raison, mais il faut tout de même reconnaître l'importance du travail réalisé par les analyses mécaniques et chimiques qui contribuent à clarifier pour le philosophe la nature de cette unité du vivant. Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.228.

923 Cette posture, au demeurant, reste très proche de celle de Schelling, cf. Schelling, SW II, p.500 / *De l'âme du monde*, p.126. En cela, tous deux s'opposent à l'affirmation de Van Helmont (1580-1644) selon laquelle la vie est essentiellement chimique. Si de nombreux processus propres au vivant sont de nature chimique, il existe également bien des composantes de nature physico-mécanique, mais la vie, chez les organismes complexes du moins, ne saurait être réduite ni à l'un ni à l'autre, cf. Hegel, W IV, p.30-31 / *Propédeutique philosophique*, p.146-47 ; Burbidge, « Hegel und die Chemie », p.45-46, 52 ; von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.124; P. Razeto-Barry, « Autopoiesis 40 years Later. A Review and a Reformulation », *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, vol.42, no.6, 2012, p.559.

924 Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.116-17, 128-29 ; Renault, « Hegel a-t-il écrit une "Naturphilosophie" ? », p.205-07.

démarcation entre l'inorganique et l'organique[925]. C'est du moins le cas dans l'*Esquisse d'un système de philosophie de la nature*[926]. Alors que l'organisme – qu'il s'agisse de la nature comme totalité organique ou de l'organisme individuel – s'engendre de lui-même, l'inorganique possède son centre hors de soi, sa cause lui est extérieure. Hegel affirmera sensiblement la même chose dans sa *Philosopie de la nature* : au niveau de la mécanique, « le corps consiste, en tant que grave, à poser et à avoir son centre *hors de lui-même*[927] ». Cependant, pour Schelling, ce centre extérieur de l'inorganique, son fondement hors de soi, n'est rien d'autre que l'organicité même de la nature. On a ainsi l'image d'un corps organique qui aurait en son sein, non seulement des processus organiques, mais aussi des processus mécaniques subordonnés, à l'instar de l'action des dents qui permettent le déchiquetage mécanique de la nourriture, mais qui dépend en définitive de l'activité musculaire de la mâchoire, ou encore à l'instar de l'effet chimique de la salive dépendant de l'activité organique des glandes salivaires. Dans ce contexte, la présence de formes inorganiques n'est encore qu'un résultat de l'organicité du monde. La totalité organique de la nature se divise certes en des formes inorganiques et organiques, il n'en reste pas moins que l'organicisme constitue une métaphysique générale de la nature et non une simple ontologie régionale de la nature comme ce peut être le cas pour Hegel ou pour la science biologique naissante.

Cette métaphysique organiciste, dans la mesure où elle pose la vie organique de la totalité naturelle comme condition à la fois de l'organique et de l'inorganique, soulève par ailleurs un certain questionnement par rapport à la nature de la position de Schelling. Retombe-

[925] Comme l'écrit Bernard Bourgeois : « La nature est le grand organisme dans lequel sont en rapport une nature organique et une nature inorganique » (*L'Idéalisme allemand*, p.120). Mais cette démarcation est essentiellement subsumée sous une posture organiciste plus englobante. C'est ainsi que dans sa critique visant vraisemblablement Johann Christian Reil et son texte « De la force vitale » (cf. J.C. Reil, « Von der Lebenskraft », *Archiv für die Physiologie*, vol.1, no.1, 1795, p.8-162; Schelling, SW II, p.493 / *De l'âme du monde*, p.119), Schelling refuse la posture visant à réduire le domaine de l'organique à des rapports physico-chimiques déjà à l'œuvre dans les corps inorganiques, pour affirmer au contraire que la « formation [physico-chimique de la matière animale], là où elle se produit, *présuppose* toujours la *vie elle-même* » (Schelling, SW II, p.499 / *De l'âme du monde*, p.125). Si donc, la distinction entre le domaine de l'organique et de l'inorganique est maintenu par Schelling, c'est seulement vis-à-vis des tentatives matérialistes de réduire l'organique à des rapports inorganiques. À l'inverse cependant, pour Schelling, la sphère inorganique semble bien toujours présupposer la vie elle-même. Il semble que Reil se soit progressivement converti à la posture schellingienne, si l'on en croit Robert J. Richards, cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.252-53.

[926] Cf. Schelling, SW III, p.83-93 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.128.

[927] Hegel, W IX, §266 p.68 ; GW XX, p.258 / E-PhN, p.208.

t-il dans une posture hylozoïste que Kant critiquait explicitement au §73 de sa *Critique de la faculté de Juger* [928]? A-t-on affaire à une posture vitaliste ?

La thèse voulant que Schelling soit retombé dans une position hylozoïste dans la mesure où, comme nous l'avons vu, la force organisatrice de la nature ne trouve sa forme adéquate selon Schelling que dans la structure de l'organicité, mais constitue néanmoins sous une forme certes plus abstraite également le dynamisme immanent à la matière est notamment défendue par Beiser[929]. Si la matière se caractérise comme une forme primitive d'organicité et l'organisme constitue la figure propre au vivant, on peut en effet voir dans la posture schellingienne un relent, peut-être inassumé, de l'hylozoïsme et de l'idée de la matière comme réalité vivante. Et de fait, même en cherchant à réfuter l'accusation d'hylozoïsme et en voulant défendre la position de Schelling, Lara Ostaric est forcée d'admettre l'ambivalence de celle-ci : « For Schelling, life is clearly not a property of matter because he inherits Kant's dynamic conception of matter and not a conception of matter as a substrate to which properties can be added […] But he also wishes to deny that life is a principle entirely foreign to matter[930] ».

L'exposé du matérialisme fait par Alexandre dans le *Bruno* (1802) est à ce titre instructif. Resituons le contexte de l'exposé. Schelling cherche à montrer à la fois en quoi il est légitime de ne voir, d'une part, dans la philosophie, comme le veut le sens commun, qu'une simple série de systèmes de pensées distincts, tous attachés à un philosophe particulier, qui se succéderaient les uns aux autres et qui seraient tous également condamnés, à terme, à l'oubli[931] et en quoi, d'autre part, sous cette apparente variété de systèmes philosophiques en oppositions, il existe un principe commun qui constitue la vérité impérissable de la philosophie[932]. Chaque interlocuteur devra ainsi exposer l'une des quatre grandes formes de la philosophie que sont le matérialisme, l'intellectualisme, l'idéalisme et le réalisme[933]. Il va sans dire que l'ordre de succession de l'exposition est non seulement historique – au sens où l'intellectualisme par exemple est présenté comme émergeant de la décadence du matérialisme

---

928 Cf. Kant, AK V, p.394-95 / CJ, p.389. L'hylozoïsme (synthèse des mots grecs ὕλη (*hylê*), « matière » et ζωὴ (*zoê*), « vie ») affirme le caractère vivant de la matière. Cf. Beiser, « Kant and *Naturphilosophie* », p.13-15.

929 Cf. F, Beiser, *German Idealism,* Cambridge, Harvard University Press, 2002, p.521. Voir également Filion, *Dialectique et Matière*, p.61-62.

930 L. Ostaric, « The Concept of Life in early Schelling » dans L. Ostaric (ed.), *Interpreting Schelling*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p.63. À ce propos, voir à titre d'exemple, Schelling, SW II, p.383, 498 / *De l'âme du monde*, p.15-16, 123. Sur le concept de matière chez Kant, cf. Kant, AK IV p.518 / *Principes métaphysiques de la science de la nature*, p.429-430.

931 Cf. Schelling, SW IV, p.308 / *Bruno*, trad. J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987, p.151-52.

932 Cf. Schelling, SW IV, p.310 / *Bruno*, p.154.

933 Cf. Schelling, SW IV, p.309-10 / *Bruno*, p.154.

–, mais également hiérarchique – chaque forme subséquente constituant une forme rajeunie de la philosophie vis-à-vis de la déchéance de la forme précédente – de sorte que la posture matérialiste constitue la forme la plus primitive de philosophie. Et pourtant, elle n'en reste pas moins l'expression adéquate de la vérité philosophique aux yeux de Schelling, ne serait-ce que pour un temps. En effet, le matérialisme n'est pas, pour Schelling, une doctrine dépassée du fait de ses propres contradictions internes, sa déchéance n'est que l'œuvre du temps :

> [L]e temps, qui a tout détruit, et cet âge particulier du monde [l'antiquité], qui a appris aux hommes à séparer le fini de l'infini, le corps de l'âme, le naturel du divin, pour les exiler l'un et l'autre dans deux mondes totalement différents, ont englouti aussi cette doctrine dans le tombeau universel de la nature et dans la mort de toutes les sciences.[934]

Cette déchéance de l'antique concept de matière constitue, pour Schelling, une véritable mise à mort, on a « fait périr la matière pour poser l'image grossière à la place de l'essence[935] ». Or, cette forme « tardive et abâtardie[936] » du matérialisme qui provoqua sa décadence – et le passage subséquent à l'intellectualisme –, c'est, pour Schelling, non seulement l'atomisme (classique ou moderne), mais le mécanisme[937]. Par opposition à cette forme de matérialisme moderne qui met à mort la matière, l'hylozoïsme constitue, au contraire, à ses yeux, la seule forme adéquate du matérialisme[938]. Certes, il n'est que la forme la plus primitive de la vérité philosophique, mais il constitue néanmoins un moment de cette vérité contrairement au matérialisme atomiste, rejeté comme n'étant que le champ de ruines de l'idée de la philosophie.

Et pourtant, le rejet de l'hylozoïsme semble on ne peut plus clair dans *De l'âme du monde* : « C'est le sommet de l'antiphilosophie [*Unphilosophie*] que d'affirmer que la vie serait une *propriété* de la matière[939] ». Il faut noter toutefois que ce refus semble se limiter à un simple renversement, voire à un renouvellement du rapport entre matière et vie, là où Kant cherchait à disjoindre les deux concepts. Schelling affirme en effet :

> La vie n'est pas une *propriété* ni un *produit* de la matière animale, mais à l'inverse la *matière* est un *produit de la vie*. L'*organisme* n'est pas la *propriété d'objets naturels particuliers*, mais à l'inverse les *objets naturels particuliers* sont *autant de limitations* ou *de modes d'intuition particuliers de l'organisme général*.[940]

---

[934] Schelling, SW IV, p.314-15 / *Bruno*, p.162.
[935] Schelling, SW IV, p.315 / *Bruno*, p.162.
[936] Cf. J-F. Marquet, « Schelling et l'histoire de la philosophie », *Archives de Philosophie*, vol.39, no.4, 1976, p.586.
[937] Cf. Schelling, SW IV, p.315 / *Bruno*, p.162.
[938] Cette position hylozoïste défendue dans le *Bruno* est cependant suffisamment vague pour ne pas être réductible au simple postulat de la vie comme *propriété* de la matière. Comme nous le verrons ci-dessous, Schelling semble rejeter catégoriquement une telle forme d'hylozoïsme traditionnel au nom du concept de matière qu'il hérite de Kant.
[939] Schelling, SW II, p.496-97 / *De l'âme du monde*, p.122.
[940] Schelling, SW II, p.500 / *De l'âme du monde*, p.125.

Loin d'affirmer le caractère non vivant de la matière, Schelling critique l'idée selon laquelle la vie ne serait qu'*une* qualité parmi d'autres de la matière. Il affirme bien plutôt que la vie de la nature constitue le principe, l'*arkhè*, de la réalité matérielle. Ainsi tout en refusant la théorie hylozoïste traditionnelle, Schelling semble néanmoins s'ancrer dans l'esprit de l'hylozoïsme et faire sienne l'idée d'un rapport intime entre vie et matière.

On retrouve sensiblement la même ambivalence pour la question du vitalisme. On ne saurait simplement attribuer à Schelling un parti-pris vitaliste au sens traditionnel du terme[941]. Tel qu'on le comprend historiquement, le vitalisme provient d'une tradition plutôt française que germanique[942] et se constitue autour ce que qui est connu de nos jours comme l'école de Montpellier[943]. Le vitalisme s'oppose tant au mécanisme qu'à l'animisme. Elle oppose, d'une part, au mécanisme l'irréductibilité du vivant aux principes de la physique[944]. Elle s'oppose, d'autre part, à l'animisme représenté principalement par Georg Ernst Stahl (1659-1734), en distinguant le principe de vie de l'âme pensante. « On ne peut s'empêcher de distinguer le principe vital de l'homme d'avec son âme pensante. Cette distinction est essentielle » écrit Barthez dans la seconde édition augmentée de ses *Nouveaux Éléments de la science de l'homme*[945].

Pour Stahl – comme c'était le cas pour Aristote –, l'âme constitue le principe moteur du corps vivant[946]. Cependant, contrairement à Aristote, l'âme stahlienne doit être entendue en son sens chrétien et même, au sens de la psyché moderne, comme lieu de volitions et de pensées[947]. Les vitalistes n'auront de cesse de montrer en quoi cette théorie animiste moderne est condamnée par le fait même qu'elle se voit ainsi forcée, contre l'expérience manifeste, à

---

941 Dans son ouvrage, Espositio parle, il est vrai, du vitalisme de Schelling, mais sans aucune précision quant à ce qu'il peut signifier, cf. Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, p.10. Il agit comme s'il s'agit là d'une évidence, mais sans préciser ce qu'il faut entendre justement par ce terme devenu au fil du temps extrêmement polysémique. Comme nous le verrons, il n'est en rien évident que la posture schellingienne puisse être conçue comme vitaliste, mais cela n'exclut pas une certaine affinité avec un vitalisme entendu au sens large. Sur le vitalisme au sens large d'une philosophie de la vie, par opposition au vitalisme historique, cf. p. Lash, « Life (Vitalism) », *Theory, Culture & Society*, vol.23, no.2-3, 2006, p.323-349.

942 Cf. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p.525.

943 Celle-ci est représentée principalement par Théophile de Bordeu (1722-1776) et Paul Joseph de Barthez (1734-1806). Sans avoir fait ses études à Montpellier, Xavier Bichat (1771-1802) adopta néanmoins les thèses vitalistes de Bordeu et Barthez – non sans y faire quelques critiques il est vrai – et constitue de ce fait, lui aussi, l'un des grands représentants du vitalisme français.

944 Cf. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Verviers, Marabout, 1973, p.64.

945 P. J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, Goujon et Brunot, 1806, p.94.

946 Cf. G. E. Stahl, *Œuvres médico-philosophiques et pratiques*, II, trad. T. Blondin, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1859, p.472.

947 Cf. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p.453, 469. La position de Stahl est essentiellement anthropocentriste du fait qu'il se veut d'abord médecin et de ce fait s'intéresse principalement à la vie humaine. Son concept d'âme comme principe de vie semble ainsi assez peu approprié non seulement aux plantes, mais même aux animaux. Cf. *Ibid.*, p.470.

articuler conjointement l'âme comme intentionnalité et comme principe de mouvement du corps[948]. Or, tout un ensemble de processus organiques du vivant demeure entièrement inconscients et imperméables à l'influence de la volonté[949] et constitueront l'ensemble des processus de ce que Bichat nommera la « vie organique[950] ».

Le vivant n'est donc ni produit par un processus mécanico-physique ni le résultat d'une mise en mouvement d'un corps par l'âme. Le principe vital que postulent les vitalistes comme étant immanent au vivant sans relever ni des principes physiques ni de l'âme reste cependant assez vague[951] et fait l'objet de débats entre les tenants du vitalisme eux-mêmes[952]. Au reste, s'inscrivant généralement dans le paradigme de l'exemplarité de la science newtonienne, les vitalistes sont davantage intéressés à décrire les effets qu'à spéculer sur la nature des principes[953]. Si l'on s'en tient cependant à cette idée que la vie trouve son origine dans un principe vital, il est difficile de voir en Schelling un tenant du vitalisme. Comme l'écrit Bernard Bourgeois : « La vie n'exprime pas *une* force *spécifique* ("*Lebenskraft*") – pas de vitalisme chez Schelling ! –, mais le *concours* de multiples forces naturelles générales[954] ». On trouve en effet, dans l'introduction aux *Idées pour une philosophie de la nature* un rejet explicite de l'idée d'une force vitale comme étant à l'origine de la vie[955]. Et pourtant, dans la mesure où la nature se comprend, chez Schelling, comme une totalité vivante animée d'une force organisatrice non intentionnelle et largement inconsciente, il est possible d'y voir une certaine affinité avec la force également organisatrice, dynamique et inconsciente qu'est le principe vital.

On aurait alors affaire, en un sens, à une sorte de panvitalisme[956]. Sans qu'il y ait un principe *particulier* permettant d'expliquer le vivant dans sa spécificité comme le voulait le vitalisme, le principe d'organisation *générale* de la nature comme totalité *vivante* qui assure la gradation de l'inorganique à l'organique selon la logique des puissances proprement

---

948 On trouve une critique analogue de Stahl chez Schelling, cf. Schelling, SW II, p.504 / *De l'âme du monde*, p.129.
949 Cf. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, p.88 : « La volonté ne peut suspendre ni changer les mouvements du cœur et des artères. Elle ne peut arrêter la palpitation du cœur qui est causée par des passions vives ; même chez ceux à qui l'idée de cette palpitation suffit à la réveiller. Cette limitation constante de l'influence de l'âme sur le corps était nécessaire pour assurer la durée de la vie ».
950 Cf. Bichat, *Recherches physiologiques*, p.13-14.
951 Pichot, *Histoire de la notion de vie*, p.525.
952 Cf. É. Hamraoui, « Xavier Bichat, 1771-1802 », dans *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, p.126.
953 Cf. Bichat, *Recherches physiologiques*, p. 61-62, 170 ; P. Huneman, *Bichat, la vie et la mort*, Paris, PUF, 1998, p.36 ; P.J. Barthez *Discours académique sur le principe vital de l'homme*, trad. A. Espagne, Montpellier, 1863, p.25 ; Hocquet, *La Vie*, p.87.
954 Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.122.
955 Cf. Schelling, SW II, p.49-51.
956 Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.278.

schellingienne (néanmoins influencé sur ce point par Eschenmayer) s'apparente néanmoins à une forme de vitalisme. De manière négative, par le rejet du mécanisme et de l'animisme, de manière positive par la dimension inconsciente de ce principe général d'organisation qui engendre la vie organique individuelle. Le rejet du vitalisme historique se justifie cependant par le fait que ce principe d'organisation de la nature n'est pas cause du vivant, mais bien à l'inverse le produit de la vie de la nature comme organisme général. La vie est, en ce sens, première sous la forme de l'organisme général que présente la nature et de ce fait n'est point le produit découlant d'un principe vital, bien que le vivant particulier soit pour sa part le fruit d'un principe d'organisation qui s'apparente fortement à un principe vital.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas question ici de résoudre de manière définitive les aspects possiblement aporétiques et souvent énigmatiques de la *Naturphilosophie* schellingienne. Qu'il soit question du réductionnisme, de la démarcation entre l'inorganique et l'organique, de l'hylozoïsme ou du vitalisme, ce qu'il importe de souligner, car cela présente une différence significative par rapport à la position hégélienne, c'est que l'organicisme schellingien se veut foncièrement naturaliste au sens où il affirme le caractère organique de la nature comme totalité[957]. Son possible réductionnisme consistant à faire de l'organicisme une conception générale de la nature dont le mécanisme ne serait qu'une région, l'absence d'une démarcation claire entre le domaine spécifique de l'organique et de l'inorganique dû au fait que l'organisme se présente à la fois comme une partie et comme le tout de la nature, le spectre de l'hylozoïsme et du vitalisme planant sur sa philosophie de la nature découle tous du fait que Schelling fonde sa théorie de l'organisme comme réalité ontologique sur l'idée de la nature elle-même comme totalité vivante organique. C'est en ce sens que nous parlons d'un organicisme naturaliste qui comme nous le verrons se distingue radicalement de la posture hégélienne[958]. Si toutefois la position de Schelling est, sur bien des points, analogue à la posture goethéenne[959], les points de rencontres et d'opposition de Hegel par rapport à celui-ci et celui-là ne sont pas tout à fait les mêmes comme nous le verrons.

c. Goethe

[957] En ce sens, Schelling reste fort proche des conceptions romantiques de la philosophie de la nature, cf. O. Breidbach, « Hegel und die moderne Biowissenschaften », in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.247.
[958] Cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.100-01, 119, 122 n.1 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.27 Sell, *Der lebendige Begriff*, p.136; Vieillard-Baron, « L'Athéisme philosophique selon Hegel », p.194).
[959] Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.140-142, 165-66, 191,462-71 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.86 n.139 ; Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.68.

À l'instar de Schelling – et dans une certaine mesure de Hegel – Goethe s'inscrit également dans ce large mouvement de « restauration de la vie », pour reprendre une expression que Laurent Van Eynde emprunte lui-même à Jan Patočka[960], qui s'inscrit en faux contre le mécanisme moderne. Mais malgré l'influence de Schelling et la proximité de leurs positions[961], toutes deux ancrés dans une conception organiciste de la nature[962], la posture goethéenne n'en demeure pas moins tout à fait originale et c'est pourquoi, il nous semble nécessaire de s'y attarder ici. Hegel lui-même prend soin en effet de distinguer la *Naturphilosophie* d'obédience schellingienne de la science goethéenne, malgré leur commune aspiration à dépasser le point de vue fini des sciences de l'entendement au nom d'une conception organiciste de la nature[963]. S'il considère qu'aucune des deux voies ne parvient à atteindre un niveau proprement philosophique (au sens hégélien du terme), il n'en reconnaît pas moins l'incommensurabilité de l'une à l'autre. Dans les deux cas, on se trouve confronté à des tentatives de renverser le mécanisme. Mais là où, pour Hegel, la philosophie de la nature schellingienne tente de déduire, sur le mode de l'aprioricité transcendantale, l'ensemble des phénomènes naturels à partir de sa conception organiciste de la nature elle-même fondée sur une unité primordiale structurée selon une opposition de principes antagonistes, la science goethéenne s'ancre, pour sa part, dans une posture que l'on pourrait nommer, suivant Schiller, un « empirisme rationnel »[964] essentiellement intuitionniste et qui prétend saisir la vivante vérité de la nature à même l'observation empirique[965].

Les remarques critiques que fera Hegel à l'endroit de ces deux approches ne seront ainsi pas de même nature. Tout comme Goethe, lorsque celui-ci critique l'usage exagéré du discours

960 Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.21 ; J. Patocka, *L'Art et le temps*, Paris, P.O.L., 1991, p.177-304. On retrouve la même expression chez Legros, « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », p.37.

961 Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.147-48, 191, 462-71 ; Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.71-74.

962 Cf. p. p. Hahn, « Organic Holism and Living Concepts » dans K. Ameriks (ed.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – Metaphysik im Deutschen Idealismus 5*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p.332*sq*.; p. p. Hahn, *Contradiction in Motion -Hegel's Organic Concept of Life and Value*, Ithaca, Cornell University Press, 2007, p.10. Goethe semble également souscrire, à l'instar de Schelling, à la thèse d'une âme du monde, cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.117.

963 Cf. Hegel, W IX, p.15, 21, §246 Zu. / PhN, p.186, 344.

964 Lettre de Schiller à Goethe du 19 janvier 1798 dans Schiller, Friedrich & Johann Wolfgang Goethe. *Briefwechsel*, [https://www.briefwechsel-schiller-goethe.de/seiten/zeittafel.php?j=1798]. Voir aussi sa lettre du 12 janvier de la même année, J.W. Goethe, *Briefe*, Zeno.Org.

965 Une telle interprétation de Goethe trouve son expression la plus radicale dans les travaux de Laurent Van Eynde qui fait de Goethe un phénoménologue husserlien avant l'heure. On verra que même chez Hegel, la posture de Goethe sera traitée avec davantage de nuances.

symbolique des *Naturphilosophen*[966], Hegel s'attaquera à l'usage à outrance de rapports d'analogies au sein de l'école schellingienne et plus largement au sein de la *Naturphilosophie* romantique[967]. On ne peut en effet poser, sans plus de distinctions, l'équivalence simple entre le phénomène de la vie et le magnétisme[968] comme le fait Schelling ou entre le galvanisme et l'ensemble des formes de productivité au sein de la nature comme le suggère J.W. Ritter[969]. Derrière cette critique de l'analogie qui repose, selon Hegel, essentiellement sur l'acte imaginatif – et donc subjectif – de l'observateur, il y a, plus fondamentalement la critique de l'aprioricité de la posture schellingienne. Si une telle série d'analogies peut être tissée, c'est bien parce qu'il n'y a pas de différences fondamentales au sein de la multiplicité de phénomènes naturels. Tous sont mus par le même principe d'une unité issue de la tension entre deux tendances opposées – mais appartenant à un même rapport – se maintenant en équilibres. La même logique anime les processus chimiques, organiques, électriques ou magnétiques, etc. En cela, il s'agit simplement de découvrir dans tout phénomène, cette même dynamique que la philosophie de la nature schellingienne pose de manière transcendantale[970]. Le reproche que fera Goethe, malgré son affinité (élective ?), à la *Naturphilosophie* d'oublier le phénomène naturel en le soumettant à une série d'hypothèses spéculatives *a priori*[971] rejoint en ce sens la critique de Hegel. Si Hegel échappe lui-même à cette critique malgré la dimension résolument spéculative de sa pensée, c'est qu'il ne conçoit pas la tâche d'une philosophie de la nature à la manière d'un Schelling et même d'un Kant comme une entreprise fondationnelle devant asseoir les savoirs empiriques de la nature sur des principes apodictiques. Nous y reviendrons.

---

966 Cf. Goethe, *Tag- und Jahreshefte oder Annalen*, AV, XI, p.794.

967 Cf. Hegel, W II, p.559 / *Notes et fragments*, p.79 ; W III, p.48-50 / PhE I, p.43-44 ; W VIII, §231Anm. p.384-85 ; GW XX, p.226 / E-SL, p.458 ; W IX, §246 Zu., p.9, 15-16 ; GW XX, p.236 / E-PhN, p.333-34, 186-87 ; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.17. Au demeurant, il semble que Schelling lui-même partagea certaines des réticences de Hegel et Goethe quant à la démarche analogique. C'est ainsi que Emmanuel Renault écrit : « La démarche analogique, revendiquée par Herder, Novalis et Baader, sera dénoncée par Goethe, Schelling et Hegel » (Renault, « Naturphilosophie », p.786). Il ne fait aucun doute cependant que malgré ces possibles réticences, Hegel attribue à Schelling l'approche par analogies.

968 Cf. Schelling, SW II, p.567 / *De l'âme du monde*, p.183.

969 Cf. J. W. Ritter, *Beyträge zur näheren Kenntnis des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung*, I, Jena, Friedrich Frommann, 1800, p.284.

970 La philosophie de la nature de Schelling conserve en effet une dimension transcendantale en recherchant un principe apodictique qui constituerait la condition de possibilité de tous les phénomènes. Certes, il s'appuie sur l'observation, l'expérimentation et la discussion des derniers résultats de la science empirique de l'époque, mais l'ensemble de ce matériau intellectuel est relu à la lumière de son projet fondationnaliste. Il va sans dire que la critique hégélienne de l'aprioricité de l'approche schellingienne est indissociablement liée à sa posture anti-réductionniste. L'idée d'un principe fondamental de la nature implique en effet que chaque phénomène naturel se rapporte à un même type d'explication scientifique.

971 Cf. Goethe, HA XII, p.440.

La critique qu'il fait à l'endroit de Goethe sera d'ailleurs d'une tout autre nature. En fait, le terme même de critique est peut-être trop fort, car il n'y a point véritablement, chez Hegel, de critique explicite à l'endroit de cet autre géant de la pensée allemande que fut Goethe[972]. On a, au contraire, plutôt affaire à des rapports polis de louanges mutuelles : Goethe cherchant chez Hegel un allié de marque pour sa théorie des couleurs et Hegel visant à rendre hommage à l'un des grands génies de l'esprit allemand[973]. Tout cela, non sans son lot de remarques ironiques de la part du poète et une certaine condescendance de la part du philosophe. Si Hegel accueil chaleureusement les travaux scientifiques de Goethe, ils demeurent pour lui entièrement circonscrits dans le domaine du savoir réflexif que la philosophie, comme savoir spéculatif, est appelée à sursumer. En cela, le travail de Goethe peut bien constituer un sommet en son domaine, il n'en reste pas moins qu'il appartient à un champ de la pensée subalterne à la science philosophique.

Tout comme pour Schelling, la troisième critique de Kant eut une influence déterminante sur Goethe et son concept d'organisme[974]. Mais tout comme Schelling, Goethe refuse le statut simplement heuristique de la finalité naturelle : « le point de vue de Goethe est pour le moins radical, qui le conduit jusqu'à suspendre la portée bien connue du "*als ob*" pour déclasser la perspective critique au profit d'une compréhension immédiatement ontologique[975] ». On retrouve ainsi chez Goethe la même posture naturaliste aux accents organicistes que chez Schelling[976]. Avec la nature, pour Goethe, on a en effet « affaire ici au Vrai éternel et infini[977] », bref à l'absolu conçu comme totalité vivante, organique[978]. Cet organicisme s'articule également, comme chez Schelling et les *Naturphilosophen* romantiques à une critique du mécanisme mort au nom d'une science de la vie. C'est ainsi par exemple que

---

[972] En cela, il nous semble que la posture de Bonsiepen demeure trop unilatérale lorsqu'il écrit : « Hegels kritische Beurteilung des Metamorphosegedankens richtet sich explizit gegen Goethe » (Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.166). S'il y a bien dissensus entre les auteurs sur la question, elle n'est en rien « explicite », Hegel fait même usage du concept goethéen de métamorphose lorsqu'il aborde la question de la vie végétale, cf. Hegel, W IX, §345Anm., p.380-81 / E-PhN, p.304-05.

[973] Cf. Hegel, W IX, p.385, §345Zu. / PhN, p.597 ; ainsi que la correspondance entre les deux auteurs à partir de 1817. Voir notamment Hegel, *Correspondance*, II, p.144-47, 209-10, 218-21, 226-27, 241-43, 296-98 ; *ibid*., III, p.42, 76-77.

[974] Cf. Goethe, HA XIII, p.27-28. Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.430-31. Lukács a ainsi tort d'affirmer que « Goethe simply rejects the Kantian doctrine in its entirety » (Lukács, *The Young Hegel*, p.148).

[975] Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.31.

[976] Cf. Hegel, W IX, p.21, §246Zu. / PhN, p.344 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.117 ; Hahn, « Organic Holism and Living Concepts », p.332 ; Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.36.

[977] J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe* (18 Oktober 1827) / *Conversations*, p.547.

[978] Cf. Goethe, HA XIII, p.46. Voir également Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.162-63.

Goethe écrit : « Il faudra une bonne fois pour toutes arracher les phénomènes à l'obscurité de la chambre de torture empirique, mécanique et dogmatique, et les citer devant le jury du sens commun[979] ». Mais en un sens, Goethe va plus loin que ceux-ci. Alors que les textes de Schelling et de ceux qu'il inspire sont pétris de références aux travaux scientifiques de l'époque et aux dernières expérimentations faites, et s'ancre ainsi dans un dialogue avec la science expérimentale de l'époque, Goethe, pour sa part, critique la manière même dont une telle science expérimentale se produit, et ce, au nom d'une conception de l'expérience vécue de la vérité naturelle se révélant au spectateur attentif[980]. Certes, Goethe s'intéresse aux travaux de Buffon, Ritter, Schelling, Steffens et tant d'autres[981], mais il demeure extrêmement critique des présupposés théoriques ou métaphysiques qui pousseraient ceux-ci, selon Goethe, à négliger la vérité révélée par le phénomène lui-même, au nom de leurs propres biais et présupposés théoriques. Van Eynde semble cependant aller trop loin en voulant y voir une critique radicale de tout l'édifice de la science moderne conçu comme simple idéologie ou *Weltanschauung*[982]. Certainement, l'école schellingienne a davantage tendance à discuter les résultats de la science empirique et chercher à en faire la synthèse. Même lorsqu'elle s'attache à faire la critique de certains résultats ou protocoles expérimentaux, c'est seulement à l'aune de résultats concurrents permettant de remettre en question la véracité d'une position quelconque. À l'inverse, on peut voir dans la position goethéenne une posture beaucoup plus radicale qui oppose aux sciences empiriques une méthodologie scientifique propre, fondée sur une forme d'observation du phénomène qui laisserait libre cours à la nature afin que celle-ci livre ses secrets[983]. Mais cela n'implique nullement l'absence de tout dispositif expérimental au nom d'une soi-disant expérience immédiate de l'*eidos* dans l'apparaître phénoménal[984]. Au contraire, comme on le constate par le biais de la correspondance entre Goethe et Hegel[985] et comme le

[979] Goethe, HA XII, p.449. Sauf indications contraires, les traductions sont de Laurent Van Eynde.
[980] Cf. Goethe, HA XII, p.458.
[981] Cf. Goethe, HA XIII, p.250 / *Œuvres d'histoire naturelle*, trad. C.F. Martins, Paris, Ab. Cherbuliez, 1837, p.182.
[982] Cf. Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.52, 67.
[983] Cf. Hahn, « Organic Holism and Living Concepts », p.336-37.
[984] Cf. Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.93.
[985] Voir à ce sujet, les lettres du 8 et 20 juillet 1817, du 7 octobre 1820, du 24 février, du 13 avril et du 2 août 1821, du 15 septembre 1822, cf. G.W.F. Hegel, *Correspondance*, II, p.144-47, 209-10, 218-21, 226-27, 241-43, 296-98. Non seulement Hegel discute avec Goethe des protocoles expérimentaux susceptibles d'appuyer sa théorie des couleurs, mais ce dernier envoie même, tel qu'il le mentionne dans sa lettre du 13 avril 1821, à Hegel un certain nombre de « phénomènes primitifs » (verre brouillé, bâton de verre, prismes, etc.) permettant de reproduire les observations qu'il décrivit dans son traité des couleurs. Hegel discute de l'expérimentation qu'il fit d'un de ces « phénomènes primitifs » dans sa lettre du 2 août 1821.

rappelle Robert J. Richards[986], celui-ci fonda ses conclusions sur l'observation répétée de phénomènes – lumineux par exemple – produits dans des conditions artificielles ou contrôlées. Toujours selon Richards, ce n'était pas tant l'expérimentation comme telle, contrairement à ce que pense Van Eynde, qui gênait Goethe dans la science newtonienne, mais le fait que l'expérimentation n'était menée que pour confirmer la théorie et non pas pour la falsifier ou même poser les assises d'une théorie[987]. L'expérimentation, tout à fait cruciale dans le cadre de la science moderne, l'est tout autant, en un sens, dans la science goethéenne, bien qu'il faille de préférence pour Goethe déterminer un protocole qui laisse la possibilité au phénomène de s'exprimer sans être contraint à répondre à nos attentes. Nous n'avons pas tant affaire ici à une « réduction des idéologies métaphysiques ou scientifiques[988] » d'ordre phénoménologique au sens husserlien du terme, à une véritable *épochè* au sens fort permettant de faire surgir la vérité du « phénomène lui-même[989] », mais plutôt à une mise en garde vis-à-vis d'une certaine tendance à imposer au phénomène les significations qu'on cherche à valider, un simple vérificationnisme. Rien n'est plus étranger à Goethe en effet que ce rapprochement que fit Schelling entre l'expérimentation et la prophétie.

Dans son *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, Schelling faisait en effet l'apologie de l'expérimentation dans les termes suivants :

> La nature doit […] être contrainte à agir sous des conditions déterminées qui habituellement, soit n'existent pas du tout en elle, soit n'existent que modifiées par d'autres. Une telle intervention dans la nature se nomme « expérimentation ». Toute expérimentation est une question posée à la nature, une question à laquelle elle est contrainte de répondre. Or, chaque question contient, dissimulé, un jugement *a priori* : chaque expérimentation, en tant qu'expérimentation, est une prophétisation.[990]

La construction interne de la nature ne se laisse voir qu'à celui qui la soumet à la question. Mais dans la mesure où l'expérimentation se fait en fonction d'hypothèses, elle reste indissociablement liée à tout un ensemble de constructions théoriques et de présupposés

---

986 Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.436.
987 Cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.437.
988 Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.90.
989 Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.83.
990 Schelling, SW III, p.276 / *Introduction à l'Esquisse*, p.76. En un sens, cette conception de l'expérience prophétique se fonde sur l'idée de la nature comme d'un système *a priori* dont on pourrait établir les principes. Une telle conception de la nature repensée sur le modèle de la philosophie transcendantale et toutefois largement étrangère à Goethe qui s'inscrit ainsi parfaitement dans le giron de la critique qu'Olaf Breidbach formule à l'endroit de Schelling : « Das Experiment ist ihm ‚Prophezeiung'; wovon ich nichts weiß, danach kann ich nicht fragen. Es ist somit aber Prophezeiung nach Art der self-fullfilling prophecy. Jede Frage an die Natur erwächst aus dem systematischen Zusammenhang eines Erkenntnisgefüges » (Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.155).

métaphysiques. Goethe, au contraire, cherche à saisir la nature dans son pur apparaître : c'est à travers l'expérience et l'observation de la nature dans sa pureté originaire que la science goethéenne prétend dépasser non seulement les limites du mécanisme, mais l'incapacité plus fondamentale de la science moderne à se soumettre au jugement de la nature[991]. À l'expérimentation forçant la nature à révéler ses secrets[992], elle oppose le savoir expérientiel à l'écoute du phénomène.

En un sens, cette posture n'est pas sans trouver quelques résonances chez Hegel. Sans remettre en question de manière absolue l'expérimentation scientifique, il n'en reste pas moins que pour Hegel aussi, la science de l'entendement tend à faire abstraction de la complexité du réel en isolant ses composantes pour en extraire des lois[993]. C'est pourquoi Hegel s'en prend, par exemple, à la théorie newtonienne du mouvement :

> Newton assure […] qu'une bille de plomb « in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum [s'en irait dans les cieux et poursuivrait à l'infini son mouvement de s'éloigner] », *si* (certes : *si*) *seulement* l'on pouvait lui communiquer la vitesse requise. Une telle séparation du mouvement extérieur et du mouvement essentiel n'appartient ni à l'expérience ni au concept [mais] seulement à la réflexion qui abstrait.[994]

On obtient ainsi une théorie du mouvement qui fait tout simplement abstraction des contingences et des conditions matérielles de la réalité pour ensuite hypostasier cette abstraction comme la loi ou l'essence d'un phénomène. Cette tendance critiquée par Hegel est d'autant plus grave à ses yeux lorsqu'il s'agit d'un phénomène comme la vie.

---

991 Critique du subjectivisme moderne, influencé en cela par le réalisme de Spinoza, il est absurde aux yeux de Goethe de chercher à soumettre la nature au jugement des hommes, cf. Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.51. Une expérimentation mal menée malmène justement la nature et la contraint à répondre dans un contexte où toutes les variables sont contrôlées. Elle ne peut de ce fait répondre autrement que selon nos attentes. C'est ici que pour Goethe, l'objectivité de la nature est soumise à la subjectivité des hommes. Ceux-ci ne sont intéressés qu'à confirmer ce qu'ils pensent déjà, ils ne sortent pas d'eux-mêmes. À l'inverse, pour Goethe, c'est à la nature de juger de la qualité de nos hypothèses en les confirmant ou non dans son existence même. Mais pour entendre ce jugement de la nature, encore faut-il adopter la bonne posture, développer un regard qui n'est pas a priori pétri d'hypothèses. Tel est l'empirisme radical de Goethe qui certainement présente certaines affinités et résonances avec le mouvement phénoménologique au sens large, mais il serait exagéré d'en faire, comme le veut Laurent Van Eynde, un précurseur *stricto sensu* de Husserl. Van Eynde, il est vrai, nuance son propos dès lors qu'il se montre incapable de réconcilier le réalisme goethéen et l'idéalisme transcendantal de Husserl, cf. *ibid.*, p.108-09. Pour intéressant qu'il soit de vouloir relier la pensée scientifique de Goethe et l'approche phénoménologique, en faire une « *Naturphänomenologie* » même « programmatique » (*ibid.* 109), c'est faire violence au « phénomène » Goethe, c'est l'empêcher de se révéler dans sa pure originalité au nom d'une préconception philosophique d'ordre phénoménologique.

992 Cf. Goethe, HA XII, p.449.

993 Cf. Hegel, W I, p.14 / *La vie de Jésus*, p.54 ; W IX, p.21, 37, §246Zu., §251Zu. / E-PhN, p.344, 355 ; W X, p.255, §449Zu. / E-PhE, p.551 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.140-41.

994 Hegel, W IX, §266Anm., p.70 ; GW XX, p.259 / PhN, p.209-10.

Par ailleurs, la volonté goethéenne de faire une science à l'écoute du phénomène trouve également son pendant dans l'injonction méthodologique de Hegel consistant à traiter son objet de manière strictement immanente, et d'explorer la Chose même (*die Sache selbst*) sans que « sa déterminabilité [ne soit] reçue d'un autre et [ne soit] apposée sur [le contenu][995] » de celle-ci. Comme l'écrit Hegel : « la connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet[996] ». Certes, la Chose même relève pour Hegel du Concept et de l'Idée, alors que la posture adoptée par Goethe s'apparente par moment à une forme d'empirisme naïf explicitement critiqué par Hegel au premier chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit*. C'est d'ailleurs pourquoi, malgré un commun refus d'imposer aux choses, à l'objet de l'étude, un cadre extérieur d'analyse, les positions de Goethe et Hegel demeurent foncièrement irréconciliables[997], justement parce qu'aux yeux de ce dernier, poser la nature comme l'horizon ontologique de l'absolu et faire du phénomène empirique le lieu de sa révélation est loin d'être une posture dépourvue de présupposés[998].

La conception goethéenne de la science s'articule sous l'hospice d'une double affiliation au réalisme spinoziste[999] d'une part, et à Kant et sa troisième critique de l'autre. Du premier, Goethe retient l'idée d'une autonomie et même d'un primat de la nature. Ce n'est qu'incidemment que la nature s'adresse à nous : « Ainsi la nature fait-elle descendre ses paroles jusqu'à d'autres sens, à des sens connus, méconnus, inconnus ; ainsi se parle-t-elle à elle-même et nous parle-t-elle par mille phénomènes[1000] ». À travers nous, c'est à elle-même que la nature s'adresse, l'humain n'étant qu'une figure du développement de la nature, que son produit. Comme l'écrit Van Eynde : « La nature fait retour à elle-même en apparaissant à sa créature la plus apte[1001] ». On a déjà pu voir en quoi, sur ce point, Goethe rejoint Schelling. Pour ce dernier également, l'intelligence n'était que la forme la plus aboutie du principe d'organisation inhérent

---

995 Hegel, W III, p.52 / PhE I, p.46.
996 Hegel, W III, p.52 / PhE I, p.47. Cf. Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.114.
997 On ne saurait dès lors souscrire à la thèse de Songsuk Susan Hahn qui fonde sa lecture de Hegel sur l'hypothèse, erronée à nos yeux, que celui-ci adopterait une sorte de posture goethéenne. Pour un traitement plus nuancé du rapport entre Goethe et Hegel, cf. Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.162-68.
998 On pourrait être tenté d'en dire autant de la posture hégélienne qui affirme en un sens le primat de l'Idée sur la Nature et de la conceptualité sur la phénoménalité, mais la différence est que ce qui constitue les présupposés initiaux de la position hégélienne sont rétrospectivement justifiés tout au long du développement encyclopédique de son système philosophique.
999 Sur le rapport à Spinoza, voir Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.376-380.
1000 Goethe, HA XIII, p.315 / *Traité des couleurs*, trad. H. Bibeau, Paris, Triades, 2006, p.80.
1001 Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.105.

à la nature, celle capable de saisir rétrospectivement les conditions naturelles de sa propre genèse[1002]. Mais là où la position de Schelling évolue constamment d'un primat accordé à l'idéalisme transcendantal dont la philosophie de la nature ne sert que de complément à un primat de la nature puis à l'articulation des deux faisant de l'intelligence la puissance supérieure d'une nature[1003], Goethe affirme résolument le primat de la nature vis-à-vis toute posture subjectiviste. En cela il oppose à l'« activisme » de Schelling pour qui toute forme de passivité n'est dans les faits qu'une activité ou une contre-activité plus faible[1004], la passivité du sujet humain, simple produit de la nature[1005]. Cette position marque d'ailleurs son interprétation assez libre de Kant.

Goethe représente, en un certain sens, la figure paradigmatique de cette « biologie romantique » que cherche à circonscrire l'historien des sciences Robert J. Richards dans son ouvrage *The Romantic Conception of Life* : « Romantic biology came to regard these to kinds of judgment [le jugement téléologique et le jugement esthétique tel que décrit par Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*] as complementary approaches to nature, approches that penetrated to the same underlying object. This meant that artistic experience and expression might operate in harmony with scientific experience and expression[1006] ». Loin de vouloir distinguer les sphères du jugement esthétique du jugement scientifique et démarquer le travail de l'artiste de celui du savant, Goethe lit au contraire la troisième critique comme une confirmation de ses propres intuitions sur la relation de proximité, sinon d'identité qui anime ces deux formes de jugements, ces deux formes de rapport à la nature : « Puis me tomba dans les mains la *Critique de la faculté de juger*, et je dois à celle-ci une période très heureuse de ma vie. J'y voyais mes occupations les plus disparates posées l'une à côté de l'autre, les produits de l'art et de la nature, les uns traités comme les autres ; le jugement esthétique et téléologique s'éclairant à tour de rôle[1007] ». Pour Goethe la même posture désintéressée devait motiver le jugement esthétique et l'observation scientifique. Il nous semble en effet que la spécificité du regard savant que cherche à mettre de l'avant Goethe est moins le fruit d'une sorte d'anticipation de

1002 Cf. Schelling, SW III, p.494-95 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.142-43.
1003 Cf. Fischbach, *Du Commencement en philosophie*, p.51-79.
1004 Schelling, SW II, p.502 / *De l'âme du monde*, p.128 :
1005 Voir sa réaction à la conception schopenhauerienne du monde comme représentation dans l'Introduction de Maurice Élie aux *Textes sur la vue et sur les couleurs* de Schopenhauer, cf. A. Schopenhauer, *Textes sur la vie et sur les couleurs*, trad. M. Élie, Paris, Vrin, 1986, p.18.
1006 Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.12.
1007 Goethe, HA XIII, p.27.

l'épochè husserlienne visant la suspension de l'attitude naturelle et des savoirs hérités de la science[1008] qu'une variation sur le thème du jugement esthétique kantien.

Comme on le sait, chez Kant, le jugement esthétique se démarque par son caractère désintéressé[1009]. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il n'y ait aucune satisfaction dans un tel jugement. Seulement, le libre jeu de l'entendement et de l'imagination n'aspire pas à fonder un jugement déterminant, une connaissance qui constituerait un acquis pour le sujet. Le jugement n'est pas plus considéré comme potentiellement utile ou agréable ou comme une fin en soi, à laquelle il faudrait aspirer ou correspondre. L'objet est considéré pour lui-même, dans son existence propre, indépendamment de nos propres intérêts subjectifs visant à en extraire un savoir, un agrément, une utilité ou à y chercher une orientation. D'autre part, non seulement le jugement esthétique pur n'aspire pas être un jugement déterminant sur son objet, il ne présuppose en outre aucune connaissance du concept de l'objet en question et donc ne dépend pas de la correspondance de l'objet à son concept[1010]. Or, ces deux aspects, le désintéressement et l'absence de présupposition, vont jouer un rôle non négligeable dans la conception goethéenne de la pratique scientifique.

D'une part, pour laisser libre cours à l'expressivité de la nature, il faut en effet que le spectateur, esthète ou savant, soit entièrement désintéressé :

> C'est une tâche infiniment plus malaisée qu'entreprennent ceux dont le vif élan vers la connaissance aspire à observer les choses de la nature pour elles-mêmes et dans leurs rapports mutuels : car bientôt le critère leur fait défaut qui leur venait en aide lorsqu'ils considéraient les choses par rapport à eux-mêmes. Il leur manque ce critère du plaisir et du déplaisir, de l'attrait et de la répulsion, de l'utilité et de la nuisance ; il leur faut y renoncer entièrement, ils doivent, en êtres indifférents et pour ainsi dire divins, chercher à examiner ce qui est, et non pas ce qui plaît.[1011]

D'une certaine manière nous pourrions penser que Goethe radicalise la posture kantienne. Alors que l'esthète respecte l'autonomie de l'objet en n'en faisant ni un moyen ni une fin, il n'en aspire pas moins à une satisfaction. La satisfaction esthétique qui anime précisément tant le créateur que le spectateur et qui découle du libre jeu de l'imagination. Pour

---

1008 Cf. Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.90, 93.
1009 Voir le premier moment de l'analytique du beau §1-5 ; Kant, AK V, 203-211 / CJ, p.181-89..
1010 Kant fait ainsi la distinction au §16 entre la beauté libre et la beauté simplement adhérente, cf. Kant, AK V, p.229 / CJ, p.208) La beauté libre ne présuppose pas une connaissance du concept de la chose, alors que la beauté adhérente juge la beauté en fonction de la finalité de la chose et donc de la connaissance du concept de la chose. La beauté d'une maison par exemple sera liée à sa fonctionnalité, et donc à son agrément. La beauté adhérente subordonne le jugement esthétique à un jugement de raison ou à l'utile, etc. (AK V, p.230-31 / CJ, p.209-10).
1011 Goethe, HA XIII, p.10 / *Traité des couleurs*, p.296.

Goethe cependant, le savant devra se défaire même d'une telle satisfaction : « ce n'est ni la beauté ni l'utilité des plantes qui doivent toucher le vrai botaniste, il doit étudier les formes, leurs rapports avec le reste du règne végétal[1012] ». Et pourtant, il ne s'agit là que d'une espèce de variante. Le savant, non moins que l'esthète, retire une satisfaction de son observation, non pas esthétique, mais gnoséologique. S'il diffère de l'esthète, c'est seulement parce que le savant ne doit pas se laisser submerger par la beauté immédiate de la chose s'il veut atteindre par-delà cette beauté, la forme et la structure même du phénomène. L'acte de contrition[1013] vis-à-vis du phénomène est en un sens encore plus grand, mais ne diffère nullement qualitativement.

D'autre part, Goethe est manifestement sensible à l'idée kantienne selon laquelle le jugement esthétique ne nécessite pas une connaissance préalable du concept de la chose même[1014]. Cela permet un jugement libre qui n'évalue pas simplement la qualité de l'objet à l'aune de sa finalité connue au préalable. C'est une telle liberté qui, selon Goethe, fait défaut à la plupart des scientifiques qui n'observent les phénomènes qu'en fonction d'une théorie préalable servant de guide à l'aune duquel on évalue ensuite la conformité du phénomène. En un sens, le mauvais savant-prophète, pour reprendre l'image de Schelling, serait, aux yeux de Goethe, incapable de regarder le monde autrement qu'à la lumière d'une préconception théorique qui subordonnerait les phénomènes naturels à un entendement ordonnateur. Il écrit ainsi à son ami Johann Heinrich Merck : « Je crois un savant de profession capable de nier ses cinq sens. Il est rare pour eux [les savants de profession] d'avoir affaire au concept vivant de la chose même, et non à ce qu'on a en dit[1015] ». La science s'est perdue dans la discussion entre courants théoriques, l'on s'attarde à la valeur des arguments et l'on abandonne ainsi la vérité que seule l'observation saine de la nature saurait nous livrer[1016].

Ainsi, par sa reprise de ces deux thèmes de l'esthétique kantienne que sont l'absence de concept préalable et le désintéressement du jugement esthétique tout en opérant un déplacement vers le jugement scientifique, Goethe accentue résolument la passivité du spectateur vis-à-vis de l'objet. Il s'agit de se mettre à l'écoute du phénomène, de le laisser de lui-même nous éclairer. D'où sa critique de l'hypothèse au nom d'un idéal contemplatif

---

1012 *Ibid.*
1013 Cf. Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.90.
1014 Voir le second moment de l'analytique du beau §6-9 ; Kant, AK V, p.211-19 / CJ, p.189-98.
1015 Lettre du 8 avril 1785 à Johann Heinrich Merck (nous traduisons).
1016 Il y a dans cette volonté à un retour à la saine sensualité/sensibilité (*gesunde Sinnlichkeit*) de claires résonnances avec le geste philosophique d'un Feuerbach ou d'un Nietzsche. Ce qui marque d'autant plus la séparation avec Hegel en un sens.

dépourvu d'*a priori*[1017]. On retrouve ici, non seulement la posture résolument empiriste de Goethe, mais aussi son réalisme d'inspiration spinoziste. Si en effet le savant doit être un observateur attentif, mais essentiellement passif face à l'activité de la nature, c'est qu'il n'est lui-même qu'une partie de cette nature, son produit et sa créature. La nature constitue non pas un objet sur lequel il s'agirait d'exercer les puissances de l'intelligence ou de l'entendement humain pour en révéler le mystère, il s'agit au contraire de l'horizon ontologique de notre existence : « L'homme reçoit de la nature elle-même sa puissance de connaître. S'il se veut indifférent à la parole originaire, il ne peut que méconnaître son ancrage ontologique naturel, sa *nature d'homme*[1018] ».

Si le travail d'observation du savant doit ainsi se faire sans *a priori* théoriques pour laisser la nature s'exprimer par elle-même, la posture goethéenne n'en demeure pas moins ancrée dans un présupposé métaphysique réaliste qui fait de la nature une totalité organique se livrant en sa vérité au travers sa propre phénoménalité. La posture savante pour Goethe relève ainsi d'une forme de « piété cosmique[1019] » pour reprendre l'expression de Van Eynde, consistant à se mettre à l'écoute de ce que la nature veut bien livrer à une observation attentive, c'est-à-dire désintéressée et ouverte. L'impiété, à l'inverse, consistera non seulement à nier la vérité du phénomène en son apparaître, mais à le trahir en superposant au phénomène un cadre théorique sensé le révéler en sa vérité, mais ne révélant en fait, pour Goethe que les égarements spéculatifs du savant incapable de s'ancrer dans la saine expérience du phénomène sensible[1020].

L'attitude pieuse du savant goethéen dans son rapport vis-à-vis la nature s'éclaire de nouveau par son rapport à l'usage, voire le mésusage d'une distinction tirée de l'esthétique kantienne, cette fois en ce qui a trait au concept de génie. Si Kant prend bien soin de démarquer au §46-47 le génie du savant[1021], l'analyse de Goethe tend cependant à les rapprocher. En effet, Kant caractérise les génies comme « les favoris de la nature[1022] ». Par le biais du génie, c'est la

[1017] Cf. Goethe, HA XII, p.441.
[1018] Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.105.
[1019] Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.107.
[1020] Cf. Goethe, *Traité des couleurs*, p.308. Une difficulté cependant de la science goethéenne consiste à expliquer des vérités de la nature qui trahissent l'observation sensible, l'apparaître du phénomène comme c'est le cas par exemple pour le mouvement terrestre.
[1021] Cf. Kant, AK V, p.308, 317 / CJ, p.294, 304.
[1022] AK V, p.309 / CJ 295. On retrouve sensiblement la même idée dans l'« Hymne à la Nature » de Goethe, cf. Goethe, *La métamorphose des plantes*, p.304.

nature elle-même qui instaure la règle de l'art[1023]. De même, pour Goethe qui infléchit la théorie kantienne à la lumière de son réalisme spinoziste et extrapole la fonction esthétique du génie pour l'intégrer au travail du savant, c'est la nature qui instaure la règle de la science[1024]. Le savant, qui tient alors tout autant du génie que l'artiste, est l'être ouvert à cette donation de sens que lui accorde la nature et qui l'amène à produire un savoir qui semble pour ainsi dire se situer au-delà du raisonnement et de l'entendement. En un sens, Goethe tend à rapprocher l'intuition du savant et celle du génie comme deux manifestations du génie héritées de la nature. C'est ainsi que dans sa lettre à Hegel du 13 avril 1821, Goethe parle des *Urphänomene* en termes d'« êtres démoniques[1025] ». Or, comme l'explique Van Eynde : « Dans la théorie goethéenne du génie, le démonique signifie la soumission de l'artiste, dans l'acte même de sa création, à la donation de la nature[1026] ». Cette idée est, en un sens, déjà présente chez Kant qui dérive son concept de génie non seulement de l'*imgenium* (qui semble chez lui faire référence essentiellement au caractère inné du don naturel qu'est le génie[1027]), mais encore du terme *genius* « l'esprit donné en propre à un homme à sa naissance, chargé de le protéger et de le diriger, et qui fournit l'inspiration dont émanent ces idées originales[1028] ». Mais en faisant des phénomènes scientifiques que sont les *Urphänomene*, des « êtres démoniques » – c'est-à-dire en quelque sorte autant de génies[1029] –, Goethe étend le domaine de sa conception du génie héritée

[1023] Cf. Kant, AK V, p.307 / CJ, p.293. Chez Kant, il faut en effet parler de *la* règle que la nature donne à l'art par le biais du génie et non *des* règles de l'art comme le suggère autant la traduction de Renaut que celle de Ladmiral, de Launay et Vaysse (cf. Kant, *Œuvres philosophiques*, II, p.1089-90). C'est que la nature ne constitue pas un ensemble de règles à suivre comme le voudrait le classicisme, mais que le génie est en lui-même la norme ou la règle de l'art. L'artiste de génie et plus encore l'œuvre génial constituent le modèle, la règle de ce que l'art doit être. Seulement, la répétition d'un tel geste, son imitation, ne suffit pas à renouveler la dimension géniale de l'œuvre, puisque celle-ci implique l'originalité. Le génie sert ainsi de règle à l'art comme inspiration et non comme une série de règle à répéter. Néanmoins, le génie n'ayant rien de délibéré, mais relevant d'un don naturel que l'on pourrait qualifier de contingent, à travers lui, c'est la nature qui accorde à l'art sa règle : la nécessité même d'être génial. Je remercie Michel Ratté d'avoir attiré mon attention sur cette idée de la règle de l'art au singulier.

[1024] De même que l'artiste et son œuvre acquièrent une valeur esthétique de par leur génie qui relève *in fine* de la nature et dont la production sert plus d'étincelle aux génies à venir que de modèle à reprendre, de même pour Goethe, l'intuition du savant peut avoir quelque chose de génial relevant d'une certaine sensibilité naturelle ou de l'intuition que d'autre ne pourront imiter, mais dont il faudrait s'inspirer pour faire avancer la connaissance de la nature à partir de l'outil même que la nature nous accorde pour la connaître réellement, à savoir le génie lui-même.

[1025] Hegel, *Correspondance*, II, p.226.

[1026] Van Eynde, *La Libre raison du phénomène*, p.63.

[1027] Cf. Kant, AK V, p.307 / CJ, p.293.

[1028] Kant, AK V, p.308 / CJ, p.294. C'est ce qui justifie par ailleurs, pour Kant, le caractère borné du génie, pour ainsi dire limité a priori par la nature : « pour le génie en effet, l'art s'arrête quelque part, puisqu'une limite lui est imposée au-delà de laquelle il ne aller – une limite qu'au demeurant il a même sans doute déjà atteinte depuis longtemps, et qui ne peut plus être reculée » (AK V, p.309 / CJ, p.295).

[1029] Il suffit à penser au démon de Socrate, son bon génie, pour saisir l'équivalence qu'il y a entre génie et démon.

de Kant à la pratique scientifique, ce que ce dernier refusait explicitement[1030]. Les phénomènes sont autant de démons qui à ceux ouverts à les entendre révèlent les secrets de la nature à même l'apparaître. La théorie goethéenne de la science ne fait point l'impasse sur l'inspiration qui touche autant l'artiste que le savant. Le talent consiste alors simplement à savoir voir et entendre ce que la nature nous montre dans son apparaître et à pouvoir l'exposer en images et en mots.

Ce faisant cependant, la science goethéenne semble bien avoir comme présupposé non seulement une conception métaphysique forte de la nature comme totalité organique détentrice de la vérité, elle implique également une certaine conception du savant comme génie. De même que l'artiste doit posséder non seulement un talent, un savoir-faire technique, mais aussi du génie pour produire une œuvre de qualité, de même le scientifique goethéen n'est pas simplement un technicien de laboratoire, mais doit posséder un certain génie qui l'amène à tirer de l'observation de la nature des intuitions fructueuses qui doivent ensuite faire l'objet de vérifications rigoureuses par le biais d'observations répétées. En un sens, Goethe souligne l'importance de l'intuition en science. Une même inspiration touche l'artiste et le savant de génie, bien que l'objet d'une telle inspiration soit pour l'un la beauté et pour l'autre la vérité de la nature. La description de l'événement qui mena Goethe à faire l'hypothèse selon laquelle le crâne ne serait qu'une métamorphose vertébrale est à cet égard parlante :

> Goethe, se promenant dans le cimetière des Juifs au Lido, près de Venise, ramassa sur le sable une tête de bélier dont le crâne était fendu longitudinalement, et, en la regardant, l'idée lui vint à l'instant même que la face était composée de vertèbres ; la transition du sphénoïde antérieur à l'ethmoïde lui parut évidente au premier coup d'œil. C'était en 1791, et à cette époque il ne fit point connaître son idée. Seize ans plus tard, Oken publia un mémoire intitulé *De la signification des os du crâne* […] dans lequel il établit que la tête se compose de six vertèbres. Suivant Carus, la découverte d'Oken serait le résultat d'une inspiration, tout à fait analogue, pour les circonstances à celle de Goethe.[1031]

C'est par ce genre d'intuition originaire qui à travers l'observation d'un phénomène particulier met le savant en contact avec l'essence même des choses que se caractérise la

---

[1030] En un sens on retrouve le même refus chez Hegel. Bien qu'il conceptualise la notion de génie, à l'instar de Kant et Goethe, comme une sorte de « divinité présente à la naissance et qui accompagne une personne durant sa vie en influençant sa destinée » (Reid, *L'Anti-romantique*, p.117), il refuse d'en faire un élément nécessaire à la science ou la philosophie comme ce pouvait être le cas pour Goethe ou les romantiques. En effet, le génie relève à la fois de ce qui est donné, par la nature, à un individu et relève de ce fait de l'arbitraire et non de la liberté d'un esprit capable de se déterminer par soi-même. C'est également une influence qui reste extérieure au soi, comme la mère qui constitue selon Hegel, le génie de l'enfant *in utero*, cf. Hegel, W X, §405 Anm., p.124-27 ; GW XX, p.403-05 / E-PhE, p.202-04.

[1031] Goethe, *Œuvres d'histoire naturelle*, p.436-37 (note du traducteur). Sur la polémique opposa Goethe à Oken, cf. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.491-502.

conception goethéenne de la science : « Penser est plus intéressant que savoir, mais non pas qu'intuitionner[1032] ». Non pas que l'intuition se suffise à elle-même, elle n'émerge que pour un regard expérimenté, attentif aux détails et se confirme dans l'observation répétée, mais elle n'en demeure pas moins essentielle à la pratique scientifique.

Or, il y a là pour Hegel à la fois quelque chose d'arbitraire et d'irrationnel. En faisant reposer la science sur une donation originaire de la nature inspiratrice, nous sommes contraints à faire reposer la science sur la contingence même de cette donation, sur l'existence d'individualités géniales à qui la nature seule communique sa vérité et sur une hypothèse non justifiée selon laquelle il y aurait une sorte d'isomorphisme entre la rationalité à l'œuvre dans les phénomènes de la nature et notre propre capacité à les saisir rationnellement. Dans la mesure où cette hypothèse est simplement posée de façon immédiate sans justification préalable ou même rétrospective, elle ne peut servir de point de départ à une science systématique au sens où l'entend Hegel, c'est-à-dire comme une totalité où chaque proposition, chaque principe trouve *in fine* sa justification à travers son articulation au sein du tout. La science pour être rationnelle doit d'ailleurs, pour Hegel, être démonstrative, susceptible d'être expliquée et justifiée de manière syllogistique comme nous l'avons vu dans sa critique de Jacobi. Or, on retrouve dans l'intuition un aspect central de ce qui, pour Kant, permettait de distinguer le savant de l'artiste de génie. Le génie est incapable d'expliquer le raisonnement et la démarche qui l'a amené à produire son œuvre contrairement au savant :

> Newton pouvait rendre entièrement claires et distinctes non seulement pour lui-même, mais aussi pour tout autre et pour ses successeurs toutes les étapes qu'il eut à accomplir, depuis les premiers éléments de la géométrie jusqu'à ses découvertes les plus importantes et les plus profondes ; en revanche, aucun Homère, aucun Wieland ne peut indiquer comment ses idées poétiquement riches et pourtant, en même temps, intellectuellement fortes surgissent et s'assemblent dans son cerveau – cela parce qu'il ne le sait pas lui-même, et dès lors ne peut non plus l'enseigner à personne.[1033]

De même, l'intuition ne peut être reproduite à volonté ni même expliquer sa propre démarche. En fait, pour Hegel elle ne donne nullement accès à la vérité, mais seulement à une certitude, une conviction qui, certes, peut être avérée, validée comme vérité, mais seulement par la sursomption de l'intuition, de la certitude subjective en démonstration de ce qui en retourne en vérité[1034]. C'est pourquoi tout en reconnaissant la valeur des intuitions de Goethe, son génie,

---

[1032] Goethe, HA XII, p.398.
[1033] Kant, AK V, p.309 / CJ, p.295.
[1034] Sur la distinction entre vérité et certitude, cf. Hegel, W III, p.73 / PhE I, p.70. Voir également Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.270 ; Reid, *L'Anti-romantique*, p.75.

et l'intérêt de ses observations empiriques[1035], Hegel considère que celui-ci demeure néanmoins dans le domaine de la seule certitude, de la conviction et du sentiment. Or, cette critique s'articule conjointement à une critique de l'organicisme cosmologique que Hegel rejette tant chez Goethe que chez Schelling[1036] :

> L'esprit non prévenu, lorsqu'il intuitionne de façon vivante la nature – ainsi que nous trouvons souvent la chose mise en valeur, avec sens, chez Goethe –, a le sentiment de la vie et de la connexion universelle dans cette nature ; il a le pressentiment de l'univers comme d'un tout organique et d'une totalité rationnelle, aussi bien que, dans le vivant singulier, il a la sensation d'une unité intime présente en celui-ci ; mais nous avons beau rassembler tous les ingrédients de la fleur évoqués il y a un instant, nous n'en verrons éclore aucune fleur. On a ainsi, dans la philosophie de la nature, procédé au rappel de l'intuition, et on l'a placée au-dessus de la réflexion ; mais c'est une fausse route, car à partir de l'intuition, on ne peut pas philosopher.[1037]

En rejetant l'hypothèse commune à Goethe et Schelling d'un organicisme naturaliste, Hegel propose non seulement, comme le suggère Daluz Alcaria, une sorte de philosophie déflationniste circonscrivant le concept d'organisme naturel au seul domaine du vivant et de la biologie, il extrait plus généralement l'organicisme de son cadre naturel pour en faire une catégorie logique. Ce faisant, contre Schelling et Goethe, il cherche à l'instar de Kant à fournir une description logique du concept d'organisme, mais contre Kant, et en cela plus proche de Schelling et Goethe, il fait de cette catégorie une réalité ontologique du monde et non simplement un concept hypothétique[1038]. Il en fait une tendance à l'organisation se manifestant de façon différenciée dans les différentes sphères de la réalité effective. En effet, l'organisme est avant tout une structure réelle idéelle présente à la fois dans l'Idée pure de la logique, dans les manifestations de l'esprit et dans le domaine de la nature, mais d'une manière qui se reconfigurera à chaque fois selon le moment du système au sein duquel il s'inscrit.

3. L'organicisme logique de Hegel

On a vu comment Kant en vient progressivement à déterminer les caractéristiques logiques de l'organisme en thématisant notamment la notion de finalité interne ou naturelle dans le cadre de sa *Critique de la faculté de Juger*. On a vu également comment des auteurs comme Schelling ou

---

1035 Voir par exemple Hegel, W IX, p.385, §345Zu. / PhN, p.597.
1036 Pour la critique de l'organicisme schellingien, voir notamment Hegel, W III, p.50-51 / PhE I, p.44-45.
1037 Hegel, W IX, p.21, §246Zu. / PhN p.344.
1038 Cf. Hegel, W VI, p.442-44 / SL IV, p.440-42 ; W XIII, p.86 / CE I, p.81 ; W XX, p.378-79 / HPh VII, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, p.1889-90 ; K. Ng, « Life and the Space of Reasons : On Hegel's Subjective Logic », *Hegel Bulletin*, vol. 40, no.1, 2018, p.127.

Goethe, pour ne nommer que ceux-là, ont réinterprété cette caractérisation générique de l'organisme opérée par Kant ainsi que, plus généralement, les résultats des travaux issus des sciences du vivant (anatomie, médecine, zoologie et biologie, etc.) sous une forme résolument spéculative ou métaphysique au sens large. Au sens large, dans la mesure où cette relecture du concept d'organisme chez Schelling et Goethe ne correspond pas tout à fait d'une part à ce que Hegel entend par le terme *spéculatif* et que d'autre part, un auteur comme Goethe refuserait résolument cette caractérisation de « spéculatif » tant il prétend s'ancrer dans la « saine contemplation » de la nature par-delà tout emportement spéculatif dans ce qu'il nommerait les errances de la pensée.

On retiendra de Kant sa caractérisation de l'organisme comme structure, mais également le caractère simplement hypothétique de son effectivité matérielle ou naturelle, alors que l'on retiendra de Schelling et de son école la conception organiciste du monde qui lève l'interdit kantien sur la détermination effective de la réalité dans sa dimension organique. Plus généralement, on retiendra l'idée d'un schème d'intelligibilité de la raison qui prendrait la forme de l'organicité comme dynamique organisatrice. Dans le cas Kant ou Schelling, malgré le différend qui les anime, on retrouve également l'idée d'un rapport intrinsèque et essentiel entre l'organisme ou l'organicité et la forme systématique de la raison. La structure systématique de l'organisme répond directement à la forme organisée du système[1039] que doit adopter non seulement la philosophie comme discipline, mais la pensée elle-même. C'est là une idée que Hegel retiendra de ces influences antérieures, tout comme, pour l'essentiel, la caractérisation conceptuelle développée par Kant et reprise à sa suite non seulement par Schelling, mais aussi par Goethe[1040].

Résumons brièvement quelles sont ces caractéristiques. Premièrement, l'organisme constitue une totalité dont les parties sont solidaires entre elles : « chaque membre […] dans un corps organisé, existe en vue de tous les autres, et tous pour un[1041] ». Chacune de ses parties et le tout qu'elles forment se saisissent, deuxièmement, à partir du concept de finalité[1042]

[1039] Il nous semble en ce sens erronée d'affirmer comme Breidbach que la notion d'organisme, bien qu'elle prenne une forme systématique, serait davantage liée à la notion de vie que l'idée de système, cf. Breidbach, « Hegel und die moderne Biowissenschaften », p.248-49. Il nous semble au contraire que tant l'idée de système que la vie restent indissociable pour Hegel de la forme organique. Voir Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.41 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.120.
[1040] Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.32, 62 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.46.
[1041] Kant AK III, p.15 / *Œuvres philosophiques*, I, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, op.cit, p.744.
[1042] Cf. Kant, AK V, p.376 / CJ, p.368 ; Schelling, SW, III, p.471 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.123.

comme un ensemble de fonctions qui assure la pérennité de l'organisme[1043]. Or, cette finalité se définit, troisièmement, de manière entièrement immanente[1044], par opposition à la téléologie transcendante associée à la métaphysique classique ou plutôt, dogmatique[1045]. L'organisme est en effet mû par une *pulsion* ou une *tendance* formatrice (*Bildungstrieb*) correspondant à une forme de perfectionnement chez Kant[1046], à l'entéléchie chez Aristote[1047] ou Leibniz[1048], ou encore à l'auto-organisation chez Schelling. La fin de l'organisme consiste simplement à être adéquat à soi[1049], à s'achever. L'organisme ne constitue donc pas un simple moyen en vue d'une fin qui lui serait extérieure, relevant soit d'un entendement fini ou divin. Enfin, l'organisme constitue une totalité à la fois systématique et dynamique, *réfléchie en soi*[1050] qui se présente ainsi, quatrièmement, comme un modèle privilégié pour concevoir une philosophie dont la scientificité, d'après Kant, dépend de sa systématicité[1051]. Kant affirme ainsi dans « L'architectonique de la raison pure » que le tout qui permet de constituer la philosophie comme système et donc comme science (et non comme un simple agrégat de propositions ou de théories) est :

> articulé (*articulatio*) et non pas seulement un amas (*coacervatio*) ; il peut bien croître de l'intérieur (*per intussusceptionem*), mais non du dehors (*per appositionem*), semblable au corps d'un animal auquel la

[1043] Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.16 ; Richards, *The Romantic Conception of Life*, p.138.
[1044] Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.16.
[1045] Et pourtant le concept d'entéléchie que Leibniz hérite d'Aristote constitue une anticipation claire de cette finalité interne que Kant a, d'après Hegel, ressuscitée, et ce, bien que Leibniz soit constamment associée à la métaphysique dite dogmatique. Cependant, dans la mesure où cette entéléchie découle d'une création divine dans laquelle Dieu est dans une posture transcendante, elle demeure subordonnée en un sens, chez Leibniz, à une finalité externe.
[1046] Cf. Kant, AK V, p.226 / CJ, p.205. Sur l'idée que la vie organique est mue selon un principe interne, voir également AK IV, p.544. C'est cette dynamique immanente au vivant organique qui marquera l'esprit de Hegel, cf. Hegel W XX, p.378-79 / HPh VII, p.1889 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.70-71.
[1047] Cf. *Physique* I, 2, 186a3 ; *Métaphysique* Γ IV, 4, 1007b28 ; *De Anima* II, 1, 412a27.
[1048] Cf. G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique, Essais de théodicée, Monadologie*, trad. C. Frémont, Paris, Flammarion, 2008, p.803, 810, 815, 822, Mon. §18-19, 48, 70 ; G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1966, p.184-85, I, 22, §11. Sur l'inspiration aristotélicienne de Leibniz quant à son concept d'entéléchie, cf. A. Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », *Revue Philosophique de Louvain*, vol.100, no.4, 2002, p.698-722.
[1049] En cela, la définition même de l'organisme correspond au concept hégélien de vérité comme adéquation à soi, cf. Hegel, W X, p.15, §379Zu. / E-PhE, p.383. La vérité revêt une dimension organique dans la mesure où elle forme une totalité effective adéquate à son concept, l'organisme est vrai pour autant qu'il est une effectivité conforme à son essence.
[1050] Cf. Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.36; Russon, *Reading Hegel's Phenomenology,* p.121.
[1051] Cf. Breidbach, "Hegel und die moderne Biowissenschaften", p.249.

> croissance n'ajoute aucun membre, mais, sans changer la proportion, rend chaque membre plus fort et mieux adapté à ses fins.[1052]

Ce parallèle entre l'organisation propre à l'organisme animal et la structure systématique de la philosophie comme science trouvera certes des échos chez Hegel[1053], à condition de renverser le sens de l'analogie, voire de sortir d'un simple rapport analogique. Si l'on retrouve le même type de systématicité au sein de l'organisme vivant et de la philosophie, c'est que tous deux « sont *organis[és] structuralement*[1054] » et correspondent à une même structure organique[1055], bien que celle-ci ne soit pas de prime abord, ni même en son sens le plus plein, naturelle ou biologique[1056].

Mais ce parallèle permet non seulement de concevoir qu'à l'instar du vivant naturel, la philosophie comme science doit se constituer comme une totalité systématique, elle informe l'idée phare chez Hegel d'une systématicité dynamique qui prendra la forme, chez lui, d'une philosophie dialectique. En effet, le vivant n'est pas que système, mais système vivant, autopoïétique et dynamique[1057], et n'est systématique que par ce dynamisme interne qu'est sa vie et, inversement, ne peut se maintenir en vie qu'en se maintenant comme système. Un tel rapport, lui-même vivant, entre la systématicité et la processualité propre à la philosophie constitue le cœur du projet hégélien visant à refonder une philosophie vivante. Cette volonté cependant de penser conjointement le dynamisme et la systématicité que l'on trouve dans l'organisme animal et qui constitue la condition *sine qua non* d'une philosophie elle-même

---

1052 Kant, AK III, p.539 / *Œuvres philosophiques*, I, p.1385. Sur le parallèle que tisse Kant entre le vivant et la philosophie systématique, voir notamment Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.108 ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.29.

1053 Voir notamment Hegel, W VIII, §14, p.59 ; GW XX, p.56 / E-SL, p.180 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.99 ; Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie », p.21 ; D. L. Rosenfield, « Comment peut-on parler de la vie chez Hegel ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol.197, no.1, 2007 p.12.

1054 Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.197.

1055 Cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.135.

1056 Robert Legros a donc raison d'insister sur le fait que « La vie par excellence [pour Hegel] n'est pas la vie au sens simplement biologique » (Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.426). De même, Litt vise juste lorsqu'il affirme : « L'organisme est déjà, en tant que tel, une structure dont on manque l'essentiel quand on le conçoit comme pure extériorité réciproque de partie dont l'assemblage n'est que spatial » (Litt, *Hegel*, p.243).

1057 Cf. Chaput, « La vie logique comme autopoïèse du *bios* », p.315-29 ; von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.127 ; Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.407 ; Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.7-8 ; Haase, « Life and Mind », p.101 ; Kisner, *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*; Michelini, « Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems », in L. Illetterati & F. Michelini (dir.), *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008, p.75-96; Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.57; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.13, 231-32.

vivante est elle-même marquée par l'influence des conceptions kantienne et schellingienne de l'organisme.

Hegel définira ainsi formellement l'organisme comme un système de systèmes[1058]. Il est, en effet, « le système de ses membres[1059] » qui, eux-mêmes, « constituent autant de systèmes universels organiques[1060] ». C'est pourquoi Vieillard-Baron a raison d'écrire que « [l] » organique est donc ici une circularité dialectique parfaite[1061] ». Il est d'ailleurs significatif que Hegel, lorsqu'il parle de l'organisme, parle plutôt en termes de membres (*Glieder*)[1062] que de parties (*Teile*)[1063]. Il écrit ainsi dans la *Science de la logique* : « l'organisme est un multiple, composé, non de *parties*, mais de *membres*, qui, comme tels […] ne subsistent que dans l'individualité[1064] ». En effet, pour Hegel, la relation entre un tout et ses parties est un rapport strictement extérieur et mécanique[1065]. Que l'on ajoute ou enlève une partie, celle-ci demeure de même nature tout comme le tout auquel elle est ajoutée ou prélevée. Que l'on ajoute ou qu'on enlève un livre de la bibliothèque, celle-ci demeure une bibliothèque et le livre ajouté ou retiré n'est ni plus ni moins livre du fait de ce changement par rapport au tout. On peut de même remplacer la partie

---

1058 Cf. von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.128 ; On peut d'ailleurs tirer là un parallèle avec l'idée de la philosophie systématique (encyclopédique) comme formant une totalité qui soit « un cercle de cercles » (Hegel, GW XII, p.252; W VI, p.571 / SL IV, p.571; W VIII, §15, p.60; GW XX, p.56 / E-SL, p.181). Voir également Hegel W III, p.585 / PhE II, p.305-06 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.211 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.110.

1059 Hegel, W IX, p.341, §337Zu. / E-PhN, p.556.

1060 Hegel, W IV, p.30, §86 / *Propédeutique philosophique*, p.146. Voir également Vorl. XI, p.23 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.41.

1061 Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.81.

1062 Cf. Hegel, W IX, §337, §350 Zu., p.337, 430-31 ; GW XX, p.344-45, 352 / E-PhN, p.299, 307, 638 ; Vorl. X, p.210*sq.*; *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.58 ; K. Brinkmann, « Hegel on the Animal Organism », *Laval théologique et philosophique*, vol.52, no.1, 1996, p.138 ; Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie », p.14-15.

1063 Cette distinction est apparemment postérieure à 1811, puisque, si on la retrouve dans le troisième livre de la *Science de la logique* (1816), elle est absente de la *Propédeutique philosophique* (1809-1811) où Hegel parle de l'organisme vivant comme d'« tout dont les parties ne sont pas pour elles-mêmes, mais seulement par le tout et en lui, *parties organiques* » (Hegel, W IV, p.30, §85 / *Propédeutique philosophique*, p.146). Voir également Hegel, W I, p.376 / *Premiers écrits*, p.290 ; Kreines, « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », p.142-43 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.265 ; Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.56; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.77.

1064 Hegel, W VI, p.476 / SL IV, p.476. Voir également Hegel, W VIII, p.268, §135Zu. / E-SL, p.568 ; W VII, p.224, §119 / PhD, p.160; W XIII, p.163 / CE I, p.165.

1065 Cf. M. Hagner, „Cerebrale Asymetrie, Montrositäten und Hegel", in *Hegel und die Lebenswissenschaften*, p.95. D'un point de vue mécanique, le tout n'est d'ailleurs que la somme de ses parties, ce qui n'est pas le cas d'une totalité organique qui n'est pas que la somme de ses membres. Comme l'écrit Robert Legros : « la vie est un tout organique qui *transcende ses parties* en ce sens qu'il est irréductible à leur simple somme. Le corps d'un animal n'est pas un système nutritif auquel serait *ajouté* un système sensitif, car dans un corps animal chacun de ces deux systèmes suppose l'autre » (Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.17).

d'un mécanisme par une pièce similaire sans troubler le fonctionnement du tout. À l'inverse cependant, un membre de l'organisme ne saurait être retranché du tout auquel il est attaché sans cesser d'être ce qu'il est :

> Une main coupée, par exemple, perd sa perexistence autonome ; elle ne reste pas ce qu'elle était dans l'organisme, et sa vivacité, sa mobilité, sa forme, sa couleur, etc., se modifient ; en fait elle passe à l'état de putréfaction et toute son existence se dissout. Elle n'a de perexistence qu'en tant que membre de l'organisme, de réalité qu'en tant que reprise constamment dans l'unité idéelle.[1066]

Comme organe, il est indissociable de l'organisme en sa totalité[1067]. Et inversement, l'organisme est inconcevable sans l'unité constituée par ses organes[1068]. De plus, contrairement à la partie qui s'ajoute ou se soustrait au tout par le biais d'une subjectivité externe, la constitution des organes de l'organisme est le fruit d'une production entièrement immanente, épigénétique[1069]. On ne peut ainsi remplacer, de manière externe, un membre par une copie analogue[1070]. C'est pourquoi Hegel affirme « que le Rapport extérieur et mécanique du tout et des parties n'est pas suffisant pour la connaissance de la vie organique en sa vérité[1071] ». Dans le cadre de l'organisme, « chaque membre [est] réciproquement fin [*Zweck*] et moyen[1072] ».

1066 Hegel, W XIII, p.163-64 / CE I, p.165. Hegel adopte ainsi une posture d'inspiration aristotélicienne, cf. Aristote, *Métaphysique* Z 10, 1035b 22-25 ; *Politique* I 1, 1253a 19. Hegel reprend cet exemple non seulement au §216 (W VIII, §216Zu., p.374 / E-SL, p.616-17), mais encore au §350 de l'*Encyclopédie* (W IX, p.431, §350Zu. / E-PhN, p.638). Voir également Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.17.

1067 Cf. Hegel, Vorl. X, p.211 / *Leçons sur la logique*, trad. J.-M. Buée et D. Wittmann, Paris, Vrin, 2007, p.191 ; Dilthey, *GS IV*, p.102-03 / *Leibniz et Hegel*, p.211 ; Merle, « Présentation », p.30.

1068 Cf. Hegel, W I, p.376 / *Premiers écrits*, p.290 ; Senigaglia, « Leben und Moral beim jungen Hegel », p.63.

1069 Voir Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.424-25 ; Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant. Le passage de "l'idée de vie" dans la Logique de Hegel à la "physique organique" dans la Philosophie de la nature de l'encyclopédie », p.53-54.

1070 La procédure moderne de la greffe d'organe en ce qui a trait aux organismes complexes, animaux, était bien évidemment inconnue de Hegel, mais la greffe de plante était déjà un fait connu et pourrait être, à cet effet, vue comme un contre-exemple. Il faut cependant se rappeler que pour que la greffe n'entraîne pas de rejet de la part de l'organisme, il faut qu'elle soit perçue comme un organe indigène. Dans le cas contraire, si la partie greffée est vue comme un corps étranger simplement ajouté au tout, l'organe greffé est irrémédiablement combattu et rejeté comme tel.

1071 Hegel, W VIII, p.268, §135Zu. / E-SL, p.568. Voir également Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie », p.13.

1072 Hegel, W IX, §356, p.459 / E-PhN, p.312 [traduction modifiée]. Voir également, W XIII, p.87 / CE I, p.83 ; Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant », p.51. On retrouve ici non seulement l'idée kantienne de l'organisme, mais aussi le concept important d'action réciproque (*Wechselwirkung*) brièvement discuté plus haut. Comme nous l'avions souligné, cette idée semble centrale à la conception hégélienne de l'organisme, cf. W VIII, p.301-02, §156Zu. / E-SL, p.588 ; Stanek, « Vie schopenhauerienne et vie hégélienne », p.59, même si d'un point de vue logique l'effet réciproque ne permette pas nécessairement une compréhension pleinement adéquate de son concept : « Si nous considérons, par exemple, les mœurs du peuple spartiate comme l'effet de sa constitution, et de même, inversement, celle-ci comme l'effet de ses mœurs, pour juste que puisse être cette manière de considérer les choses, cette manière de les appréhender ne nous procure pas de satisfaction ultime parce que par elle, en réalité, ni la constitution ni les mœurs de ce peuple ne sont conçues » (W VIII, p.302, §156Zu. / E-SL, p.588). Dans le cadre de l'organisme, cela reviendrait à se demander si l'organisme est le produit de ses organes ou les organes le produit de l'organisme, ce qui ne permet pas, aux yeux de Hegel, d'appréhender adéquatement le concept d'organicité. Il faut cependant noter que de manière générale, ce concept d'action

L'organe est mû par une finalité interne dans la mesure où il correspond adéquatement à sa fonction, il est en cela sa propre fin[1073]. Il est également moyen, puisque la mise en relation des différentes fonctions permet la pérennité du tout. Cette structuration à la fois unitaire et différenciée de l'organisme divisée en une série d'organes constitutifs de son unité permet ainsi de saisir l'organisme comme une unité à la fois stable et dynamique. Stable dans la mesure où l'organisme se perpétue et se maintient à travers ses changements, dynamique justement, parce que cette unité qui le constitue ne s'opère qu'à travers un processus d'autotransformation[1074]. L'organicité intègre ainsi à soi la négativité et correspond en ce sens à la dynamique même du concept :

> Le changement n'est présent qu'en vue du concept, il est seulement un changement de l'être-autre du concept ; et c'est uniquement dans cette négation du négatif, dans cette négativité absolue, que le concept peut demeurer chez lui. L'être organique est déjà en soi ce qu'il est effectivement ; il est le mouvement de son devenir.[1075]

réciproque semble de fait structurant pour pratiquement l'ensemble des conceptions de la vie dans la biologie allemande de l'époque. C'est ainsi qu'un auteur comme M.J. Schleiden, par ailleurs fort critique de Hegel, Schelling et de la *Naturphilosophie* (cf. M.J. Schleiden, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1844) écrit : « Wir charakterisieren also hier den Begriff Organismus als das Verhältnis der Gestalt zur eigeschlossenen Mutterlauge und Leben als Wechselwirkung zwischen der Mutterlauge und der Gestalt, zwischen dem Inhalt und den äußern physikalisch-chemischen Kräften vermittelt durch die Gestalt und endlich Wechselwirkung zwischen der primären Gestalt und den bereits eigeschlossenen Mutterlauge später erzeugten Gestalten » (M.J. Schleiden, *Grundzüge der Wissenschaflichen Botanik*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1861, p.38). Cf. W. Neuser, *Natur und Begriff*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1995, p.199ff.

1073 Cf. Russon, *Reading Hegel's Phenomenology,* p.28.

1074 Cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.115 ; Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant », p.54. Cette logique de l'organisme correspond à la vie dialectique de la philosophie se maintenant qu'à travers une autotransformation de l'Idée.

1075 Hegel, W IX, p.339-40, §337Zu. / E-PhN, p.554. On retrouve ainsi dans l'organisme la même structure que pour l'Idée, qui dans sa vérité, doit se comprendre comme l'adéquation à soi ou l'identité de son être en soi et de son effectivité. Ainsi, la proximité pour ne pas dire l'identité structurelle entre l'organisme et le concept est telle qu'on a souvent l'impression de pouvoir remplacer les termes lorsque Hegel définit le concept ou inversement l'organisme sans trahir pour autant la pensée de Hegel. Autant l'organisme que le concept peuvent être définis comme « ce qui est *libre*, en tant qu'il est la *puissance substantielle qui est pour elle*, et il est la *totalité*, en tant que *chacun* des moments est le *tout* que *lui-même* est, et est posé comme unité inséparée avec lui ; ainsi il est dans son identité avec soi ce qui est *déterminé en et pour soi* » (W VIII, §160, p.307 ; GW XX, p.177 / E-SL, p.407). Ce qui fera d'ailleurs dire à Daluz Alcaria que « les membres [de l'organisme] sont comme les moments de la totalité d'un concept » (Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant », p.54). Voir également Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.60. Il ne faudrait pas cependant croire qu'il ne s'agit là que d'une correspondance approximative ou d'un rapport d'analogie plus ou moins strict. Sur la correspondance entre organisme et conscience de soi, cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.103. Cette correspondance structurelle s'explique par la dimension organique du concept et la nature conceptuelle de l'organisme. Il faut cependant s'extraire de la compréhension commune de l'organisme en son sens courant d'organisme naturel et biologique afin de ne pas tomber dans le contresens selon lequel Hegel concevrait l'organisme animal comme le paradigme de la rationalité. Au contraire, comme nous le verrons, l'organisme animal n'est que partiellement adéquat à son concept, c.-à-d. à son organicité même, traversé qu'il est comme figure naturelle de l'extériorité qui caractérise pour Hegel les dynamiques internes de la nature. Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.43, 211.

D'un point de vue formel, l'organisme forme un tout cohérent et adéquat à soi, dans la mesure où chaque membre assure adéquatement sa fonction. Mais dans la mesure où la vérité est précisément pour Hegel cet « accord d'un contenu avec lui-même[1076] », l'organisme constitue la figure de la vérité ou, pour le dire autrement, le concept et l'Idée qui « est le vrai en et pour soi[1077] » trouvent dans l'organisme leur forme adéquate. Hegel affirme en effet : « le concept abstrait de l'organisme est que l'existence des particularités, en tant que celles-ci sont posées comme des moments passagers d'un sujet un, est conforme à l'unité du concept[1078] ». Il faut toutefois entendre ici le terme d'abstrait au sens où Hegel parle d'« *essentialités pures*[1079] » dégagées de toute extériorité, c'est-à-dire simplement logiques[1080]. Il s'agit ici de penser l'organicité au-delà de la forme qu'elle peut adopter dans l'extériorité soit naturelle (sous la forme de l'organisme animal ou végétal) ou spirituelle (sous la forme par exemple de l'État que Hegel traite en termes d'organisme). Or, cette forme pure ou logique de l'organicité en tant que totalité différenciée intégrant à soi la processualité du négatif et se constituant comme un système de systèmes correspond en un sens à la structure dialectique de l'Idée. Et c'est pourquoi le savoir rationnel revêt pour Hegel la forme d'un « devenir organique[1081] ». De ce fait, les déterminations de la logique doivent également s'articuler de manière organique[1082] faisant ainsi de la *Logique* comme telle l'exemple même d'une totalité organique où les déterminations s'articulent négativement les unes aux autres pour former le tout de l'Idée entendu comme l'unité pure de l'universel, du particulier et du singulier[1083].

En faisant de l'organisme « par excellence, une identité de l'universel et du particulier[1084] », « la liaison de la liaison et de la non-liaison[1085] » ou encore « l'identité de l'identité et de la non-

---

1076 Hegel, W VIII, p.86, §24Zu. / E-SL, p.479. Cf. W X, p.15, §379Zu. / E-PhE, p.383.
1077 Hegel, W VIII, §213, p.367, GW XX, p.215 / E-SL, p.446.
1078 Hegel, W IX, p.339, §337Zu. /E-PhN, p.554.
1079 Hegel, W V, p.17 / SL I, p.9.
1080 Cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.148-49 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.53-55 ; Onnasch, « Bemerkungen zur Idee des Lebens in der Logik Hegels », p.241.
1081 Litt, *Hegel*, p.28. Voir également Hegel, W II, p.372-73 / *Premières publications*, p.254-255 ; Frigo, « Die Welt der lebenden Natur bei Hegel », p.107 ; G. Jarczyk & P.-J. Labarrière, « "Phénoménologie de l'esprit" et "Science de la logique"», in *Lectures de Hegel*, p.67 ; Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p.96.
1082 Cf. Hegel, W V, p.41 / SL I, p.33.
1083 Cf. Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.20.
1084 Hegel, W II, p.521 / *Le droit naturel*, p.173 [traduction modifiée]. Cf. W II, p.326 / *Premières publications*, p.222 ; GW XV, p.228 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », trad. G. Marmasse, *Archives de Philosophie*, vol.77, no.4, 2014, p.599.
1085 Hegel, W I, p.422 / *Premiers écrits*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 1997, p.372. Cf. Dilthey, *GS IV*, p.143 / *Leibniz et Hegel*, p.249 ; Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », p.21 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.218;

identité[1086] », c'est d'abord la dimension spéculative, organisatrice que Hegel met de l'avant[1087]. Mais une telle définition, comme le montre Robert Legros sert autant à rendre compte du vivant biologique que de la vie de l'esprit[1088]. Une telle conception de l'organisme repose en effet sur un ensemble de critères pouvant correspondre autant à une forme pure comme le concept qu'une forme naturelle ou spirituelle. Mais il ne faudrait pas penser pour autant que le schème organiciste de la vie est tout simplement une forme externe que Hegel imposerait au phénomène. Il tomberait alors sous le coup de sa propre critique de l'analogie schellingienne. Il faut donc pour Hegel montrer que l'organicité est la structure même de l'Idée et que c'est comme telle qu'elle se manifeste dans l'ordre de la nature et de l'esprit.

a. Trois objections

Avec Kant, nous avons circonscrit le concept d'organicité selon quatre déterminations essentielles. L'effectivité du concept au sein de la nature est cependant demeurée seulement hypothétique. Cette caractérisation est pour l'essentiel reprise par Schelling ou Goethe, bien que pour ces derniers, « la raison de l'unité conférée à l'être organique […] n'est pas seulement logique, mais réelle[1089] », la structure logique de l'organisme découlant directement de la structure ontologique de la nature comme système organisé et vivant. Hegel, pour sa part, reprend lui aussi en un sens la catégorisation logique de l'organisme produite par Kant, mais y voit plutôt la structure ontologique de l'Idée et c'est pourquoi il rejette de manière générale l'organicisme naturaliste de Schelling et Goethe[1090]. C'est aussi pourquoi l'organicité comme

Sandkaulen, « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », p.14-15 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.39; Stanguennec, *Hegel*, p.33.

1086 Hegel, W II, p.96 / *Premières publications*, p.140. C'est Gadamer qui pose une telle caractérisation de la vie et de l'organisme, cf. Gadamer, *Hegel's Dialectic*, p.58. Voir également Depré, « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », p.45 ; von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.124. La correspondance entre vie et absolu est rendue d'autant plus explicite de par ce rapprochement.

1087 Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.278 ; Stanguennec, *Hegel*, p.224.

1088 Cf. Hegel, W I, p.420-21 / *Premiers écrits,* p.371 ; Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.444.

1089 Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.108.

1090 Comme l'écrit justement Judith Schlanger : « Il n'y a chez Hegel aucun organicisme de la totalité naturelle. Aussi trouve-t-il "maladroite", dans la philosophie de la Nature de Schelling, la présentation génétique qui part des formes les plus simples pour aboutir aux plus complexes » (Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, p.49). De façon similaire, Stanguennec parlera chez Hegel « d'une vie organique non naturelle, impliquant l'autonomie rationnelle de la subjectivité, le moment de la réflexion de l'individualité, qu'ignore tout substantialisme naturaliste, tantôt sous sa forme antique, platonicienne, tantôt sous sa forme contemporaine, romantique » (Stanguennec, *Hegel*, p.194). Voir également Renault, « Hegel a-t-il écrit une "Naturphilosophie" ? », p.198-99.

telle se limite, au sein de la nature, à la figure qui incarne le mieux – bien qu'encore inadéquatement – l'Idée sous une forme organique. La conceptualisation de la nature chez Hegel ne se fait pas à l'aune de l'idée de la nature comme d'une totalité organique et vivante et lorsqu'il discute de l'organisme au sein de la nature c'est spécifiquement en référence à l'organisme biologique qui constitue l'objet d'étude d'une science particulière et non pas générale de la nature.

Néanmoins, il faut reconnaître que notre hypothèse fait face à un certain nombre d'objections possibles. Nous en aborderons trois qui nous semblent être les plus pertinentes. Il s'agit ainsi de démontrer en quoi Hegel ne souscrit pas à une forme d'organicisme naturaliste, malgré un certain nombre de passages qui, y compris dans ses ouvrages de la maturité[1091], semblent explicitement affirmer le contraire[1092].

De fait, dans la mesure où Hegel discute d'entrée de jeu, dans la section de l'*Encyclopédie* consacrée à la physique organique, de l'organisme terrestre[1093] et parle même, à de nombreuses reprises, non seulement de la « vie de la terre[1094] » (*Leben der Erde*), mais du système solaire comme du « premier organisme[1095] », nombres de commentateurs[1096] en ont déduit que Hegel souscrivait lui aussi, comme plusieurs de ses contemporains à la posture organiciste entendue en son sens naturaliste consistant à faire de la nature comme tout, un système organique. Et pourtant, à chaque fois que Hegel discute de l'organisme de la terre ou du système solaire, il prend garde de le distinguer de l'organisme au sens pur. Nous sommes ainsi confrontés à un ensemble de propositions en apparence contradictoires. Ainsi, par exemple, lorsque Hegel écrit : « Le système solaire était le premier organisme, mais cet organisme était seulement en

---

1091 Nous laissons ici de côté les écrits de jeunesse où Hegel semble parfois souscrire à une certaine forme de cosmologie organiciste, même si comme le montre Robert Legros, les préoccupations de Hegel dès les premiers écrits relèvent davantage de la philosophie pratique et donnent d'emblée un sens sociopolitique à son organicisme. Voir également E. Sembou, « The Young Hegel on 'Life' and 'Love' », *Hegel Bulletin*, vol.27, no.53-54, 2007, p.88.

1092 À ce propos, voir Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.266*sq*. L'auteur y présente d'abord certains passages de Hegel pointant effectivement vers un organicisme naturaliste, pour montrer ensuite en quoi une telle hypothèse demeure intenable pour Hegel.

1093 Cf. Hegel, W IX, §338, p.342 ; GW XX, p.345 / E-PhN, p.300.

1094 Hegel, W IX, §270Zu., §286, §341Zu., p.104, 143, 361 ; GW XX, p.287 / E-PhN, p.388, 240, p.574-75.

1095 Hegel, W IX, p.339, §337Zu. / E-PhN, p.554. Voir également Vorl., XI, p.141 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.143 ; W X, p.53, §392Zu. / E-PhE, p.410 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.53.

1096 Voir à titre d'exemples, F. Beiser, *Hegel*, p.80 ; G. Di Giovanni, « More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature » dans R.S. Cohen & M.W. Wartofsky (ed.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, D. Reidel, 1984, p.103; Filion, *Dialectique et Matière*, p.127, 194, 241-42 ; van Lunteren, « Hegel and Gravitation », p.47-48 ; Posch, « Hegel's Anti-Reductionism », p.64 ; Stanek, « Vie schopenhauerienne et vie hégélienne », p.62, 65.

soi, pas encore une existence organique […] c'est là seulement un organisme du mécanisme[1097] ». Ou encore : « Ce qui, pour la vie universelle de la Terre, est son autre, c'est ainsi le vivant proprement organique[1098] » ; « Ce cristal de la vie, l'organisme – gisant de façon morte – de la Terre[1099] ». Que faut-il comprendre à cette idée que le système solaire ou la Terre seraient des formes de vie, voire des organismes, sans être proprement organiques ?

La raison pour laquelle la Terre et le système solaire de même que, de manière plus générale, la nature comme totalité, ne sont pas des organismes au sens de Hegel est claire[1100]. En effet, pour celui-ci, l'organisme, à l'instar du concept, implique une forme de subjectivité[1101] et une cohésion coordonnée de ses éléments en tant que membres ou organes. Or, le soleil, les planètes et leurs satellites « sont des figures subsistantes-par-soi[1102] » qui ne forment qu'une totalité qu'à travers la cohésion de leur mouvement et la force d'attraction qui en assure la régularité. C'est un système où chaque partie ne subsiste seulement que par soi et reste indifférente à l'ensemble dans lequel il s'inscrit[1103]. Le mouvement coordonné relève de la contingence plutôt que d'une nécessité interne et on peut ainsi conférer ou retirer le statut de planète à un corps céleste du système sans altérer pour autant la nature même du système auquel il appartient (ou non)[1104]. De même, l'organisme de la Terre est dépourvu d'intériorité :

1097 Hegel, W IX, p.339, §337Zu. / E-PhN, p.554.
1098 Hegel, W IX, p.371, §342Zu. / E-PhN, p.583.
1099 Hegel, W IX, §341, p.360 ; GW XX, p.347 / E-PhN, p.302.
1100 Cf. Hegel, W VI, p.556 / SL IV, p.556 ; W XIII, p.163 / CE I, 165 ; *Esthétique – Cahiers de notes inédit de Victor Cousin*, Paris, Vrin, 2005, p.56.
1101 Pour l'organisme comme subjectivité, voir Hegel, W IX, §350, p.430 ; GW XX, p.352 / E-PhN, p.307. Pour le concept comme subjectivé, voir W VIII, §160, p.307 ; GW XX, p.177 / E-SL, p.407. Voir également Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.288-89 ; Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.175 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.170. Sur le rapprochement entre vie et concept, cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.284 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.117 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.124 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.25, 126 ; Papaioannou, *Hegel*, p.50, 62 ; O. Pöggeler, « Fragment au seiner Hegelschen Logik. Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgechichte von Hegels Logik », *Hegel-Studien*, vol. 2, 1963, p.68*sq.* ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.12, 91, 173; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.69, 86.
1102 Hegel, W IX, p.339, §337Zu. / E-PhN, p.554.
1103 Cf. Büttner, « Leben in der Form des Nicht-Lebens », p.86 ; Papaioannou, *Hegel*, p.51.
1104 Prenons l'exemple récent de Pluton qui perdit son statut de planète pour adopter le statut de planète naine. Il montre clairement que le système solaire est un tout constitué de manière externe, au sein duquel il est possible d'ajouter ou de retirer une partie, ce qui ne saurait être pour un organisme au sens strict. Et bien que Hegel ne pût connaître cet exemple puisque Pluton n'avait pas été encore découverte et *a fortiori* destituée de son statut planétaire, c'est pourtant là en un sens le cœur de son argumentation dans *De Orbitis planetarum*. Certes, Hegel s'en prend d'abord et avant tout à la modélisation mathématique de la nature : « Ne confondons pas les rapports purement géométriques avec les rapports physiques » (Hegel, *De l'orbite des planètes*, trad. F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979, p.130), mais justement parce qu'elle tend à projeter sur la nature une unité qui dérive non pas de l'expérience ou de l'observation, mais d'une construction subjective qui lui serait extérieure (cf. Hegel, *De l'orbite des planètes*, p.163). Il en va de même avec la conceptualisation de ce système en termes d'organisme. C'est un rapprochement acceptable à condition d'avoir conscience qu'il s'agit d'une simple métaphore sans penser que cette image de

« Le premier organisme [le *corps terrestre*], dans la mesure, déjà, où il est tout d'abord déterminé en tant qu'organisme immédiat ou étant *en soi*, n'existe pas en tant qu'un *vivant* ; la vie est, en tant que sujet et processus, essentiellement une activité se *médiatisant* avec elle-même[1105] ». Il manque à l'organisme planétaire cette dimension essentielle de l'organisme chez Hegel, à savoir la capacité à se médiatiser soi-même. En quoi peut-on dès lors parler ici d'organisme ?

Il est certain que pour Hegel, c'est d'abord la systématicité du système solaire et de la planète Terre qui l'autorise à les traiter comme des formes primitives d'organicité. Pour autant qu'ils présentent un certain ordre, une certaine forme d'organisation, ils affichent, même sous une forme très imparfaite, extérieure à soi, une certaine rationalité conceptualisable et de ce fait, concevable en termes d'organicités. Ainsi, dès lors que de manière générale, la *philosophie* de la nature aspire à retracer l'Idée et donc la rationalité au sein d'une nature de prime abord chaotique puisque constamment prise dans des rapports d'oppositions et d'extériorité, les traces d'une systématicité conceptuelle sont autant de figures pouvant être dites organiques, sans pour autant suggérer que la *nature* elle-même soit définie en termes organicistes. Dans la mesure où, pour Hegel, la vérité doit s'entendre comme l'adéquation à soi et à son concept, c'est un abus de langage de parler d'un organisme planétaire ou du système solaire en de tels termes. Dans la mesure cependant où même l'organisme animal – qui pourtant au sein de la nature constitue la figure par excellence de l'organisme et de l'Idée[1106] – n'est que partiellement adéquat à l'idée d'organicité, il faut comprendre qu'il ne s'agit pas ici pour Hegel de défendre une thèse ontologique quant à l'organicité de la terre ou du système solaire. Il s'agit simplement de remarquer les configurations de la nature susceptibles d'être conceptualisées par l'esprit, de présenter les traits organiques de l'Idée même de manière très approximative ou indéterminée.

Mais il y a un autre sens pour lequel Hegel peut se croire habilité à traiter de la Terre ou du système solaire en termes d'organisme. Ils constituent en effet le milieu du vivant, l'environnement qui en conditionne la possibilité. On retrouve ici d'ailleurs le sens du « géocentrisme spéculatif »[1107] hégélien. Le système solaire se constitue, chez Hegel comme

---

l'esprit définit la nature même de cette totalité constituée. Le système solaire n'a à correspondre ni à loi de Titius-Bode (à laquelle s'en prend Hegel et d'ailleurs invalidée depuis) ni à la structure d'un organisme, même si conceptuellement on peut trouver un intérêt à produire de telles modélisations. Sur le *De Orbitis* de Hegel, cf. Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008, p.164-71.

[1105] Hegel, W IX, §338, p.342 ; GW XX, p.345 / E-PhN, p.300. Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.172.

[1106] Cf. Hegel, W IX, §349 Zu., §350 Zu., §351, p.429-32 ; GW XX, p.352-53 / E-PhN, p.307-08, 637-38; Brinkmann, « Hegel on the Animal Organism », p.135

[1107] Filion, *Dialectique et Matière*, p.198. Cf. Hegel, W IX, §270 Zu., p.85-86, 103-04 ; GW XX, p.267 / E-PhN, p.218, 387

une syllogistique dont le point culminant est la Terre. En ce sens, le système solaire ne trouve sa signification pleine qu'en tant qu'il constitue le milieu d'existence de la Terre qui elle-même occupe une telle place privilégiée dans la philosophie hégélienne de la nature que pour autant qu'elle constitue le milieu du vivant. C'est en effet en tant que condition formelle de la vitalité du vivant que la Terre et dans une perspective plus lointaine, le système solaire, constitueraient par extension tous deux des figures organiques. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel parle ici de la « vie universelle[1108] » de la Terre comme d'un « s*ystème universel* des corps individuels[1109] ». Que l'on pense en termes fixistes (comme Hegel) ou transformistes, l'organisme vivant qu'il soit animal ou végétal nécessite un ensemble de conditions pour être possible. Ces conditions forment le milieu de l'organisme vivant que Hegel nomme sa « nature inorganique[1110] ». Or si, comme Hegel le montre dans le cadre de la *Science de la logique*, l'organisme tend à s'individualiser comme « totalité subjective »[1111] en se médiatisant par soi-même et en impliquant par là une forme de sursomption de l'universel abstrait qu'est la vie en soi[1112] ; il demeure néanmoins attaché à cette vie universelle et immédiate, cette vie en général, qui se détermine dès lors comme la simple extériorité que le vivant intériorise via l'assimilation[1113] et qui devient ainsi *son* milieu[1114]. De même, la vie terrestre rassemble l'ensemble des conditions formelles qui rendent possible la multiplicité des formes du vivant singulier. Il serait dès lors plus juste de parler de la Terre comme d'un écosystème plutôt que d'un organisme comme le note justement Vittorio Hösle[1115]. Mais dans la mesure où nous n'avons affaire ici qu'aux conditions (*Bedigunguen*) et non au fondement (*Grund*) de la vie du vivant, il ne saurait être question d'attribuer une vie à la nature en soi comme Terre[1116]. Alors que les conditions du

[1108] Hegel, W IX, §341Zu., §342Zu., p.361, 371 / E-PhN, p.574, 583.
[1109] Hegel, W IX, §338, p.342 / E-PhN, p.300.
[1110] Hegel, W IX, §352, p.435 ; GW XX, p.353 / E-PhN, p.308. Voir E. Chaput « Nature as *Umwelt* and 'the Universal Thinking Animal' », *Hegel-Jahrbuch 2021*, (à paraître) ; Brinkmann, « Hegel on the Animal Organism », p.139 ; Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.56-57.
[1111] Hegel, W VI, p.473 / SL IV, p.473.
[1112] Cf. Hegel, W VI, p.473 / SL IV, p.472.
[1113] Le rapport d'un organisme à son environnement est d'une importance capitale pour Hegel. Qu'il s'agisse de l'organisme animal ou d'un organisme spirituel, comme un peuple, et même la philosophie elle-même, il faut, pour Hegel, montrer en quoi celui-ci est à la fois autonome, voire « autarcique » pour reprendre l'expression de Bernard Quelquejeu (cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.140) et en interaction avec son altérité extérieure. C'est que même si le rapport à l'altérité est irréductible, pour Hegel, c'est l'organisme lui-même qui établit les conditions de l'interaction de telle sorte qu'il demeure souverain de lui-même dans son rapport à l'autre.
[1114] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.239-40, 242.
[1115] V. Hösle, « Tier und Pflanze » dans *Hegel und die Naturwissenschaften*, p.392-94.
[1116] Sur la distinction entre *condition* et *fondement*, cf. Hegel W VI, p.114 / SL III, p.105 ; R. Langthaler, *Organismus und Umwelt*, Hildesheim, Olms, 1992, p.195-96.

vivant restent extérieures à la vie même, son fondement lui est au contraire immanent. C'est en vertu de son caractère vivant que la vie fait de ce qui l'entoure les conditions de son émergence. En effet, ces conditions formelles sont elles-mêmes réintériorisées par l'organisme individuel sous ce que Hegel nomme la sphère « inorganique » de l'organisme, la systématicité mécanique, inerte et morte, mais néanmoins cohérente de la Terre s'intègre ainsi à l'organisme même comme sa dimension inorganique.

C'est pourquoi lorsque Hegel traite de la vie de la Terre, il se réfère aux processus météorologiques[1117], aux milieux aquatique ou terrestre[1118], à l'influence des saisons et des cycles diurnes nocturne[1119]s, à la présence d'un milieu atmosphérique[1120], etc. Ce sont là, les conditions environnementales – universelles – qui rendent non seulement possible la vie en général, mais détermine par ailleurs certaines spécificités (la capacité migratoire, le mode de vie diurne-nocturne, l'existence terrestre ou marine, etc.) qu'auront les formes individualisées d'organismes vivants[1121].

La Terre – et encore de façon plus lointaine, le système solaire – n'est donc pas seulement qualifiée par Hegel d'organisme immédiat (ou premier, ce qui est par ailleurs significatif de son inadéquation ou son incomplétude) pour sa systématicité même primitive, elle est organisme comme l'Autre du vivant individualisé et « proprement organique[1122] », c'est-à-dire en tant que nature inorganique[1123] intégrée à l'organisme, bien que sur le mode paradoxal d'une extériorité qu'intériorise l'organisme comme *son* Autre. En ce sens, Bernard Bourgeois a raison d'écrire dans son commentaire de l'*Encyclopédie* que « Hegel limite la réalisation de la vie à être une vie *dans* (sur) la Terre, non pas *de* la Terre elle-même[1124] ». Nul organicisme naturaliste ici[1125]. Au contraire, il faut comprendre l'usage que peut faire Hegel d'expression comme l'« organisme du système solaire » et l'« organisme terrestre » à la lumière d'un organicisme logiciste.

[1117] Cf. Hegel, W IX, §286, p.143 / E-PhN, p.240.
[1118] Cf. Hegel, W IX, p.363, §341Zu. / E-PhN, p.576; Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.167.
[1119] Cf. Hegel, W IX, p.104-05, §270Zu. / E-PhN, p.388; W X, §392 Zu., p.52-57 / E-PhE, p.189 et 410*sq*.
[1120] Cf. Hegel, W IX, p.362 §341Zu. / E-PhN, p.575.
[1121] Cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.67-68.
[1122] Hegel, W IX, p.371, §342Zu. / E-PhN, p.583.
[1123] Il faut cependant entendre ici ce terme en un sens spécifique puisqu'au sens large, la nature inorganique d'un organisme inclut non seulement son milieu en général, mais également l'ensemble des organismes individualisés avec lequel il peut interagir.
[1124] E-PhN p.575 n.1. Voir également Levere, « Hegel and the Earth Sciences », p.108-09, 119.
[1125] Cf. Kreines, « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », p.146 ; Ng, « Life and the Space of Reasons: On Hegel's Subjective Logic », p.130.

Une seconde objection que l'on pourrait faire à l'endroit de l'affirmation selon laquelle l'originalité de Hegel tient à l'articulation d'une posture à la fois objectiviste (*contra* Kant) et logiciste (*contra* Schelling et Goethe) de l'organicisme consisterait à dire qu'on a affaire ici à une appropriation conceptuelle d'un schème issu des sciences empiriques du vivant, servant par la suite à informer une logique « concrète ».

Or, si la conceptualisation de l'Idée et du concept dans sa processualité n'est qu'une reprise de cette organicité qui se dévoile à même la nature par le biais de l'organisme vivant[1126], la posture hégélienne, que nous tentons de décrire comme étant un organicisme logique par opposition aux approches de Schelling et Goethe, se réduit elle-même *in fine* à une forme de naturalisme s'il est vrai qu'il se fonde sur le modèle de la vie biologique telle qu'elle est décrite et réfléchie par la biologie de l'époque.

Néanmoins, s'il est en effet indéniable que Hegel s'intéresse activement aux théories de l'organisme de son temps, qu'il s'agisse de théories philosophiques ou empirico-scientifique[1127], doit-on pour autant en conclure que c'est par le biais de ces lectures qu'il en vient à développer sa conception organique du concept [1128]?

Dans ses *Leçons sur la logique* de 1831, Hegel semble suggérer que c'est là la manière par laquelle Aristote a procédé. Parti de l'observation de la nature, il a ensuite exporté sa méthode tirée des sciences naturelles pour penser le concept : « Ainsi a-t-il également observé, répertorié les formes du penser, mais il n'est pas allé plus loin et il n'est pas parvenu, sur ce point aux formes du penser rationnel, il n'est pas parvenu au concept en tant que tel[1129] ». Si l'importation d'un schème permettant de penser un domaine de l'être (la nature) ne saurait suffire pour en

---

1126 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.206.

1127 D'ailleurs, comme nous l'avons déjà signifié plus haut, une telle distinction marquée entre philosophie et sciences empiriques est anachronique pour ce qui est des territoires allemands. Néanmoins, il est indéniable que « [p]our Hegel, un intérêt pour la biologie soit, par conséquent, non seulement opportun, mais impératif » (Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.143). Il suffit en effet de consulter la liste de sa bibliothèque scientifique pour voir à quel point Hegel était un lecteur assidu des travaux scientifiques portant sur la science du vivant, cf. W. Neuser, « Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek » in *Hegel und die Naturwissenschaft*, p.479-99.

1128 Cf. Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant », p.57 ; Susan Hahn, « Organic Holism and Living Concepts », p.345 ; E. Fleischmann, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p.323 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.19. Il nous semble cependant que Bernard Mabille a raison lorsqu'il demande : « est-il légitime de parler de "fondements biologiques" de la connaissance puisque […] selon Hegel, la présupposition de la vie naturelle est certes nécessaire mais elle est moins originaire que la vie logique ? D'autre part, au lieu d'éclairer la connaissance par l'assimilation de l'organisme, ne faut-il pas insister sur le fait que c'est la signification logique de l'intériorisation de l'extérieur qui donne son sens à l'assimilation dans la vie organique ? » (Mabille, « La vie logique », p.143n.4).

1129 Hegel, Vorl. X, p.6 / *Leçons sur la logique*, p.25.

penser un autre (la logique), on peut difficilement penser que Hegel ne fait que calquer la structure organique de l'animal naturel pour conceptualiser l'Idée[1130]. On doit plutôt penser qu'il s'intéresse à ces travaux dans la mesure où il y trouve des relents plus ou moins adéquats de cette rationalité logique qui structure, selon lui, le réel (ou plutôt l'effectif) de manière plus ou moins déterminée. Autrement dit, ce n'est pas la notion d'organisme biologique qui se trouve à être « généralisée et absolutisée en archétype de la rationalité[1131] », c'est la « rationalité organique[1132] » pour reprendre l'expression de Schlanger, mais déliée du sens métaphorique que lui accole cette dernière, qui s'actualise, s'extériorise et s'effectue au sein de la nature sous la forme de l'organisme biologique. C'est ainsi que Hegel dira que « [l] » organisme animal est, en tant qu'universalité vivante, le concept[1133] ». Loin de faire de l'organisme biologique un modèle pour penser la processualité dialectique du concept, Hegel fait, au contraire de l'organicité logique le fondement conceptuel du vivant naturel. Cette posture implique elle-même un certain nombre de difficultés conceptuelles sur lesquelles nous reviendrons lorsque nous nous attarderons à la troisième objection à discuter.

Mais il faut d'abord bien saisir le contresens consistant à affirmer que la relation que Hegel tisse entre la processualité du concept logique, la dialectique, la vie et la structure organique « a plutôt un sens analogique et une valeur métaphorique[1134] ». On retrouve une telle posture non seulement chez Christine Daluz[1135] et plus largement chez Judith Schlanger qui réinscrit Hegel dans la mouvance généralisée de l'organicisme au XIX[e] siècle[1136], mais également dans le grand commentaire de la *Science de la logique* de Hegel coordonné par André Lécrivain *et al.* On y affirme en effet qu'« [e]n toute rigueur, la vie n'a de sens propre que comme vie naturelle[1137] ».

1130 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.185.
1131 Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.30.
1132 *Ibid.*
1133 Hegel, W IX, §352, p.435 ; GW XX, p.353 / E-PhN, p.308.
1134 Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.197.
1135 Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.198). Voir également Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.135 ; Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.421 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.34 ; A. Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1991 p.233-34 qui soulignent l'usage apparemment métaphorique de la vie dans la pensée hégélienne.
1136 Cf. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.31*sq*.
1137 Lécrivain et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, III, p.361. Voir également D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.140 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.82, 219; M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Königstein, Hain, 1981, p.160*sq*. Peut-être de manière moins explicite, cette posture semble également être partagée par W. Neuser lorsqu'il parle de l'organisme comme d'une « représentation » (*Vorstellung*) ayant une place centrale dans tout le système hégélien. La représentation que Hegel associe notamment au discours religieux revêt en effet une dimension symbolique voire métaphorique. Neuser semble ainsi suggérer que l'organisme est une simple image, cf. Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie », p.15.

Parler d'une « vie de l'esprit » ou de la « vie logique » serait en ce sens, pour reprendre la formule de Mabille qu'« une manière de parler[1138] ». La structure organique caractéristique du vivant ne serait qu'une forme extrinsèque au concept et à l'esprit, mais que Hegel emploierait néanmoins de manière analogique afin de faciliter la compréhension de son lectorat en réduisant l'aridité de son propos philosophique[1139]. Le « premier analogué » demeurerait néanmoins la vie naturelle qui seule serait intrinsèquement vivante et organique[1140]. Or, comme l'écrit Gilles Marmasse dans sa recension de l'ouvrage de Christine Daluz Alcaria : « Y a-t-il vraiment une place pour l'analogie dans le discours spéculatif ?[1141] ». La prétention hégélienne à traiter de la chose même (*die Sache selbst*) selon son propre mode de développement, d'une manière entièrement immanente à l'objet[1142] ne l'empêche-t-il pas de pouvoir recourir à un usage métaphorique, analogique, à une modélisation qui introduirait pour ainsi dire une subjectivité extrinsèque à l'objet même d'étude et qui risquerait de ce fait de faire imploser l'autodéploiement de la raison spéculative [1143]? N'est-ce pas justement un tel usage de l'analogie que Hegel reprochait, comme nous l'avons vu, à Schelling ?

Il nous semble au contraire qu'il faut, comme l'écrit Vincent Stanek : « dire, en renversant les évidences immédiates, que *chez Hegel, ce que la vie a de plus vivant, elle le doit à la vie du concept*. En bref, la vie naturelle n'est pas le prototype de la vie mais suit le modèle de la vie du concept[1144] ». Et pourtant comme nous le verrons, suivre ce modèle n'implique ni une

---

[1138] Mabille, « La vie logique », p.108. À l'encontre de cette voie, Mabille propose plutôt de « prendre les formules *à la lettre* » (*ibid.* p.109), et ce, même s'il aurait, selon Daluz, défendu la posture inverse dans sa thèse de 1991 (cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.197). Beiser critique également la posture consistant à voir l'organicisme comme une simple métaphore : « *Prima facie* Hegel's concept of the organic is a mere metaphor […] But it is crucial to see that the concept has a much more precise and technical meaning » (Beiser, *Hegel*, p.95). Voir également D. Arnold. *Nineteenth-Century Life Science and Hegel's Organic View of Systems*, PhD Dissertation, Bielefeld, Bielefeld University, 2000, p.75; Hahn « Organic Holism and Living Concepts », p.346-47; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.3, 171-72 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.25, 196*sq*.

[1139] Cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.13 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.142, 145.

[1140] Dans une analogie, comme le rappelle Mabille : « un concept convient extrinsèquement à plusieurs choses en raison de leur rapport [de ressemblance] à une autre à laquelle seul le concept convient intrinsèquement et qui s'appelle donc "premier analogué" » (Mabille, « La vie logique », p.108 n.2).

[1141] G. Marmasse, « Compte-rendu : Christine Daluz Alcaria, *Une logique de la vie. La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010, 551p. », *Les Études philosophiques*, 2012, no.101, p.286. Voir également Litt, *Hegel*, p.27.

[1142] Cf. Hegel, W III, p.52 / PhE I, p.47 ; GW XV, p.217 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », p.593.

[1143] Cf. Haase, « Life and Mind », p.74-76 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.199.

[1144] Stanek, « Vie schopenhauerienne et vie hégélienne », p.65. Dans le même sens, Hyppolite affirmera : « loin que ce Logos, comme vie spéculative, paraisse refléter la vie (au sens biologique, au sens d'une philosophie de la nature) c'est bien plutôt cette vie biologique et cette négativité de la vie qui sont un reflet de la vie absolue du sens » (Hyppolite. *Logique et existence*, p.122). Voir également D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.139 ; Fulda, « Das Leben des Geistes », p.29 ; Mabille, « La vie logique », p.115-16.

correspondance exacte, puisque la figure de l'organisme se reconfigure selon le contexte où il se déploie au sein du système hégélien, ni que l'on ait affaire à un simple renversement des termes du rapport d'analogie où ce serait finalement la vie logique ou la vie du concept qui servirait de premier analogué à la vie naturelle.

L'usage métaphorique ou analogique reste en effet étranger à l'objectivité du discours hégélien[1145]. Et d'ailleurs, si, d'une part, le sens commun peut aisément se représenter que la vie biologique puisse servir de modèle analogique pour penser la processualité du concept ou le mode d'être de l'esprit, la posture inverse consistant à faire de la vie biologique qu'une image extrinsèquement liée au concept d'organicité apparaît non seulement comme absurde (ce que le sens commun pense comme la figure paradigmatique de l'organicité et de la vie ne serait en effet qu'un « analogon de la vie » pour reprendre l'expression de Kant), mais cela équivaudrait à un retour à la posture kantienne que Hegel rejette explicitement. En effet en pensant la finalité interne de l'organisme naturel sur le modèle de la finalité intentionnelle de l'intellect, Kant pense en un sens l'organicité selon un rapport d'analogie avec la conscience par le biais de son concept de « finalité sans fin » (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*)[1146]. Mais cela le condamne par ailleurs à n'attribuer qu'un statut hypothétique à l'existence d'organisme au sein de la nature. D'autre part, en adoptant ce que nous appelons un organicisme logique, tout rapport d'analogie devient superflu. L'organicité du concept pure de la logique n'est isomorphique ni à l'organicité du vivant naturel, ni à la vie de l'esprit, tous sont intrinsèquement organiques par leur structure et une telle structure est téléologique[1147], rationnelle, dialectique et logique de manière strictement immanente à son concept même. La recherche d'une organicité originaire perd ainsi son attrait[1148]. L'organisme pur de la logique n'est pas plus originaire en ce que sa

---

1145 Cf. Reid, *Real Words*, Ch. 1, p.3-17.

1146 Kant définit de la manière suivante la finalité sans fin : « La finalité peut donc être sans fin, dès lors que nous ne situons pas les causes de cette forme dans une volonté, mais que, néanmoins, nous ne pouvons nous rendre concevable l'explication de sa possibilité qu'en la dérivant d'une volonté » (AK V, p.220 / CJ, p.199). Une telle volonté se manifeste dans la nature (*ibid*., p.301 / CJ, p.286) et notamment dans l'organisme animal, cf. *ibid*., p.423 / CJ, p.421.

1147 Cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.145 ; von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.137.

1148 Cela permet également, par ailleurs, d'éviter l'écueil de la lecture processualiste qui, comme le note Reid (cf. Reid, *Real Words*, p.41-43), pose la philosophie de la nature hégélienne comme une doctrine de la nature s'appuyant sur une logique dialectique. Pour une telle lecture, il importe peu au final que ce soit la logique hégélienne qui dérive d'une nature foncièrement dialectique (matérialisme absolu) ou que ce soit la nature qui se déduise de la logique dialectique (idéalisme absolu). Mais il est impossible alors de faire droit à cette contingence et à ce mauvais infini qui caractérise précisément la nature chez Hegel. Notre posture nous semble échapper à ce contre-sens.

pureté est en un sens plus pauvre en termes d'expériences, et ce même si elle constitue une figure exempte de la contingence qui travaille l'organisme naturel ou spirituel. Le parallèle entre la vie logique et la vie naturelle se fonde sur la structure logique qui leur est en partie commune tout en se distinguant de par leur champ d'inscription[1149]. Hegel affirme d'ailleurs fréquemment que l'organisme animal est en fait la figure réelle ou effective de l'Idée[1150], que sa structure organique est la manifestation effective, extérieure et pour soi, de l'organicité du concept qui, au sein de la logique, demeurait dans la pure intériorité de l'en soi[1151]. En cela, Hegel trace à la fois la continuité qui relie l'organisme logique et l'organisme naturel et leur discontinuité.

Néanmoins, d'aucuns seront tentés de voir dans la vie organique du concept, dans la vie logique, la forme la plus originaire dont les formes naturelle et spirituelle ne seraient que les dérivés, cette fois non pas analogiquement, mais ontologiquement[1152]. C'est ainsi que l'on pourrait en effet formuler une troisième objection à l'organicisme logique tel que nous le concevons. Celui-ci en effet, semble indissociablement lié à l'interprétation créationniste selon laquelle « la nature serait non pas une réalité radicalement indépendante, mais une simple particularisation de l'Idée logique[1153] ». Or, une telle posture semble difficilement compatible avec l'affirmation hégélienne selon laquelle « [c]hacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même[1154] ». Si l'organisme est avant tout une structure logique, est-ce à dire pour autant que la logique est cause de la nature et de l'esprit, au moins quant à leurs dimensions organiques respectives ? On voit bien comment il est aisé de ce point de vue de glisser vers une posture créationniste qui est loin d'être sans problème.

1149 Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.93.

1150 Wandschneider, « Hegel und die Evolution », p.228.

1151 Cf. Wandschneider, « Hegel und die Evolution », p.226.

1152 Certains passages appuient en effet un tel point de vue, cf. Hegel, W VIII, §24Zu., p.87/ E-SL, p.478. Voir également Ng, *Hegel's Concept of life*, p.3 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.11.

1153 Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.351. La posture créationniste est défendue notamment par Bernard Bourgeois, *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p.121-133 ; 323-348. Nous revienons sur cette question au chapitre 4.

1154 Hegel, W VIII, §15, p.60 ; GW XX, p.56 / E-SL, p.181. Sur la souveraineté des moments du système hégéliens, cf. Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.103, 125*sq*. On doit ainsi autant rejeter l'idée d'un primat du logique comme « représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini » (Hegel, W V, p.44 / SL I, p.35) et qui réduirait l'esprit et de la nature à n'être que de simples produits ou des émanations de l'Idée logique, que la posture inverse qui affirme la primauté de la vie organique naturelle comme socle ontologique de l'Idée logique. La posture naturaliste adoptée par les interprètes néo-pragmatistes de Hegel aboutit en effet à asseoir le moment logique du système sur le socle naturel de l'*animal rationale*. On rapproche ainsi outrancièrement Hegel de Kant et de son idéalisme transcendantal en faisant de la logique qu'une explicitation des modalités de la conscience subjective. À titre d'exemple, voir Ng, « Life and the Space of Reasons : On Hegel's Subjective Logic », p.122 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.35.

Comme l'écrit Marmasse : « si la logique est un moment suprême, à quoi servent la nature et l'esprit ?[1155] ». Or, l'on sait que pour Hegel, le moment initial n'offre souvent que le moment le plus pauvre et le plus immédiat de l'Idée qui ne trouve son fondement que dans son déploiement ultérieur. Comment peut-on dès lors faire de la logique, en tant qu'elle est le pur en soi de l'Idée et le moment initial du système, l'architectonique du tout ? Là contre, Marmasse nous semble avoir raison d'affirmer « que la logique pure, comme premier moment du système, n'est que "la beauté sans force", qui "se garde pure de la dévastation" naturelle, et qui s'oppose à ce titre à l'esprit, lequel, en revanche, "supporte une telle mort et se maintient en elle"[1156] ». Si tel est le cas, il faut reconnaître une certaine souveraineté à la nature qui n'est pas que le reflet de l'Idée logique, qu'un produit résultant de la sortie de soi de l'Idée s'extériorisant. Une telle conception est-elle foncièrement incompatible avec la position que nous défendons d'un organicisme logique ? Loin s'en faut. Certes, l'Idée logique apparaît, à l'instar de l'organisme animal qui constitue la figure par excellence de l'Idée dans la nature, structurée de manière organique, mais cette Idée n'est encore que la forme *logique*, abstraite, pure, de l'Idée comme telle. Or, l'organicité de l'Idée logique reste ainsi déterminée comme nous le verrons par cette pureté de la logique, tout comme l'organisme naturel est traversé par les oppositions et l'extériorité caractéristique de la nature. L'un n'est pas le produit de l'autre, mais tous deux sont les manifestations d'une même structure selon des modalités distinctes appartenant à des moments spécifiques du système de la philosophie. C'est pourquoi on peut, à l'instar de Brinkmann, tirer un certain nombre de parallèles entre la structure interne de l'organisme animal et celle du concept[1157], sans nécessairement devoir en tirer un isomorphisme strict. Si le concept pur d'organicité permet de mieux catégoriser le concept biologique comme le suggère Daluz Alcaria, on ne saurait le réduire à cette fonction strictement épistémologique. Il constitue un moment autonome et structurant pour penser le concept en soi. En faire un simple instrument logique visant à résoudre les apories de la biologie contemporaine à Hegel revient non seulement à miner l'autonomie des moments du

[1155] Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.354. Marmasse défend plutôt la thèse inverse : « La logique n'est pas un ensemble d'essences qui n'accéderaient à leur réalisation que dans la nature et l'esprit » (*ibid.*, p.103). Dans le même sens Bourgeois écrit : « On ne saurait parler d'un panlogisme hégélien, qui supprimerait toute originalité des développements rationnels de la nature et de l'esprit » (Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.84). Voir également Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.185.

[1156] Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.354. Voir également Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.192.

[1157] Cf. Brinkmann, « Hegel on the Animal Organism », p.147.

système qui sont eux-mêmes à penser comme autant de « cercles »[1158], mais cela implique en outre de faire l'impasse sur la dimension organiciste de l'esprit chez Hegel. En effet, si le concept de vie au sein de la logique ne vise qu'à fournir les bases catégorielles pour comprendre l'organisme biologique, de quel droit Hegel peut-il défendre une conception organiciste de l'État ou de la vie d'un peuple ? N'a-t-on affaire qu'à un fatras de métaphores, nous nous retrouvons dès lors vis-à-vis de cette difficulté que l'on a déjà discutée relativement au caractère problématique sinon contradictoire d'un système traitant son objet de manière entièrement immanente tout en faisant intervenir des rapports d'analogie extrinsèque à l'objet d'étude.

L'idéalisme hégélien cherche à retracer l'autodétermination de l'Idée ou l'autodéploiement de la raison en leurs divers moments, car une telle autodétermination et un tel déploiement signifient également une autotransformation[1159]. L'Absolu prend ainsi la forme de l'Idée *pure* dans la logique, du *vivant* – que Hegel nomme constamment l'Idée réalisée ou effective, mais finie[1160] – dans la nature et de l'*esprit* comme Idée effective consciente de soi et de ce fait, infinie[1161]. On saisit dès lors en quoi les divers moments retraçant pour la raison elle-même – dont la philosophie n'est que l'expression conceptuelle réfléchie – sa genèse propre se ressembleront structurellement de par leur commune appartenance à l'Idée et à la raison, mais aussi en quoi on ne saurait simplement transposer les schèmes de la Logique, de la Nature ou de l'Esprit aux autres parties du système sans faire violence aux structures et aux formes spécifiques à chacun de ces moments de l'encyclopédie philosophique[1162].

Si nous avons raison de penser que la processualité dialectique qui caractérise l'autodétermination progressive de l'Idée revêt un caractère organique de sorte que le concept lui-même se constitue comme une totalité dynamique et organique et qu'il y ait lieu de parler

[1158] Cf. Hegel, W VIII, §15, p.60 ; GW XX, p.56 / E-SL, p.181.
[1159] Cf. Hegel, *Vorl.*, XI, 86 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.94 ; Chiereghin, « De l'organisation de la logique hégélienne à son auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809 », p.72-75
[1160] Voir à titre d'exemple, Hegel, W IX, p.338-40, §337Zu. / E-PhN, p.553-54.
[1161] Hegel ne fait pas de mystère sur le fait que l'esprit est pour lui la figure la plus adéquate et plus complète de l'Idée de sorte que l'esprit absolu doit aussi s'entendre comme la forme achevée de l'Idée absolue qui reste seulement traité de manière purement en soi au sein de la logique. Sur l'esprit qui est aussi Idée, voir Hegel, W VI, p.464-65 / SL IV, 463-64 ; Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.81.
[1162] En effet, l'encyclopédie n'est pas que le titre d'un ouvrage de Hegel, mais la structure même que doit adopter toute philosophie se définissant comme science. L'encyclopédie est la forme nécessaire du système de la philosophie. Cf. Hegel, W VIII, §16, p.60-62/ E-SL, p.181-83.

en ce sens d'une vie de l'Idée, il faut dès lors comprendre en quoi cette organicité de l'Idée s'articule différemment selon les parties du système où elle opère[1163]. Comme l'écrit Marmasse :

> Ne peut-on pas considérer, tout au contraire, que les concepts clés, et notamment celui de vie, tirent leur sens de leur lieu systématique d'inscription ? Dès lors, plutôt que de voir, par exemple, dans le syntagme de « vie de l'esprit » une détermination peu significative, une sorte de facilité de langage à usage pédagogique, on pourrait voir en lui un concept spécifique et consistant.[1164]

L'Idée extérieure à soi et rendue effective selon la figure de l'organisme biologique, du vivant fini, sera marquée par des lignes de force tout autres que la forme pure de l'Idée logique. Il nous faut donc montrer la spécificité que revêt la forme organiciste de l'Idée selon les trois grands moments du système hégélien. Ce faisant nous serons à même de comprendre en quoi chaque moment se tient comme une totalité cohérente et close sur soi tout en étant traversé par cette même structure qui nous semble marquer, pour Hegel, l'essence même de la rationalité en sa systématicité.

b. La structure organique des trois vies[1165]

Saisir, au sein de la *Science de la logique*, la dernière section de la *Doctrine du concept* portant sur l'Idée présente une difficulté particulière pour le lecteur. L'Idée étant « l'unité du concept et de la réalité[1166] » et plus précisément « du *concept subjectif* et de l'*objectivité*[1167] », on semble ainsi déborder le domaine de la pureté logique et se transporter dans le domaine de la *Realphilosophie*. Cela est d'ailleurs particulièrement saillant en ce qui concerne l'idée de vie comme Hegel en convient lui-même : « L'idée de la Vie se rapporte à un objet tellement concret et, si l'on veut, tellement réel que, d'après la conception courante de la Logique, c'est dépasser les limites de celle-ci que de s'occuper de la Vie dans un traité de Logique[1168] ». Hegel fait-il, comme le lui

---

1163 C'est parce qu'il néglige une telle modulation de l'organicité au sein des différentes parties du système que Horstmann tend à voir dans la grille organiciste qu'une façon limitée et approximative de saisir le mouvement de l'Idée, cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.135-36.

1164 Marmasse, « Compte-rendu », p.286.

1165 Certains passages de 3.b. et 3.b.i. sont repris (et remaniés) de Chaput, « La vie logique comme autopoïèse du *bios* », p.315-29.

1166 Hegel, W VI, p.466 / SL IV, p.465. Sur la vie de l'Idée comme unité du concept et de la réalité, cf. Khurana, « The Freedom of Life : An Introduction », p.20.

1167 *Ibid.*

1168 Hegel, W VI, p.469 / SL IV, p.468. Voir également A. Manser, « Hegel's Teleology », in *Hegels Philosophie der Natur*, p.264 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.33 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.255 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.13.

reprochait Schelling[1169] ou Trendelenburg[1170], intervenir subrepticement « comme par une porte de derrière[1171] » l'expérience vécue subjective et les acquis des sciences de la nature et de l'esprit dans le giron de la pure pensée ?

Au demeurant, cette difficulté est déjà patente pour ce qui est de la section sur l'objectivité. On y a parfois non seulement vu un retour en force de la métaphysique classique dans son opposition frontale au criticisme, de par la volonté hégélienne de montrer que le concept « se détermine pour devenir *objectivité*[1172] », mais, dans la mesure où Hegel y discute du mécanisme, du chimisme et de la téléologie, cette section de la *Science de la logique* semble apparemment laisser de côté le pur penser de la logique et s'ancrer dans une explication présupposant manifestement tout un ensemble de théories portant sur les schèmes explicatifs propres aux sciences de la nature.

En un sens cependant, si Hegel admet emprunter au langage courant un certain nombre d'expressions, il n'en reste pas moins que celles-ci acquièrent un sens propre au sein de l'entreprise philosophique[1173]. La tâche de la philosophie est en effet d'expliciter la dimension conceptuelle, la structure logique qui sous-tend les représentations de l'entendement, car c'est justement cette dimension conceptuelle constitutive du fondement de l'apparaître phénoménale qui constitue la condition de possibilité de l'expérience et de l'effectivité en son sens véritable[1174]. On touche ici à l'« onto-logique[1175] » hégélienne : les catégories logiques et le concept tant dans son immédiateté que comme jugement et syllogisme ne sont pas que les instruments d'une subjectivité finie judicative, mais la structure même de l'intelligibilité du monde : « le concept pur » formant en effet pour Hegel « le noyau le plus intime des objets, leur simple pouls vital[1176] ». Ainsi, il n'est pas nécessaire de concevoir

---

1169 Cf. Schelling, SW X, p.131-32 / *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p.150.
1170 Cf. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I, Leipzig, p. Hirzel, 1870, p.35. Voir aussi Litt, *Hegel*, p.313 ; J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München, J. Berchman, 1977.
1171 Schelling, SW X, p.213 / *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, trad. J. Wilmm, Paris, F.-C. Levrault, 1835, p.18.
1172 Or, Hegel poursuit : « Il est facile de montrer que ce dernier passage est, d'après sa détermination, équivalent à ce qui constituait par ailleurs dans la *métaphysique* le *syllogisme* partant du concept, et notamment celui de l'existence de Dieu en partant de son concept, ou ce qu'on appelait la *preuve ontologique* de l'*existence de Dieu* » (W VI, p.402 / SL IV, p.399).
1173 Cf. Hegel, GW XII, p. 130 ; W VI, p.406 / SL IV, p.403 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.96
1174 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.56.
1175 Hyppolite, *Logique et existence*, p.206. Voir également Reid, *Real Words*, p.19 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.107, 209.
1176 Hegel, W V, p.27 / SL I, p.19. Comme l'écrit Marmasse : « En fait, selon Hegel, ce n'est pas le sujet connaissant qui associe à la chose telle ou telle propriété, mais c'est la *chose même* qui manifeste et déploie ses propriétés de manière vivante […] Le savoir n'est pas une construction subjective mais la saisie de ce que la chose

l'objectivité logique de l'Idée comme une anticipation de la nature et de l'esprit à même la logique, comme si le premier moment du système anticipait déjà la suite telle une pétition de principe[1177]. Les catégories conceptuelles et les concepts développés au sein de la logique n'apparaissent que sous une forme pure qui doit être distinguée de leur expression au sein de la nature ou même de l'esprit. C'est particulièrement clair eu égard à la vie qui en apparence excède largement la sphère de la logique. Pourtant, Hegel montre bien qu'il faut absolument distinguer la vie logique de la vie naturelle ou spirituelle :

> On peut se demander en quoi la considération logique de la Vie diffère de toute autre considération scientifique de celle-ci ; nous n'avons cependant pas à nous occuper de la question de savoir comment elle est traitée dans les sciences non-philosophiques, mais seulement de celle de savoir comment il convient de distinguer la vie logique, en tant qu'idée pure, de la *vie naturelle* dont traite la *philosophie de la nature*, et de la vie associée à l'Esprit.[1178]

Or, si, comme nous avons tenté de le montrer tout au long de ce chapitre, l'une des modalités à travers laquelle Hegel conceptualise la vie – ce que nous avons nommé un schème – est celle de l'organisme comme structure formelle d'une unité différenciée formant une totalité subjective, c'est-à-dire intégrant en soi-même la processualité dialectique de la négativité, il nous faut montrer en quoi ce schème, présent tant au sein de la logique et la nature que de l'esprit se trouve à chaque fois modifié par son lieu d'inscription.

i. La vie logique

> *La Logique hégélienne est la genèse absolue du sens, un sens qui est à lui-même son propre sens, qui ne s'oppose pas à l'être dont il est le sens, mais qui est sens et être à la fois. Cette genèse est comme une croissance organique, une perpétuelle reproduction et amplification de soi ; aucune finalité externe, mais une finalité immanente dont la vie organique est l'image dans la nature.*[1179]

dit d'elle-même » (Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.38-39). En ce sens, l'objectivité de la chose même ne s'oppose pas au jugement logique qui relèverait des règles de l'entendement d'une subjectivité donnée, comme si la vérité se situait dans l'adéquation (externe) entre pensée (subjective) et être (objectif). Nous suivons ici les conclusions de Reid : la logique hégélienne constitue en quelque sorte une grammaire générative d'objectivité qui relève d'un langage (que Hegel nomme spéculatif) « qui se présente comme "objectivité véritable" (Reid, *L'Anti-romantique*, p.76 ; Reid, *Real Words*, p.xii, 5). Sur l'objectivité de la logique hégélienne, voir aussi Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.28 ; Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.132, 134 ; Hyppolite. *Logique et existence*, p.41 ; Litt, *Hegel*, p.325 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.127 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.40 ; Stekeler-Weithofer, « Métaphysique critique et suppositions métaphysiques. La logique hégélienne comme analyse de l'être", p.418.

[1177] Stanguennec semble parfois commettre une telle erreur. Voir par exemple, Stanguennec, *Hegel*, p.125.

[1178] Hegel, W VI, p.470-71 / SL IV, p.470. Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.279 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.163 ; Onnasch, « Bemerkungen zur Idee des Lebens in der Logik Hegels », p.244.

[1179] Hyppolite, *Logique et existence*, p.209.

Comme nous l'avons vu, la vie logique a quelque chose de spécifique qui ne se réduit pas à une sorte d'ossature qui ne prendrait corps véritablement que dans sa forme extérieure et naturelle en tant que vie biologique. Comme l'écrit Hegel : « La Vie dans l'Idée ne s'appuie sur aucune présupposition correspondant à une structure réelle ; si elle a une présupposition, c'est le *concept*, tel que nous l'avons envisagé, à la fois subjectif et objectif[1180] ». Et c'est pourquoi il semble que l'Idée de vie présuppose elle-même la vie de l'Idée ou, pour le dire autrement, la vitalité du penser logique est ce qui justifie pour Hegel la possibilité au premier abord déroutante de traiter la vie au sein de l'Idée : « Certes, si la logique ne devait contenir que des formes de pensées vides et mortes, il ne saurait être question d'un contenu tel que l'Idée ou la vie[1181] ». Mais *a contrario*, si les formes de pensées (*Gedankenformen*) sont elles-mêmes vivantes – nous verrons en quel sens Hegel s'autorise à parler de la sorte – il devient clair en quoi l'idée de vie constitue une partie intégrante de la logique sans pour autant que l'on ait à faire sortir la logique de ses gonds[1182]. Certes, dans la mesure où, pour Hegel, toute science appréhendant son objet « sous l'angle du concept et de la pensée[1183] » est constitutive de ce que Hegel nomme la logique appliquée[1184], il existe bien, comme le soutient Christine Daluz une logique du vivant dont les catégories sous leur forme pure se trouvent développées dans la section de l'Idée portant sur la vie, mais dont le point culminant se trouve, comme l'écrit Bernard Mabille « dans la "physique organique" qui couronne la philosophie de la nature[1185] ». Mais cette logique de

[1180] Hegel, W VI, p.471 / SL IV, p.470. Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.149, 207.
[1181] Hegel, W VI, p.469 / SL IV, p.469 [traduction modifiée]. Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.21, 197. Cela n'implique pas cependant qu'il faille de l'extérieur, inoculer la vie à la logique. Bien au contraire, la logique est elle-même d'emblée vivante, même si elle n'est pas immédiatement connue comme telle. C'est au contraire faire violence à la logique et la pensée que de concevoir la logique comme un ensemble de déterminations mortes et inertes : « Les idées les plus vastes, concrètes, vraies, les plus vivantes, les plus mobiles, celles qui présentent les rapports les plus multiples et les plus variés, deviennent des déterminations mortes et immobiles, dès qu'on les introduit dans cet élément de l'être-hors-de-soi » (Hegel, W V, p.246-47 / SL II, p.232). Voir également W VI, p.294 / SL IV, p.291-92.
[1182] Selon Annette Sell, Hegel intègre précisément la notion de vie au sein de la logique au tournant des années 1805/06 pour dépasser cette conception des catégories comme des choses « mortes », la dialectique même qui anime la *Science de la logique* et qui constitue le cœur vibrant de l'articulation des divers moments de la logique s'inscrit dans cette volonté de « vitaliser » la pensée, de la comprendre comme un mouvement vivant, cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.56.
[1183] Hegel, W VI, p.470 / SL IV, p469. Il convient de rappeler que de telles sciences sont proprement philosophiques pour Hegel et relèvent de ce fait de la raison spéculative, alors que les sciences empiriques appréhendent plutôt leur objet sous l'angle de la représentation (entendue au sens kantien).
[1184] Il ne fait que reprendre par-là la distinction kantienne entre logique pure (*reine Logik*) et logique appliquée (*angewandte Logik*) tout en la modifiant en profondeur, cf. Kant, AK IV, 49 / *Œuvres philosophiques*, I, p.814.
[1185] Mabille, « La vie logique », p.109. Cf. Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, p.227.

la vie est loin d'épuiser le sens de la vie logique[1186]. Pire encore, si l'on réduit la vie logique à cette logique de la vie (entendue au sens du vivant naturel), on introduit une contradiction irrémédiable au sein de l'entreprise hégélienne entre la prétention selon laquelle chaque moment est autonome et autarcique[1187] d'une part, et la prétention selon laquelle l'Idée de vie ne peut se comprendre qu'à l'aune du traitement qu'il est fait de l'organisme animal au sein de la philosophie de la nature d'autre part[1188]. C'est une chose de dire que l'intelligibilité du vivant biologique se fonde sur des structures catégorielles logiques, c'en est une autre d'affirmer que ces structures ne valent que pour autant qu'on puisse les appliquer à un organisme naturel particulier. Nous avons déjà souligné le fait que la structure logique de l'organisme servait de fondement pour penser non seulement l'organisme animal ou végétal, mais aussi l'État et même les peuples dans l'histoire. Mais plus fondamentalement la structure logique du vivant *qua* organisme permet de penser la dynamique dialectique du concept, « la vie propre du concept[1189] ». Et c'est en cela que les formes de pensées constituent elles-mêmes pour la logique un objet vivant. Comme l'écrit Ng :

> Insofar as we are concerned with Hegel's treatment of life in the *Logic*, the determination of life at stake is categorial and a priori, and it concerns the form of activity of life insofar as this is presupposed by the form of activity of thought. What Hegel is appealing to in the logical concept of life is the fundamental form of all acts of unity and division that are potentially productive of determinacy and truth, the fundamental form of a type of self-determining activity that both manifests and produces the unity of concept and object.[1190]

[1186] Elle présente cependant une difficulté de taille, puisqu'elle semble aux yeux de nombreux commentateurs éclipser sa condition même de possibilité. En effet, nous défendrons qu'il n'est possible pour Hegel de développer un traitement logique de la vie susceptible de conceptualiser le vivant naturel que parce que la logique elle-même s'articule de façon vivante. C'est à cette condition qu'il est possible pour Hegel de penser la logique comme un cercle autonome, autofondé sans dépendre des moments ultérieurs que sont la nature et l'esprit pour établir cette autofondation, et ce, même si la trace logique jalonne la nature et l'esprit. Cf. Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.281-82, 285-86.

[1187] Cf. Hegel, W VI, p. / SL IV, p.471; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.53.

[1188] Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant », p.39, 41.

[1189] Hegel, W III, p.51 / PhE I, p.45. C'est pourquoi Marcuse a raison d'écrire : « Pour Hegel, tout Concept est au sens strict un "genre" […] Le "genre" ne se borne pas ici à l'Être dans le domaine de la "Nature" ; le "Moi", en tant qu'être en soi et pour soi concevant, est lui aussi un genre et même […] le genre par excellence ! Ce qui est indiqué par ce terme de "genre", c'est la dimension originaire du Concept, l'Être et l'advenir de la "*Vie*" » (Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.132). Si nous comprenons bien ce que Marcuse veut dire ici, c'est que la déclinaison de l'idée de Vie en trois moments au sein de la *Science du Logique* (comme individualité, processus et genre) ne vise pas simplement à caractériser les délimitations conceptuelles pure d'un vivant, qu'il soit naturel ou spirituel, mais permet aussi de saisir une dimension essentielle du Concept lui-même *comme* vivant. Il faudrait dès lors montrer à l'aide d'un commentaire suivi comment le concept se constitue comme une individualité vivante, processuelle qui relève à la fois d'un genre (ou d'un ensemble pour parler comme Cantor (cf. Moretto, « L'influence de la "Mathématique de l'Infini" dans la formation de la Dialectique Hégélienne », p.177) et est lui-même un genre, l'instanciation de plusieurs cas. Une telle démonstration exigerait un développement qui excède cependant le présent propos.

[1190] Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.174.

Il n'est dès lors plus nécessaire de penser l'idée de vie comme devant faire intervenir un matériel extérieur, étranger à la logique elle-même. En concevant la vie logique comme organicité du concept et l'idée de vie comme un élément de la logique justement nécessaire à la connaissance de soi du concept subjectif, on préserve ainsi l'autoréférentialité de la logique et sa systématicité[1191].

L'idée de vie est une partie de la logique, parce que la logique elle-même est d'une certaine manière vivante et ne peut se fonder elle-même (ce qui constitue la finalité de la logique subjective) qu'en conceptualisant la vie. Si « [l]a vie se situe au niveau du concept[1192] » comme l'écrit Hegel, c'est justement parce que le concept se situe réciproquement au niveau de la vie[1193], mais d'une vie qu'il faut comprendre spéculativement comme un moment pur, ne relevant pas du domaine de la biologie : « [l]e concept est le vivant, le déterminant (*das Dirimierende*) et en même temps ce qui pose l'unité[1194] ». L'auto-explicitation de l'Idée pure dans sa logique dialectique n'est compréhensible qu'à l'aune d'une conceptualisation de la vie tant il est vrai que la dialectique comme la mise en mouvement spontanée « des *essentialités pures* qui forment le contenu de la logique[1195] » constitue précisément la vie de ces essentialités mêmes[1196].

On saisit d'autant mieux à quel point Hegel cherche à conceptualiser la logique de manière vivante, négativement par sa critique de la logique traditionnelle :

> Certes, dans l'état où [la logique] se trouve actuellement, cette science ne possède pas un de ces contenus qui ont pour la conscience ordinaire la valeur du réel et d'une chose véritable. Mais elle n'est pas pour cela une science formelle, privée de toute vérité vivante […] Si les formes logiques manquent de contenu, cela tient plutôt à la manière dont on les envisage et les traite. Isolées les unes des autres, comme des déterminations fixes, au lieu de former une unité organique, elles ne sont que des formes mortes, d'où s'est retiré l'esprit qui est leur unité concrète et vivante.[1197]

À ces formes mortes de la logique traditionnelle « s'oppose » comme l'écrit Bernard Mabille « la quête d'une logique *vivante* dont il nous faut déterminer le concept[1198] ». S'il revient

---

[1191] L'autoréférencialité est une donnée fondamentale de la logique hégélienne depuis ses premières élaborations à Iéna, Cf. Franco Chiereghin, p.65-66. Sur la systématicité vivante de la logique hégélienne, voir également Stanguennec, *Hegel*, p.120.
[1192] Vorl. XI, p.114 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.119.
[1193] Cf. Hyppolite. *Logique et existence*, p.122.
[1194] *Ibid.*, p.157 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.157.
[1195] Hegel, W V, p.17/ SL I, p.9.
[1196] Cf. *ibid.* ; Gadamer, *Vérité et Méthode*, p.392 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.17, 146-47 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.247, 255 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.32.00
[1197] Hegel, W V, p.41 / SL I, p.33. Voir aussi Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.161.
[1198] Mabille, « La vie logique », p.111.

au commentateur de déterminer le concept de cette logique vivante que Hegel cherche à développer à même sa *Science de la logique*, c'est que celle-ci ne fait jamais véritablement l'objet d'un exposé systématique de sa part. On peut cependant en un sens justifier une telle absence au sein de la logique en fonction de l'impératif hégélien de laisser la chose se développer par elle-même sans y superposer un métadiscours prenant la forme d'un commentaire sur la manière dont le lecteur appréhende le déploiement même de la chose. Ce constat, le lecteur doit lui-même en faire l'expérience en réfléchissant l'objet de sa lecture.

En cela, conceptualiser la vie logique impliquerait non seulement la mobilisation de catégories conceptuelles qui sont l'objet même de la logique, elle impliquerait de faire un commentaire métalogique qui supposerait une certaine distance avec l'objet même que forme la *Science de la logique*. Or, la *Science de la logique* n'a pas à être un commentaire d'elle-même. À l'exception des remarques introductives et des concepts préliminaires (*Vorbegriffen*) qui présentent une certaine posture réflexive par rapport au contenu de la logique même, la tâche de la *Science de la logique* est de retracer l'autodéploiement de l'Idée depuis ses catégories les moins déterminées comme l'être pur et le néant jusqu'aux formes les plus déterminées, à savoir concept comme tel et son articulation syllogistique. Il s'agit donc de « laisser faire pour elles-mêmes les déterminations vivantes en elles-mêmes[1199] ».

Et pourtant, la vie logique est omniprésente à même la *Science de la logique* comme la performativité même de l'Idée que Hegel cherche à retracer dialectiquement, selon le mode même de l'Idée[1200]. « La *Logique* hégélienne ne serait absolument pas pensable », comme l'affirme Annette Sell, « sans le concept et le mouvement de la vie[1201] ». La structure même de la logique hégélienne en sa totalité articulée et l'articulation dialectique qui la caractérise constituent l'expression performative même de la vie logique de l'Idée[1202]. Comme l'écrit Marcuse : « c'est seulement comme "Idée" que la vérité de l'Être, le "Concept", connaît la réalisation qui lui est propre et que c'est donc seulement avec l'Idée de la *Vie* qu'il devient manifeste[1203] ». Autrement dit, l'autoproduction du concept comme Idée absolue, dans le développement de ses catégories et déterminations à la fois ontologiques et essentielles qui en

---

1199 Hegel, W VIII, p.85, §24Zu. / E-SL, p.478-79.
1200 Cf. Hyppolite. *Logique et existence*, p.83-84, 112, 214 ; Ng, « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », p.61, 67 ; Stanguennec, *Hegel*, p.131, 233.
1201 Sell, *Der lebendige Begriff*, p.11.
1202 C'est là ce que Quelquejeu semble entrevoir, cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.64-65 n.53. Voir également Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.193.
1203 Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.202. Voir également *ibid*., p.203.

constituent la réalisation progressive n'apparaît que rétrospectivement intelligible en termes de vie lorsqu'on parvient à l'Idée de vie comme thématisation de ce qui était implicitement à l'œuvre dans le déploiement dialectique de la *Science de la logique*. Mais c'est au commentateur qu'il revient la tâche ardue d'expliciter cette vitalité sous-jacente à laquelle Hegel fait tout au plus allusion ici ou là. Un tel commentaire ne peut cependant pas simplement suivre une à une pour tenter de les clarifier, les propositions hégéliennes. Elle doit en outre les inscrire dans un portrait général de l'entreprise globale de la logique hégélienne comme logique vivante. Il n'est évidemment pas question d'accomplir un tel travail ici[1204]. Nous nous limiterons donc à montrer d'abord ce qu'il faut comprendre sous l'expression de « vie logique » et en quoi ses moments correspondent aux formes mêmes du concept que ce soit par leur négativité ou leur processualité de telle sorte que Hegel est autorisé à parler du concept comme quelque chose de vivant et même d'organique[1205]. Nous soulignerons enfin, pour conclure, en quoi cette vie logique du concept et de l'Idée se distingue des vies naturelle et spirituelle de par son inscription dans la sphère de la logique décrite par Hegel comme la science ayant « pour objet *le penser, l'Idée pure*[1206] ».

Dans son article « La vie logique », Bernard Mabille décrit cette forme de vie qu'est la vie logique dans les termes suivants :

> 1) Elle n'est pas dispersée dans l'extériorité mais ses « moments » sont « inclus dans la forme du concept ». 2) Elle n'a pas sa condition en autre chose mais elle est inconditionnée. Plus exactement, elle n'a aucune présupposition dans l'être-là (c'est bien plutôt le contraire) et ne se déploie qu'à partir du concept c'est-à-dire du sens en sa pureté. 3) Enfin, elle n'est pas liée à *un* organisme particulier, c'est-à-dire attaché à un espace et un temps déterminé. Son caractère organique est sa cohérence, sa systématicité même.[1207]

Il s'agit donc, comme nous avons tenté de le montrer, non pas d'une sorte d'anticipation de l'organisme naturel[1208] ou encore d'un passage hors de la logique comme science du pur penser à son effectuation dans un monde qui ne serait pas celui du penser même[1209], mais de la structure même de l'Idée comme vie. S'il faut reconnaître de manière

---

[1204] Sur le défi que pose un commentaire exhaustif de la *Logique* de Hegel, cf. Lécrivain *et al.*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, I, p.6.
[1205] Cf. Hegel, W VI, p.243 / SL IV, p241.
[1206] Hegel, Vorl. X, p.3 / *Leçons sur la logique*, p.23.
[1207] Mabille, « La vie logique », p.114-15.
[1208] C'est la position défendue par Daluz Alcaria tant dans « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant » que dans *Une Logique de la vie*. Voir également Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.6 ; Litt, *Hegel*, p.338.
[1209] C'est la position défendue par Ilting par exemple, cf. Ilting, « Hegels Philosophie des Organischen » p.352-53.

générale, selon Hegel, que l'effectivité vraie n'est pas simplement l'empirique, le phénoménal et l'inhérente contingence du monde fini, mais le nécessaire, l'universel qui, à même l'existence, à même les phénomènes, rend manifeste la présence du logique dans le monde, il faut reconnaître que cette conceptualité et cette idéalité que l'on retrouve tant dans la nature que dans le monde de l'esprit relève, sous une forme pure, c'est-à-dire abstraction faite d'une telle extériorité, d'un monde propre. C'est ainsi que dans l'introduction de 1812 à la *Science de la logique*, Hegel décrit la logique comme un « royaume » indépendant de la nature et de l'esprit :

> La Logique doit donc être conçue comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en-soi-et-pour-soi, sans masque ni enveloppe. Aussi peut-on dire que ce contenu est une représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini.[1210]

Autrement dit, la logique comme science du logique[1211] constitue un monde à soi, indépendamment de la nature ou de l'esprit, et ce, même si Hegel s'attarde à montrer la présence du logique au sein de ces deux sphères du système. Aussi, lorsqu'il est question de l'objectivité du concept sous la forme de l'Idée ou de l'effectivité de celle-ci, il n'est pas nécessaire de postuler la nature ou même l'esprit comme le domaine de cette effectuation.

Il importe cependant de souligner qu'en tant que monde de l'Idée et du concept, ou plutôt en tant que domaine de son déploiement, la logique s'articule comme un tout systématique et cohérent. Et c'est cette cohérence et cette systématicité qui est celle de l'Idée même à travers les étapes de sa propre articulation depuis ses essentialités les moins déterminées jusqu'aux déterminations successives qui en assure la complétude qui constitue l'organicité du concept, de l'Idée et de la vie logique.

À l'instar de l'organisme, le concept est décrit par Hegel comme une totalité systématique et une unité différenciée[1212]. Le concept possède, comme tout organisme selon Hegel, une dimension subjective[1213]. Il est tout autant une totalité dynamique et non

---

[1210] Hegel, W V, p.44 / SL I, p.35.

[1211] Sur cette distinction de la logique et du logique, voir entre autres Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.54.

[1212] Cf. Hegel, W III, p.12 / PhE I, p.6 ; Vorl. XI, p.139, 143 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.141, 146.

[1213] Cf. Hegel, W VI, p.272 / SL IV, p.269 ; W VIII, §160, p.307 / E-SL, p.407 ; W IX, §350, p.430 / E-PhN, p.307 ; W XIII, p.165 / CE I, p.166-67. Il faut d'ailleurs distinguer cette subjectivité du concept logique d'une logique du raisonnement telle qu'elle s'opère dans un sujet incarné et vivant. Une telle logique relèverait plutôt de la philosophie de l'esprit subjectif. Une telle confusion nous semble cependant marquer certaines interprétations « pragmatistes » ou « naturalistes » de Hegel, cf. Ng, « Life and the Space of Reasons : On Hegel's Subjective Logic », p.121-142 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.257. À l'inverse, comme le souligne Jean-Louis Vieillard-Baron : « La grande hardiesse de Hegel […] est d'avoir proposé et exposé un autodéploiement de la

simplement statique en ce sens qu'il possède une identité qui constitue sa permanence non pas face au changement, mais justement par le biais du changement. Il y a donc, au sein du concept comme de l'organisme, une processualité et une capacité à s'opposer à soi sans se disloquer et une négativité qui permet, au contraire, de se dépasser soi-même pour se rendre effectif[1214]. Cette effectuation (*Verwirklichung*) et cette processualité sont symptomatiques du vivant, qu'il s'agisse d'une entité biologique ou d'un moment au sein de la logique. Comme l'écrit Marmasse : « La vie du moment est caractérisée à l'aide des notions de développement (*Entwicklung*), de progression (*Fortgang*), ou d'effectuation (*Verwirklichung*)[1215] ».

À titre d'exemple, le devenir qui constitue la première manifestation de la processualité logique et, en un sens, le véritable point de départ de son mouvement général[1216], « la première pensée concrète, et par là le premier concept[1217] », ce devenir représente un moment vivant au sein de la vie logique même[1218]. C'est du moins ainsi que Hegel l'aborde dans ses *Leçons sur la logique* de 1831 :

> Le maintenant, en tant qu'il est, a disparu, il est l'acte de se nier, c'est [une] intuition abstraite du devenir. L'intuition la plus haute [du devenir] est la vitalité ; la vie est ce procès, et celui-ci, en tant que tel, mis en évidence pour soi, est *la pulsation du sang* ; l'esprit est cette inquiétude, cette pure vitalité en soi-même ; dans le changement, il y a aussi du devenir, si ce n'est qu'est déjà présent-là [un] contenu plus concret.[1219]

Or, une telle processualité que l'on pourrait qualifier avec Hegel de « mouvement autonome et de vitalité » (*Selbstbewegung und Lebendigkeit*)[1220] est indissociablement attaché à la notion de négativité qui marque l'organicité du vivant tant naturel que logique et en constitue « la

---

pensée pure » (Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.90-91). La dimension subjective de la logique hégélienne relève précisément de cet autodéploiement du penser pur et non du sujet humain qui userait de cette logique comme d'une « utile méthode de penser » (*ibid*., p.91). La *Logique* n'est ni un organon devant faciliter l'argumentation et la pensée rationnelle, ni une psychologie descriptive des modes de raisonnement de l'entendement humain, elle rend compte des formes les plus fondamentales et les plus pure de la rationalité non seulement humaine, mais mondaine, ce que Hyppolite nomme « le *logos* de l'Être » (J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, I, Paris, PUF, 1971, p.150).

1214 Cf. W VI, p.76 / SL III, 68-69 ; W IX, p.338, §337Zu. / E-PhN, p553.

1215 Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.127.

1216 Cf. T. Geraets, « Hegel's Articulation of Meaning », *Hegel-Jahrbuch 2015*, p.290 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.19, 27.

1217 Hegel, W VIII, §88Zu., p.192 / E-SL, p.523.

1218 Cf. Hegel, W III, p.37-38 / PhE I, p.31. Or, si le devenir comme catégorie logique constitue une instanciation de la vie du concept, à l'inverse, nous pourrions dire avec Susanna Lindberg que la vie comme processus se manifeste lui aussi comme devenir : « La vie vise l'être comme devenir, devenir comme passage entre l'être et le non-être, entre la vie et la mort » (S. Lindberg, « Vivant à la limite », *Les Études philosophiques*, no.1, 2006, p.117)

1219 Vorl. X, p.104-105 / *Leçons sur la logique*, p.105. Cf. Hegel, W VI, p.473-74 / SL IV, p.473 ; W VIII, §88Zu., p.193 / E-SL, p.524 ; W XVIII, p.324-25 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.114, 212 ; Hyppolite, *Logique et existence*, p.180 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.54 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.98-99, 102-04.

1220 Hegel, W VI, p.78 / SL III, 70 [trad. modifiée].

pulsation immanente » (*inwohnende Pulsation*)[1221]. En effet le concept autant que l'organisme animal sont marqués par la négativité qui constitue l'une des déterminations spécifiques au concept hégélien de vie entendu au sens large[1222]. Bernard Mabille ira ainsi jusqu'à dire que la négativité est le « nom proprement philosophique de la vie qui anime *le* logique et porte le déploiement de *la* logique toute entière[1223] ».

Cependant, dans la mesure où la logique constitue la sphère autonome de l'Idée pure[1224], la vie logique s'y trouve déjà dans une forme adéquate à son concept : « Dans la logique, c'est le simple être-en-soi qui trouve dans l'Idée de la Vie la seule extériorité qui lui convient[1225] ». Et pourtant, cette adéquation à soi, du fait de cette pure intériorité caractéristique du logique, n'est, en fait qu'adéquation partielle à soi de l'Idée[1226]. En demeurant en soi, l'Idée s'est soustraite à l'extériorité naturelle, sa vie est pure, mais de ce fait, elle s'est préservée de la négativité que présente sa confrontation à son être-autre qu'est l'extériorité caractéristique de la nature[1227]. C'est pourquoi Hegel écrit par exemple dans son *Encyclopédie* de 1817 : « parce que la Logique, en tant que la philosophie *purement spéculative*, est tout d'abord l'Idée dans la *pensée*, ou que l'absolu est encore enfermé dans son éternité, elle est, d'un côté, la science subjective, et par là la *première* ; il lui manque encore le côté de l'*objectivité* complète de l'Idée[1228] ». La négativité qui anime et vivifie le concept est entièrement immanente à celui-ci comme nous l'avons vu, il relève de ce fait encore de l'intériorité de l'Idée se divisant et se

---

[1221] *Ibid.*

[1222] Cf. Hegel, W III, p.23 / PhE I, p.17-18 ; W V, p.146 / SL I, 135-36; W VI, p.71-72, 75, 78 / SL III, p.63-64, 67, 70; W VI, p.563 / SL IV, p.563 ; W XIII, p.163-64 / CE I, p.165 ; Vorl. XI, p.37 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.52.

[1223] Mabille, « La vie logique », p.139. Sur l'identification de la vie et de la négativité, voir également P.-J. Labarrière, « Postface : La logique spéculative de Georg Wilhelm Friedrich Hegel » dans G. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.252.Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.69.

[1224] Cf. Hegel, W VIII, §19, p.67 ; GW XX, p.61 / E-SL, p.283..

[1225] Hegel, W VI, p.471 / SL IV, p.470.

[1226] Voir Litt, *Hegel*, p.89 ; Mabille, « La vie logique », p.139 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.94-95, 104-05.

[1227] Contre toute interprétation aprioriste du système hégélien qui tendent à ne voir dans l'expérience (de la nature à l'esprit) qu'une confirmation de la logique pure hégélienne, il nous semble plutôt que Hegel cherche à travers la logique à dégager, en leur pureté, ces éléments, ces catégories et ces structures logiques qui constitue, de manière pure, les conditions de possibilités et d'intelligibilité de ce rationnel-effectif, de cette dimension universelle qui se trouve au sein du monde. Mais cela implique que le concept n'épuise pas tout le contenu protéiforme du réel, mais s'intéresse seulement à ce qui y est effectif. En cela, il est injuste d'affirmer que Hegel ne penserait jamais l'extériorité radicale par rapport à l'Idée logique comme le suggère Jacques D'Hondt, cf. D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.138.

[1228] Hegel, GW XIII, §17Anm., p.26 / E-SL, p.190.

sursumant en soi-même comme par scissisparité[1229]. L'Idée ne s'est pas encore confrontée à la négativité de son Autre naturel[1230]. Une telle rencontre nécessite de sortir du domaine du pur penser pour entrer dans le domaine de l'expérience. Et c'est ainsi que l'on retrouvera l'organicité de l'Idée sous une nouvelle forme qui n'est pas qu'un produit ou qu'un effet de l'extériorisation à soi de l'Idée logique. Ce sera l'organisme biologique propre à la vie naturelle.

ii. La vie naturelle

> « En ce lieu où la vie pensante regarde
> la vie qui n'est que naturelle, la vitalité apparaît
> comme enveloppée de mortalité, plongée dans
> sa propre négation[1231] ».

Comme l'écrit Hegel dans son *Esthétique* : « Nous avons en effet à envisager le corps [de l'organisme biologique] et son articulation comme l'existence de l'articulation systématique du concept lui-même[1232] ». Il est ainsi manifeste que la structure organique de la vie naturelle qui constitue le point culminant de sa *Philosophie de la nature*, ne se présente pour Hegel que comme le reflet de l'organicité même du concept et de l'Idée extériorisée. Mais encore une fois il faut réitérer qu'une telle thèse n'implique pas *de facto* que le concept soit cause de l'organisme biologique qu'il fut animal ou végétal. Il nous semble plutôt que, si nous avons affaire à chaque fois à la même Idée – qui comme nous avons tenté de le montrer tout au long de ce chapitre, se structure, pour Hegel, de manière organique – que ce soit sous la forme du penser pur de la logique, de la vie naturelle ou de l'esprit, c'est à chaque fois sous une certaine modalité particulière, propre à son lieu d'inscription dans le mouvement général du système de la philosophie, sans qu'il y ait un quelconque rapport de causalité entre ces diverses modalités. Certes, dans la mesure où la philosophie constitue une manifestation de l'esprit absolu

---

[1229] On ne saurait dès lors cautionner l'affirmation de Gwendoline Jarczyk selon laquelle « [d]ès l'abord donc, la vie logique, *en son objectivité proprement conceptuelle*, a affaire avec le rapport d'elle *comme singulier* à l'*objectivité structuralement autre que lui* » (Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.142).

[1230] Comme l'écrit Jean-Louis Vieillard-Baron : « La réalité de l'Idée logique est son propre contenu, et non pas un être-autre objectif. Pur s'oppose à objectif comme formel s'oppose à concret » (Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.120). Voir également Sell, *Der lebendige Begriff*, p.. 188. En ce sens l'altérité de l'Idée logique, au sein de la sphère idéale de la logique, reste une extériorité relative à l'idéalité même du concept. Il faut en cela distinguer l'extériorité relative immanente au domaine pur de la logique et l'extériorité radicale de la nature qui constitue justement la sortie du domaine logique, sortie qui sera vécu, comme nous le verrons au chapitre suivant, sous la forme d'une perte de soi. En cela il faut situer la notion de réalité relativement au domaine où l'on se situe. C'est ce que fait avec justesse Horstmann, cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.189-93.

[1231] Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.43. Cf. Renault, « Hegel a-t-il écrit une "Naturphilosophie" ? », p.209.

[1232] Hegel, W XIII, p.161 / CE I, p.162.

strictement rationnel, ses objets d'études – légué par les sciences empiriques[1233] – sont constamment réinterprétés à l'aune de la logique qui constitue l'ossature ou l'organon de la raison même. C'est pourquoi Hegel se réfère parfois à la logique comme « l'âme universelle et immanente […] de toute la science [philosophique][1234] ». Mais ce n'est que dans la mesure où nous demeurons sur le plan de la philosophie dont l'objet de recherche est le rationnel et donc le logique à même l'expérience.

Voilà le vrai, le domaine de la vérité, mais cette vérité n'épuise pas le réel et il faut souligner la distinction que fait Hegel entre le vrai et l'exact[1235]. La vérité, en effet, n'est pour Hegel rien d'autre que l'adéquation d'une chose à son concept[1236]. Ainsi, par exemple, ce n'est pas le propre d'un organisme d'être malade. Au contraire, si tant est que pour Hegel la maladie est essentiellement une désorganisation, alors que l'organisme est par essence organisation unitaire et subsistante, l'état maladif de l'organisme ne saurait être sa vérité, mais une simple possibilité, une contingence, voire une aberration[1237]. Un tel état étranger à la vérité de l'organisme n'intéressera le philosophe que dans la mesure où « l'épreuve de la contingence », pour reprendre l'expression de Mabille[1238], constitue un moment nécessaire de la processualité du vrai, c'est-à-dire de cette réconciliation de soi à soi d'une chose à son concept. Mais dire de la logique qu'elle est présente dans les différents moments du système hégélien, parce que la logique constitue l'explicitation de la structure du penser pur et de la rationalité elle-même dans ses déterminations nécessaires et que la philosophie est un système dont les visées sont circonscrites au domaine du rationnel – tout en ménageant une place comme nous l'avons déjà souligné à l'irrationnel[1239] – n'implique pas cette autre thèse, non plus épistémique, mais métaphysique affirmant que c'est l'Idée logique qui engendre non seulement la nature, mais aussi l'esprit[1240].

Une telle hypothèse de lecture qui s'appuie sur un certain nombre d'affirmations que l'on trouve effectivement chez Hegel présente cependant cette difficulté qu'elle n'arrive pas à

1233 Cf. Hegel, W IX, §246Anm., p.15 ; GW XX, p.236 / E-PhN, p.186 ; J. Reid, *Real Words*, p.53.
1234 Hegel, Vorl. XI, p.8 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.28
1235 Cf. Hegel, W VIII, §172 Zu., p.323-24 ; GW XX, p.186-87 / E-SL, p.417, 596-97.
1236 Cf. Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.157.
1237 Hegel dira à cet effet que s'il peut être exacte de dire d'un organisme qu'il soit malade dans la mesure où l'état de fait du monde corrobore un tel constat, on ne saurait dit que cela est vrai, cf. W VIII, p.323, §172Zu. / E-SL, p.597 ; G. Marmasse, « La logique hégélienne et la vie », *Archives de Philosophie*, vol.75, no.2, 2012, p.242. Sur la contingence comme non-conformité au concept, cf. également Filion, *Dialectique et Matière*, p.87.
1238 Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*.
1239 Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.14 ; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.147.
1240 Cf. Hegel, W IX, §312Anm., p.203 / E-PhN, p.261.

expliquer comment l'Idée logique engendrerait un monde qui ne serait pas entièrement conforme à la rationalité pure du concept logique et ce, alors justement que Hegel fait de la nature le règne de l'extériorité, de l'opposition et de l'irrationnel[1241]. Cette question sera traitée au chapitre suivant. Il n'en reste pas moins que si nous avons raison, la vie naturelle pour Hegel implique une certaine logique sans être nécessairement le produit de cette logique. Entre logique et nature, nous n'aurions affaire qu'à deux figures de l'Idée, l'une prise dans la pureté de l'en-soi, l'autre prise dans l'extériorité d'une nature caractérisée par l'opposition répétée. Or, si l'organisme biologique représente justement la forme de l'Idée au sein de la nature du fait de son organicité même[1242], il n'en reste pas moins que prise dans l'extériorité naturelle[1243]. Cette organicité demeure ainsi finie, inadéquate à son concept et de ce fait, non-vraie. Elle finit par ployer sous le poids de ses contradictions[1244] et ne subsiste que sous la forme d'un mauvais infini, à savoir le genre comme simple répétition du même[1245]. C'est ce que nous aurons à montrer.

Il nous faut cependant dire quelques mots sur la conceptualisation hégélienne de la vie naturelle comme organisme avant d'en déterminer, pour Hegel lui-même, les limites qui relèvent justement de sa naturalité. Il n'est bien sûr pas question de faire une description, ni même un commentaire exhaustif de la philosophie hégélienne de l'organisme naturel. Une telle entreprise excède largement notre objet dans la mesure où Hegel consacre à cette tâche, que ce soit dans sa *Philosophie de la nature* ou ailleurs[1246], des pages tout aussi nombreuses que denses et cela exigerait de ce fait de plus amples développements que ce que l'on peut se permettre ici. Nous nous contenterons donc d'un bref résumé[1247] en nous limitant à l'organisme animal.

1241 Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, sect. 1 et 8 ; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.31.
1242 Voir notamment Hegel, W XIII p.160 / CE I, p.161 ; Ilting, « Hegels Philosophie des Organischen », p.358-59.
1243 Cf. Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.57 ; Wandschneider, „Hegel und die Evolution", p.229.
1244 Frigo, « Die Welt der lebenden Natur bei Hegel », p.108.
1245 Cf. Hyppolite. *Logique et existence*, p.18-19.
1246 Que ce soit dans la *Phénoménologie de l'esprit* (W III, p.196-226 / PhE I, p.215-48), la *Science de la logique* (W VI, p.474-87 / SL IV, p.473-86), les *Leçons sur l'esthétique* (W XIII, p.157-74 / CE I, p.159-76) ou les *Leçons sur la philosophie de la religion* (W XVII p.34, 508-11; Vorl. IV, p.307-08, 599-602 / PhR II, p.248, 423-25) pour ne nommer que ceux-là.
1247 Pour un traitement plus exhaustif de la philosophie hégélienne de l'organisme biologique, voir notamment Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, Brinkmann, « Hegel on the Animal Organism » ; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme* ; Hösle, « Tier und Pflanze » ; Ilting, « Hegels Philosophie des Organischen » ; Langthaler, *Organismus und Umwelt*, p.184-225; Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie » ; Spahn, *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben.*

Celui-ci constitue en effet pour Hegel la forme la plus aboutie d'organicité au sein de la nature, ce qu'il nomme « l'organisme véritable[1248] ».

L'organisme naturel revêt pour Hegel trois déterminations distinctes, mais néanmoins liées à travers un processus qui en constitue l'unité et la vie même. Hegel se refuse ainsi à saisir l'organisme comme un simple étant au sein de la nature. C'est, au contraire, comme vivant, avant tout un processus qui ne se maintient et se stabilise dans le temps que par une telle processualité continuée : « c'est seulement comme cet être se reproduisant, non pas comme être étant, que le vivant *est* et *se conserve* ; il n'est qu'en tant qu'il se fait ce qu'il est[1249] ». Une telle processualité qui caractérisait déjà le concept proprement rationnel – par opposition à la logique d'entendement qui prend les déterminations et les catégories logiques de manière fixe – justifie aux yeux de Hegel son affirmation selon laquelle la vie échappe à toute tentative de saisie par les sciences de l'entendement. Les trois déterminations de l'organisme biologique ne sont ainsi pas de simples prédicats généraux ou universaux, mais bien des processus qui constituent l'essence même de l'organicité du vivant naturel. Ces trois déterminations sont a) la *Gestalt* que l'on peut traduire, suivant Bernard Bourgeois, par « figure » ou encore par « forme » voire par « structure » ; b) l'assimilation (*Assimilation*) et c) le processus du genre (*Gattungs-Prozess*)[1250].

Nous nous attarderons d'abord et avant tout à cette première détermination, la *figure* d'une part parce qu'à l'inverse de la seconde et de la tierce détermination, il n'est pas d'emblée clair en quel sens la figure doit s'entendre comme un processus. D'autre part, en tant qu'elle constitue le premier moment d'un syllogisme en trois temps, le « syllogisme de l'organisme »[1251], elle s'inscrit davantage en parallèle avec la logique qui, elle aussi, constitue le premier moment d'un tout se déclinant ensuite en ses moments naturel et spirituel[1252]. De même que nous avons vu dans la logique le moment de l'en-soi, du rapport à soi en son intériorité et intégrité, pur en cela de toute influence externe, alors que la nature constitue au contraire le passage hors de soi vers l'extériorité ; de même, la figure détermine l'animal

[1248] Hegel, W IX, §349, p.429; GW XX, p.352 / E-PhN, p.307.
[1249] Hegel, W IX, §352, p.435 / E-PhN, p.308.
[1250] Cf. *ibid.* ; Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.175-80.
[1251] Cf. Hegel, W IX, §342, p.368-71 / E-PhN, p.580-83; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.40.
[1252] De la même manière, le second moment qu'est l'assimilation est caractérisé par l'extériorité qui est caractéristique du second moment (nature) et le processus du genre comme sursomption de soi et de l'altérité (d'un autre vivant) est également caractéristique de l'esprit comme puissance de sursomption.

« *seulement en relation à soi-même*[1253] », alors que l'assimilation marque le rapport qu'entretient l'organisme avec son Autre, sa nature inorganique selon une « relation extérieure[1254] ».

Si en son sens le plus général, la logique comme premier moment du système de la philosophie constitue l'en-soi de l'Idée, c'est-à-dire l'Idée en son intériorité comme pur penser, que la nature constitue l'extériorité de l'Idée hors de soi en son Altérité et que l'esprit au contraire se qualifie comme la capacité d'autodépassement de soi et de son autre dans une unité supérieure constitutive de la sursomption[1255], on assiste constamment à la reprise de cette triple articulation au sein des différents moments du système hégélien. Un peu comme si cette structure syllogistique de la totalité se fractalisait en ses différentes parties[1256]. C'est d'ailleurs là une des raisons de l'apparente obscurité du propos hégélien. Dès lors qu'un moment est syllogisé, il s'articule lui-même selon cette processualité qui passe de l'en-soi pur immédiat à l'opposition extérieure se résolvant par une réconciliation de l'opposition menant à un moment supérieur. Mais ce syllogisme s'inscrivant lui-même dans une syllogistique plus générale, il est en quelque sorte surdéterminé par son lieu d'inscription. Il y a ainsi toujours, dès lors qu'un moment est syllogistiquement viable, un certain moment d'extériorité (second moment), et ce, même si le syllogisme est constitutif d'un moment qui s'inscrit lui-même comme le premier moment, immédiat, dans le cadre d'un syllogisme plus général. Si tous syllogismes s'articulent selon ces trois grands moments, ils ne le sont toujours que relativement, car déjà dès les premiers moments une extériorité intervient et il subsiste des formes d'immédiateté jusqu'à la fin.

C'est ainsi par exemple que la figure, comme premier moment, est « l'Idée individuelle qui dans son processus, ne se rapporte qu'*à elle-même* et, à l'intérieur d'elle-même, s'enchaîne avec elle-même[1257] ». En son degré supérieur, elle constitue cependant le premier moment du troisième et dernier moment de la physique organique, l'organisme animal et de ce fait son immédiateté s'inscrit déjà dans un mouvement plus général de réconciliation des oppositions entre la vie comme milieu (l'organisme terrestre) et l'individualisation imparfaite du vivant (l'organisme végétal). Plus largement encore, l'organisme animal s'inscrit comme l'ultime

[1253] Hegel, W IX, §353, p.436 / E-PhN, p.309.
[1254] Hegel, W IX, §357, p.464 / E-PhN, p.312.
[1255] Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.73.
[1256] Voir notamment Brinkmann, « Hegel on the Animal Organism », p.147 ; Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, p.2. Cette idée est d'ailleurs assez ancienne, et on la retrouve par exemple dansHyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, I, p.54.
[1257] Hegel, W IX, §352 ; p.435 ; GW XX, p.353 / E-PhN, p.308.

moment de la physique organique qui constitue elle-même le troisième et dernier moment de la *Philosophie de la nature* hégélienne et constitue ainsi le moment de réconciliation de l'Idée avec son Autre qu'est l'extériorité naturelle[1258]. Et pourtant, comme ultime moment de la réconciliation entre l'Idée et la nature, cette physique organique culminant avec l'organisme animal doit néanmoins être inscrite sous la dominante de la nature comme extériorité, en tant que second moment du système encyclopédique. À l'inverse et réciproquement, en son degré inférieur, la figure comme premier moment, le plus immédiat, des trois processus constitutifs de l'organisme naturel, est elle-même divisée en trois moments que sont la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction[1259]. Or, le second de ces moments sera lui-même, malgré la dimension plus généralement close sur soi que Hegel attribue à la figure, caractérisé selon le mode de l'extériorité : « [il est] *particularité*, en tant qu'excitabilité à partir du dehors et que réaction provenant du sujet réceptif [et dirigée], en sens contraire, vers le dehors, - [telle est l']*irritabilité*[1260] ». Là où la sensibilité relève chez Hegel de la simple *réceptivité* immédiate d'un donné extérieur quelconque, l'irritabilité tend à modifier cette réceptivité sous la forme d'une *réactivité*. On semble ici en quelque sorte anticiper le second processus de l'organisme, l'assimilation dans la mesure où l'organisme n'interagit et n'assimile son autre, sa nature inorganique, que pour autant que celle-ci puisse l'interpeller, l'irriter, c'est-à-dire pour autant que la configuration structurelle d'un organisme permette aux données sensorielles provenant

[1258] C'est en ce sens que pour Hegel la vie est le suprême degré de naturalité (voir par exemple Mabille, « La vie logique », p.113) mais il ne faut pas penser que de ce fait la vie est le point culminant de l'extériorité (cf. Lindberg, « Vivant à la limite », p.107). Même si la vie naturelle demeure déterminée par l'extériorité elle est en quelque sorte sa forme la plus intériorisée par opposition au point à la mécanique, etc. En cela, elle constitue le sommet ou l'absolu naturel en tant que figure d'une réconciliation (partielle certes) et non comme figure de l'opposition la plus extrême.

[1259] Cf. Hegel, W IX, §353, p.437 ; GW XX, p.354 / E-PhN, p.309. La description de la vie comme sensibilité, irritabilité et reproduction est un lieu commun de la physiologie du 19e siècle et découle directement de Haller (cf. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.210), mais Hegel l'intègre dans une perspective plus générale qui considère également la vie dans son rapport à son environnement et dans sa reproduction sexuée. Il intègre ainsi à sa caractérisation de l'organisme naturel les apports non seulement de la physiologie, mais de la zoologie, de la médecine, etc. Il élargit également le sens qu'une telle distinction pouvait avoir chez Haller et qui concernait uniquement les systèmes musculaires et nerveux. Pour Haller, l'irritabilité implique une contraction musculaire sans pour autant qu'il y ait impression, alors que la sensibilité est une simple impression de contact sans pour autant qu'il y ait contraction, cf. A. Haller, *Mémoire sur la Sensibilité. Mémoire sur l'Irritabilité. Réponse à quelques Objections*, Paris, G. Masson, 1892, p.14. Hegel étend la portée d'une telle distinction en la rapportant plus ou moins à la distinction entre réceptivité et réactivité. C'est d'ailleurs pourquoi il rattachera l'irritabilité au système sanguin par le biais de la notion de pulsation qui implique une contraction musculaire. Dans quelle mesure un tel élargissement de la distinction hallerienne peut être justifié et dans quelle mesure la tripartition hégélienne de la *Gestalt* pourrait être vue comme dépendante d'une distinction âprement critiquée dans le domaine de la physiologie au 19e siècle demeurent des questions que nous ne pouvons nous permettre de résoudre ici.

[1260] *Ibid.* Voir aussi Hegel, W VI, p.478-80 / SL IV, p.477-79 ; W VIII, p.375, §218Zu. / E-SL, p.617.

de l'extérieure de marquer la sensibilité interne d'un certain organisme vivant[1261]. Mais dans la mesure où nous nous situons, avec la *Gestalt*, encore dans la pure intériorité de l'organisme animale, l'irritabilité doit s'entendre comme la simple condition de possibilité d'une assimilation possible, comme l'ensemble des dispositions internes à l'organisme susceptibles de lui permettre de faire l'expérience d'une nature inorganique, sans qu'il soit encore déterminé si un tel monde lui est même accessible. Nous ne nous intéressons pas encore aux stimuli provenant de l'extérieur, pas plus qu'aux moyens permettant d'assurer par l'assimilation, la reproduction de l'organisme, nous nous intéressons uniquement à sa structure, à son organisation interne dans sa processualité comme si l'ensemble des conditions extérieures nécessaires au maintien de cette figure était rempli. Mais déjà nous voyons là une différence importante avec l'organicité du concept. Ici, il faut faire abstraction du monde extérieur comme nature inorganique pour penser la structure organique du vivant en sa processualité interne, mais cette processualité interne est entièrement dépendante de son rapport à l'extérieur que l'organisme intériorise constamment. Avec le concept, à l'inverse, nous étions dans une processualité interne mue de manière entièrement immanente à soi de sorte que la vie pure du concept ne nécessitait nul détour par un hors-de-soi extralogique. Cela se comprend d'autant plus que l'on se trouve encore dans le cadre du premier moment du système encyclopédique encore hermétique à toute forme d'extériorité hors du concept.

L'ultime moment de la *Gestalt*, la reproduction, n'est pas quant à elle à comprendre comme reproduction sexuée, bien que certains parallèles puissent être tirés entre ces deux moments réconciliateurs. Il faut plutôt comprendre ici la reproduction comme le maintien dynamique de la figure de l'organisme. En cela, elle correspond plutôt à la catégorie logique de l'identité, non pas abstraite, mais vivante qui se maintien dans et malgré le changement[1262]. On retrouvait sensiblement la même idée chez Schelling[1263]. L'organisme ne peut subsister qu'à travers une activité qui vise le maintien de soi par un mouvement constant. C'est en cela qu'on saisit la processualité de la figure qui n'a rien d'évident *a priori*. La figure du vivant n'est pas que l'ensemble de ses déterminations physiques ou de ses facultés sensibles, c'est le processus par lequel ces facultés et ses déterminations physico-physiologiques se développent, se transforment et se maintiennent dans le temps. La reproduction est donc un processus

[1261] Cf. Hegel, W IX, p.474-75, §361Zu. / E-PhN, p.672.
[1262] Cf. Hegel, W VI, p.76 / SL III, p.68
[1263] Cf. Schelling, SW III, p.490-91 / *Système de l'Idéalisme transcendantal*, p.138-40.

constant, une activité interne caractéristique de l'organisme et qui en assure la pérennité, c'est-à-dire la vie.

À ce titre, ces trois moments constitutifs de la figure – c'est-à-dire de l'organisation interne de l'organisme – que sont la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction sont eux-mêmes structurés en autant de systèmes physiologiques : « Ces trois moments du *concept* […] ne sont pas seulement en soi des éléments concrets, mais ils ont leur réalité dans trois systèmes : le *système des nerfs*, le *système du sang* et le *système de la digestion*[1264] ». On touche ici à un dégré d'empiricité bien évidemment inédit en ce qui a trait à la vie logique et qui se justifie par le fait que pour Hegel « la *naissance* et *formation* de la science philosophique [de la nature] a la physique empirique pour présupposition et condition[1265] ».

Mais dès lors que Hegel articule la logique du concept proprement philosophique et ce qui apparaît davantage comme un donné empirique hérités des sciences de l'entendement, on voit constamment soulevé un questionnement quant à la signification d'un tel rapport de l'Idée et de la réalité empirique[1266]. Hegel impose-t-il à l'organisme empirique une forme dérivée de sa logique ? C'est un tel questionnement que soulève par exemple Karl-Heinz Ilting : « Hegel a-t-il en quelque sorte conçu la sensibilité, l'irritabilité et la capacité reproductive d'un organisme animal à partir des présuppositions de sa philosophie spéculative[1267] » ? Ce ne serait pas le cas en fonction de notre hypothèse selon laquelle Hegel adopte une conception logique de l'organicisme.

Certes pour se qualifier en tant qu'organisme, l'animal doit posséder une certaine structure logique, se constituer comme une totalité dynamique dont la finalité est interne et dont les membres sont solidaires et différenciés, mais la forme spécifique ou particulière que prend cette totalité organique au sein de la nature comme sensibilité, irritabilité et reproduction est déduite à partir des données de l'observation des sciences empiriques. La confusion provient de ce que la tâche de la philosophie pour Hegel est d'extraire ce qui dans la multiplicité et le foisonnement de la nature est conforme à l'Idée, c'est-à-dire ce qui est universel et nécessaire, conforme à son concept. En cela, elle cherche à découvrir la présence de l'Idée au sein de la nature en s'attardant aux structures conceptuelles que l'on peut dériver des constances observées par la science et non pas à déduire, à l'inverse, les phénomènes observés

[1264] Hegel, W IX, §354, p.439 ; GW XX, p.354 / E-PhN, p.309.
[1265] Hegel, W IX, §246Anm., p.15 / E-PhN, p.186.
[1266] Cf. Susan Hahn, « Organic Holism and Living Concepts », p.337.
[1267] Ilting, « Hegels Philosophie des Organischen », p.366.

de sa propre logique. C'est d'ailleurs pourquoi il n'y a pas d'isomorphisme parfait entre la structure tripartite de la logique et les formes de syllogistiques que l'esprit découvre à même la nature. Au sein de la nature, nous avons plutôt affaire, pour parler comme Jean-Louis Vieillard-Baron à une médiation brisée : « dans la nature objective, le moyen terme, c'est-à-dire la médiation même, ne peut jouer son rôle philosophique, mais se trouve brisé, dédoublé, triplé, quadruplé, et même quintuplé[1268] ». C'est ce que Hegel exprime par exemple au §358 de l'*Encyclopédie* :

> Ce qui est indiqué ici [Hegel traite des cinq sens de l'organisme animal nécessaires à l'assimilation], c'est la manière dont la *triplicité* des moments du concept passe dans une *quintuplicité* quant au nombre ; la raison plus générale faisant que ce passage a lieu ici est la suivante : l'organisme animal est la réduction de la nature inorganique, aux éléments rendus extérieurs les uns aux autres, en l'unité infinie de la *subjectivité*, mais il est en même temps, dans celle-ci, la totalité développée d'elle-même, dont les moments, parce qu'elle est une subjectivité encore *naturelle*, existent en étant particularisée.[1269]

Il est clair en effet pour Hegel que l'esprit philosophique ne découvre pas tout simplement l'Idée logique pure au sein de la nature, mais que l'Idée est elle-même transformée, brisée par ce passage à l'extériorité, dans cette opposition à son autre. Il faut dès lors pour saisir l'Idée au sein de la nature, ce qui au demeurant constitue la tâche spécifique de la *philosophie* de la nature hégélienne, se soumettre aux données compilées par les sciences empiriques.

L'erreur consistant à faire de l'organisme naturel qu'une simple forme dérivée surdéterminée par la structure organique du concept semble relever d'une confusion qu'on trouve en un sens chez Ilting lui-même. Celui-ci affirme en effet, à bon droit, que la tâche de la philosophie de la nature est de reconnaître l'Idée au sein de ces figures que sont la nature et l'esprit[1270]. L'erreur consiste cependant à penser que l'Idée logique pure elle-même n'est pas, quant à elle, aussi une forme particulière de l'Idée comme peut l'être le vivant au sein de la nature, que c'est l'Idée logique qu'il s'agit de retrouver. C'est d'ailleurs ce qu'Ilting semble lui-même reconnaître lorsqu'il écrit que :

> Hegel n'envisage pas par exemple de présenter toujours la même structure logique dans l'ensemble des figures de la nature ou de l'esprit, il veut plutôt montrer qu'on peut comprendre ces figures comme processus en développement au cours duquel ce qu'il nomme l'« Idée » ou encore « l'Idée absolue » progresse toujours davantage.[1271]

[1268] J.-L. Vieillard-Baron, « Le dédoublement de la nature chez Hegel » dans C. Bouton et J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2009, p.39.
[1269] Hegel, W IX, §358SAnm., p.466 / E-PhN, p.313.
[1270] Ilting, « Hegels Philosophie des Organischen », p.367.
[1271] *Ibid.*

Il y a ainsi une spécificité propre à l'Idée qui apparaît au sein de la nature comme vie organique, tout comme l'organicité de l'Idée logique était spécifique à son domaine d'inscription, celui du penser pur.

Nous avons déjà remarqué que cette spécificité était déterminée par l'extériorité et l'agonistique – ou la logique oppositionnelle – caractéristique de la nature. La pérennité de l'organisme animal est certes liée à sa vitalité propre, à son activité et son organisation interne, mais celles-ci demeurent dépendantes de son interaction avec l'extériorité sous la forme d'une nature inorganique[1272]. La vie de l'organisme naturel entre dans une opposition constante avec son environnement sans résolution définitive puisque la satisfaction du besoin qui assure la pérennité de l'organisation du vivant est sans cesse à réitérer[1273]. Le mode d'existence du vivant est ainsi défini par son inscription naturelle comme opposition constante (et en un sens tragique[1274]) à l'extériorité qui, tout en se laissant intérioriser par l'organisme, semble ne jamais avoir de termes. Comme Daluz Alcaria le souligne avec justesse : « Dans la nature, le vivant ne forme pas une totalité une, harmonieuse, mais un processus de totalisation inachevé et toujours précaire[1275] ». Même le processus du genre qui semble, à l'instar de l'esprit, aboutir à une unité supérieure fondée sur la sursomption de l'opposition entre le soi animal et son autre en tant que vivant, reste, comme moment seulement naturel, prisonnier de l'opposition et de l'extériorité :

> Ce processus de propagation [du genre] débouche dans le mauvais infini du progrès. Le genre se conserve seulement moyennant la disparition des individus qui, dans le processus de l'accouplement, ont rempli leur destination, et, pour autant qu'ils n'en ont pas de plus haute, vont, par là, à la mort.[1276]

[1272] Certes, comme nous l'avons montré dans « Nature as *Umwelt* and "the Universal Thinking Animal" », dans la mesure où cette nature inorganique est spécifique à l'animal et constitue *son* environnement, l'extériorité est progressivement dépassée par le processus d'intériorisation que constitue l'assimilation, mais pour autant qu'une telle intériorisation dépend de la présence d'une extériorité à dépasser, la vie naturelle de l'organisme demeure « projetée à l'extérieur [et] a pour condition la vie inorganique » (Hegel, W VI, p.471 / SL IV, p.470).

[1273] Sur la récurrence du besoin comme mauvais infini, voir Hegel, W III, p.143 / PhE I, p.152-153 ; W VII, p.348-49, §191 / PhD, p.221 ; W X, §428 Zu., p.217-18 ; GW XX, p.429 / E-PhE, p.229, 531 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.41.

[1274] Cf. Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.69-106 ; J.-L. Vieillard-Baron, « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 197, no.1, 2007, p.43-66.

[1275] Daluz Alcaria, « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant », p.49.

[1276] Hegel, W IX, §370, p.519 / E-PhN, p.325. Cf. von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.133 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.115 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.231-32 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.42 ; Stanguennec, *Hegel*, p.166-69.

Si le phénix, pour reprendre une image particulièrement prisée par Hegel[1277], renaît de ses cendres, c'est encore une fois pour mener la même lutte afin d'assurer sa subsistance vis-à-vis du monde. Mais une lutte qui aboutit à la même fin et qui pousse l'individu à mourir de nouveau : « la vitalité animale est habitée du dedans par une promesse d'autodestruction : elle n'est qu'un vivant en vue de la mort[1278] ».

Pire encore, l'opposition à l'extériorité est non seulement ce qui détermine pour ainsi dire de l'extérieur le rapport de l'organisme à son milieu (naturel) et à son autre (comme vivant). Dans le cadre de la nature, l'opposition caractérise la structure même de l'organisme en lui-même. C'est ainsi que Hegel définit l'apparition de la maladie (dont nous trouvons les échos, au sein de la philosophie de l'esprit objectif, dans l'anomie qui provoque inéluctablement la chute des civilisations et la mort des peuples[1279]). La maladie apparaît en effet pour Hegel non pas comme une contamination extérieure – contrairement à ce qu'affirme Susanna Lindberg[1280] – qui affaiblirait un organe particulier, puis la totalité de l'organisme, mais au contraire comme la résultante d'une dislocation interne de l'organisme au sein duquel l'opposition des différents systèmes et organes prendrait le dessus sur l'unité du tout :

> [L'organisme singulier] se trouve dans l'état de *maladie*, pour autant que l'un de ses systèmes ou organes, *stimulé* dans le conflit avec la puissance inorganique, se fixe pour lui-même et persiste dans son activité particulière face à l'activité du tout, dont la fluidité et le processus traversant tous les moments sont, de ce fait, empêchés.[1281]

On assiste ainsi à une véritable autonomisation d'un organe particulier brisant ainsi la chaîne d'activité qui permet le bon fonctionnement de l'organisme[1282]. Or, cette tendance est inscrite

---

[1277] Nous discuterons avec plus de détails cette image et sa signification pour penser la vie au chapitre 4.

[1278] Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.43. Cf. Reid, *Real Words*, p.89. Quelquejeu poursuit : « Car le royaume de la vie naturelle est celui de la mort » (*ibid.*, p.45). C'est dans le même sens que Reid affirme : « Nature is pure exteriority, devoid of all self-movement and life. As long as nature remains unpenetrated, unworked and unfashioned by thinking, it remains lifeless » (Reid, *Real Words*, p.77). Voir également *ibid.*, p.122 ; Papaioannou, *Hegel*, p.52. Cette mort de la nature doit cependant faire place à la vie de l'esprit. Comme l'écrit encore Reid : « Thinking […] 'kills' this *nature morte* and thus breathes life into it, the true life of spirit » (Reid, *Real Words*, p.77-78).

[1279] Hegel, W II, p.527-28 / *Le droit naturel*, p.179 ; W VII, p.415, §269Zu. / PhD, p.270n.14; *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, Felix Meiner, 1930, p.45-47 / RH, p.90-91.

[1280] Lindberg, « Vivant à la limite », p.115.

[1281] Hegel, W IX, §371, p.520 ; GW XX, p.371 / E-PhN, p.326.

[1282] La fonction du médicament sera d'ailleurs en quelque sorte d'agir comme agent d'agression provoquant la coalition des différentes parties et réhabilitant ainsi la suprématie du tout : « Le remède excite l'organisme à supprimer l'excitation *particulière* dans laquelle l'activité formelle du *tout* est fixée, et à restaurer la fluidité de l'organe ou système particulier dans le tout. C'est là l'effet produit par le remède pour autant qu'il est un excitant, mais quelque chose de difficile à assimiler et à surmonter, et que de ce fait, est présenté à l'organisme quelque chose d'extérieur contre lequel il est contraint de mobiliser sa force. Se dirigeant contre quelque chose d'extérieur,

à même l'organisme naturel, ses systèmes et organes. Elle en constitue d'ailleurs la finitude. C'est ce qui fera dire justement à Gilles Marmasse que Hegel, contrairement à nombre de ses contemporains et à ce que l'on affirme couramment, n'adopte pas une posture organiciste : « Dans l'histoire de la pensée […] le vivant naturel, le corps animal, est classiquement pensé comme impliquant une coopération unitaire entre les organes. Mais tel n'est pas le cas chez Hegel. Chez lui, en effet, les différents organes du corps sont dans une relation de conflit mutuel : chacun se développe aux dépens des autres […] Même dans la vie organique, il n'y a pas unité mais, à la fois, scission et relativité[1283] ». Cela est vrai, mais vaut seulement pour l'organisme naturel qui de ce fait échoue à se constituer comme la forme adéquate d'organicité à partir de laquelle Hegel conçoit non seulement la vie (logique, naturelle et spirituelle) qui peut correspondre plus ou moins adéquatement, selon le cas, à sa forme ou concept. C'est aussi cette forme adéquate d'organicité qui permet de penser la structure même – dynamique il va sans dire – de la philosophie. Il ne faudrait donc pas conclure de ce rejet de l'organicisme naturaliste prenant l'animal pour modèle d'organisation rationnelle que Hegel rejette toute forme d'organicisme. Au contraire, il nous semble que c'est parce que Hegel considère la rationalité sous une forme organique qu'il affirme conjointement que : a) l'organisme animal constitue le sommet de l'Idéalité au sein de la nature et b) que celui-ci demeure néanmoins inadéquat à son concept dans la mesure précisément où la nature est caractérisée comme l'être-hors-de-soi de l'Idée et du concept[1284]. Nous constaterons d'ailleurs une rémanence de cette inadéquation tout au long de la vie de l'esprit qui comme entreprise de sursomption de l'extériorité implique néanmoins la subsistance (problématique ou non) d'une certaine naturalité en son sein même. Comment alors doit-on penser, comme l'écrit Stanguennec « en son opposition à la nature, le statut différentiel de la vie de l'esprit[1285] » ?

il se dégage de l'être-borné devenu identique à lui, dans lequel il était pris, et contre lequel il ne peut pas réagir pour autant que cet être-borné n'est pas pour lui comme objet » (Hegel, W IX, §373, p.529 ; GW XX, p.371 / E-PhN, p.326). Voir également Engelhardt, « Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit », p.149. Le parallèle politique est manifeste et l'on retrouve ici la conception plutôt belliciste de la politique internationale de Hegel. L'ennemi commun et extérieur permet d'assurer la santé d'un peuple qui autrement se diviserait en lui-même en fractions ennemies.

[1283] Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.66-67.

[1284] En ce sens toute forme de vie qui ne serait pas aussi une vie spirituelle sous la forme d'une conscience de soi et plus largement de l'*animal rationale* reste pour Hegel, en définitive, inadéquat à son concept et en ce sens en partie non-vrai, cf. Haase, « Life and Mind », p.106.

[1285] Stanguennec, *Hegel*, p.41.

iii. La vie de l'esprit

> « l'esprit, tout comme il est quelque chose de vrai est quelque chose de vivant, d'organique, de systématique, et c'est seulement par la connaissance de cette nature qui est la sienne que la science de l'esprit est pareillement vraie, vivante, organique, systématique[1286] ».

Comme troisième et ultime moment du système hégélien, l'esprit constitue la forme la plus aboutie de la vie organiquement conçue[1287]. Comme l'écrit Robert Legros, selon Hegel : « la vie la plus accomplie est celle de l'esprit advenant à soi en se réfléchissant […] l'organicité véritable, ou "la vie organique supérieure"[1288] ». D'où vient une telle supériorité ? Pour Hegel, l'esprit est non seulement « l'union vivante du multiple[1289] », c'est aussi une forme de vie consciente de soi. Celle-ci n'est pas simplement immédiatement structurée de manière organique comme l'animal, elle s'appréhende en outre elle-même conceptuellement, selon la forme d'organicité propre au concept rationnel. Plus encore, l'esprit ne tire pas simplement sa primauté de ce qu'il peut se comprendre en un premier temps comme la synthèse de la vie logique et naturelle en tant que vivant naturel et intellectuel, car nous n'avons encore là affaire qu'à l'esprit sous sa forme subjective, comme individu humain, ou sa forme objective comme peuple historique. Or, la vie de l'esprit ne trouve sa signification définitive que dans le processus infini constitutif de ce que Hegel nomme l'esprit absolu : « Nous nommons *vie* l'esprit absolu d'après son idée ou son rapport à soi[1290] ». En fait, la véritable supériorité de la vie de l'esprit tient à ce qu'elle dépasse constamment ses propres bornes et s'inscrit de ce fait dans un progrès continu[1291]. En cela, elle s'affirme comme la sphère de la liberté qui se constitue dans une lutte constante vis-à-vis des déterminations externes, immédiatement données et naturelles[1292].

1286 Hegel W X, §379Zu., p.15 / E-PhE, p.383.
1287 Cf. Hegel, W XII, p.391 / PhH, p.250 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.21 ; Litt, *Hegel*, p.56-57 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.122.
1288 Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.421. Stanguennec parlera dans le même sens de la « vie organique spirituelle » (Stanguennec, *Hegel*, p.66). Cf. également Hegel, GW I, p. / *La vie de Jésus*, p.101 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.130 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.18-19, 40 ; Neuser, « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie », p.13 ; Stanguennec, *Hegel*, p.56 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.37.
1289 Hegel, W I, p.421 / *Premiers Écrits*, p.371-72. Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.39.
1290 Hegel, GW VII, p.181.
1291 Cf. Stanguennec, *Hegel*, p.61 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.124-25 ; Litt, *Hegel*, p.291 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.226.
1292 Cela vaut comme nous le verrons, tant pour l'esprit subjectif (l'être humain individuel) que pour l'esprit objectif (les peuples et civilisations, les États) et même l'esprit absolu. Cette affirmation de la liberté ne consiste pas en une négation abstraite de notre naturalité, mais en l'articulation d'un rapport où la volonté rationnelle

C'est en effet dans ces termes qu'il faut penser le concept hégélien d'esprit, comme le propose Gilles Marmasse : « Notre hypothèse est que l'esprit se définit essentiellement comme l'instance d'*Aufhebung* de la nature. Il n'est ni une chose inerte ni une activité sans sujet, mais un sujet actif qui, sur un mode théorique et pratique, prend en charge la nature – la nature extérieure et sa naturalité propre[1293] ». Tout l'enjeu de l'esprit sera en effet de sursumer l'extériorité naturelle et sa propre naturalité initiale – Hegel décrit d'ailleurs significativement le premier moment de sa philosophie de l'esprit comme le moment de l'esprit-nature (*Naturgeist*)[1294] – simplement données afin de faire de soi, par sa propre activité, son propre produit et ainsi se rendre adéquat à son concept. C'est pourquoi Hegel écrit par exemple dans le *Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif* : « L'esprit consiste essentiellement à être actif, ce qui signifie : se produire [soi-même] comme phénomène – [soi-même], c'est-à-dire son seul concept –, et révéler celui-ci[1295] ». C'est à travers une telle activité que « le Soi actualise la vie de l'esprit absolu[1296] ».

Une telle autoproduction de l'esprit, qui fait de celui-ci l'instance par excellence de la liberté[1297], n'est cependant auto-transformation qu'à travers la sursomption de son altérité qu'est la nature et sa nature propre. Nous n'avons donc plus affaire, comme c'était le cas dans la logique, à une autoconstitution purement interne à soi comme c'était le cas pour le concept dont l'opposition naît de sa négativité même[1298]. Nous n'avons pas non plus affaire à une autoconstitution médiatisée par l'extérieur, mais aboutissant qu'à la répétition infinie – selon

détermine les modalités de son existence au monde plutôt que de se laisser déterminer par sa nature et son environnement. La liberté prend ainsi la forme d'une *libération* progressive et la mesure spirituelle de l'esprit (individuel-subjectif ou collectif-objectif) dépend précisément du niveau de conscience réflexive que l'esprit à un stade donné a par rapport à soi et à son rapport à la nature comme altérité. Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.125.

1293 Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.373. Une telle hypothèse trouve à nos yeux sa confirmation dans le *Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif*, cf. Hegel, GW XV, p.221, 223 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », p.595-96.

1294 Hegel, W X, §387, p.38 ; GW XX, p.386 / E-PhE, p.183.

1295 Hegel, GW XV, p.218 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », p.593. Voir également Hegel, W XII, p.104 / PhH, p.66 ; W XI, p.365-66 / *Écrits sur la religion*, p.96.

1296 Hegel, W III, p.581 / PhE II, p.300.

1297 Cf. Hegel W X, §549Anm. §550, p.352 ; / E-PhE, p.331-32 ; Litt, *Hegel*, p.132 ; Stanguennec, *Hegel*, p.69.

1298 En ce sens, il nous semble que Bernard Quelquejeu fait fausse route lorsqu'il écrit : « L'esprit ne peut plus, comme la conscience, être défini selon un rapport à l'altérité : l'altérité absolue, le rapport à l'autre que soi, sont étrangers à la sphère de l'esprit qui, en tant qu'esprit ne se rapport qu'à soi, à ses propres déterminations. Son régime spécifique, en ce sens, doit être dit celui de l'*autarcie* » (Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.152). L'autarcie caractérise bien davantage, à nos yeux, le régime de l'Idée pure de la logique, alors que l'esprit en tant que capacité infinie à sursumer l'altérité présuppose ou plutôt entretient un rapport constant à son altérité qui demeure, certes, relative, mais néanmoins bien réelle. Sur la soi-disant autarcie de la vie de l'esprit, voir également *ibid.*, p.154, 160, 174.

la modalité du *mauvais* infini – de l'opposition comme c'était le cas du vivant dans la nature. Avec l'esprit, l'autoconstitution de l'Idée implique un rapport de médiation avec l'extériorité, mais qui se comprend comme une véritable sursomption qui ne retombe donc pas dans la simple répétition proprement naturelle[1299]. C'est ainsi que Hegel écrit :

> Dans la nature, la résurrection n'est pourtant qu'une répétition du même, une histoire monotone qui suit un cycle toujours identique. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Il en va autrement du soleil de l'Esprit. Sa marche, son mouvement, n'est pas une auto-répétition ; l'aspect changeant que revêt l'Esprit dans ses figures toujours nouvelles est essentiellement un progrès.[1300]

Or, le progrès de l'esprit n'est pas le simple déploiement d'un programme qui se trouverait en son fond et qui ne ferait que se dévoiler dans l'histoire de manière mécanique en suivant une série de principes toujours déjà là *a priori*. C'est au contraire le fruit de sa propre activité, de sa propre vie, de sorte que le progrès de l'esprit, son développement, revêt la forme d'une *Bildung*, d'une formation de soi par soi : « Le processus vital est le *développement* du vivant en général et, dans le spirituel en tant qu'âme ou individu existant immédiatement, il est *formation* (*Bildung*)[1301] ». Si l'affirmation vaut, dans le contexte de ce passage, pour l'esprit subjectif individuel, il n'en va pas autrement du développement de l'esprit objectif et de l'État (cette « idée divine telle qu'elle existe sur terre[1302] » comme l'écrit Hegel) à travers l'histoire[1303]. Dans la succession des formes d'États qui constitue pour Hegel l'objet de l'histoire mondiale tel que compilé par les historiens[1304], l'esprit saisi les différentes étapes qui ont, rétrospectivement, mené à ce que « [l]a vie de l'État [soit] désormais organisée consciemment, conformément à la raison[1305] ». L'émergence d'un esprit pleinement conscient de soi comme entité rationnelle capable de se constituer dans l'histoire sous la forme de l'État moderne – qui certes s'incarne dans une multiplicité d'États nationaux plus ou moins faillibles[1306] – implique un certain degré de *Bildung*, la nécessité d'un progrès. L'activité de l'esprit consistant à dépasser l'opposition

---

1299 Cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.299.
1300 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p.48 / RH, p.92. Comme figure de l'esprit, la philosophie (que ce soit à travers son histoire, comme philosophie de la nature ou encore comme logique) prend, elle aussi, la forme d'une progression qui partant des déterminations les plus abstraites et les plus générales passe aux formes les plus abouties et les plus concrètes en suivant un développement strictement immanente à soi.
1301 Hegel, GW XV, p.228 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », p.599. Sur la nature organique de la volonté comme expression de la vie de l'esprit, cf. p. Sedgwick, « On Becoming Ethical: The Emergence of Freedom in Hegel's *Philosophy of Right* », p.212-13, 221-23.
1302 Hegel, W XII, p.57 / PhH, p.41.
1303 Cf. Litt, *Hegel*, p.72.
1304 Cf. J. Reid, *Real Words*, Ch. 5, p.58-70.
1305 Hegel, W XII, p.417 / PhH p.267.
1306 Cf. Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.106.

immédiatement donnée au sein de la nature, ses figures historiques, que ce soit l'individu, le peuple, l'État ou la science, ne peuvent être immédiatement adéquates à soi. Initialement au contraire, l'esprit reste empêtré dans le giron de sa naturalité que ce soit les traits physiques du corps individuel[1307], le caractère national typique d'un peuple[1308] ou le naturalisme de l'État oriental[1309]. Le perfectionnement de l'esprit dans l'histoire, sa libération pourrait-on dire[1310], ne saurait faire l'économie de ses échecs et de ses succès, de ses vies et ses morts, de cette incessante succession de formes d'organisation et d'organicité plus ou moins adéquate à soi. On ne saurait en effet, dans l'« enthousiasme qui, comme un coup de pistolet, commence immédiatement avec le savoir absolu[1311] », atteindre une pleine et immédiate adéquation à soi. C'est pourquoi Hegel affirme sur un ton peut-être trop eschatologique :

> La vie de chaque peuple fait mûrir un fruit, car son activité vise à réaliser complètement son principe. Mais ce fruit ne retombe pas dans le giron du peuple qui l'a produit. Il ne lui est pas permis d'en jouir. Au contraire, ce fruit devient pour lui une boisson amère ; il ne peut la rejeter, car il en a une soif infinie, mais goûter à ce breuvage est sa ruine et en même temps l'avènement d'un nouveau principe. Le fruit redevient germe, germe d'un autre peuple qui mûrira.[1312]

Il faut cependant éviter un contresens qui tend à accorder trop d'importance à cette dimension apparemment eschatologique de la philosophie hégélienne de l'histoire[1313]. Le progrès de l'esprit n'implique pas *de facto* qu'une forme d'État plus adéquate à l'Idée et à la raison se substitue à une forme antérieure. C'est rétrospectivement que l'on constate que ce qui n'apparaissait que comme une série d'événements et de conflits permettait dans les faits l'émergence de certaines formes politiques plus adéquate à l'Idée et à la liberté. Mais cela n'implique pas par ailleurs la disparition de formes jugées moins rationnelles ou davantage prises dans les affres de la naturalité. Au contraire, pour Hegel, la pérennité d'une forme d'État semble d'autant plus grande qu'elle se ferme au changement que présente inéluctablement

---

1307 Cf. Hegel, W X, p.71ff., §395Zu. / E-PhE, p.427*sq*.
1308 Cf. Hegel, W X, p.64ff., §394Zu. / E-PhE, p.421*sq*.
1309 Cf. Hegel, W XII, p.84-85 / PhH, p.55. L'État oriental est d'ailleurs caractérisé par Hegel de « mécanique » ou « machinique » (*Maschinerie*) (W XII, p.144 / PhH p.90).
1310 Cf. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.68.
1311 Hegel, W III, p.31 / PhE I, p.25.
1312 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p.50 / RH, p.95.
1313 L'exemple paradigmatique d'une telle lecture serait à ce titre K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. Pour une remise au point d'une telle lecture, cf. C. Bouton, « Hegel et l'antinomie de l'histoire », in *Lectures de Hegel*, p.300-48.

l'esprit et s'ancre dans la rigidité de la nature qui tout en changeant constamment demeure prise dans le même cycle infini au sens d'une incomplétude foncière[1314].

La stabilité de la Chine par exemple s'explique, pour Hegel, par l'appui que l'ordre social trouve dans l'ordre de la nature, alors que la Grèce démocratique, supérieure d'un point de vue de la raison pour Hegel, est depuis longtemps disparue. Ainsi, le progrès de l'esprit dans l'histoire, qui est véritablement l'histoire de sa propre libération, où « *qu'un seul* est libre » (despotisme oriental), puis « *quelques-uns* sont libres » (monde gréco-romain) pour arriver, avec le monde moderne, au constat que « tous les hommes en soi, c'est-à-dire l'homme en tant qu'homme, sont libres[1315] », ce progrès n'implique pas nécessairement une succession empirique où chaque peuple passerait d'abord par des formes de despotisme pour ensuite adopter la démocratie et enfin l'État de droit moderne. C'est d'ailleurs justement pourquoi, aux yeux de Hegel, il est nécessaire que la formation de l'esprit soit médiatisée par une transition des peuples mis à l'avant-plan de l'histoire.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans cette progression, dans cette formation graduelle, la spécificité organique de la vie de l'esprit. L'esprit en effet n'est pas pour Hegel qu'« une série de facultés et la représentation de celles-ci comme […] un amas inorganique[1316] ». Il forme au contraire une totalité organiquement constituée. Or, comme totalité capable non seulement d'accomplir une autotransformation, mais une progression en intégrant et en sursumant son altérité, l'esprit constitue la forme adéquate de la vie en son sens organique. Celle-ci se définit en effet, comme nous l'avons vu, comme ce qui « est capable de supporter la contradiction, de la dominer[1317] ». Certes dans l'organisme naturel ou même dans les formes primitives de l'esprit, une telle capacité se trouve limitée, finie. Mais dans la mesure où l'esprit se forme lui-même en dépassant ses propres bornes et limites, « [l]a vie se conserve et se préserve de cette façon [en supportant et en dominant la contradiction] comme infinie[1318] ». On a ainsi affaire à une forme d'organicité qui, en son terme, est pleinement adéquate à son concept comme unité capable de se maintenir dans sa contradiction[1319], comme une « identité

1314 Cf. Hegel, W XII, p.147 / PhH, p.93.
1315 Hegel, W XII, p.32 / PhH, p.28. Voir également W VII p.509-11, §355-58 / PhD, p.338-40.
1316 Hegel, GW XV, p.211 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », p.590.
1317 Vorl. XI, p.17 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.35. Voir également, W IX, p.338, §337Zu. / E-PhN, p553.
1318 Vorl. XI, p.17 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.35.
1319 Cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.208.

de l'identité et de la non-identité[1320] ». Mais qui justement n'est pas immédiatement son terme et doit de ce fait, comme conscience de soi, faire la difficile expérience de son inadéquation initiale afin de la sursumer elle-même.

C'est ainsi que Hegel souligne par exemple l'organicité de l'État dans sa philosophie du droit[1321] ou encore celle des peuples dans l'histoire en tant qu'esprit (*Volksgeist*)[1322] et vie (*Volksleben*)[1323]. Les deux étant d'ailleurs indissociables : l'organicité d'un peuple se manifeste à travers la forme spécifique d'organicité de son État et de sa constitution[1324]. Or, comme l'apex de sa philosophie du droit, l'État, à travers cette organicité, exprime, pour Hegel, le point culminant de la rationalité dans l'ordre de l'esprit objectif : « L'État est un organisme, c'est-à-dire le développement de l'Idée selon le processus de différenciation de ses divers moments[1325] ». Et pourtant, l'esprit objectif demeure dans le domaine de la finitude, empêtré malgré lui dans les affres de la contingence naturelle[1326]. De ce fait, ces formes d'organicité ne demeurent encore que partiellement adéquates à leur concept et à l'Idée, elle ne supporte pas entièrement la contradiction qui les mène inéluctablement au cours de l'histoire à leur fin. C'est pourquoi Hegel écrira que « [l]e peuple vit comme l'individu, passant de l'âge mûr à la vieillesse […] Individus et peuples meurent ainsi d'une mort naturelle ; si ces derniers continuent à durer, cette existence sans intérêt et sans vie qui n'a nul besoin de ses institutions précisément parce que le besoin est satisfait n'est que nullité politique et ennui[1327] ». La capacité d'*Aufhebung* qui constitue l'essence spécifique de la vie de l'esprit trouve ainsi dans l'esprit objectif sa limite, dans le relâchement de la conscience de soi réflexive et dans l'habitude qui s'institue dès lors comme un retour de l'extériorité naturelle sous la forme d'une seconde nature[1328].

1320 Hegel, W II, p.96 / *Premières publications*, p.140.

1321 Cf. Hegel, W III, p.436 / PhE II, p.135 ; W IV, p.483 / *Écrits politiques*, p.231 ; W VII, p.412-14, 431, 471-72, §267, 269, 271, 302 / PhD, p.268, 270, 279, 309.

1322 Cf. Hegel, W X, §548, p.347 ; GW XX, p.523 / E-PhE, p.326 ; W XII, p.73 / PhH, p.49-50.

1323 Cf. Hegel, W III, p.326 / PhE II, p.12 où il est bien question de la « *sittliche Leben* eines *Volks* » et non simplement de la notion plus générale de *Sittlichkeit* parfois traduite par l'expression « vie éthique » ; W IV, p.485 / *Écrits politiques*, p.232-33. Cf. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.283-85, 304 ; Papaioannou, *Hegel*, p.74 ; Stanguennec, *Études post-kantiennes (tome 2)*, p.63 ; Taylor, *Hegel et la société moderne*, p.91.

1324 Cf. Hegel, W XII, p. 68 / PhH, p.47 ; *Vernunft in der Geschichte*, p.93 / RH p.139. Cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.182 ; Stanguennec, *Hegel*, p.183. Sur l'esprit objectif comme forme de vie, cf. Bienenstock, « Qu'est-ce que l'"esprit objectif" selon Hegel ? », p.227, 239.

1325 Hegel, W VII, p.415, §269Zu. / PhD, p.270n.14. Voir également, W X, §539, p.331 ; GW XX, p.509 / E-PhE, p.313.

1326 Cf. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.90-91 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.308.

1327 Hegel, W XII, p.100 / PhH p.63-64. Cf. D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.140 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.106 ; Taylor, *Hegel et la société moderne*, p.98.

1328 L'habitude a un rôle ambivalent chez Hegel, il est d'abord un élément essentiel dans la formation de l'esprit et par-là dans la libération de celui-ci vis-à-vis ses propres déterminations naturelles, mais l'habitude doit toujours

C'est seulement dans le cadre de l'esprit absolu et notamment dans la *philosophie* que la vitalité organique de l'Idée devient pleinement adéquate à soi[1329]. Non seulement « [l]e connaître de l'Idée est objet de la philosophie. Celle-ci n'a donc pas de simple *caput mortuum* pour objet, mais l'absolument vivant lui-même[1330] » comme l'affirme Hegel, mais la philosophie étant l'ultime moment de l'Idée vivante et donc l'objet de la philosophie elle-même, le système hégélien culmine dans une philosophie de la philosophie qui ne peut dès lors être qu'une philosophie vivante de la vie de l'Idée. Comme raison vivante se pensant elle-même, la philosophie doit en effet se comprendre comme la forme absolue d'organicité, comme le système capable de supporter toute contradiction en son sein. Certes, les formes historiques de la philosophie ne sont pas toutes également vivantes aux yeux de Hegel. Certaines pèchent par l'abstraction de leur méthode, comme c'est le cas par exemple pour la métaphysique classique[1331], d'autres, par les limites qu'elles imposent à la philosophie et qui interrompent son mouvement et sa vie même. C'est le cas du criticisme pour Hegel[1332]. Mais ces « petites morts » de la philosophie, qu'elles soient dues à une réification progressive du philosopher ou par un refus de s'aventurer plus loin sur le chemin de la vie philosophique sont autant d'instances que la philosophie doit elle-même sursumer. En cela, elles appartiennent toujours à la vie de l'esprit.

Il importe ainsi de souligner que l'organicisme logique de Hegel permet de penser la philosophie dans sa vie propre, comme système[1333], sans pour autant tomber dans une sorte

être réfléchie, avoir un sens et par là, exprimer la liberté que l'esprit possède sur lui-même. Or, cette vigilance de l'esprit par rapport à ses propres habitudes a tendance à se relâcher avec l'âge, de sorte que ce qui était une habitude réfléchie, une répétition mise en place en vue d'un résultat désiré devient une sorte d'automatisme dont on n'arrive plus à se défaire, une seconde nature qui prend ainsi le dessus sur la liberté de l'esprit. Et c'est d'ailleurs pour Hegel, par l'habitude que l'esprit meurt, non seulement symboliquement, mais physiquement. L'organicité de la vie de l'esprit retombe dans une sorte de mécanisme mort qui l'achève. Cf. Hegel W X, §410Anm., p.187 / E-PhE, p.217-18 ; W XII, p.100 / PhH, p.64 ; D'Hondt, « Le Concept de la Vie, chez Hegel », p.148 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.91-98.

1329 Cf. J. Reid, « Reason and Revelation : Absolute Agency and the Limits of Actuality », *Symposium*, vol.21, no.1, 2017, p.190-91. Si nous abordons ici plus particulièrement la philosophie, la vitalité organique de l'esprit absolu s'exprime également dans le domaine de la religion comme nous l'observerons au chapitre suivant et dans le domaine de l'art, dont il ne sera pas question ici. Sur le rapport entre l'art et la vie de l'esprit absolu, voir L. De Vos, « Art et vie » dans *Hegel et la vie*, p.157*sq*. Sur l'ancrage de cette vie de l'esprit absolu (art, religion et philosophie) dans la vie d'un peuple historique (et donc dans la vie de l'esprit objectif), cf. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.19.

1330 Vorl. XI, p.65 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.77.

1331 Cf. Hegel, GW XV, 218 / « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », p.593.

1332 Cf. Hegel W XX, p.333 / HPh VII, p.1853-54 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.74 ; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.236.

1333 Cf. Hahn, « Organic Holism and Living Concepts », p.335 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.130

de métaphore naturaliste d'ordre végétal, prenant la nature comme modèle de la systématicité philosophique tel Schlegel[1334] ou même Descartes[1335].

4. Conclusion

Et pourtant, la conception hégélienne de la vie ne saurait se réduire à ce seul schème organiciste même sous sa forme la plus adéquate. Il manque encore les éléments nécessaires pour comprendre l'articulation des parties du système encyclopédique les unes avec les autres. Si, comme nous l'avons défendu avec Hegel, les trois grands moments du système de la philosophie que sont la logique, la nature et l'esprit forment eux-mêmes des cercles autofondés, il nous manque encore les outils pour penser leur articulation les uns par rapport aux autres. L'organisme se transforme et se développe, mais maintient néanmoins son identité à travers un tel développement de soi. Pour penser cependant la véritable perte de soi qui force le passage de l'Idée logique à la nature, il convient de prendre en compte l'importance du schème théologique et du thème kénotique dans la conceptualisation hégélienne du vivant. Ainsi, Robert Legros a raison d'affirmer que « [l]a philosophie sous sa forme véritable est un système vivant dans la mesure où elle constitue une totalité organique[1336] », mais on n'accède par le schème organiciste qu'à la *structure* ou la *Gestalt* du philosopher. Pour penser son articulation sous la forme d'une véritable perte de soi en son Autre, il faut encore saisir l'importance du schème théologique que l'on nommera « kénosotérologique » et qui anime également la pensée hégélienne de la vie en sa dimension résolument historique. Certes, les schèmes, qu'ils soient organicistes ou kénosotérologiques ne sauraient être simplement pensés côte à côte et doivent être compris comme s'ils formaient par eux-mêmes un tout vivant, les différentes facettes d'un même tout, d'une même pensée de la vie. Il importe cependant de tenter de les démarquer afin d'expliciter les différentes structures de sens que Hegel articule en un tout pour penser le vivant. Nous avons ainsi montré tout au long de ce chapitre en quoi la pensée organiciste de Hegel s'attardait d'abord et avant tout à dégager une structure permettant de penser la vie interne d'objets tant logiques, comme les concepts, que d'entités

[1334] Cf. Schlegel, *Philosophie de la vie*, I, p.22-23 ; Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, p.201.
[1335] Cf. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, III, Paris, Garnier, 1973, p.779-80. Quelquejeu voit juste en ce sens lorsqu'il écrit à propos du système hégélien : « La logique nécessaire d'un tel système [...] ne sera point [...] celle de l'organisme arborescent » (Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.12).
[1336] Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », p.436.

naturelles comme l'organisme animal et même des formes de vie spirituelles comme l'État. Il nous faut maintenant saisir comment le schème kénosotérologique permet d'enrichir cette conceptualisation de la vie.

CHAPITRE IV
LE SCHÈME KÉNOSOTÉRIOLOGIQUE DE LA VIE. RELIGION, NÉGATIVITÉ ET HISTOIRE

[S]o steigt in Freude das Leben auf, und rollt
in Schmerz hinab, bis es auf- und absteigend
seines Zieles schweigendes End' erreicht hat.[1337]

1. Introduction

Si l'on ne saurait concevoir la pensée hégélienne de la vie sans faire intervenir sa philosophie de la religion et des religions judéo-chrétiennes en particulier, il n'est pas pour autant question ici de résumer, même brièvement, une telle entreprise en son ensemble. Ce qui nous intéressera, ce sera davantage la manière dont Hegel interprète la vie de l'Esprit et de l'Idée absolus à partir du schème que nous baptiserons « kénosotériologique ». Ce schème qui permet de saisir le cheminement de l'Idée au sein du système de la philosophie comme la vie de l'Absolu en ses diverses guises (logique, nature, esprit) s'exemplifie dans ce qui, selon Hegel, constitue le noyau spéculatif de la religion chrétienne[1338]. C'est pourquoi Hegel associera fréquemment cette structure de la vie, comme vie de l'Idée ou de l'esprit à une forme de vie divine[1339]. De même que l'Idée pure de la logique ne s'effectue véritablement qu'en se perdant en son autre, dans la nature, pour ensuite sursumer ce moment du négatif et d'extériorité à soi et se faire esprit, de même pour Hegel, la religion chrétienne constitue le récit d'un Dieu qui

[1337] Hegel, GW II, p.391-92 / *Premiers écrits*, p.417 : « Ainsi la vie s'élève dans la joie et retombe / Dans la douleur, jusqu'à ce que, toujours montant et descendant, /Elle atteigne le terme silencieux de son but » [traduction légèrement modifiée].

[1338] Bien qu'un tel contenu prenne encore la forme d'une simple représentation et ne constitue pas de ce fait qu'un simple objet de penser, mais demeure l'objet d'une intuition sensible, il revêt néanmoins une dimension spéculative qui comme intuition ne s'est pas encore complètement explicité à soi comme vérité conceptuelle. Comme l'écrit Hegel : « le point capital est que ce n'est pas par la doctrine, mais par l'intuition sensible, que ce contenu [de la religion chrétienne] se présente à la représentation. Ce contenu n'est alors autre chose que la vie, la passion et la mort du Christ. C'est en effet précisément cette passion et cette mort, cette mort sacrificielle de l'individu pour tous, c'est celle-ci qui est la nature de Dieu, l'histoire divine, ce qui est purement et simplement universel, affirmatif et être ; mais cela consiste en même temps à poser la négation de soi ; dans la mort, le moment de la négation arrive à l'intuition » (Hegel, Vorl. V, p.150 / PhR III, p.146). On retrouve ici le noyau de l'analyse hégélienne du contenu spéculatif du christianisme. En lui, on retrouve sous la forme d'une représentation, l'histoire de l'Absolu se déclinant comme vie intégrant à soi la négativité et la mort. Dans ce chapitre nous nous attarderons à éclairer ce contenu spéculatif pour ensuite saisir en quoi il permet d'éclairer notre compréhension du système hégélien comme système vivant.

[1339] Cf. Hegel, Vorl. V, p.29, 196 / PhR III, p.31, 191 ; Dilthey, *GS IV*, p.144 / *Leibniz et Hegel*, p.250 ; Papaioannou, *Hegel*, p.50.

s'abaisse en s'incarnant dans le monde sous la forme du Fils, dont la mort puis la résurrection sous la forme d'un corps spirituel (la chrétienté) représente à la fois la séparation la plus radicale entre le fini et l'infini, le mondain et le divin, et, inversement, la sursomption de cette séparation même par une réconciliation au sein du corps spirituel du Christ. Cette vie divine se caractérise ainsi par deux grands moments, celui de l'incarnation qui est aussi une perte de soi et qui, chez Hegel, prend la forme d'une kénose[1340], et le moment salutaire (ou sotériologique[1341]) où la mort est elle-même mise à mort par la vie[1342], où à la vie empirique de Dieu sous la forme du Fils[1343], succède une vie spirituelle où la communauté des croyants se réconcilie depuis ou malgré leur finitude avec l'infinité divine[1344]. La processualité du Divin constitue ainsi la représentation (*Vorstellung*) de ce que la philosophie doit saisir conceptuellement à savoir la vie de l'Idée[1345].

L'enjeu, on le voit n'est donc pas de résumer l'ensemble de la philosophie de la religion hégélienne pour en dégager le sens et son évolution depuis ses écrits de jeunesse jusqu'à ses leçons de Berlin, mais bien de saisir l'apport de la religion chrétienne dans la conceptualisation hégélienne de la vie. En effet, une telle dimension est essentielle pour bien saisir la spécificité de cette philosophie, et ce, même si elle implique de prendre en compte certains aspects de la pensée hégélienne qui apparaissent, de nos jours, plus ou moins inactuels, voire caducs.

En cherchant à faire de Hegel notre contemporain, on tend souvent à accentuer la dimension avant-gardiste de sa pensée, les aspects post-métaphysiques qu'elle implique et minimiser l'ampleur de sa dette envers son époque et les croyances qui pouvaient y être liées[1346].

1340 Du grec κενόω, littéralement « se vider » ou « se dépouiller de soi-même ». Comme l'écrit par ailleurs Vieillard-Baron, la « vie divine tombe dans la platitude si elle n'a pas parcouru le long chemin de croix qui est le travail du négatif » (Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.70). Voir également Lejeune, *Hegel anthropologue*, p.73.

1341 De σωτηρία, (sôtêria, salut).

1342 Cf. Hegel, Vorl. V, p.67-68 / PhR III, p.68.

1343 Qui constitue en un sens une manifestation religieuse de cette vérité que pour Hegel l'Idée doit s'incarner dans le monde ou pour le dire selon un mode représentatif, « le Verbe [*logos*] s'est fait chair et a habité parmi nous » (Jn 1, 14). Toutes les références bibliques sont tirées de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1956.

1344 C'est pourquoi Legros n'a pas tort d'affirmer que « la vie de l'esprit culmine dans sa résurrection » (Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.125), soulignant ainsi la proximité entre ce que Hegel nomme philosophiquement la vie de l'esprit et la représentation religieuse de la figure christique. Il poursuit : « Élévation vers l'infini par arrachement au fini, dispersion de soi dans le fini jusqu'à l'épreuve de la mort, et enfin résurrection ou réconciliation avec soi dans l'intuition de l'infini dans le fini : telles sont les trois "moments" de la vie de l'esprit. Élévation, dispersion, réconciliation » (*ibid.*).

1345 Cf. Hegel, W IV, p. / *Recension des Œuvres de F.H. Jacobi*, p.23 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.76 ; P. Grosos, *Système et subjectivité*, Paris, Vrin, 1996, p.165 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.31, 124 ; Papaioannou, *Hegel*, p.71.

1346 Voir par exemple, Bourgeois, « Hegel ou la métaphysique réformée », p.25-26 ; R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p.47; R. Brandom, *Reason in Philosophy*,Cambridge, Harvard

Il faut certainement se méfier des critiques de Hegel qui ne voient qu'en lui le restaurateur de l'ancienne métaphysique vis-à-vis du criticisme kantien, il faut tout autant se méfier cependant de la posture inverse consistant à l'extraire de son époque et liquider l'héritage théologique ou métaphysique qui pouvait définir celle-ci[1347].

Mais le rapport de Hegel à la religion présente en outre une autre difficulté. Il apparaît non seulement inactuel au regard des préoccupations actuelles d'une philosophie largement sécularisée et soi-disant « post-métaphysique », il semble également s'embourber dans l'ordre de la polémique. C'en est presque devenu un lieu commun. La relation entre Hegel et la religion, chrétienne particulièrement, révèle souvent davantage l'opinion de son interprète que la posture de Hegel lui-même[1348]. Si les interprètes athées mettent l'emphase sur le dépassement de la religion par la philosophie et voient dans les formules religieuses de Hegel une façon de ne pas s'attirer les foudres du pouvoir et de la censure en camouflant une philosophie athéologique sous l'apparat d'une philosophie conforme à l'enseignement du luthérianisme, les interprètes chrétiens vont au contraire mettre l'accent sur la conformité entre religion et

University Press, 2009, p.27 J. Findlay, *Hegel: a Re-examination*, New York, Humanities, 1958, p.348-49 ; Gauthier, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, p.x-xi ; K. Hartmann, « Hegel : A Non-Metaphysical View » dans A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1972, p.101-24 ; A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p.9-10 ; C.-F. Lau, « A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics » dans A. de Laurentiis (ed.), *Hegel and Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2016, p.32-46 ; B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p.17-19 ; Manser, « Hegel's Teleology », p.265, 274 ; T. Pinkard, *Hegel's Dialectic*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, p.7; R. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.5-6; R. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p.75; O. Tinland, « Hegel et l'épuisement du réalisme », dans *Hegel au présent*, p.432-34. De telles approches, « déflationnistes » ou « anti-métaphysiques » sont de plus en plus remises en question ou nuancées comme le souligne Allegra de Laurentiis dans son introduction à l'ouvrage *Hegel and Metaphysics*, cf. A. de Laurentiis, « Introduction » dans *Hegel and Metaphysics*, p.8-10. Voir également, J. Kreines, « Hegel's Metaphysics : Changing the Debate », *Philosophical Compass*, Vol. 1, no. 5, 2006, p.466-80 ; P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.12-14, 220-235. Pippin lui-même semble renoncer en un certain sens dans ses plus récents travaux à l'interprétation non-métaphysique de Hegel qu'il défendait dans ses ouvrages précédents, cf. Pippin, « L'idéalisme fini et infini », p.333 ; R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago, The University of Chicago Press, 2019.

1347 Comme l'affirme Hegel lui-même : « En ce qui concerne l'individu, chacun est le *fils de son temps* » (Hegel, W VII, p.27 / PhD, p.57). Si l'on retrouve là ce qu'il convient d'appeler avec Emmanuel Renault le « présentisme hégélien » consistant à faire le diagnostic du présent (cf. Renault, *Connaître ce qui est*, p.11*sq.*), on ne peut penser qu'une telle entreprise se situe elle-même hors de sa propre époque, elle en partage les références, les préoccupations, mais aussi certains présupposés qu'il s'agit de clarifier et de préciser. Cf. J. Hoffmeister (Hrg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974, p.388; Lukács, *The Young Hegel*, p.105, 176-77 ; Papaioannou, *Hegel*, p.14 ; Stanguennec, *Hegel*, p.4 ; F. Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.63-64.

1348 C'est pourquoi John Burbidge, lorsqu'il abordera la question du rapport de Hegel à la religion, évoquera d'abord cette nouvelle de G. K. Chesterton, « The Man in the Passage » (cf. G. K. Chesterton, *The Complete Father Brown Stories*, London, Penguin Classics, 2012, p.144-151) où chaque témoin semble décrire un meurtrier différent jusqu'à ce que l'un d'entre eux affirme qu'un miroir fut placé entre eux-mêmes et le meurtrier de sorte qu'en croyant dépeindre celui-ci, ils ne présentaient en fait qu'une image déformée d'eux-mêmes. De même, pour Burbidge, « Each writer sees in Hegel a version of his own image » (J. Burbidge, « Is Hegel a Christian ? » dans D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.94).

philosophie qui traitent, selon Hegel, de la même vérité, du même absolu. Ils verront dans la philosophie hégélienne une tentative d'accomplir la religion chrétienne, tentative qu'ils considéreront plus ou moins réussie selon leur propre appartenance religieuse.

Ainsi, comme le notent presque systématiquement tous les auteurs qui s'intéressent à la question[1349], bien des interprètes de la philosophie hégélienne de la religion le font le plus souvent à partir de leurs propres présupposés, préjugés ou croyances subjectives qu'il s'agisse de présenter Hegel comme une figure d'autorité cautionnant leur point de vue religieux ou athée ou, au contraire qu'ils en fassent un repoussoir athée ou religieux face auquel ils opposent leur propre point de vue[1350]. Faire état d'une telle situation constitue en quelque sorte un passage obligé afin d'éviter cet écueil et présenter une posture plus nuancée. Malgré tout, rares sont ceux qui n'aspirent pas néanmoins à proposer une interprétation de la posture hégélienne

[1349] En plus de Burbidge, voir P.-J. Labarrière, « Le Dieu de Hegel », *Laval théologique et philosophique*, vol.42, no.2, 1986, p.235 ; Reid, « Reason and Revelation », p.182-86 ; G. Van Riet, « Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme ? », *Revue Philosophique de Louvain*, vol.69, no.79, 1965, p.353 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.7.

[1350] Ainsi, la relation d'un interprète par rapport à Hegel et à son propre rapport à la religion se fait, de manière générale, selon un double rapport : apologétique ou critique d'une part et religieux ou athée d'autre part : a) un interprète chrétien favorable à Hegel y verra une philosophie chrétienne là où b) un interprète chrétien critique de Hegel y verra la manifestation d'un athéisme philosophique ou d'une mise en équivalence tout aussi problématique de la religion et de la philosophie. Inversement, c) un auteur athée favorable à Hegel donnera une interprétation a-théologique de Hegel là où d) un athée critique de Hegel y verra un apologiste de la religion chrétienne sous une forme philosophique. Dans la catégorie a), pensons notamment à Claude Bruaire (*Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964, p.181), Albert Chapelle (*Hegel et la religion*, I, Paris, Éditions Universitaires, 1964, p.151-52), André Léonard (*La Foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1971, p.397), Emilio Brito (*La Christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, 1983), Quentin Lauer (*A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Fordham University Press, 1978, p.274) et Jean-Louis Vieillard-Baron (*Hegel. Système et structures théologiques*, p.25). Bien que certains de ces auteurs puissent néanmoins être critiques par rapport aux positions hégéliennes, l'idée selon laquelle il était bien un auteur chrétien visant l'accomplissement de la théologie est ici présupposée, seule la question de sa réussite définitive est possiblement remise en question. À la catégorie b) correspondent au contraire les interprètes religieux qui entendent s'inscrire d'emblée dans la critique d'un Hegel liquidant l'essence du christianisme en en faisant un simple moment de la philosophie et de la pensée humain et ce, alors même qu'il prétend sauver cette essence. On peut certes penser à Kierkegaard et à de nombreux contemporains de Hegel, mais aussi, plus proche de nous, à Gaston Fessard qui, par sa critique de la critique hégélienne du catholicisme, souligne l'impasse dans laquelle Hegel tombe (*Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p.87-89), Dominique Dubarle et André Doz (*Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972, p.103-05) ou à Merold Westphal (*History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands, Humanities, 1979, p.212). Ceux qui appartiennent à la catégorie c) sont, comme l'écrit Vieillard-Baron, « les successeurs de Feuerbach, en ce qu'ils considèrent la pensée hégélienne comme fondamentalement anthropologique » (*Hegel. Système et structures théologiques*, p.7). On peut penser à Jacques d'Hondt (*Hegel. Biographie*, p.330-33), Jospeh Findlay (*Hegel : a Re-examination*, p.354), bien que la position de ce dernier soit largement ambivalente, Roger Garaudy (*Pour connaître la pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1985, p.188), Walter Kauffmann (*Hegel : a Reinterpretation*, Garden City, Doubleday, 1966, p.274), Robert Solomon (*In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p.582) ou Éric Weil (*Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1980, p.47) notamment. Mais Feuerbach lui-même appartient plutôt, avec Marx, à la catégorie d) en ce qu'il formule expressément son anthropologisation de l'esprit hégélien *contre* Hegel lui-même et se distingue ainsi d'un Jacques d'Hondt qui voit déjà à l'œuvre chez Hegel ce qui marque l'entreprise feuerbachienne (cf. J. d'Hondt, « Le Dieu-Miroir », *L'Arc*, no.38, 1990, p.34).

qui viendrait avaliser la leur, que ce soit en conformité ou contre Hegel. C'est que le geste hégélien est en lui-même ambivalent sinon ambigu. La philosophie comme dépassement et réalisation de la religion peut tout aussi bien se lire comme une suppression de ce qui demeure encore lacunaire au sein de la religion que comme une élévation de la religion à sa forme la plus adéquate selon la double modalité de la sursomption.

Il nous faut donc laisser cette question de côté et simplement reconnaître qu'on ne peut pour Hegel penser la philosophie sans penser la religion, et ce, même si la manière dont nous la pensons n'a pas à être *de facto* religieuse. En pensant la religion à travers le prisme de la philosophie comme philosophie de la religion, on met entre parenthèses la question du système hégélien comme d'un dépassement ou un accomplissement unilatéral de la religion chrétienne, pour s'intéresser plutôt à la manière dont la philosophie traite de l'objet religieux, comme il peut traiter de l'art ou de l'histoire et comment ce traitement en retour permet d'éclairer la philosophie comme telle. Mais pour ce faire, il nous faut nous aussi jouer cartes sur table, car la véritable question n'est pas de savoir si Hegel était véritablement chrétien ou non et s'il concevait son système comme tributaire d'une foi quelconque[1351]. Quoi qu'en dise Lukács[1352], il n'y a pas de raison de douter de la sincérité de Hegel lorsqu'il écrit à Tholuck : « Je suis luthérien, et la philosophie m'a fortifié dans mon luthérianisme[1353] ». La question est de savoir si effectivement son système dépend d'une profession de foi particulière ou si, au contraire quel que soit le statut de nos croyances personnelles – que l'on partage la foi de Hegel, que l'on souscrive à une autre religion ou même à aucune – l'on peut néanmoins souscrire aux conclusions du système hégélien. Autrement dit, un désencrage du système hégélien par rapport à la foi de l'individu Hegel est-il possible[1354] ? Car c'est à cette condition

[1351] Cf. Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.87. La question de savoir si Hegel lui-même était croyant nous semble moins importante que de déterminer s'il faut *croire* pour être hégélien. Cela ne nous semble pas le cas (et bien que l'on puisse tout aussi bien être croyant et hégélien que non-croyant), à condition de reconnaître la nécessité du phénomène religieux comme vecteur d'une vérité sur le monde. Le point de démarcation entre croyant et non-croyant se jouera ainsi au niveau du sens de cette vérité : est-elle de nature fondamentalement religieuse ou la religion n'est elle-même qu'un moment de sa réalisation qu'il faut éventuellement dépasser à la manière d'un Lessing ?

[1352] Lukács, *The Young Hegel*, p.179.

[1353] Hegel, *Correspondance*, III, p.333. Cf. Grosos, *Système et subjectivité*, p.163.

[1354] Cf. Weil, *Hegel et l'État*, p.47. Cette question présente évidemment un certain nombre de difficultés. D'une part, peut-on penser que la philosophie aurait pu découvrir par elle-même la dimension de la vie de l'absolu à laquelle elle accède à partir d'une réarticulation conceptuelle du contenu religieux ? Ce serait en un sens penser que l'esprit peut se passer des médiations nécessaires à l'accomplissement d'une véritable conscience de soi. Tout comme la philosophie de l'histoire ne peut se passer de l'histoire empirique et du travail de l'historien, même si ce travail relève de l'entendement, pour saisir la dimension historique de l'esprit dans le monde, de même, malgré que la religion soit un discours représentationnel, il est nécessaire comme matière sur laquelle la raison

qu'une réhabilitation de son système indépendamment de l'état du pluralisme religieux ou du sécularisme ambiant sera possible. Et pourtant, on ne saurait trop insister sur le fait qu'un tel dé-ancrage ne peut se faire si l'on fait abstraction de l'importance qu'accorde Hegel au fait religieux. Il faut au contraire reconnaître l'importance que présente le contenu spéculatif de la religion sans pour autant que cela signifie nécessairement souscrire à une posture religieuse. Mais, à l'ère non seulement séculière, mais soi-disant post-métaphysique, discuter avec sérieux de la dimension « kénosotériologique » ou théologique, voire même chrétienne de la pensée d'un auteur, sans soi-même souscrire à la métaphysique chrétienne, constitue une acrobatie que bien des interprètes préfèrent mettre de côté pour extraire, à l'instar de Marx, le « noyau rationnel[1355] » du système hégélien. Une telle tendance nous semble cependant négliger certaines dimensions fondamentales de l'approche hégélienne qui exigent au contraire de prendre au sérieux son arrière-plan théologico-métaphysique.

philosophique peut travailler pour saisir la vérité en son concept. La religion et sa forme supérieure pour Hegel, le christianisme est donc un moment nécessaire de l'absolu. Mais cela signifie-t-il pour autant que l'hégélianisme soit nécessairement une philosophie chrétienne ? N'assistons-nous pas en définitive au dépassement de la religion par la philosophie ? Un tel dépassement équivaut-il à une posture athée ? Hegel affirme que la philosophie n'a fait que renforcer sa conviction luthérienne, mais elle ne l'y a pas amené. La philosophie ne convertit pas à une foi particulière, elle peut cependant se présenter comme conciliable à une foi déjà présente. Elle peut en un sens tout autant conforter un certain athéisme (généreux par ailleurs, car il concéderait à la religion une part de vérité) qui ne verrait dans la religion qu'une saisie symbolique de la vérité. Mais peut-on être catholique, juif ou musulman, voire bouddhiste ou hindouiste et, en même temps, hégélien, à la lumière de cette hiérarchisation que Hegel fait et qui semble affirmer que seul le christianisme livre adéquatement comme représentation la vérité de l'absolu ? La question se pose déjà pour Eduard Gans, disciple juif de Hegel (cf. T. Pinkard, « Introduction », in H. Heine, *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.xii-xiii). Plus récemment, Burbidge suggère qu'une telle eschatologie puisse être révisée à l'aune des événements de l'histoire, de notre connaissance plus fine des religions non-chrétiennes et du développement historique des religions en général après la mort de Hegel (cf. Burbidge, « Is Hegel a Christian ? », p.103-104). Ces développements montreraient non seulement que certaines religions non-chrétiennes peuvent également faire l'expérience des processus de la négativité, de la réconciliation et de la dialectique, mais que la religion chrétienne aurait elle-même pu stagner par rapport au contenu spéculatif que Hegel lui attribuait. En ce sens, il faudrait aller au-delà de la reconnaissance que Hegel accordait déjà à l'ensemble des religions et qui consistait à admettre à la fois leur contenu spéculatif respectif et, en même, affirmer la supériorité de la religion chrétienne pour rendre compte de ce contenu (cf. Hegel, W XVI, p.304 ; Vorl. V, p.126-27, 211-12 / PhR III, p.124, 206). Pour Burbidge, le contenu spéculatif de chaque religion peut être révisé et nulle religion n'a plus le privilège d'en constituer la synthèse la plus parfaite (cf. Burbidge, « Is Hegel a Christian ? », p.105). La synthèse ne pourra être le fruit que d'un processus de reconnaissance interreligieux (voire même extra-religieux si l'on veut admettre la possibilité d'une reconnaissance non-religieuse de la religion et, en retour, la reconnaissance par la religion de la légitimité à part entière d'un mode de vie non-religieux) : « According to Hegel […] the dialectical production of otherness converts into speculation, the reflective unity of opposites. If we believe in his method, we should expect that out of the radical pluralism of the present there may yet develop a world community, one in which differences are maintained and deepened, even as people live together in mutual recognition. Once such a comprehensive community has become fully actualized, then philosophers will emerge to understand its structure and articulate its truth » (*ibid*., p.104).

[1355] Marx, *Le Capital*, I, p.18.

Cela est particulièrement manifeste dans le cas du concept de vie. Le schème organiciste, s'il est chargé d'un point de vue métaphysique en s'articulant autour d'une réhabilitation de la téléologie interne, a néanmoins le mérite aux yeux d'aucuns, d'être un schème largement sécularisé et toujours d'actualité dans la mesure où l'on peut encore offrir une défense de la téléologie (ou de la téléonomie) sans pour autant souscrire à une posture métaphysique considérée comme historiquement dépassée. Et bien des travaux se sont intéressés à la conception hégélienne de la vie en s'attardant principalement à cette dimension, en mettant en rapport le traitement réservé à la téléologie et à la vie au sein de la *Science de la logique* et la description de l'organisme vivant au sein de la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*[1356]. Mais pour comprendre en quoi le système hégélien constitue lui-même une totalité vivante, il nous semble que le seul schème organiciste demeure lacunaire : nécessaire, mais non suffisant[1357]. En un mot, on ne saurait faire l'économie du traitement que Hegel réserve à l'Idée comme vie divine. Or, cela implique de prendre au sérieux la place que Hegel accorde à la vie au sein de sa pensée sur la religion et sur la signification spécifique que revêt la vie dans ce contexte[1358].

Nous avons déjà présenté ce qui constitue, selon nous, les limites du schème organiciste. Il s'agit avant tout d'un enjeu de transition. Si chaque partie du système constitue un tout

---

1356 Cf. notamment Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*; Daluz Alcaria, *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme* ; F. Michelini, « Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems », p.75-96 ; Sell, *Der lebendige Begriff*; Spahn, *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben.*

1357 On ne peut en effet, comme le suggère von Engelhardt (cf. von Engelhardt, « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », p.135-36) penser la transition d'une partie du système à l'autre comme simple développement naturel résultant du processus organique de la vie. En effet, contrairement à ce qu'il affirme trop rapidement, la mort de l'individu vivant n'est pas immédiatement et en même temps naissance de l'esprit, car cette mort individuelle s'inscrit encore dans le processus naturel du genre qu'il faut distinguer de l'esprit. Du point de vue individuel, c'est l'émergence de la conscience et non le genre en lui-même qui permet le passage du côté de l'esprit, cf. Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.179. Ce n'est qu'à partir du déploiement de l'historicité de l'esprit comme structure kénosotériologique que l'on est vraiment à même de penser cette transition de la nature à l'esprit, c'est elle qui extrait, pour Hegel, l'émergence de la conscience de la simple contingence immotivée.

1358 Certes comme nous l'avons déjà dit au chapitre 2, les différents schèmes de la vie chez Hegel ne sont pas tranchés au couteau (ce qui serait le propre d'une pensée de l'entendement), nous les distinguons simplement pour en clarifier la nature. Il ne faut donc pas croire que l'organisme permettrait uniquement de penser le moment structural (synchronique) de la vie de l'Idée et le schème kénosotériologique, le moment transitif ou historique (diachronique), car il y a une certaine structure (organique en un sens) dans le traitement hégélien de la vie au sein de ses écrits sur la religion (avec la figure de la trinité notamment) et inversement, l'organisme peut avoir une histoire (même si Hegel limite ou contextualise cette possibilité qu'il semble exclure au niveau de l'organisme naturel). Beiser note d'ailleurs les sources religieuses de l'organicisme hégélien (Beiser, *Hegel*, p.88) de sorte que l'articulation des schèmes que nous abordons doit être pensée sous une forme qui est elle-même dialectique. En démarquant les schèmes, l'enjeu est de souligner les points de force sans qu'ils soient pour autant exclusifs d'un schème à l'autre.

cohérent en soi, comment penser l'articulation de ces trois totalités, à la fois distinctes et liées ? Certes, on pourrait penser cette liaison sur un mode lui-même organiciste, comme si chaque partie du système pouvait être à la fois un tout organique cohérent en soi et, en même temps, que la partie d'un tout organique plus large que serait le système de la philosophie lui-même. Une telle posture semble cependant plus proche de la position schellingienne où la philosophie de la conscience s'articule pour ainsi dire naturellement ou organiquement (harmonieusement) à la philosophie de la nature. Pour Hegel cependant, chaque transition, loin d'être le passage harmonieux ou même l'équilibre fragile d'un rapport organique, constitue au contraire une perte de soi en son autre et, pour ce qui est de l'esprit, un dépassement de son altérité. Il est d'ailleurs significatif que Hegel associe ces moments de transition à des images ou des éléments de la symbolique chrétienne. Hegel conçoit la vie absolue de l'Idée dans son déploiement historique et systématique selon des modalités qui demeurent en partie irréductibles à la simple conceptualisation organiciste. Comme l'écrivait John Russon : « ce processus vivant [de l'organisme E.C.] de poser et dépasser un opposé n'a pas d'histoire[1359] ». C'est pourquoi il faut prendre en ligne de compte ce que la religion – chrétienne essentiellement – nous révèle à ce sujet.

Cela implique bien sûr de comprendre que pour Hegel, religion et philosophie ont le même contenu comme discours vrais sur l'absolu[1360], mais qu'en même temps, cette vérité prend, avec la religion, une forme symbolique ou représentationnelle susceptible de parler à tous et toutes et ainsi marquer les esprits[1361], alors que la philosophie adopte une forme conceptuelle plus adéquate à son objet (l'absolu), mais moins accessible à tout un chacun[1362]. Aussi faut-il

---

1359 Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.60. Dès les années 30, Marcuse soulignait déjà cette fonction de l'histoire permettant de distinguer la vie simplement naturelle et réductible à sa structure rationnelle organique et la vie de l'esprit dont la structure rationnelle implique à la fois organicité et historicité : « À l'aide du concept *d'histoire*, Hegel parachève la délimitation de la vie organique de la nature et de la vie de la conscience de soi » (Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.261-62). Voir également Hegel W III, p.225 / PhE I, p.247 ; Düsing, « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », p.281 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.81; Senigaglia, « Leben und Moral beim jungen Hegel », p.66.

1360 Cf. Hegel, Vorl. III, p.292 / PhR I, p.227; Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.133 ; Stanguennec, *Hegel*, p.216 ; Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, p.3.

1361 Cf. Hegel, W X, §573Anm., p.379 ; GW XX, p.556 / E-PhE, p.361 ; Hyppolite, Logique et existence, p.231 ; Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, p.3.

1362 Il y a en cela un certain paradoxe dans la pensée hégélienne, car si c'est par l'histoire de la philosophie que l'esprit se saisit lui-même dans son effectivité même dépouillée de toute dimension sensible ou représentative, cette histoire de la philosophie semble rester en marge de l'histoire effective de l'esprit qui se déploie dans le monde et agit davantage par le biais de la représentation religieuse qui mobilise davantage les affects, les passions et l'activité humaine. Autrement dit, si c'est à travers la philosophie que l'esprit se connaît le mieux (c.-à-d. de manière démonstrative), cette histoire semble souterraine, accessible qu'à une minorité le plus souvent exclue des affaires de la cité, alors que la religion au contraire en s'adressant à tous semble indissociable des mouvements de

comprendre que la conception de la vie qui émane de la religion chrétienne constitue une vérité sur l'absolu pour Hegel et non une simple illusion, mais qu'en même temps cette vérité peut et doit être traduite dans des termes qui ne sont plus ceux de la religion, mais de la philosophie[1363]. Une telle traduction implique nécessairement le passage du registre religieux, représentatif, et même, à certains égards, symbolique ou imagé, à celui du démonstratif et du philosophique. En cela, autant nous avons défendu au chapitre précédent l'idée selon laquelle la dimension organiciste de la pensée hégélienne ne relevait pas d'une simple métaphore, autant on peut lire dans la représentation de la religion chrétienne une vaste métaphore filée de la vie de l'Idée même[1364]. En ce sens, la tâche de la philosophie sera d'extraire de la réflexion religieuse portant sur la vie le contenu rationnel ou conceptuel permettant de saisir la nature du mouvement qui anime l'Idée. La vérité contenue dans le discours religieux n'exige pas du philosophe qu'il souscrive *de facto* à l'image religieuse qui l'exprime, bien qu'il ne semble pas que le philosophe, selon Hegel, puisse se passer de la religion pour parvenir à cette vérité par ses propres moyens. En ce sens, il nous semble possible d'offrir une explication du système hégélien qui ne met pas en jeu la foi ou l'absence de foi du philosophe hégélien[1365], à condition qu'il admette la religion comme phénomène véhiculant une certaine vérité spécifique.

---

l'absolu dans l'histoire. Bien plus que par la philosophie, c'est au travers la religion que l'esprit s'effectue pour ensuite se connaître rétrospectivement par le biais de la philosophie. Pourquoi est-ce à la religion et non à la philosophie qu'il revient d'orienter l'histoire, voilà la question qui mobilisera les Jeunes hégéliens comme Feuerbach ou Bauer.

1363 Sur cette idée de traduction, cf. Bourgeois, « Hegel ou la métaphysique réformée », p.25 ; D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.326, 332 ; ; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.39, 223 ; Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, p.24. Or, cette idée de traduction ne se limite pas au domaine de la vérité partagée par la religion et la philosophie. On peut comprendre de la même manière le rapport entre les vérités d'entendement des sciences naturelles et le contenu spéculatif que la philosophie de la nature développe en partant de ces vérités d'entendement (cf. Hegel, W IX, §246 Zu., p.15, 20 ; GW XX, p.236 / E-PhN, p.186, 343 ; E. Chaput, « Hegel lecteur de Bichat, ou comment la raison spéculative fait d'une distinction d'entendement un moment conceptuel du vivant », *Symposium*, vol.22, no.1, 2018, p.163 n.8). Cette idée de traduction suggère l'idée que la philosophie posséderait en quelque sorte elle aussi une nature inorganique ou un domaine extérieur qu'il s'agit d'intérioriser, faire sien en l'ingérant. La philosophie n'est donc pas savoir absolu au sens d'un savoir exhaustif pouvant se passer de l'expérience héritée des autres discours rationnels (sciences, art, religion, etc.), bien qu'elle ne s'intéresse qu'au nécessaire, au rationnel, à l'Universel et à ce qui peut faire l'objet d'un traitement par la raison spéculative au sein de ces formes de discours (cf. Reid, *Real Words*, p.14).

1364 Comme l'écrit Hegel : « Les représentations en général peuvent être regardées comme des *métaphores* [*Metaphern*] des pensées et des concepts » (Hegel, W VIII, §3Anm., p.44 / E-SL, p.166). Voir également *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.133.

1365 Il s'agit ici de retracer le sens spéculatif que Hegel accorde au récit chrétien et en ce sens, il importe peu de savoir si l'interprète de Hegel croit ou non, il s'agit plutôt de comprendre le geste interprétatif de Hegel et non de déterminer s'il a raison ou non par rapport au dogme chrétien (ce que va faire quelqu'un comme Brito par exemple) ou s'il en découle que sa philosophie est de ce fait subordonné à une théologie oiseuse (comme le penserait un Feuerbach). L'important est de saisir l'importance de la religion pour comprendre la pensée hégélienne.

En ce qui a trait au concept de vie, la vérité contenue au sein du discours religieux – et plus particulièrement chrétien – se décline selon deux guises. La vie divine est en un premier temps, pour Hegel, kénose, incarnation de Dieu dans le monde sous une forme sensible au double sens d'empirique et de potentiellement souffrante, cette vie de Dieu correspondant à l'abaissement de l'infini ou de l'Absolu au niveau du fini trouve son point culminant dans la passion du Christ. Mais cette vie divine s'incarnant dans la nature jusqu'au point de mourir appelle un second moment, celui du dépassement de cette finitude et de cette existence sensible. C'est le moment bien entendu de la résurrection, mais, en un sens plus large, du salut où le domaine du fini, après la séparation (qui se manifeste notamment, pour le jeune Hegel, dans la religion juive, puis plus tard dans la conscience malheureuse) se trouve enfin réconcilié avec l'infini. C'est pourquoi nous parlerons d'un moment sotériologique.

Ces deux moments, de la kénose au salut, seront ainsi discutés successivement afin de saisir l'apport de la religion relativement au concept hégélien de vie. Comme nous l'avons déjà dit, cet apport nous semble se jouer essentiellement au niveau des transitions entre les trois grands moments du système hégélien. Si la kénose correspond en un sens au passage de la logique à la nature, le salut ou la résurrection constitue le passage de la nature à l'esprit.

2. De la kénose au Salut : le noyau spéculatif de la religion chrétienne

Le noyau spéculatif de la religion chrétienne est, chez Hegel, indissociable de la conception du divin comme unité trinitaire (*Dreieinigkeit*)[1366] se déployant en trois « moments », entendue en un sens tant conceptuel que biographique. En effet, comme nous le verrons plus en détail à la section suivante, les trois figures de la trinité chrétienne, le Père, le Fils et le Saint-Esprit correspondent, chez Hegel, aux trois moments de la syllogistique hégélienne que sont l'Universel, le Particulier et le Singulier[1367]. Mais ce traitement de la trinité en termes de syllogistique et donc comme moments *logiques* n'épuise pas la signification spéculative du christianisme. Il faut encore penser les trois figures de la trinité chrétienne comme formant

[1366] Il faut en effet souligner que Hegel utilise autrement plus souvent le terme *Dreieinigkeit* que le terme *Dreifaltigkeit* lorsqu'il fait référence à la Trinité chrétienne. Il met ainsi l'accent sur l'unité (différenciée) que forme cette trinité. Voir Hegel, W XVI, p.38, 46 ; W XVII, p.221-23 ; Vorl. III, p.43 / PhR I, p.40; Vorl. V, p.125, 129, 285 / PhR III, p.122, 126, 276.

[1367] Ce parallèle est l'objet des §566 à 569 de l'*Encyclopédie* de Berlin (Hegel, W X, §566-69, p.374-76 ; GW XX, p.551-52 / E-PhE, p.356-57). Nous y revenons plus loin.

trois moments différenciés, mais unis de la vie divine. C'est en ce sens que l'on peut également parler de moments *biographiques*. La vie divine comme totalité achevée – et éternellement achevée pour Hegel – est l'unité des trois figures qui la composent. Elle est en cela *trinité* et pourtant, simultanément, ces trois figures représentent aussi trois aspects *différents* du Divin dans le parcours qui le mène à son achèvement, à sa complétion. Ce parcours est la vie même de Dieu en tant qu'il est la réconciliation du fini et de l'infini ou de l'Absolu avec son autre[1368]. Comme unité des trois moments, le divin est de tout temps achevé (ou plutôt éternellement présent dans son achèvement). L'unité entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint n'est nullement mécanique comme s'il s'agissait d'une simple addition de parties distinctes et successives[1369]. En un sens, Hegel est encore ici fidèle à sa posture organiciste : chaque élément est indissociable de l'autre et du tout. C'est pourquoi Hegel écrit : « La différence par laquelle passe la vie divine n'est pas une différence extérieure, elle doit être déterminée seulement comme intérieure, de sorte que ce qui est premier, le Père, doit être compris comme ce qui est dernier[1370] ». Il n'est donc pas question pour Hegel d'historiciser Dieu (sous la forme de l'État par exemple) malgré certaines formulations allant dans ce sens[1371]. Le Dieu hégélien ne se réalise pas *dans* l'histoire, bien que son effectuation passe *par* l'histoire[1372]. L'absolu ne peut en

---

1368 Dès les premiers écrits de Hegel, la vie est vue comme une instance de réconciliation, de liaison et inversement, la réconciliation est toujours un rapport vivant et non pas une unité inerte et morte. Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.15.

1369 La Trinité pour Hegel ce n'est pas simplement le Père + le Fils + le Saint-Esprit = Trinité, comme si l'on disait 1+1+1=3. C'est peut-être là ce que Hegel critique comme la compréhension infantile (*kindliche*) ou puérile (comme le traduit P. Garniron) de la Trinité par l'entendement, cf. Hegel, Vorl. V, p.127 / PhR III, p.125.

1370 Hegel, Vorl. V, p.129 / PhR III, p.126. Hegel met ici l'emphase sur l'unité des figures de la trinité de telle sorte que la première se retrouve entièrement dans la troisième et inversement. Il n'y a pas lieu d'opposer le Père au Fils ou à l'Esprit. Il s'agit cependant d'une unité dialectique et non d'une simple identité abstraite de sorte que cette unité préserve la différence de ses moments. Et c'est pourquoi Hegel aura plutôt tendance à dire que le Divin au sens plein, en et pour soi, est Esprit, cf. Hegel, Vorl. V, p.5 / PhR III, p.7-8. Inversement, Hegel aura souvent tendance, comme nous le verrons, à souligner le caractère lacunaire de la figure du Père prise pour elle-même : « Quand nous disons "Dieu", nous n'en avons dit que l'*abstractum* ; ou bien si nous disons "Dieu le Père", nous avons dit l'universel, nous avons dit Dieu seulement abstraitement selon sa finitude. Son infinité consiste précisément en ce qu'il sursume (*aufhebt*) cette forme de l'universalité abstraite, de l'immédiateté, par laquelle est posée la différence ; mais il est précisément cela : sursumer la différence. Alors seulement il est effectivement véritable, vérité, infinité » (Hegel, Vorl. V, p.204-05 / PhR III, p.199-200 [traduction modifiée]). Or, cette capacité à sursumer la différence est précisément ce qui caractérise l'esprit pour Hegel, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Voir également Hegel, Vorl. V, p.150 / PhR III, p.147.

1371 Voir par exemple Hegel, W VII, §270Anm., p.417-18 /PhD, p.272 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.76.

1372 En ce sens, la lecture spéculative que Hegel fait de la trinité évacue l'apparent paradoxe temporel qu'y voyait Löwith en suggérant que celle-ci était constamment tiraillée entre une conception linéaire et providentielle de l'histoire et une conception récursive et cyclique de l'histoire. L'unité du divin ou de l'absolu est éternelle et se présente ainsi sous la forme d'une « présence », d'un éternel « maintenant », bien qu'en la personne du Fils, cette tri-unité s'incarne dans une temporalité linéaire, historique au sens moderne du terme. Sur l'analyse du temps hégélien chez Löwith, cf. K. Löwith, « Wahrheit und Geschichtlichkeit », in H.-G. Gadamer (ed.), *Truth and History*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p.9-21 ; K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad. L. R Laureillard, Paris,

effet être subordonné au champ de la finitude qu'est l'histoire, mais il ne peut pas davantage s'y opposer comme l'infini imperméable à l'histoire, car il y aurait dès lors une dimension du réel, le domaine du fini qui échapperait à l'absolu qui ne serait dès lors que relatif[1373]. C'est en ce sens que l'absolu excède l'histoire strictement humaine tout en y étant intimement lié[1374].

Ainsi, si comme tri-unité, le divin est éternellement accompli, la distinction entre les trois figures de la trinité correspond bien à une série d'événements qui, sans pouvoir être circonscrits dans le temps et l'histoire, fondent en quelque sorte ce temps et cette histoire : « C'est là la totalité de l'histoire[1375] ». Il s'agit bien sûr de l'Incarnation où le Père revêt la forme du Fils en s'incarnant dans le monde et de la Résurrection où le Fils abandonne sa dimension sensible et charnelle pour advenir comme corps spirituel. Or, ces deux événements impliquent à la fois le passage à l'histoire et sa sursomption. On aurait ainsi, dans la trinité chrétienne une double transcendance de l'histoire et du temps : 1) transcendance abstraite en la figure du Père qui se tient au-delà et en opposition au monde fini jusqu'au moment où il s'incarne dans la figure du Fils ; 2) transcendance résultant de la sursomption de l'histoire dans la figure de l'Esprit-Saint comme omniprésence, ultime moment de la réconciliation du divin à lui-même (en son autre) qui abolit en un sens le cours de l'histoire qui trouve en l'esprit sa résolution définitive : « pour la communauté spirituelle, la présence immédiate, le maintenant est passé[1376] ». Et pourtant, l'histoire factuelle semble perdurer. En quel sens peut-on penser conjointement une telle conception de l'histoire comme à la fois accomplie et néanmoins ouverte ? Nous y reviendrons. Mais il importe de souligner qu'une telle sursomption de l'histoire doit néanmoins passer *par* l'histoire. En cela, la spécificité de la religion chrétienne et, pour Hegel, sa supériorité par rapport aux autres religions d'un point de vue spéculatif, c'est précisément cet abaissement du divin au niveau du monde, abaissement qui prend la forme d'un véritable renoncement à sa divinité pour embrasser la finitude, la douleur et la mort propre au monde fini. C'est ce qui se joue au cœur du §569 de l'*Encyclopédie* que Jean-Louis Vieillard-Baron aura rebaptisé le « syllogisme de la mort de Dieu[1377] » :

Gallimard, 2003, p.255*sq.* ; J. Reid, « Le temps chez Löwith et Hegel » dans K. Löwith, *Essais américains*, Montréal, PUM, 2019, p.183.

1373 Cf. Hegel, W II, p.293-94 / *Premières publications*, p.197-98.

1374 Cf. p. Houlgate, *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Oxford, Blackwell, 2005, p.24-25.

1375 Hegel, Vorl. V, p.68 / PhR III, p.68.

1376 Hegel, Vorl. V, p.153 / PhR III, p.149.

1377 J.-L. Vieillard-Baron, « Philosophie et religion révélée chez Hegel » dans J.-C. Bardout (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne – Anthologie (tome 3)*, Paris, Cerf, 2010, p.389.

> [L]a substance *universelle* qui, à partir de son abstraction, s'est réalisée effectivement en une conscience de soi *singulière*, puis celle-ci en tant qu'*immédiatement identique* à l'essence – ce *Fils*, évoqué ci-dessus [au § 568 – E.C.], de la sphère éternelle, qui s'est engagée dans la temporalité -, [et,] en elle, le Mal comme *en soi* supprimé, - mais, en outre, cette existence immédiate et, par là, sensible, de l'[être] absolument concret, qui se pose dans le [partage originaire du] jugement et se meurt en la douleur de la *négativité*, dans laquelle il est, en tant que subjectivité infinie, identique à lui-même, [et] telle que c'est comme *retour absolu* [en soi-même] à partir d'elle et comme unité universelle de l'essentialité universelle et de l'essentialité singulière qu'il est devenu *pour lui-même*, - l'Idée de l'esprit en tant qu'éternel, mais *vivant* et présent dans le monde.[1378]

On retrouve là, dans une extrême densité, ce qui pour Hegel constitue le contenu spéculatif du christianisme. D'une part, l'Incarnation du Fils qui « de la sphère éternelle […] s'est engagée dans la temporalité » et a ainsi adopté une « existence immédiate et, par là, sensible » allant jusqu'à « la douleur de la naturalité[1379] » et la mort. D'autre part, la Résurrection faisant suite à cette mort et qui constitue un « *retour absolu* [en soi-même] » du divin. Or, du fait de son passage dans l'altérité radicale du monde fini, ce retour absolu n'est pas un simple retour au bercail, mais une véritable libération, et ce, en un double sens. En dépassant l'opposition entre le divin et le mondain, l'infini et le fini, l'absolu et le relatif, l'Incarnation a permis de sursumer la relativité interne (et donc contradictoire) de l'absolu ou encore la finitude de l'infini qui trouvaient en son autre une limitation[1380]. Le divin se trouve ainsi par lui-même libéré de sa limitation initiale. Mais cette libération de soi se présente aussi, nous le verrons plus loin, comme une libération du monde fini. La réconciliation de l'esprit avec soi ne prend pas la forme d'une négation du monde, la sursomption implique, au contraire, une réconciliation avec le monde[1381] et même une libération du monde[1382], et c'est pourquoi Hegel pose « l'Idée de l'esprit en tant qu'éternel, mais *vivant* et présent dans le monde[1383] ».

[1378] Hegel, W X, §569, p.376 / E-PhE p.357.
[1379] Hegel, Vorl. V, p.164 / PhR III, p.160.
[1380] Cf. Hyppolite. *Logique et existence*, p.124 : « L'infini n'est pas au-delà du fini, car il serait alors lui-même fini, il aurait le fini en dehors de lui, comme sa borne ». En effet, le monde fini, s'il n'est pas intégré à l'infini, en constitue la limite, puisqu'au-delà (ou plutôt en-deçà) de celui-ci, celui-là subsiste encore. De même si l'absoluité du divin s'oppose à la relativité du monde, l'Absolu est contradictoire en lui-même, puisqu'il se définit que relativement à un autre, le Relatif, qui lui est extérieur. On voit ainsi qu'il est erroné de penser que Hegel renonce totalement au principe de non-contradiction de la logique classique.
[1381] Mais réconciliation, pas plus que négation ou domination, ne signifient pour autant soumission de l'esprit au monde comme si le système hégélien culminait dans une sorte de *Verweltlichung* ou mondanisation sécularisante de l'esprit absolu à la Feuerbach.
[1382] Cf. Hegel, Vorl. V, p.217 / PhR III, p.211.
[1383] Hegel, W X, §569, p.376 / E-PhE p.357. Voir Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.87.

La dimension spéculative de l'Incarnation et de la Résurrection n'est toutefois intelligible que si l'on s'attarde à l'importance qu'accorde Hegel à l'idée de kénose pour penser la signification de l'Incarnation et au caractère salvateur ou sotériologique de la Résurrection.

a. La structure kénotique dans l'interprétation hégélienne du christianisme

Avant d'explorer en quoi l'analyse hégélienne de la vie divine revêt une structure kénotique, encore faut-il saisir la signification d'une telle notion dans le cadre de la théologie chrétienne. La théologie de la kénose est essentiellement fondée sur un passage de l'Épître aux Philippiens où Saint-Paul écrit que

> Lui [Jésus-Christ], de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! (Ph 2, 6-8).

Le Salut de l'homme passe ainsi par le sacrifice de Dieu qui par amour pour sa créature s'incarne dans le monde, y souffre et y meurt, et non de n'importe quelle mort, mais à la manière des criminels, de la façon la plus humiliante qui soit. Or, c'est seulement en s'abaissant ainsi que le divin parvient à élever l'homme, ce n'est que par sa mort, qu'il peut donner naissance à ce corps spirituel qu'est l'église chrétienne comme communauté[1384]. On verra comment Hegel reprend et en un sens réinterprète cette idée culminant dans la communauté spirituelle des croyants. Mais deux aspects importants sont à retenir de cette théologie de la kénose. Premièrement, en s'incarnant sans mourir (à l'instar des *avatars* dans le cadre de la religion hindoue[1385]), Dieu n'aurait pas engrangé de tels fruits[1386]. Deuxièmement, ce n'est pas simplement le Christ dans sa dimension humaine qui meurt sur la croix selon la théologie de la kénose, mais Dieu lui-même[1387]. La mort de Dieu est ainsi un élément structurant de la théologie de la kénose comme on le voit bien dans cet hymne du pasteur luthérien Johann Rist (1607-1667) :

O Traurigkeit, O Herzeleid !	O tristesse, O Cœur souffrant
O grosse Not, Gott selbt liegt tot	O grande détresse, Dieu même gît mort
Am Kreuz ist er gestorben	Il est mort sur la croix,

1384 Cf. Grosos, *Système et subjectivité*, p.140.
1385 Hegel souligne lui-même cette différence entre l'incarnation telle qu'elle opère au sein de la religion hindoue et dans le christianisme, cf. Hegel, Vorl. V, p.49 / PhR III, p.51.
1386 Voir Jean 12, 24. Hegel fait indirectement référence à ce passage lorsqu'il écrit : « la semence meurt d'abord dans la terre, et c'est seulement par cette négation que la plante surgit » (Hegel, Vorl. V, p.156 / PhR III, p.152).
1387 Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.308.

Hat dadurch das Himmelreich	Ainsi son amour nous a-t-il
Uns aus Lieb erworben.	Acquis le règne des cieux.[1388]

Sacrifice ultime de Dieu qui déniant sa propre toute-puissance s'incarne et meurt – s'inscrivant ainsi dans le domaine de la finitude – permet la réconciliation de l'au-delà et de l'ici-bas, de l'infini et du fini, du mondain et du divin.

Pour Hegel, c'est ce sacrifice du divin, ce dessaisissement de soi de Dieu lui-même qui constitue l'apport essentiel du christianisme à la pensée spéculative. En faisant de la kénose la présupposition nécessaire à toute réconciliation, le christianisme intègre à soi non seulement le moment du négatif, mais celui de la négativité[1389]. Or, c'est à ce titre qu'il constitue lui aussi une représentation adéquate de l'Idée vraie, de la structure dynamique du concept et par extension de la structure même de la raison spéculative qui s'effectue dans le monde. Lui aussi, parce que, comme nous l'avons vu, cette capacité de supporter la contradiction et la dépasser caractérise également, pour Hegel, non seulement la vie du concept, mais le schème logique d'organisme. L'apport spécifique du schème que Hegel développe à partir de sa thématisation du christianisme se trouve cependant ailleurs. Il est en un sens double[1390]. Il permet, en un premier temps, de saisir, au sein de la philosophie de l'esprit, l'articulation de l'esprit fini (subjectif et objectif) et de l'esprit infini (absolu) comme identité différenciée. Il permet en outre, dans un second temps, de saisir, du point de vue de l'esprit absolu, l'articulation de ses différentes composantes en système[1391]. Un système qui a à la fois un pied dans l'histoire et le

---

[1388] Johann Rist cité dans X. Tilliette. *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986, p.124-125. C'est à ce texte que Hegel semble se référer lorsqu'il écrit dans le cours de 1827 : « "Dieu lui-même est mort", est-il dit dans un chant luthérien » (Hegel, Vorl. V, p.249 / PhR III, p.241). W. Jaeschke évoque en effet cet hymne dans les notes de son édition des *Leçons sur la philosophie de la religion* (Hegel, Vorl. V, p.358 [la note n'est pas reprise dans la traduction française]). Voir également Burbidge, « Is Hegel a Christian ? », 97 ; M. J. De Nys, « Philosophical Thinking and the Claims of Religion » dans *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p.24-25 E. Von Der Luft. « Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger », *Journal of the History of Ideas*, vol.45, no.2, 1984, p.264 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.62. Sur le thème de la mort de Dieu dans le contexte allemand, cf. E. Chaput, *Ludwig Feuerbach, penseur de la mort de Dieu*, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal, 2015, Ch.1.

[1389] La négativité comme négation de la négation est essentiellement réconciliatrice, mais elle a comme présupposé nécessaire le moment du négatif. Voir Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.239 ; Hyppolite. *Logique et existence*, p.135 ; Grosos, *Système et subjectivité*, p.151.

[1390] Cf. W. Jaeschke, *Reason in Religion – The Foundations of Hegel's Philsophy of Religion*, trans. J. M. Stewart & P. C. Hodgson, Berkeley, University of California Press, 1990, p.212.

[1391] Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.104 : « la division des parties de la philosophie ne peut se comprendre qu'à partir de l'Idée, dont elles sont des divisions par scissiparité et non pas des éléments juxtaposés. La logique est l'Idée en et pour soi ; la philosophie de la nature est l'Idée en son Autre ; la philosophie de l'Esprit est l'Idée faisant retour de son Autre à elle-même ». Or, une telle articulation trouve dans le triple mouvement de l'incarnation-mort-résurrection sa représentation adéquate d'un point de vue religieux. C'est en cela que la saisie de la philosophie comme système vivant ne saurait faire l'économie d'une conceptualisation de la vie à partir du schème chrétien kénosotériologique.

temps et l'autre dans l'intemporel et l'éternité. Or, pour bien le comprendre, il faut d'abord s'attarder à la manière dont Hegel intègre cette dimension kénotique à sa pensée, car comme nous le verrons, la kénose hégélienne ne correspond pas nécessairement à l'interprétation canonique de la kénose chrétienne.

Dans son ouvrage *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Bernard Mabille a admirablement présenté la dimension kénotique que revêt la pensée de Hegel, dimension qui lui permet justement de penser le mouvement et la vie de l'Idée sous la forme de l'esprit absolu[1392]. L'approche de Mabille se démarque –, et ce, de deux manières – des postures s'opposant habituellement sur la question et que Vincent Holzer réduit (un peu rapidement) aux tendances « théologiques » et « sécularisantes »[1393]. D'une part, Mabille prend au sérieux ce que l'on pourrait nommer avec Jean-Louis Vieillard-Baron les « structures théologiques »[1394] du système hégélien sans pour autant, d'autre part, nécessairement y voir la tentative d'un accomplissement philosophique de la religion chrétienne qui impliquerait en fait que « la religion est la vérité de la philosophie[1395] » et que ce n'est pas simplement « formellement que le système hégélien est chrétien ; mais, au contraire, c'est de l'intérieur qu'il est structuré théologiquement[1396] ». Mabille nous semble éviter ce double écueil d'un prosélytisme interprétatif consistant ou bien à minimiser l'importance du fait religieux et particulièrement du christianisme dans l'édifice hégélien, ou bien à en faire le fin mot du système. L'exégèse hégélienne du noyau spéculatif de la religion chrétienne demeure une clé explicative de la structure du système, de la vie de l'Absolu et ce n'est pas, à l'inverse, le système hégélien qui sert d'idiome philosophique visant à expliquer le mystère de la religion chrétienne. Autrement

---

1392 Notons d'ailleurs comme le remarque justement María del Carmen Paredes Martín (« La Vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », p.31) que l'idée même de « vie de l'esprit » semble reprise de l'Épître aux Galates de Paul : « Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir » (Ga 5, 25).

1393 V. Holzer, « Hegel et la théologie. Un dieu sans transcendance ou une "philosophie" de l'*unio mystica* ? », *Recherches de science religieuse*, vol.95, no.2, 2007.

1394 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*.

1395 Holzer, « Hegel et la théologie », p.223.

1396 Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.9. Certes, Hegel écrit bien : « dans la mesure où le penser commence à poser l'opposition au concret et à se mettre en opposition au concret, c'est le processus du penser que d'en passer par cette opposition jusqu'à ce qu'il parvienne à la réconciliation. Cette réconciliation est la philosophie. *La philosophie est dans cette mesure théologie* » (Hegel, Vorl. V, p.269-70 / PhR III, p.259 [nous soulignons]). Mais il faut davantage voir là l'identification de Dieu au penser comme unité dynamique du concept et de l'effectif. Or, une telle identification peut certes être prise au pied de la lettre et signifier que la philosophie est tributaire de la théologie chrétienne, mais on peut également penser que la réconciliation s'opérant au sein du christianisme n'est qu'une forme imagée de la processualité du penser et qu'en cela, la philosophie est théologique dans la mesure où elle permet à la fois de comprendre et connaître la structure du penser et celui du divin qui n'est qu'une expression de celui-ci dans l'ordre de la représentation.

dit, pour Mabille, la vie divine décrite par Hegel dans sa philosophie de la religion demeure pour l'essentiel une représentation de la vie de l'Idée ou de l'Absolu, une manière de saisir son mouvement adéquatement, bien que néanmoins limitée au domaine de la représentation[1397]. Il faut encore traduire cette vérité du christianisme, pour que la philosophie puisse à son tour saisir cette vérité dans un langage (démonstratif) qui convienne pleinement non seulement à la philosophie, mais à cette vérité même. Une telle approche nous semble respecter la posture hégélienne sans chercher à y substituer l'inclinaison subjective de son interprète. Elle a d'ailleurs l'avantage de pouvoir être adoptée indifféremment tant par un lecteur chrétien qu'athée.

Cette approche met en effet l'emphase sur l'isomorphisme entre la kénose chrétienne et la structure de l'Idée qui doit s'extérioriser (*sich entäußern*) pour s'accomplir. Comme nous l'avons d'ailleurs déjà souligné, l'Idée logique ne saurait à elle seule, comme simple en-soi, constituer l'absolu hégélien, n'ayant pas (encore) fait l'expérience de son altérité radicale : « L'Autre, le monde en sa contingence même, est ce en quoi la liberté doit risquer de se perdre pour s'accomplir[1398] ». Un tel accomplissement – qui correspond, chez Hegel au règne de l'esprit dont l'essence même se nomme liberté[1399] – ne peut donc faire l'économie du passage par cette altérité que constitue la nature. Et même si Hegel caractérise l'esprit comme ce qui « peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la *douleur* infinie, c'est-à-dire, dans cette négativité, se conserver de manière affirmative et être identique pour lui-même[1400] », ce détour par le règne de l'extériorité, de l'opposition abstraite et de la contingence, n'est pas qu'un simple jeu ou un geste ritualisé, mais vide, car dépourvu de risque. C'est pourquoi Mabille a raison de parler en termes de drame[1401] et d'épreuve : « Cette infinie douleur n'est donc pas un accident dans la vie de l'Absolu, elle est une épreuve nécessaire au plein

[1397] En cela Hegel n'est, nous semble-t-il, pas trop éloigné par moment de Fichte qui écrit que « La vie réelle du savoir, est donc, en sa racine, l'Être interne et l'essence de l'Absolu lui-même, et rien d'autre ; et il n'y a pas de séparation entre l'Absolu ou Dieu, et le savoir dans la racine de sa vie la plus profonde, mais tous deux se confondent complètement » (Fichte, FW V, p.443 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.145). Certes, il y aurait à préciser le sens spécifique à accorder à cette unité entre le savoir vivant et la saisie de l'absolu pensé comme divin tant chez Fichte que Hegel, nous nous limitons ici à circonscrire ce domaine commun aux deux pensées.
[1398] Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.244. Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.124.
[1399] Cf. Hegel, W X, §382, p.25-26 / E-PhE, p.178.
[1400] Hegel, W X, §382, p.26 / E-PhE, p.178. Cf. Hegel, Vorl. V, p.146 / PhR III, p.143.
[1401] Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.240 n.52. Dans le même sens, Vieillard-Baron soulignera le caractère tragique de la vie chez Hegel. Cf. Vieillard-Baron, « Introduction », p.8 ; Vieillard-Baron, « Hegel et la tragédie de la vie » ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.29, 31. Voir également Hegel, W I, p.619-20 / *Premiers écrits*, p.412 ; W II, p.495-96 / DN, p.130-31. Le tragique chez Hegel se situe bien du côté de la vie qui lutte et non du côté de la mort.

accomplissement de la liberté[1402] ». Ce n'est qu'au prix d'une réelle mise en jeu que s'effectue véritablement l'identité du concept et de l'effectivité. Certes on a souvent voulu voir dans le détour par le négatif qu'un faux risque, un faux-danger, confiant dans la force de l'*Aufhebung*, dans la réconciliation que l'on peut à force anticiper[1403]. Mais une telle posture n'est possible que rétrospectivement depuis le point de vue de la totalité achevé. Or, la particularité de la philosophie hégélienne est de ne point anticiper le schème de la réconciliation lorsqu'on se trouve encore au niveau de la contradiction. Contrairement à ce que l'on a souvent voulu penser, le système hégélien n'est pas traversé par une mécanique de la réconciliation qui permettrait *a priori* d'affirmer que face à toute contradiction, la puissance de la raison triomphera[1404]. Au contraire, il faut prendre au sérieux le processualisme et l'immanentisme hégélien selon lequel on ne peut anticiper sur la conclusion, mais la résolution doit émerger de l'opposition même[1405]. En un sens, on retrouve la même tension dans l'expérience de la mort de Dieu. Si d'aucuns diront que cette mort n'est qu'illusion, que symbolique dans la mesure où l'on anticipe déjà la résurrection, c'est qu'ils se situent déjà du point de vue rétrospectif où la résurrection étant accomplie, sa réitération scripturale ou symbolique ne fait guère place à l'angoisse et au doute du croyant qui vit l'absence de Dieu comme une véritable perte. Mais Hegel nous semble lui-même beaucoup plus proche de ce croyant qui se situe encore dans

---

1402 Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.239. Voir également Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.8. On sait en effet que pour Hegel, la douleur constitue une dimension essentielle de tout vivant, cf. Hegel, W VI, p.481 / SL, IV, p.480-81. Certes dans le cas de la vie absolue, cette douleur est précisément ce qui est surmontée, alors que la vie finie finit par se laisser submerger par la douleur. Il n'en reste pas moins qu'en intégrant la douleur au sein même du vivant, y compris au sein de la vie de l'esprit, Hegel fait droit à une dimension existentielle qu'on lui a souvent reproché de négliger.

1403 C'est ainsi que l'on a souvent voulu interpréter le rapport de Hegel à la négativité. Ainsi Heidegger écrit : « La négativité en tant que déchirement et séparation est la "mort" – *le maître absolu*, et la "*vie* de l'esprit absolu" n'est rien d'autre que de *supporter* et d'*endurer la mort*. (Mais cette "mort", on ne peut jamais la prendre au sérieux ; pas de καταστροφή possible, pas d'effondrement ni de bouleversement à attendre ; tout se résout et se compense. Tout est *déjà inconditionnellement* mis en sûreté et à l'abri) » (M. Heidegger, *Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2007, p.43). Voir aussi C. Bouton, « La conception hégélienne du temps est-elle métaphysique ? Retour sur le débat Hegel/Heidegger », dans *Hegel au présent*, p.229 ; O. Huot-Beaulieu, *La négativité en litige : Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, Rennes, PUR, 2017. Allant dans le même sens, pour Adorno, il s'agirait là d'un travestissement de la dialectique au nom du primat de l'identité, de la synthèse et du positif, cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. G. Coffin et al., Paris, Payot, 2007, p.195. On trouve déjà une critique analogue chez Feuerbach (*Manifestes philosophiques*, p.29) et Marx (*La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions Sociales, 1972, p.101).

1404 Cf. I. Macdonald, « Hegel et la force infinie du savoir », in R. Nadeau (dir.), *Philosophies de la connaissance*, Paris/Québec, PUL/Vrin, 2009, p.272.

1405 Cf. p. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006, p.302; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.134-35 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.49 ; Reid, « Le Temps chez Löwith et Hegel », p.188. Pour un point de vue contraire, cf. Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.166 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.151 ; Litt, *Hegel*, p.251, 267, 310.

l'incertitude du retour et ce n'est que parce que cette incertitude est réelle que la réconciliation est salvatrice et non d'une indifférente banalité. Cela est vrai pour le chrétien comme pour le dialecticien en un sens. Il ne s'agit pas d'un simple exercice de style.

Comme l'écrit Mabille : « l'*Entäußerung* n'est pas une extériorisation simulée, une "sortie sans encombre" […] elle n'est effective qu'en assumant le risque extrême de l'*Entfremdung*[1406] ». Or, c'est ici que se joue toute la profondeur du parallèle tissé par Hegel entre la kénose chrétienne et la structure dialectique et vivante de l'Idée qui doit d'abord se perdre[1407], se dessaisir d'elle-même (*sich entäussert*) afin de devenir esprit et en définitive esprit absolu. Il y a correspondance entre la vie divine dépeinte dans le christianisme et la vie du concept ou de l'Idée que décrit Hegel tout au long de son système[1408]. Dans les deux cas, l'Absolu ne saurait être maintenu dans une séparation avec le monde, l'effectif et le fini, car il ne serait alors qu'un absolu relatif, ce qui n'a évidemment aucun sens. Mais pour intégrer son Autre à soi, l'Absolu doit lui-même se perdre en celui-ci. Le divin éternel (le Père), souvent dépeint par Hegel comme un universel abstrait, doit s'incarner dans le monde, devenir sensible et même mourir afin de conquérir la finitude même. C'est la figure du Fils. De la même manière, l'Idée logique ne s'effectue réellement qu'à travers la perte de soi au sein de la nature. Dans les deux cas, le concept d'*Entäusserung* joue un rôle central, celui d'une négation de soi appelant à son tour la négation de cette négation même, c.-à-d. la négativité. Et si l'on a tendance à traduire ce terme technique par « dessaisissement » (P.Garniron), « extériorisation » ou même parfois par « aliénation » (ce qui brouille d'ailleurs la frontière avec l'*Entfremdung*), dans la perspective d'une interprétation théologique de Hegel, on peut tout autant le traduire en termes de « kénose »[1409], voire en termes de « révélation »[1410].

1406 Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.240.
1407 Cf. Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.183.
1408 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.58.
1409 Cf. Holzer, « Hegel et la théologie », p.203, 222 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.23.
1410 Voir par exemple, Hegel, Vorl. V, p.105 / PhR III, p.103. Certes, Hegel n'use pas nécessairement du terme de « révélation » (*Offenbarung*) comme d'un synonyme d'*Entäusserung*, qui implique une certaine connotation négative, alors que la révélation est plutôt connotée positivement. Mais Hegel utilise néanmoins le concept d'*Offenbarung* comme d'un équivalent au fait de se manifester (*sich Manifestieren*). Or, comme le montre la doctrine de l'essence (W VI, p.128, 194-95, 201, 217 / SL III, p.122, 191, 197, 213), c'est au travers du prisme de l'*Äusserung* et de l'*Entäusserung* que Hegel pense la notion de manifestation. Il ne faut cependant pas tomber dans le contre-sens consistant à penser cette *Entäusserung* de la manifestation comme *Entfremdung*. On tombe alors dans une interprétation de Hegel surdéterminée par le prisme herméneutique heideggérien consistant à affirmer que la Chose même, l'être ou le Concept, se montre seulement tel qu'il n'est pas et se voile en se montrant. Michel Henry semble tomber dans ce contre-sens, alors même que pour Hegel, une telle interprétation impliquerait la survivance d'une sorte de théologie négative qu'il refuse par ailleurs. Voir sur ce point, M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2011, p.888.

Et de fait, l'interprétation hégélienne de la kénose met l'accent sur cette *Entäusserung* ou ce dessaisissement du Divin :

> L'humanisation [du divin dans la figure du Fils] en tant qu'être-là immédiat est déjà en tant que finitude – le côté qui est tout autant comme être-là immédiat, dessaisissement (*Entäusserung*) de l'universel, du divin, mais dessaisissement qui est un dessaisissement de lui-même en ce sens qu'il existe encore dans ce dessaisissement[1411]

Il faut cependant bien saisir le sens de ce passage. En affirmant que le Divin subsiste encore dans le processus même de son dessaisissement, nous pourrions être tentés de voir là une confirmation de l'artificialité de l'*Entäusserung* hégélienne : certes, Dieu s'incarne, mais il n'en perd pas pour autant sa divinité, celle-là même qui le sauve en définitive. De même, le détour par la nature ne constitue, pour l'Idée, aucun danger réel, car on aurait *a priori* l'assurance que peu importe l'obstacle qui se présentera, elle sera en mesure de le dépasser, de l'intégrer à soi et le digérer. Or, c'est précisément l'inverse que Hegel entend défendre ici. La persévérance du divin dans le Fils ne vient pas atténuer la radicalité du dessaisissement, mais l'accentue au contraire. Car si la kénose a pour point de départ l'incarnation dans le monde sensible, elle ne s'accomplit pleinement que dans la mort, figure par excellence de la finitude naturelle[1412]. Or, en laissant subsister le divin au sein même de son propre dessaisissement, Hegel est absolument clair : « La mort du médiateur[1413] n'est pas seulement la mort de son *aspect naturel* ou de son être-pour-soi particulier ; ne meurt pas seulement l'enveloppe déjà morte, soustraite à l'essence, mais encore l'*abstraction* de l'essence divine […] Cette mort est le sentiment douloureux de la conscience malheureuse, que *Dieu lui-même est mort*[1414] ». Il faut en effet prendre au sérieux l'identité du Père et du Fils[1415] de telle sorte que l'humiliation de l'un est aussi celle de l'autre. La mort n'en est que l'exemple le plus patent :

> Elle ne doit pas […] être simplement représentée comme la mort de cet individu [c.-à-d. Jésus-Christ], comme la mort de cet individu sensible – des hérétiques ont entendu cela ainsi[1416] –, mais il est au contraire impliqué là que Dieu mourut, est lui-même mort ; Dieu mourut – c'est là la négation, et celle-ci est ainsi moment de la nature divine, de Dieu lui-même ».[1417]

1411 Hegel, Vorl. V, p.59 / PhR III, p.60. Voir également Vorl. V, p.147 / PhR III, p.144.
1412 Cf. Hegel, Vorl. V, p.41-42, 60 / PhR III, p.43, 61 ; Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.242.
1413 C'est ainsi que Hegel nomme le Christ dans le chapitre sur la religion dans sa *Phénoménologie de l'esprit*.
1414 Hegel, W III, p.571-72 / PhE II, p.287. Voir également, Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.73 ; R. Williams, « Theology and Tragedy », in *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion,* p.48.
1415 Cf. Hegel, Vorl. V, p.56 / p.57 ; W I, p.376-77 ; GW II, p.257-59 / *Premiers écrits*, p.289, 291 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.308 ; Dilthey, *GS IV*, p. 103 / *Leibniz et Hegel*, p212 ; M. Madureira, « Das Gleiche Leben. Zu Leben und Gleichheit beim jungen Hegel », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.58.
1416 C'est aussi le cas du jeune Hegel lui-même dans la *Vie de Jésus* qui le traite comme un maître de moral et minimise la divinité du christ (ou une divinité qui se résume à la raison pratique morale, il est le fils de dieu comme chaque homme l'est…).
1417 Hegel, Vorl. V, p.150 / PhR III, p.146-47.

Pour le dire avec Emilio Brito : « Dans le Fils, le Dieu hégélien entre réellement dans la souffrance[1418] ». C'est même là une condition nécessaire à la réconciliation. On ne saurait faire l'économie de la « souffrance infinie[1419] », ni « [du] sérieux, [de] la douleur, [de] la patience et [du] travail du négatif[1420] ». Il faut passer par la scission la plus extrême et la plus tragique, l'absence et même la mort de Dieu que devra supporter la conscience malheureuse, pour que puisse enfin être dépassée la scission entre le divin et le mondain, l'infini et le fini, l'absolu et le relatif[1421]. Autrement, on en reste à une conception du divin dépourvue de négativité, seulement en soi, incomplète et lacunaire :

> La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. *En soi* cette vie est bien l'égalité sereine et l'unité avec soi-même qui n'est pas sérieusement engagée dans l'être-autre et l'aliénation (*Entfremdung*), et qui n'est pas non plus engagée dans le mouvement de surmonter cette aliénation…Mais cet *en-soi* est l'universalité abstraite dans laquelle on a fait abstraction de sa nature sienne qui est d'*être pour soi*, et donc en général de l'auto-mouvement de la forme.[1422]

Or, c'est seulement comme esprit que l'Idée ou le divin devient adéquatement *pour soi* selon Hegel, mais cela n'est possible qu'après s'être mis en danger et confronté au risque de l'étrangèreté (*Entfremdung*), le fait de se rendre étranger à soi, de se perdre et de s'aliéner. On trouve à ce titre une idée analogue dans les vers du *Patmos* d'Hölderlin : « Proche est le Dieu et difficile à saisir / Mais là où est le danger, croît aussi ce qui sauve (*Nah ist und schwer zu fassen der Gott / Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*)[1423] ». Car ce n'est qu'en risquant la perte, en s'incarnant et en mourant dans le monde que le Divin parvient à se réconcilier à nous et nous à lui. Tel est le cœur de la kénose pour Hegel[1424]. L'écart est comblé dès lors que le divin renonce à sa majesté et consent à s'humilier jusqu'à en mourir de la manière la plus infamante

---

1418 E. Brito, *La Christologie de Hegel*, p.551. On retrouve la même formule dans E. Brito, « Valeur et limites du recours à Hegel en christologie », *Revue théologique de Louvain*, vol.14, no.4, 1983, p.406.
1419 Hegel, W II, p.432 / *Premières publications*, p.298. Voir également W X, §382, p.26 / E-PhE p.178
1420 Hegel, W III, p.24 / PhE I, p.18.
1421 Cf. Hegel, Vorl. V, p.189 / PhR III, p.185.
1422 Hegel, W III, p.24 / PhE I, p.18. Voir également, Hegel, Vorl. V, p.21 / PhR III, p.23; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.8.
1423 Hölderlin, *Poèmes/Gedichte*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p.408-09 [traduction modifiée]. On ne compte plus les références philosophiques à ces vers, chez Heidegger notamment, cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, A. Préau, Paris, Gallimard, 2010, p.38-39.
1424 Cf. Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.298. Pour Bourgeois, cette structure spéculative du christianisme marque également en un sens le destin de l'Europe, voir *ibid*., p.224.

qui soit[1425]. C'est l'ampleur d'un tel sacrifice qui rend manifeste l'amour que Dieu porte en lui. Amour qui « égalise tout[1426] » et aboli la différence entre le sujet aimant et l'objet aimé, réconciliant ainsi l'esprit fini et infini[1427] : « Ce qui s'est accompli dans la mort est le processus qui a fait que l'idée divine s'est désappropriée jusqu'à l'âpre douleur de la mort et de l'opprobre du malfaiteur, et que par là même la finitude de l'homme a été transfigurée en la suprême réalité – l'amour suprême[1428] ».

Comme l'écrit Brito, le lien entre la nature divine et humaine du christ est :

> Le processus vivant de l'Esprit, qui n'est absolu qu'au-delà de soi, en union avec son autre (R., IV, 38 c, E., par. 215, Anm.). Sa vitalité n'est pas la paisible synthèse d'aspects complémentaires, mais l'implacable contradiction d'un Absolu, fait de la crucifixion de la finitude et de la douleur infinie capable de supporter sa propre négation (E., par. 382).[1429]

Or, ce dessaisissement de soi de l'Absolu qui ne saurait s'accomplir sans cette « douleur infinie » revêt quelque chose de nécessaire pour Hegel.[1430] Autrement dit, la kénose, le fait de s'incarner et mourir est nécessaire à l'accomplissement de Dieu.

Hegel relie cette nécessité d'une manifestation du divin[1431] (à la fois comme incarnation et comme révélation) au thème, classique depuis Platon[1432], de la non-jalousie des dieux. En effet, que Dieu ne soit pas jaloux implique pour Hegel qu'il soit entièrement accessible à la raison, qu'il n'ait rien de caché et qu'en ce sens il se manifeste nécessairement et complètement. Toute théologie négative est nulle et non avenue. Elle n'est que le refuge de l'ignorance, mais ne saurait rendre compte du divin[1433]. Comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière : « Dieu ne serait pas Dieu – il ne lui resterait que la jalousie (*Neid*) – s'il devait se réserver quoi que ce soit, au nom d'une incommunicabilité de principe[1434] ».

1425 Cf. Hegel, Vorl. V, p.64-65 / PhR III, p.65.
1426 Hegel, Vorl. V, p.71 / PhR III, p.71-72. Voir également Hegel, Vorl. V, p.201 / PhR III, p.196.
1427 C'est là une conception de l'amour que Hegel développe très tôt, dès *L'Esprit du christianisme et son destin* et qui demeure néanmoins jusqu'à sa mort, centrale à son interprétation de la religion chrétienne comme religion de la réconciliation. Cf. Hegel, Vorl. V, p.126, 201-02 / PhR III, p.123-24, 196-97.
1428 Hegel, Vorl. V, p.67 / PhR III, p.67-68. Voir également Vorl. V, p.60 / PhR III, p.61.
1429 Brito, *La Christologie de Hegel*, p.258.
1430 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.298.
1431 Cf. Hegel, W X, §564, p.372-73 / E-PhE, p.354 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.109 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.123.
1432 Cf. *Phèdre* 247a, *Timée* 29e. Voir également Aristote, *Métaphysique*, A 2, 983a2.
1433 Cf. Hegel, W X, §564Anm., p.373 / E-PhE, p.354-55 ; W XVII, p.354 ; Vorl. V, p.175 / PhR III, p.170 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.77 ; Holzer, « Hegel et la théologie », p.205 ; Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.145.
1434 Labarrière, « Le Dieu de Hegel », p.240-41. On retrouve la critique d'une telle transparence du divin chez Bruaire, cf. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, p.181.

La kénose hégélienne est ainsi atypique et tire son originalité de cette notion de nécessité qui y est centrale. Dieu *doit* s'incarner, il doit faire l'expérience de la finitude et mourir pour s'accomplir et devenir effectif. Il ne serait que l'ombre de lui-même, s'il ne se soumettait pas à une telle nécessité : « Si Dieu a le fini seulement en face de lui, il est lui-même fini et limité. Le fini doit (*muss*) être posé en Dieu lui-même[1435] ». *Il faut* pour cela qu'il s'incarne et qu'il fasse cette expérience terrible de la « souffrance infinie » comme Hegel l'écrit dans un fragment de leçon livrée à Iéna :

> Le principe est de fait la douleur infinie, l'absolue déchirure de la nature. Sans cette douleur, la réconciliation n'a ni signification ni vérité. Pour que la religion ait cette puissance (*Potenz*) [on reconnaît bien là l'influence terminologique de Schelling typique de Iéna], *il faut* (*muss*) *qu'elle produise éternellement cette douleur, pour pouvoir [la] réconcilier éternellement*.[1436]

Or, c'est là un des aspects les plus controversés de la posture hégélienne aux yeux de la tradition théologique[1437]. Une telle notion de nécessité semble en effet un affront à la toute-puissance divine. Affront qui trouve son expression la plus claire dans la célèbre formule attribuée à Hegel : « Sans monde Dieu n'est pas Dieu (*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*)[1438] ». À l'instar du savoir absolu qui ne saurait être atteint immédiatement « comme un coup de pistolet[1439] », Dieu n'est adéquat à lui-même et à son concept qu'en tant qu'esprit et non immédiatement. Hegel souligne en effet fréquemment l'abstraction et l'unilatéralité du Dieu distinct du monde et conçu comme l'Idée pure ou l'Universel. Or, pour être esprit, Dieu ne peut faire l'économie d'une incarnation dans le monde. Pour le dire avec Schelling : « Dire que Dieu n'est pas Dieu sans le monde, cela revient à dire à notre époque : il n'est pas Dieu, il n'est

---

1435 Hegel, Vorl. V, p.190 / PhR III, p.186 [traduction modifiée]. De même, dans le fragment « Sur le triangle divin », Hegel écrit : « le Fils doit (*muss*) passer à travers la terre, surmonter le mal et, dans la mesure où il se présente d'un côté comme vainqueur, éveiller l'autre, l'auto-connaissance de Dieu » (Hegel, GW V, p.481 / *Premiers écrits*, p.451).

1436 Hegel, GW V, p.462.

1437 C'est par ailleurs un motif récurrent de sa conception du rapport nécessaire entre essence et existence : « tout ce qui est, doit apparaître aussi. La vérité, l'essence ne seraient pas si elles n'apparaissaient » (G.W.F. Hegel, *Esthétique – Cahiers de notes inédit de Victor Cousin*, p.39. Voir également Hegel, W VI, p.124 / SL III, p.117 ; Grosos, *Système et subjectivité*, p.168-69.

1438 Hegel, W XVI, p.192 ; Vorl. III, p.213 / PhR I, p.200. La formulation, tirée d'un manuscrit de Hotho est jugée suspecte et Walter Jaeschke considère qu'il est peu probable qu'elle soit de Hegel lui-même (cf. Hegel, Vorl. III, p.lxviii / PhR I, p.lxiv), mais comme le souligne Bernard Mabille, elle n'en est pas moins fidèle à l'esprit de la pensée hégélienne. Elle résume bien une idée hégélienne (cf. B. Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2004, p.343). Voir également Filion, *Dialectique et Matière*, p.108-09 ; Labarrière, « Le Dieu de Hegel », p.243 ; Litt, *Hegel*, p.254 ; Van Riet, « Le problème de Dieu chez Hegel », p.369.

1439 Hegel, W III, p.31; GW IX, p. / PhE I, p.25.

pas esprit absolu, comme l'on dit, s'il n'a traversé la nature, la sphère de l'esprit fini[1440] ». Cela revient cependant à dénier, selon Schelling, la toute-puissance divine, sa majesté et son arbitraire. La liberté divine consiste justement pour Schelling et la philosophie positive, à ne souffrir aucune contrainte[1441]. Ainsi la création du monde serait la marque du libre arbitre du divin qui aurait tout aussi bien pu décider du contraire. Le fini serait entièrement dépendant de l'Absolu, alors que la posture hégélienne impliquerait le renversement d'un tel rapport de dépendance. Comme l'écrit Bernard Mabille : « Pour Schelling, prétendre que "sans le monde Dieu n'est pas Dieu", c'est nier la liberté de Dieu, c'est inverser la dépendance du monde à l'égard de Dieu en dépendance de Dieu à l'égard du monde[1442] ». À l'instar du concept qui ne devient pleinement adéquat à lui-même qu'en se déterminant progressivement, il semble que le Dieu hégélien doive lui aussi s'inscrire dans un processus d'autodétermination progressive, dans un *devenir* et même une *histoire* pour s'accomplir pleinement. Voilà, pour Hegel, le génie du christianisme : la vie divine ne serait point complète sans un détour par l'altérité, sans une incarnation permettant *in fine* la réconciliation du fini et de l'infini[1443]. Mais c'est concevoir la liberté divine en termes de libération, ce qui implique qu'une nécessité interne contraint le divin à s'extraire de soi pour se réconcilier définitivement.

L'interprétation hégélienne de la kénose, parfaitement cohérente aux présupposés philosophiques qui marquent son système de pensée n'est toutefois pas seulement atypique en rapport à l'image que l'on se fait d'un Dieu tout-puissant et volontaire comme c'est le cas chez Schelling. Une telle interprétation est également critiquée par certains théologiens qui y rejettent l'association faite entre la figure du Père et l'Idée universelle et abstraite. C'est le cas notamment de Brito :

> Contre Hegel, il faut récuser la présence chez le Créateur d'un besoin de se développer ou de se compléter. Dieu crée le monde par un amour gratuit et humble […] Le Logos n'est pas passé, comme Hegel le suppose, d'un état abstrait à un état plus parfait, mais il a pris la forme

[1440] Schelling, SW XIII, p.291 / *Philosophie de la Révélation*, II, trad. J.-F.Marquet et J.-F. Courtine (dir.), Paris, PUF, 1991, p.143. Voir également SW X, p.127 / *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p.145-46. Sur la lecture schellingienne de cette expression hégélienne, cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.243-45.

[1441] Nous avons examiné ailleurs ce débat entre l'école hégélienne et la philosophie positive quant à la nature de la liberté tel qu'il fut mené par le jeune Ludwig Feuerbach (tenant de la position hégélienne) contre Friedrich Julius Stahl (tenant de la philosophie positive schellingienne), cf. E. Chaput « Le perfectionnisme social et la critique feuerbachienne du personnalisme chrétien de Friedrich Julius Stahl », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, no.46, 2017, p.139-70. La critique schellingienne aura au demeurant une certaine postérité chez Karl Barth par exemple, cf. K. Barth. *Protestant thought: From Rousseau to Ritschl*, trad. B. Cozens, New York, Harper, 1959, p.304.

[1442] Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.244.

[1443] Cf. Litt, *Hegel*, p.108.

> d'esclave pour nous élever, par sa condescendance, à la hauteur qui lui appartient de toute éternité.[1444]

Ce n'est ainsi, non par nécessité, comme le pense Hegel, mais par générosité qu'opèrerait la kénose chrétienne : « L'ultime présupposé de la kénose est, non pas l'"avidité" (Hegel), mais le "désintéressement"[1445] ». Brito poursuit : « Hegel se rend incapable de penser l'abaissement véritable (Athanase) de la kénose : seul celui qui est comblé peut se vider[1446] ». Certes l'abaissement permet un renouvellement de la foi et la réconciliation du monde fini et de l'absolu, mais il ne s'agit pas là d'un besoin ou d'une nécessité, il s'agit plutôt d'un acte magnanime.

De telles critiques, d'ordre théologique, ne font obstacle à Hegel que si l'on présume du caractère théologique de sa philosophie. L'intérêt de l'interprétation hégélienne de la kénose n'est cependant pas, à nos yeux, son niveau d'adéquation à la dogmatique chrétienne, mais ce qu'elle révèle sur la structure même de sa philosophie[1447]. Il peut certes y avoir un appauvrissement, d'un point de vue théologique, à faire de la figure du Père une simple image de l'Idée logique, du *Logos* avant la création du monde, encore abstrait. D'un point de vue philosophique, l'intérêt n'en est pas moins grand. Car en affirmant que le récit chrétien de l'incarnation du Père dans la figure du Fils, de sa mort et de sa résurrection dans l'Esprit correspond à la conscience de soi de l'esprit absolu[1448] de son propre parcours depuis l'Idée logique – ce qui correspondrait, philosophiquement parlant, au passage de la logique à la nature et à l'esprit culminant avec l'idée de système –, on est en mesure de mieux comprendre la nature des transitions entre les grands moments du système hégélien. Une articulation que le schème organiciste n'était nécessairement pas en mesure d'expliciter.

Le schème kénosotériologique au contraire permet de penser de telles transitions. Elle le permet dans la mesure où la vie n'y est plus simplement pensée comme une forme d'organisation ou comme structure, mais comme histoire. L'incarnation, la mort et la

---

[1444] Brito, « Valeur et limites du recours à Hegel en christologie », p.406.
[1445] Brito, *La Christologie de Hegel*, p.552. Voir également Holzer, « Hegel et la théologie », p.217 : « Il nous paraît difficile d'admettre la thèse selon laquelle Dieu n'est pas en lui-même et pour lui-même générosité ou bonté primordiale, mais "carence" ou "défectuosité" initiale ». Selon Holzer, une telle thèse n'est pas défendue par Hegel. Il s'oppose ainsi tant à Brito qui attribue cette thèse à Hegel pour la critiquer qu'à Mabille qui la défend.
[1446] Brito, *La Christologie de Hegel*, p.553.
[1447] En cela comme l'affirme Jaeschke, notre questionnement n'est pas d'ordre « théologique », mais bien philosophique. Cf. W. Jaeschke, « Philosophical Theology and Philosophy of Religion » dans *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p.14.
[1448] Cf. Jaeschke, « Philosophical Theology and Philosophy of Religion », p.9-11. Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.140.

résurrection constituent, comme le dit Hegel « le mouvement, l'histoire de Dieu, la vie que Dieu lui-même est[1449] ». C'est cette historicité de la vie divine qui manque en un sens à la vie-structure de l'organisme et qui rend nécessaire le détour par la philosophie de la religion accomplie pour rendre adéquatement compte du concept hégélien de la vie et de sa richesse sémantique. C'est donc à l'aune du schème kénosotériologique que nous serons à mesure de penser les transitions du système hégélien et les difficultés qu'elles posent.

b. Résurrection, réconciliation et salut

Si la kénose a bien quelque chose de tragique chez Hegel, culminant avec la mort de Dieu mis en croix, elle se trouve, *rétrospectivement*[1450], sursumée par la résurrection, véritable renaissance du Divin comme esprit : « l'essence divine est venue à soi-même dans cette présence sensible ; l'être-là immédiat de l'effectivité a cessé de lui être une existence (*Dasein*) étrangère ou extérieure parce qu'il est supprimé, *universel* ; cette mort est par conséquent sa résurrection comme esprit[1451] ».

Cette dimension proprement spirituelle de la résurrection est déjà en elle-même significative. Hegel n'a de cesse de se moquer de ces croisés qui espéraient encore trouver une trace du Christ au Saint Sépulcre[1452]. C'est, pour le protestant, encore là une manifestation de ce culte des reliques, typique d'un catholicisme encore prisonnier de la matérialité sensible et incapable de saisir le sens véritable de la résurrection chrétienne. Le catholique, pour Hegel, cherche encore « le Vivant parmi les morts » (Lc 24, 6), dans le domaine de l'extériorité sensible. La mort du Christ au contraire signifie « la mort de tout ce qui est mondain,

---

[1449] Hegel, Vorl. V, p.251 / PhR III, p.243.

[1450] Il importe de souligner cette dimension rétrospective, dans la mesure où la kénose perd tout son sens si l'on est en mesure d'en anticiper la résolution. Au contraire, comme l'écrit Vieillard-Baron : « Pour Hegel, la résurrection ne prend son sens que parce que l'absence de Dieu (*Gottlosigkeit*) a été complète, la mort de Dieu accomplie » (Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.48). La résurrection n'avait ainsi rien de prévisible, et c'est au contraire parce qu'elle était imprévisible qu'elle sauve effectivement. Si donc, Robert R. Williams a raison d'insister que pour Hegel la tragédie a cette particularité qu'elle n'exclut pas d'emblée la possibilité d'une réconciliation (cf. Williams, « Theology and Tragedy », p.47), il importe de rappeler que la tragédie ne contient pas en son sein cette réconciliation qui relèverait plutôt de la comédie pour Hegel. En ce sens, si la kénose – comme moment tragique – fait place à la réconciliation, ce n'est pas à l'aune d'un développement (*Entwicklung*) de ce qu'elle pouvait être en puissance, mais par la négation sursumante du tragique par son autre.

[1451] Hegel, W III, p.565-66 / PhE II, p.281 (traduction modifiée).

[1452] Cf. Hegel, W XII, p.471 / *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p.303 ; W III, p.169-70 / PhE I, p.183-84 ; W X, §408Zu., p.166 / E-PhE, p.494 ; J. Royce, *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1919, p.182-83. Plus généralement, sur la critique des manifestations sensibles du divin comme les miracles, cf. Hegel, Vorl. V, p.151 / PhR III, p.148.

immédiat[1453] », un état où « l'homme est renvoyé seulement à l'intériorité[1454] », à la sphère de la conscience et par-là à l'esprit. Comme le note justement Mabille, Hegel rejette complètement l'idée que la résurrection puisse également impliquer la résurrection du corps : « la Résurrection n'est pas arrachement du corps à la mort, mais venue à jour de l'Esprit[1455] ». Même la représentation picturale du corps christique a quelque chose d'archaïque pour Hegel[1456]. L'adoration du divin par le biais de la représentation des corps, que ce soit dans la peinture ou à travers la statuaire relève en effet davantage de la religion grecque que sursume justement le christianisme pour Hegel. En ce sens, la résurrection chrétienne se présente comme un dépassement de la nature sensible et conséquemment de la religion de l'art. La religion n'a plus besoin d'être médiatisée par l'expérience sensible, qu'elle soit artistique ou autre. Ou du moins elle n'en dépend plus.

La nature et la mort qui se présentaient ainsi comme une première forme de négativité, comme négation du divin au sein de la kénose, se trouvent à leur tour niées par la reconversion du divin en esprit. C'est ce qu'affirme Hegel dès la *Phénoménologie de l'esprit* :

> La *mort* de l'homme divin, comme *mort*, est la négativité *abstraite*, le résultat immédiat d'un mouvement qui s'achève seulement dans l'universalité *naturelle*. C'est cette signification naturelle que la mort perd dans la conscience de soi spirituelle […] La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le *non-être* de *cette* entité *singulière*, elle est transfigurée en l'*universalité* de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite.[1457]

Nous reviendrons plus loin sur cette idée de l'esprit comme communauté. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que la résurrection implique non seulement la négation de la nature sensible immédiate, mais aussi la négation du négatif (ou « négativité *abstraite* ») qu'elle porte en son sein, la mort, de sorte que l'on a affaire ici à la double négation caractéristique de la négativité hégélienne[1458]. Hegel parlera ainsi de la résurrection comme d'une « conversion » (*Umkehrung*)

[1453] Hegel, Vorl. V, p.73 / PhR III, p.73.
[1454] *Ibid.*
[1455] Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.82. Sur le refus hégélien de penser la Résurrection en termes de résurrection du corps, cf. p.80-81. Voir également Brito, « Valeur et limites du recours à Hegel en christologie », p.418 ; Burbidge, « Is Hegel a Christian ? », p.101 ; Grosos, *Système et subjectivité*, p.169.
[1456] Cf. Hegel, W XIV, p.150 / CE, p.141-42 ; Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.78. Cette position n'a pas toujours été celle de Hegel. En 1802-03, Hegel voit plutôt dans la représentation artistique et matérielle, la supériorité d'un catholicisme capable de faire la synthèse entre la religion de l'art des Grecs et la religion de la douleur qu'est le judaïsme, alors que, précisément comme religion morale, le protestantisme demeurerait encore trop proche du judaïsme et serait à ce titre unilatéral (cf. Hegel, GW V, p.459-65). Cette posture sera toutefois abandonnée par Hegel qui réaffirmera la supériorité du protestantisme comme religion de l'expérience intérieure et de la « spiritualité », alors que le catholicisme par l'importance qu'il accorde aux représentations extérieures et aux manifestations sensibles de l'art et des reliques demeurerait encore trop « matérialiste ».
[1457] Hegel, W III, p.570-71 / PhE II, p.286.
[1458] Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.26.

ou d'une « négation infinie » qui aboutissent à « une mise à mort de la mort, une résurrection à la vie[1459] ». La vie dont il est ici question est évidemment ce que Hegel appelle la vie de l'esprit par opposition à la vie naturelle. La résurrection agit en effet comme *Umkehrung* en tant que passage de la nature à l'esprit[1460]. Or, ce passage est « négation infinie » en tant qu'il est la capacité à se maintenir dans et par la contradiction. Comme « instance de l'*Aufhebung*[1461] », l'esprit est en effet marqué par cette *gedoppelte Negation*[1462], « cette *mort de la mort*, la victoire sur la tombe, sur le Schéol[1463], le triomphe du négatif […] autrement dit l'esprit n'est esprit que comme ce négatif du négatif, qui contient donc en lui-même le négatif[1464] » et qui rend seule possible l'*Umkehrung* de la mort en vie de l'esprit[1465].

Or, cette *Umkehrung* n'est pas simplement le passage de la nature à l'esprit, négation de la négation, puisque la sursomption de la nature par l'esprit implique également pour Hegel une dimension salvatrice, une forme de réconciliation : « celui qui s'aliène soi-même, va à la mort et par là réconcilie avec soi-même l'essence absolue[1466] ». Emilio Brito a ainsi raison de souligner le rapport intime qu'entretiennent, pour Hegel, les thèmes de la résurrection, de la négativité et de la réconciliation : « C'est par la puissance de la négativité de l'Esprit, à laquelle toute naturalité ne peut que succomber, que le Christ s'offre en sacrifice. Cette mort est l'élément de la réconciliation de l'Esprit avec soi[1467] ». Il ne faudrait pas cependant mécomprendre cette « réconciliation de l'Esprit avec soi » comme un rapport exclusivement à soi. Au contraire, la réconciliation à laquelle songe Hegel se pose entre le monde sensible et le divin, entre le fini et l'infini qui ne sont que différents aspects de l'Esprit absolu.

1459 Hegel, Vorl. V, p.286 / PhR III, p.277. Cf. Hegel, W XVII, p.291 ; Lejeune, *Hegel anthropologue*, p.75.
1460 Cette question sera l'objet de la section 6.
1461 Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.373. Voir le chapitre précédent (section 3.b.iii.).
1462 Hegel, W VI, p.275 / SL, IV, p.273. Cf. Gauthier, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, p.9.
1463 Le royaume des morts dans la tradition hébraïque.
1464 Hegel, Vorl. V, p.67-68 / PhR III, p.68. Voir également Hegel, *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.94 ; Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.249 ; Vieillard-Baron, « L'athéisme philosophique selon Hegel », p.207.
1465 Cf. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.69 ; Stanguennec, *Hegel*, p.64. Certes cette vie spirituelle demeure attachée à la vie naturelle comme à sa condition matérielle, mais comme à une condition qui, si on s'y attache trop devient limitation. Voir également Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.89-90.
1466 Hegel, W III, p.565 / PhE II, p.280-81.
1467 Brito, « Valeur et limites du recours à Hegel en christologie », p.417. Le passage suivant, tiré des *Leçons sur la philosophie de la religion*, montre bien l'interrelation intime entre ces trois thèmes chez Hegel : « Dieu mourut – c'est là la négation […] Par la mort Dieu a réconcilié le monde et se réconcilie éternellement avec soi-même. Ce retour est son retour à soi-même, et par là il est esprit, et c'est pourquoi ce troisième terme consiste en ce que le Christ est ressuscité. La négation est par là vaincue et la négation de la négation est ainsi moment de la nature divine » (Hegel, Vorl. V, p.150-51 / PhR III, p.147).

Au demeurant, ce thème de la religion chrétienne comme vecteur de la réconciliation traverse l'œuvre hégélienne au moins depuis la période de Francfort (1797-1800). Il émerge progressivement à partir d'un triple constat : 1) que la « belle totalité »[1468] de la cité grecque et sa religion civique appartiennent définitivement au passé ; 2) que cette belle totalité tend en fait à se fissurer voire à s'effondrer puisqu'elle se fonde sur l'illusion d'une non-différenciation qui ne lui permet pas de sursumer ses propres contradictions internes autrement qu'en tentant de les nier abstraitement, tentative d'ailleurs vouée à l'échec comme le montre l'exemple d'Antigone[1469] et 3) cette incapacité à se maintenir dans la contradiction s'explique par le sous-développement de la sphère de l'intériorité, de la conscience, de la subjectivité et de la liberté individuelle moderne dont l'émergence relève à la fois du christianisme et du droit romain[1470]. Avec l'implosion de la belle unité grecque, l'être humain habite un monde divisé, voire déchiré[1471]. C'est le monde de la « conscience malheureuse[1472] » (*unglückliches Bewußtsein*) qui a non seulement le sentiment d'une séparation, mais qui *est* effectivement cet être-séparé[1473]. Séparation entre le sujet (conscient de soi) et l'ob-jet (*Gegenstand*) qui s'y op-pose[1474], entre le monde de l'esprit et le monde naturel et sensible[1475], entre l'au-delà et l'ici-bas[1476], de même qu'entre le fini et l'infini[1477]. Il s'agit bien de ce que Jean Wahl nomme : « le moment de la différence infinie[1478] », mais ce n'est qu'au prix d'une telle séparation que l'esprit peut, pour Hegel, accomplir sa libération pleine et entière[1479].

C'est d'ailleurs pourquoi il se montre si caustique face à cette représentation naïve de l'Éden comme d'un paradis terrestre où Adam se serait trouvé, dès l'origine, dans un état de complétude : « C'est l'histoire bien connue de la Genèse […] L'homme vivait dans le paradis ;

1468 Sur la belle totalité grecque, voir notamment Hegel W I, p.204-05 / *Fragments de Berne*, trad. R. Legros et F. Verstaeten, Paris, Vrin, 1987, p.98 ; W III, p.340-42 / PhE II, p.28-30 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.42 ; Dilthey, *GS IV*, p.35 / *Leibniz et Hegel*, p148 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.17-18 ; Stanguennec, *Hegel*, p.20-21.
1469 Cf. Hegel, W III, p.342 / PhE II, p.30 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.44-45, 106.
1470 Cf. Hegel, W XII, p.387 / *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p.248 ; A. Sell. « Les déficiences de l'ancienne métaphysique. La critique hégélienne de la métaphysique dans le "Concept préliminaire" de la Logique de l'*Encyclopédie* » dans *Hegel au présent*, p.181.
1471 Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.47.
1472 Hegel W III, p.163 / PhE I, p.176 ; Dilthey, *GS IV*, p.32-33 / *Leibniz et Hegel*, p.145.
1473 Cf. Hegel W III, p.163-64 / PhE I, p.176-77.
1474 Cf. Hegel, W III, p.495 / PhE II, p.203 ; Reid, *L'Anti-romantique*, p.135.
1475 Cf. Hegel, W XIII, p.81/ CE I, p.77.
1476 Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.81 ; Reid, « Reason and Revelation », p.193.
1477 Cf. Hegel. W V, p.150 / SL I, p.139 ; Greisch. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, p.122-123.
1478 Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.112.
1479 À condition bien entendu de ne pas se replier sur soi à la manière de la belle âme qui ne trouve un apaisement à son malheur que dans et par la mort, négation abstraite à la fois de Soi et du monde. À ce propos, voir l'analyse de Reid sur la figure de Novalis, cf. *L'Anti-romantique*, p.134-37.

on peut appeler celui-ci un jardin zoologique. Cette vie est appelée l'état l'innocence[1480] ». Privé de la connaissance du bien et du mal qui causera justement sa Chute, l'homme se trouve, à l'instar de la brute, de l'animal, voire de l'enfant, dépourvue de volonté ou de liberté. Pour Hegel en effet, « c'est cette connaissance [du bien et du mal] qui constitue la nature de l'esprit – sinon il n'est qu'une brute[1481] ». La brute, l'animal et l'enfant font tous figure d'innocence pour Hegel, en ce qu'on ne peut les tenir responsables de leurs actes[1482]. À ce titre, leur volonté ne leur appartient pas ou pas encore. Entièrement mus par l'instinct ou mis sous la tutelle de la volonté d'un tiers, leur innocence est en fait un état d'ignorance. Elle peut être conforme à leur nature, mais ne convient pas à l'être humain. L'humain doit être en soi et pour soi bon et à ce titre, il doit assumer l'imputabilité de ses actes, bons ou mauvais, il doit assumer le fardeau que présente sa liberté[1483]. C'est pourquoi Hegel privilégie la figure du méchant sur celle de l'innocent, car « il appartient au méchant de pouvoir se décider, d'avoir une volonté, de se rendre compte de la nature des actions[1484] ».

Certes, la Chute introduit le mal dans le monde, mais c'est là, pour Hegel, la condition même du Salut. Le mal fait ici figure du négatif qui rend possible sa propre négation et par là l'accomplissement d'une véritable liberté[1485]. Contrairement à l'animal, l'être humain n'appartient pas uniquement au domaine de la naturalité selon Hegel[1486]. C'est là son état immédiat, mais non sa destination, car de par son concept, il relève de l'esprit et doit par-là être libre. Hegel écrit à cet effet : « l'homme est par nature tel qu'il ne doit pas être ; il doit être esprit, l'être naturel n'est pas être esprit[1487] ». C'est pourquoi la division qui marque la conscience malheureuse constitue aux de Hegel une nécessité au même titre que le mal, la souffrance ou la kénose[1488].

1480 Hegel, Vorl. V, p.224 / PhR III, p.218.
1481 Hegel, Vorl. V, p.41 / PhR III, p.43.
1482 Sur le cas de l'enfant, Hegel écrit : « Les enfants ne sont pas méchants […] Les enfants sont bien plutôt innocents, et ce parce qu'ils n'ont pas de volonté et ne sont pas responsables de leurs actes » (Vorl. V, p.135 / PhR III, p.132).
1483 Hegel, Vorl. V, p.223 / p.217.
1484 Hegel, Vorl. V, p.135 / p.132.
1485 Cf. Hegel, Vorl. V, p.138 / PhR III, p.135.
1486 Cf. Hegel, Vorl. V, p.32/ PhR III, p.33 ; W XIII, p.80, 112 / CE I, p.76-77, 111.
1487 Hegel, Vorl. V, p.135 / PhR III, p.132.
1488 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.68 ; Burbidge, « Is Hegel a Christian ? », p.95-96.

Du point de vue de l'histoire religieuse[1489], l'origine de la conscience malheureuse et de la séparation remonte, pour Hegel, aux sources de la religion juive et plus précisément, à Abraham[1490] : « Le premier acte par lequel Abraham devient patriarche d'une nation est une séparation qui déchire les liens de la vie en commun et de l'amour, le tout des relations dans lesquelles il avait jusqu'alors vécu avec les hommes et la nature[1491] ». Pour Hegel, Abraham abandonne en effet la patrie de sa jeunesse puis sa famille « pour devenir un homme tout à fait autonome, indépendant[1492] », il adopte un mode de vie nomade et pastoral qui ne l'attache à aucune terre : « Il tenait fermement à son isolement[1493] » et a ainsi rompu radicalement avec le monde[1494]. Cela se traduit notamment pour Hegel par son refus de tisser un quelconque rapport à l'autre que ce soit sous la forme d'une reconnaissance mutuelle fondée sur le don et le contre-don[1495] ou sur le jeu des alliances matrimoniales[1496]. Son mode de vie, selon Hegel, prit ainsi la forme d'une triple séparation : 1) séparation par rapport à ses semblables et à la vie communautaire ; 2) séparation vis-à-vis de la terre et par là, séparation par rapport à la nature ; 3) et séparation par rapport à un Dieu radicalement transcendant[1497]. Si le premier degré de séparation est particulièrement manifeste, le troisième est beaucoup moins clair, justement parce que c'est précisément au nom d'une alliance exclusive avec son Dieu qu'Abraham quitte

---

1489 Point de vue que l'on peut très certainement contester d'un point de vue historique et qui est loin d'être exempt de certains sentiments anti-judaïques typiques de l'époque et particulièrement présents dans les écrits de jeunesse.

1490 Cf. J. Cohen, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005, p.40 ; Del Carmen Paredes Martin, « La Vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », p.25-26 ; Dilthey, *GS IV*, p.67, 71-72 / *Leibniz et Hegel*, p.178, 181-82 ; Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, I, p.185-186 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.22 ; J.-C. Monod. *La Querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002, p.48 ; O. Pöggeler, « "L'Esprit du Christianisme" de Hegel », *Archives de Philosophie*, no.30, 1970, p.722-23 ; Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, p.24-25, 131 ; Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. É. Beaumatin et J. Lagrée, Paris, Seuil, 1991, p.332.

1491 Hegel, W I, p.277 / *Premiers écrits,* p.182.

1492 *Ibid.*

1493 Hegel, W I, p.278 / *Premiers écrits,* p.183.

1494 Cf. Hegel, Vorl. V, p.51 / PhR III, p.53 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.32-33.

1495 Cf. Hegel, W I, p.278-79 / *Premiers écrits,* p.184.

1496 Cf. Hegel, W I, p.279 / *Premiers écrits,* p.184.

1497 Voir Legros, « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », p.17-26. Nous pourrions encore ajouter, avec Wahl qu'à cette triple séparation s'ajoute une quatrième, à savoir la séparation par rapport à soi : « le malheur est séparation, non pas seulement séparation d'avec le reste du monde, mais même d'avec soi » (Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.17). En cela, les degrés de séparation dont souffre la conscience malheureuse ne sont pas sans évoquer la théorie de l'aliénation du jeune Marx. Celui-ci accuse certes la séparation de l'ouvrier par rapport aux produits de son travail qui ne lui appartiennent pas ; sa séparation par rapport à sa propre activité dont il ne détermine plus les formes d'expressions, puisqu'il doit se soumettre à la discipline du procès de production. En cela, c'est son corps même lui est étranger. Il pose par ailleurs, à l'instar du jeune Hegel l'aliénation comme une transformation du rapport à la nature et un renversement du rapport à l'autre et à son être générique ou communautaire (cf. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.112-17).

sa patrie et sa famille. Comment dès lors comprendre qu'une telle alliance aboutit *in fine* à une séparation tout aussi radicale ? Hegel n'affirme-t-il pas que « c'est toujours par [ce dieu] qu'il [Abraham] entrait en relation médiate avec le monde, qui était pour lui la seule manière de liaison possible[1498] » ? Le Dieu d'Abraham apparaît ainsi plutôt comme l'instance de réconciliation d'Abraham avec le monde, comme sa médiation nécessaire. Cependant, si le Dieu d'Abraham médiatise bien l'ensemble de ses rapports tant avec autrui qu'avec la nature, c'est précisément parce que cet autre se trouve réduit au statut d'étranger, parce qu'Abraham ne fait plus un avec le monde qu'il parcourt. La nature qui, pour le jeune Hegel, était pleine de Dieux[1499], véritablement habitée par le divin, se trouve ainsi dédivinisée, sécularisée par le geste religieux d'Abraham qui pose non seulement sa véritable patrie dans un ailleurs, dans un par-delà la terre de son enfance, mais pose son Dieu même dans cet ailleurs, dans un au-delà. La transcendance divine prend ainsi pour Hegel initialement la forme d'un « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*) pour parler comme Weber[1500] ou d'une « dédivinisation de la nature » (*entgötterte Natur*) pour parler comme Schiller[1501]. La nature se trouvant ainsi dédivinisée[1502], elle apparaît désormais dans l'imaginaire du peuple juif, selon Hegel, comme une nature hostile, voire oppressante, comme le souligne bien l'exemple du Déluge. Dieu apparaît ainsi comme un rempart, comme une force s'opposant à la nature. Cependant, en se séparant du monde et en s'y opposant, le Dieu d'Abraham finit par être tout aussi extérieur et séparé par rapport au peuple d'Israël qui reste bien prisonnier du monde. Or, comme l'écrit Dilthey : « En face de ce Dieu, l'homme est insignifiant. Si le sujet infini est tout, son peuple est, en soi, sans contenue, vide et sans vie[1503] ». C'est en ce sens, que le judaïsme pour Hegel constitue la première figure dans l'histoire religieuse permettant de penser ou d'expliciter la structure de la conscience malheureuse. Et il est intéressant de voir que ce n'est pas tant le monothéisme d'Abraham qui opposerait son Dieu national aux Dieux pluriels des autres qui engendre la séparation, mais bien la transcendance même de Dieu. C'est elle qui produit pour le jeune Hegel un « abîme infranchissable[1504] » (*unübersteigliche Kluft*) que seule pourra venir

[1498] Hegel, W I, p.279 ; GW II, p.41 / *Premiers écrits,* p.184.
[1499] Cf. Hegel, W I, p.242, p.8 / *Premiers écrits,* p.115 ; *Premiers écrits,* p.366 ; Legros, « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », p.19.
[1500] Cf. M. Weber. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1967, p.122.
[1501] F. Schiller, « Götter Griechenlandes », in *Gedichte (1776-1788)*, Berlin, Holzinger, 2013, p.204. Voir également Hegel, GW V, p.462.
[1502] Cf. Viellard-Baron, « L'athéisme philosophique selon Hegel », p.195.
[1503] Dilthey, *GS IV*, p.72 / *Leibniz et Hegel*, p.183.
[1504] Hegel, W I, p.355 ; GW II, p.212 / *Premiers écrits,* p.265.

combler l'Incarnation du divin dans le monde, véritable réenchantement du monde[1505]. L'enjeu sera cependant de saisir comment la figure christique opère une telle réconciliation. Comme nous le verrons, la solution initialement privilégiée par le jeune Hegel mènera à une impasse qui l'amènera en retour à reconfigurer son interprétation du christianisme comme religion de la réconciliation.

En effet, pour le jeune Hegel, l'on assiste déjà, avec l'enseignement délivré par Jésus de son vivant, à une tentative de réconciliation dont le principe serait la « propension à supprimer la séparation[1506] », une séparation que Hegel associe déjà, sans parler expressément de « conscience malheureuse », au malheur[1507]. Cette tentative qui fait déjà, pour Hegel, du christianisme une religion de la réconciliation se solde cependant par un échec[1508]. On constate là le caractère aporétique des écrits rassemblés et connus sous le titre *L'Esprit du christianisme et son destin* (1798-1800).

Certes, tout l'enseignement du Christ de son vivant vise à la réconciliation entendue comme le rétablissement d'un « lien vivant[1509] » (*des lebendigen Bandes*) entre le fidèle et le divin, mais cet enseignement est décrit par Hegel en opposition directe à la tradition judaïque et à son esprit : « À la positivité des juifs, Jésus a opposé l'homme […] aux lois et à leurs devoirs, [il a opposé] les vertus[1510] ». La société et la religion juives sont en effet, à ses yeux, empêtrées dans ce que le jeune Hegel nommera ailleurs la « religion objective[1511] », c'est-à-dire une religion entièrement ritualisée où le geste et la lettre ont entièrement pris le dessus sur l'esprit. La tradition tant morale que religieuse est devenue folklorique et relève plutôt d'un réflexe irréfléchi qu'elles n'habitent le cœur du croyant. Cette positivité n'épargnera d'ailleurs pas le christianisme dans ses développements ultérieurs[1512].

Néanmoins, c'est dans l'opposition à la positivité de la religion judaïque que Hegel trouve les sources de la religion chrétienne, Jésus cherchant à réancrer la morale dans un

---

1505 Cf. Dilthey, *GS IV*, p.75 / *Leibniz et Hegel*, p.185.
1506 Hegel, W I, p.309 ; GW II, p.129 / *Premiers écrits,* p.222.
1507 Cf. Hegel, GW II, p.22 / *Premiers écrits,* p.133.
1508 Voir Lukács, *The Young Hegel*, p.123 ; Papaioannou, *Hegel*, p.34.
1509 Hegel, W I, p.357 ; GW II, p.215 / *Premiers écrits,* p.266. Cf. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.30.
1510 Hegel, W I, p.336 ; GW II, p.179 / *Premiers écrits,* p.248. Comme le souligne Lukács, cette opposition à la religion positive, réifiée et morte prend la forme d'une subjectivité vivante. La vie est donc centrale, pour Hegel, à la « révolution » christique devant mettre fin à la positivité, cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.21, 127.
1511 Hegel, W I, p.13 ; GW I, p.87 / *La vie de Jésus*, p.53. Voir également Dilthey, *GS IV*, p.32 / *Leibiniz et Hegel*, p.144-45 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.18.
1512 Cf. Hegel, W I, p.42 / *La vie de Jésus*, p.88 ; W I, p.108-113 / *La positivité de la religion chrétienne*, p.33-36 ; W I, p.221-23 / *Premiers écrits*, p.400-01 ; Vorl. V, p.181 / PhR III, p.177 ; Grosos, *Système et subjectivité*, p.167.

rapport vivant, dans la vertu qui constitue un rapport intime à l'agir moral, plutôt que dans la loi et le devoir, perçus comme de simples commandements extérieurs. À la crainte et à l'habitude qui pour Hegel sont devenues les fondements de la morale judaïque, fondements à la fois externes et contingents qui marquent encore pour Hegel la logique de la séparation propre à l'éthicité judaïque, Jésus opposerait une morale fondée sur l'amour qui submergerait le cœur de l'homme et le réunirait non seulement avec son prochain, mais avec le divin même : « Plutôt que le retour juif à l'obéissance, la réconciliation dans l'amour est une libération, plutôt que la reconnaissance d'une domination, elle en est la suppression dans le rétablissement du lien vivant, d'un esprit d'amour, de la foi mutuelle[1513] ».

On a souvent noté la dimension proto-dialectique de ce processus : c'est par la négation d'une négation, à savoir en niant par le biais de l'amour la séparation qui était elle-même la négation d'une unité originaire, que s'opère la réconciliation chrétienne. Mais cette réconciliation par l'amour ne parvient pas à une véritable sursomption de la conscience malheureuse ou de la séparation que Hegel associe à la religion juive. Au contraire elle institue une nouvelle division au sein de la division même. C'est ainsi que Hegel interprète Mt 10, 34-37[1514] : dans la mesure où les liens profanes sont corrompus par la séparation entre le divin et le mondain, entre l'agir et la conviction, il faut trancher ces liens entre le fils et son père, entre la fille et la mère, entre les frères de sang et la communauté pour refonder des liens strictement fondés sur l'amour du Père et des frères et sœurs dans la foi. La réconciliation éthique fondée sur l'amour produit ainsi une communauté nouvelle qui demeure par ailleurs séparée du monde profane[1515]. D'où le paradoxe : la réconciliation d'ordre moral qu'opère l'amour institue une nouvelle division d'ordre social et politique[1516]. La vie s'oppose à elle-même[1517]. Comme

---

1513 Hegel, W I, p.357 / *Premiers écrits,* p.266. Voir Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.17-18.

1514 « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa famille. "Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi" ». La formule est reprise presque littéralement par Hegel, cf. GW II, p.292 / *Premiers écrits*, p.316. Voir également Vorl V, p.55 / PhR III, p.56-57 et Fichte, FW V, p.546 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.263.

1515 C'est d'ailleurs en ce sens que Hegel opposera, dans les *Fragments* de Berne, le sectarisme du Christ à la figure de Socrate, citoyen exemplaire, cf. Hegel, W I, p.50-51 / *Fragments de Berne*, p.39-40. Sur le communautarisme chrétien et sa séparation du reste de la société, cf. Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.19 ; Del Carmen Paredes Martin, « La Vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », p.32 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.49.

1516 Cf. Hegel, W I, p.46 / *Fragments de la période de Berne*, p.36 ; p.402-04 / *Premiers écrits,* p.320-21 ; Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.29.

1517 Voir Stanguennec, *Hegel*, p.35-36.

l'écrit Hegel : « c'est son destin que l'Église et l'État, le culte divin et la vie, la piété et la vertu, l'agir spirituel et l'agir mondain ne puissent jamais se fondre en un[1518] ».

Face à cette impasse, un déplacement s'opère dans la pensée hégélienne, et ce, dès 1802 avec *Foi et Savoir*. Si le christianisme demeure la religion de la réconciliation, ce n'est plus tant par le biais de l'enseignement vivant de Jésus[1519] que par la divinité du Christ. La réconciliation n'est plus le fait de l'Incarnation du Divin en une figure sensible venue nous enseigner la « Bonne Nouvelle » (Mt 9, 35) et proclamer la « nouvelle Alliance » (Lc 22, 20). C'est le fruit de la mise à mort du divin, de son humiliation[1520]. C'est en effet, comme nous l'avons vu, dans la mort de Dieu et sa résurrection qu'opère véritablement pour Hegel la réconciliation. Ainsi, le moment de la séparation n'est plus simplement l'altérité à laquelle s'oppose la doctrine chrétienne, elle doit au contraire être *intégrée* à la doctrine. La séparation la plus fondamentale n'est plus la transcendance radicale du Dieu judaïque, c'est celle qui résulte de la mort de Dieu, le « Vendredi-Saint […] historique[1521] » où Dieu est définitivement absent. Si la réconciliation peut opérer, c'est justement parce que la séparation est intégrée à même le christianisme comme négation appelant à sa propre négation.

L'histoire, en son sens religieux du moins, se trouve ainsi close aux yeux de Hegel. À la rigueur, l'histoire empirique du christianisme n'est plus, pour Hegel, que l'histoire de la réception de cette vérité que par sa mort et sa résurrection, Dieu s'est réconcilié avec le monde et avec soi. Certes, cette réception n'est pas exempte d'errements, d'oublis et d'approximations par lesquels on peut autant penser l'émergence de différentes tendances au sein du christianisme (et les guerres qui en découlèrent) que leurs critiques sécularistes ou athées[1522].

[1518] Hegel, W I, p.418 / *Premiers écrits,* p.336.

[1519] On trouve un point semblable chez Kierkegaard : l'enseignement de première main de Jésus est trop ancré dans le sensible et privilégie ainsi les disciples contemporains de son être sensible. Mais le secret du christianisme relève non pas du sens-sensible, mais du sens-signifiant. Le privilège s'en trouve ainsi inversé. Ce n'est pas le disciple ayant vécu auprès du Christ qui a le privilège interprétatif, mais au contraire, celui qui avec la distance et rétrospectivement est capable de tirer de ses paroles, de la vie et des actions du Christ, leurs significations profondes. Le privilège revient à l'exégèse qui confère l'avantage au disciple de seconde main qui a la distance suffisante pour voir et réfléchir le sens de ce que fut le Christ. Au point de trouver ce sens du côté de l'absurde et du non-sens comme chez Kierkegaard. Il n'en reste pas moins que même chez lui, il faut présupposer le primat d'un travail herméneutique (comme expérience vécue) sur l'accès direct et sensible au divin. Cf. p. Kierkegaard, *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov & J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 2006, p.99.

[1520] Voir Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.126.

[1521] Hegel, W II, p.432 / *Premières publications*, p.298).

[1522] Cf. M. Bienenstock, « Du métaphysique au transcendantal – et retour », dans *Hegel au présent*, p.221. Jacobi soulevait déjà une idée analogue dans son avant-propos au tome III de ses œuvres complètes dont Hegel fit précisément la recension : « il se peut que cette vérité communiquée par Dieu soit mal comprise, obscurcie et mal

En effet, si le « Vendredi Saint historique » trouve sa solution, pour Hegel, dans la résurrection du Christ de sorte que le christianisme, au moins en puissance, constitue la religion de la réconciliation et la fin de la « conscience malheureuse », il ne faut pas pour autant négliger le « Vendredi Saint spéculatif[1523] » qu'entraîne, selon Hegel, la critique des Lumières et des philosophies réflexives[1524].

En ce sens, si la réconciliation est, en théorie, pour Hegel, déjà opérante dès les débuts du christianisme, dans les faits, la séparation et la « conscience malheureuse » sont encore bien présentes et même caractéristiques en un sens de la modernité. D'une certaine manière, la sécularisation et le criticisme qui marquent l'époque moderne dédoublent les niveaux de séparations. En pensant la réconciliation strictement au niveau de l'esprit fini, entre la liberté du sujet individuel et le bien commun de la totalité sociale par exemple, ou encore entre le sujet et de l'objet à partir d'une posture transcendantale d'inspiration kantienne, on néglige pour Hegel l'entreprise plus fondamentale d'une réconciliation entre l'ordre de la finitude et celui de l'absolu.

Quoi qu'il en soit, l'on voit bien là que la réconciliation qu'opère le christianisme – et, en un sens, la philosophie hégélienne de la religion[1525] – possède, pour Hegel, une dimension libératrice ou, dans des termes plus chrétiens, salvatrice. C'est ici que l'on trouve la dimension sotériologique de l'interprétation hégélienne du christianisme. Le Salut passe par la réconciliation des termes en opposition[1526]. C'est pourquoi, comme l'écrit Brito : « À sa façon, Hegel semble maintenir la dimension sotériologique de la résurrection de Jésus[1527] ».

Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette réconciliation qui sauve est opérée par celui que Hegel nomme « le Fils de la vie[1528] » et traitée en termes de « lien vivant[1529] » ou

---

interprétée et que l'homme se mette à *errer*, et à *pécher*, car en tant qu'être fini […] il ne devrait pas pour autant être un pur et simple automate » (Jacobi, W III, p. / *Des choses divines et de leur révélation*, p.147).

[1523] *Ibid.*

[1524] Cf. Hegel, W II, p.288, 297-99 / *Premières publications*, p.194, 200-01 ; Jaeschke, « Philosophical Theology and Philosophy of Religion », p.2-3 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.48-50.

[1525] En effet, en rationalisant la religion chrétienne (c'est la thèse de W. Jaeschke), la philosophie de la religion de Hegel en préserve la dimension réconciliatrice contre les critiques des Lumières et leur propension à la sécularisation. En prévenant cette liquidation du contenu vrai du christianisme, sa dimension réconciliatrice, la philosophie de la religion assure en quelque sorte la possibilité de son effectivité. Simple possibilité dans la mesure où la philosophie, contrairement à la religion ne s'adresse pas à tous et est, socialement, d'une efficacité limitée selon Hegel, cf. W VII, p.27-28 / PhD, p.58-59.

[1526] Cf. Hegel, W I, p.292 / *Premiers écrits*, p.198

[1527] Brito, « Valeur et limites du recours à Hegel en christologie », p.418.

[1528] Hegel, GW II, p.252 / *Premiers écrits*, p.282.

[1529] Hegel, W I, p.357 / *Premiers écrits*, p.266. La réconciliation est garantie par l'amour, un concept central à l'époque, mais qui ne saurait être exploré ici. Au demeurant, il importe de souligner son rapport intime avec le

d'« union vivante[1530] ». Ainsi, le schème kénosotériologique de la vie permet non seulement de comprendre l'usage que fait Hegel de la vie divine pour décrire ce processus par lequel l'Idée se détermine, s'extériorise, se perd puis se libère en sursumant cette perte de soi[1531]. Il permet en outre d'éclairer l'idée que l'esprit absolu forme une communauté dynamique d'oppositions se maintenant ensemble dans et par leur différence : « l'union originaire mais maintenant développée, autoproduite[1532] ». On retrouve ici l'idée d'une union vivante et dynamique que l'on entrevoyait déjà dans le cadre de schème organiciste.

3. Du rapport de la philosophie à la religion : de la vie divine à la vie de l'Idée

> Pour Hegel, la conciliation critique du savoir et de la foi est, en vérité, la mort de l'un et l'autre, qui ne peuvent ressusciter, tous deux, que par leur réconciliation spéculative[1533]

Le rapport qu'entretiennent philosophie et religion chez Hegel est d'une grande complexité. Elles occupent toutes deux le sommet de l'édifice spéculatif et rien n'est plus étranger à Hegel que cette volonté, devenue presque un présupposé de notre temps, consistant à opposer la philosophie comme œuvre de raison à la religion comme produit de la foi[1534]. Pour Hegel, c'est d'ailleurs l'un des grands mérites de Kant d'avoir tenté de montrer, d'une certaine manière contre les Lumières, que la religion relevait non moins que la philosophie de la raison[1535]. Mais l'erreur de Kant fut de circonscrire cette vérité de la religion au niveau de la seule raison pratique – perspective qu'adoptera Hegel lui-même dans *La Vie de Jésus* pour ensuite l'abandonner – et d'ignorer le caractère spéculatif de la rationalité à l'œuvre dans la religion[1536]. Il est bien connu que pour Hegel philosophie et religion possèdent le même contenu qu'elles expriment chacune selon des modalités différentes : la représentation (*Vorstellung*) pour la

---

concept de vie. Comme l'écrit Vieillard-Baron : « L'amour, pensé comme unification et réconciliation des opposés, est vie » (Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.204). Voir aussi Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.23 ; Dilthey, *GS IV*, p.95, 98-99, 145 / *Leibniz et Hegel*, p.204, 207-08, 251 ; H.S. Harris, *Hegel's Development*, I, Oxford, Oxford University Press, 1983, p.351 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.158; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.35; Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.6.

[1530] L'expression est de Robert Legros, (« Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », p.37), mais de nombreux passages chez Hegel vont en ce sens. Voir notamment Hegel, W I, p.301, 303 / *Premiers écrits*, p.213, 215. Dilthey a particulièrement insisté sur ce rapport intime entre la vie et la réconciliation chez Hegel, cf. Dilthey, *GS IV*, p.90, 93 / *Leibniz et Hegel*, p.199, 202.

[1531] Cf. Hegel, Vorl. V, p.107 / PhR III, p.105.

[1532] Hegel, W I, p.389 / *Premiers écrits*, p.306.

[1533] Bourgeois, *L'Idéalisme allemande*, p.94.

[15341534] Cf. Hegel, E-SL, p.163 ; W XI, p.354 / *Écrits sur la religion*, p.88 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.13-14.

[1535] Cf. Jaeschke, *Reason in Religion*, p.15.

[1536] *Ibid.* p.146. Cf. Hegel, W XI, p.379 / *Écrits sur la religion*, p.106.

religion et le concept (*Begriff*) pour la philosophie. Comme il l'écrit si bien dans sa recension de Göschel (1829) :

> De même que Homère indique à propos de quelques astres les noms qu'ils ont chez les dieux immortels et quels autres noms ils ont chez les hommes mortels, de même la langue de la représentation est autre que celle du concept, et l'homme ne connaît pas d'abord simplement la chose au nom qu'elle a dans la représentation, mais c'est seulement par ce nom, qu'auprès d'elle, il est chez lui, de façon vivante…[1537]

Ce n'est que par un effort de pensée que l'on peut accéder par-delà la forme représentative qu'il revêt dans la religion, à l'absolu sous sa forme conceptuelle et démonstrative, philosophique. Aussi n'est-il pas aisé de saisir l'articulation de ces deux disciplines, où le concept est « arraché à la représentation dans une lutte souvent âpre[1538] ».

Walter Jaeschke nous semble cependant avoir raison d'insister sur l'idée qu'il y aurait chez Hegel une vaste entreprise de rationalisation qui viserait non pas à liquider, mais à fonder la religion[1539]. Si la religion est, en un sens, rationnelle comme le suggère Hegel en élargissant la position kantienne[1540], il s'ensuit que la philosophie comme science de la raison ne saurait faire l'économie d'une philosophie de la religion qui en démontrerait la rationalité, pas plus que la religion elle-même ne pourrait se soustraire à l'examen rationnel que constitue la philosophie[1541]. Bien entendu, la religion n'a pas attendu la philosophie pour se constituer comme la représentation adéquate de l'esprit absolu, même si ce pouvait être sous des formes plus ou moins conscientes de soi. Elle précède historiquement la philosophie et ne l'a pas attendue pour se constituer. Mais comme manifestation rationnelle elle trouve néanmoins sa justification et son fondement dans une philosophie appropriée, la philosophie capable de démontrer le contenu rationnel qui l'anime[1542]. Comme c'est souvent le cas, le fondement chez Hegel n'est pas tant l'origine (causale ou historique) que la démonstration, la preuve ou la justification qui apparaît souvent *ex post*, dans un développement ultérieur, après-coup[1543]. Cependant, il ne faudrait pas voir dans le rapport que tisse Hegel entre philosophie et religion une relation unilatérale où la philosophie servirait uniquement de fondement à la dimension rationnelle de la religion. Cette dimension fondationnelle, particulièrement présente dans les

---

1537 Hegel, W XI, p.378 / *Écrits sur la religion*, p.105.
1538 *Ibid.*
1539 Cette posture est aussi celle de Bernard Bourgeois, cf., *Le vocabulaire de Hegel*, p.94.
1540 Cf. Kant, AK, VI, p.12-13 /*La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004, p.77-78. Cf. Dilthey, *GS IV*, p.22 / *Leibniz et Hegel*, p.135.
1541 Jaeschke, « Philosophical Theology and Philosophy of Religion », p.6. Voir aussi Litt, *Hegel*, p.101.
1542 Cf. Jaeschke, *Reason in Religion* 219 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.232.
1543 Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.437.

leçons de 1821 et 1824[1544], doit être contrebalancée par l'apport qu'apporte la religion et particulièrement la religion révélée à notre compréhension de la philosophique de l'esprit absolu. Comme l'écrit Hegel : « le contenu de la philosophie, son besoin et son intérêt sont entièrement communs avec ceux de la religion […] La philosophie ne fait que s'expliquer elle-même en expliquant la religion, et en s'expliquant elle-même elle explique la religion[1545] ». Autant la philosophie de la religion permet d'étayer la rationalité du fait religieux, autant l'étude de la religion comme saisie de l'absolu permet à la philosophie de mieux se comprendre elle-même dans son entreprise visant également à saisir l'absolu[1546].

Hegel affirme encore que « la religion est la conscience de Dieu en général[1547] ». Mais conscience en un sens double, car c'est à la fois la conscience que l'être humain a du divin et de l'absolu, conscience qui peut prendre de multiples formes historiquement depuis les religions africaines jusqu'au christianisme, et conscience de Dieu comme sujet conscient de lui-même[1548]. En cela, on retrouve déjà dans la religion la réunion entre l'esprit fini qui conscient de l'Absolu y participe en quelque sorte et l'esprit absolu qui est conscience de soi non seulement par soi, mais par son autre. Dieu en effet se présente au sein de la religion comme l'expression de l'esprit absolu accessible à tous les hommes[1549]. Comme esprit absolu, Dieu est conscience de soi, mais en un sens qui l'attache également à la conscience que l'être humain, comme esprit fini, peut en avoir et c'est pourquoi Hegel affirme : « Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il se sait lui-même ; son savoir de soi est, en outre, sa conscience de soi dans l'homme, et le savoir que l'homme a de Dieu, savoir qui progresse en direction du savoir de soi de l'homme *en* Dieu[1550] ». On trouve ainsi déjà au sein de la religion la réunion du fini et de l'infini qui constitue le propre de l'esprit absolu. Nous reviendrons sur le sens de cette réconciliation, mais il importe d'ores et déjà de souligner que la « rationalisation » hégélienne de la religion ne signifie pas seulement une refondation de la religion sur des bases rationnelles, elle signifie en outre que la religion, revêt, de par sa destination même, une dimension

---

1544 Cf. Jaeschke, « Philosophical Theology and Philosophy of Religion », p.10.
1545 Hegel, Vorl. III, p.63 / PhR I, p.60. Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.317.
1546 Cf. Kervégan, « Une pensée non-métaphysique de l'action », p.290.
1547 Hegel, Vorl. III, p.95 / PhR I, p.90.
1548 C'est justement ce qui différencie pour Hegel le Dieu chrétien des Dieux des Anciens, cf. Hegel, W VII, §147Zu., p.291-92 / E-SL, p.583. Voir également, Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.233.
1549 Cf. Hegel, W X, §573Anm., p.379 / E-PhE, p.361.
1550 Hegel, W X, §564Anm., p.374 / E-PhE, p.355. Voir également Vorl. III, p.248 / PhR I, p.232 où Hegel formule la même idée en se référant à Eckhart. Sur le rapport de Hegel à Eckhart, voir notamment Litt, *Hegel*, p.110 ; C. O'Regan, « Hegelian Philosophy of Religion and Eckhartian Mysticism » dans *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p.109-129.

rationnelle que la philosophie de la religion a pour tâche de rendre manifeste[1551]. Elle constitue un objet d'étude permettant à la philosophie elle-même de mieux comprendre l'articulation du fini et de l'infini. En ce sens, la religion informe et éclaire à son tour la philosophie. C'est ce dernier aspect qui nous intéressera plus particulièrement.

Si nous nous intéressons à la religion et à ce qui constitue pour Hegel le propre de la vie divine dans l'ordre de la trinité chrétienne, ce n'est pas en effet pour établir la rationalité de la religion, enjeu qui excède notre propos. Nous nous intéressons davantage aux éclaircissements que la philosophie hégélienne de la religion peut apporter à la compréhension de sa propre philosophie comme système encyclopédique. En effet, le chapitre précédent consacré au schème organiciste nous a montré comment Hegel concevait les grandes sections de son système comme des cercles organiquement structurés devant être pensées comme autant de totalités pouvant être traitées de manière autonome en tant qu'elles forment des unités articulées selon une logique immanente de déterminations progressives par le biais d'un dépassement des contradictions présentes. Mais c'est par le biais de la conception kénosotériologique de la vie que Hegel déploie dans sa lecture de la religion chrétienne et sa conception sous-jacente de la vie divine comme kénose puis comme résurrection que l'on parvient à saisir l'articulation des ces totalités, de ces cercles, qui doivent à leur tour se comprendre comme les divers membres vivants du système encyclopédique que forme l'hégélianisme. On ne saurait en effet, penser conjointement vie et systématicité sans être en mesure d'articuler les transitions qui font que les différentes parties que forment la science de la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit ne sont pas justement de simples parties liées les unes aux autres de manière strictement externe, mais de véritables membres d'une totalité vivante articulée. On doit ainsi passer d'une vitalité structurelle ou logique comme on la retrouve (plus ou moins adéquatement, il est vrai) dans l'ensemble des formes d'organicité que contient le système (et qui vont comme nous l'avons vu précédemment, chez Hegel, du concept à l'esprit en passant par l'organisme biologique) à la vie au sens presque biographique qui permet de penser les passages tant dans les « âges de la vie » (*Lebensalter*)[1552] ou dans l'histoire[1553] que dans le système même de la philosophie.

[1551] Cf. Jaeschke, « Philosophical Theology and Philosophy of Religion », p.15.
[1552] Cf. Hegel, W X, §396 Zu., p.75-86 / E-PhE, p.191-92, 430-40 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.71-73.
[1553] Cf. Hegel, *Die Vernunft in die Geschichte*, p.40 / RH, p.84.

Pour ce faire, nous tâcherons de montrer que pour Hegel, la vie divine constitue la vie de l'Idée et que les transitions qui s'opèrent au sein de la religion chrétienne entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit et qui forment pour ainsi dire les grandes étapes de la biographie divine traduisent adéquatement la vie de l'Idée dans son passage de la logique à la nature et de la nature à l'esprit. On est ainsi en mesure de penser le système encyclopédique comme un tout vivant exprimant dans l'ordre de l'organisation de la philosophie en système, une vérité déjà présente dans la représentation chrétienne de l'absolu.

La rationalisation de la religion chrétienne signifie qu'une retraduction conceptuelle de la représentation chrétienne est possible et même nécessaire pour comprendre à la fois la dimension rationnelle de la religion et la conceptualité à l'œuvre au sein de la philosophie[1554]. La vie divine offre en quelque sorte l'image de ce que la philosophie doit saisir conceptuellement, mais qu'elle ne peut saisir qu'en travaillant le matériau de la religion et en en saisissant le contenu de pensée spéculatif. Autrement dit, la philosophie, par le biais de la religion, s'éclaire elle-même en cherchant à éclairer le sens rationnel que revêt la religion. Si Dieu ne peut être représenté dans sa concrétude comme vivant qu'en étant conçu comme esprit[1555], philosophiquement, en retour, la vie de l'esprit et de l'Idée comme esprit ne peuvent se comprendre sans l'étude de la vérité que contient la religion, vérité qui s'adresse à tous les hommes[1556]. Il s'agit encore une fois pour Hegel d'opérer la traduction du contenu spéculatif d'une pratique rationnelle comme la religion (au même titre que la science, l'art, le droit et l'histoire) dans son idiome conceptuel.

Aussi n'est-ce pas étonnant qu'on ait pu affirmer que le Dieu hégélien « semble n'être plus que Logos[1557] », Dieu devenant l'idiome religieux correspondant, au sein de la philosophie, à la raison et à l'Idée[1558]. Un tel rapprochement est particulièrement probant lorsque l'on prend

---

1554 Simhon, « Réalité et effectivité. Haym et Nietzsche face à Hegel », p.382.

1555 Cf. Hegel, W VIII, §74, p.163/ E-SL, p.338.

1556 Cf. Hegel, W X, §573Anm., p.379 / E-PhE, p.361. L'Idée que la religion est la vérité pour tous les hommes est importante, car elle signifie qu'il ne faut pas attendre la philosophie (qui vient historiquement toujours après) pour avoir conscience du vrai, même si rétrospectivement la philosophie démontre cette vérité et donc la fonde de manière plus adéquate que par la seule représentation. D'autre part, si la vérité est dans la religion pour tous, elle est un passage obligé y compris pour le philosophe qui est aussi un être humain. En cela aussi la religion éclaire la philosophie, car il est faux de penser que le philosophe vit constamment dans l'ordre de la conceptualité. La religion est aussi vérité pour tous au sens que c'est une posture de la quotidienneté. Cf. Hegel, *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.62.

1557 Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.163. Vieillard-Baron se réfère ici à l'ouvrage posthume d'Henri Birault, *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Cerf, 2005, p.410-11.

1558 Il faut cependant éviter le contre-sens consistant à faire équivaloir le Logos à la ou au logique. Le Logos hégélien n'est concevable que comme vie et en cela, il est tout autant logique qu'esprit.

en ligne de compte l'intérêt que Hegel, à l'instar des nombreux représentants de l'Idéalisme allemand, porte à l'endroit de l'évangile johannique[1559]. En posant qu'« Au commencement le Verbe (*logos*) était […] et le Verbe était Dieu » (Jn 1 : 1), l'évangile johannique semble autoriser l'identification du Dieu de la révélation et du Dieu de la philosophie qu'il s'agisse du Logos comme l'*ordo mundi* ou le cosmos stoïcien, ou encore comme la pensée de la pensée (*noesis noeseos*) aristotélicienne[1560]. Mais l'intérêt de l'évangile de Jean semble également être pour Hegel, comme pour de nombreux philosophes postkantiens, l'identification faite entre ce Dieu-Logos et la vie : « De tout être il était la vie » (Jn 1 : 4) ; « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14 : 6)[1561]. Il s'agit ainsi d'opposer à la conception mécaniste du Logos qui trouve sa manifestation la plus claire dans le spinozisme, une conception vivante de la Raison qui ne refuserait pas pour autant de s'élever au niveau du spéculatif et de l'Absolu dont s'est détaché le criticisme kantien. En permettant de penser conjointement ces trois termes Dieu-Logos-Vie, l'évangile de Jean semble permettre, aux yeux de Hegel, non seulement un passage de la religion à la philosophie, mais un passage qui ne se réduit pas à une simple version épurée ou ossifiée de l'Idée, car la vie qui chez Hegel se caractérise comme la capacité de soutenir en soi la contradiction rend irréductible l'Idée absolue ou le Divin à sa seule figure logique. C'est donc dans l'articulation tri-unitaire à la fois du Dieu chrétien et du système de l'Idée que se manifeste leur caractère vivant.

a. Trinité spéculative et systématicité philosophique

À la vie divine correspond la vie du Logos non pas comme simple logique, mais comme système allant de l'Idée logique en soi à l'Esprit en et pour soi[1562]. Cette correspondance qui pour Hegel n'est pas une correspondance externe entre l'idée et la chose comme dans le cadre

---

[1559] Cf. Hegel, W I, p.373 / *Premiers écrits*, p.285-86. Voir également, Beiser, *Hegel*, p.88 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.37, 299 ; Dilthey, *GS IV*, p.102, 139, 146 / *Leibniz et Hegel*, p.210, 245, 252 ; Mabille, « La Vie logique », p.110, 138-39 ; Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.216 ; Papaioannou, *Hegel*, p.16, 50 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.36; Stanguennec, *Hegel*, p.223 ; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.80. Sur l'évangile de Jean dans l'Idéalisme allemand, et notamment chez Fichte, voir par exemple Fichte, FW V, p.475*sq*., 542-43 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.182*sq*., 258-59 ; E. Cattin, « La religion fichtéenne », in J.-C. Goddard & M. Maesschalck (dir.), *Fichte – La philosophie de la maturité*, Paris, Vrin, 2003, p.125-26 ; L. Langlois, « Le savoir comme image de l'Absolu dans la philosophie de la religion de Fichte (1804-1806) », *Laval théologique et philosophique*, vol.72, no.1, p.29 ; Jacobi, W III, p.419 / *Des Choses divines et de leur révélation*, p.119.

[1560] Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.294.

[1561] Cf. Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.9.

[15621562] Cf. Grosos, *Système et subjectivité*, p.173.

du représentationnalisme, mais correspondance à soi de l'Idée sous deux modalités distinctes mais complémentaires, doit également se traduire dans la forme trine que revêt tant la vie du Dieu chrétien que la vie du système hégélien en ses trois grands moments[1563]. C'est ce que nous tâcherons de montrer ici.

Pour ce faire, il faut d'abord souligner que la trinité et ses trois figures constitutives sont présentées par Hegel sous la forme d'un syllogisme où le Père correspond à l'Universel, le Fils au Particulier et le Saint-Esprit au Singulier[1564]. C'est déjà le cas au §567 qui constitue le premier des trois syllogismes (discutés respectivement aux §567-69) qui forment eux-mêmes les trois moments du syllogisme final discuté au §571. Celui-ci est, à son tour, pour Hegel, « le syllogisme un de la médiation absolue de l'esprit avec lui-même […] qui en explicite la vie dans le cycle de figures concrètes de la représentation[1565] » à savoir dans le domaine de la religion. Hegel écrit ainsi au §567 :

> Dans le moment de l'*universalité*, la sphère de la *pensée* pure ou l'élément abstrait de l'*essence*, c'est donc l'esprit absolu qui est tout d'abord l'[être] *présupposé*, ne restant pas, toutefois, fermé en lui-même, mais étant comme *puissance substantielle* dans la détermination réflexive de la causalité, *créateur* du Ciel et de la Terre, et qui, pourtant, dans cette sphère éternelle, n'engendre bien plutôt que *lui-même* comme son *Fils*, reste dans une identité originaire avec cet [être] différencié, tout aussi bien que cette détermination – consistant à être ce qui est différencié de l'essence universelle – se supprime éternellement, et que c'est essentiellement par cette médiation de la

1563 Cf. Filion, *Dialectique et Matière*, p.79 n.64.

1564 Sur la genèse d'un tel traitement de la religion chrétienne, des trois figures de la Trinité et des moments de la création, de la chute et de la résurrection sous la forme d'une syllogistique, cf. J. W. Burbidge, *Hegel on Logic and Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.131-32.

1565 Hegel, W X, §571, p.377 / E-PhE, p.358. Ce syllogisme final (§571) constitué lui-même de trois syllogismes (§567-69) présente la Trinité comme la tri-unité de figures qui contiennent en elles-mêmes les deux autres. La trinité n'est donc pas simplement le rapport entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, représentation que Hegel regarde comme « infantile » (kindliche) (W XVII, p.234 ; Vorl V, p.127 / PhR, III, p.125). Chaque figure présente un aspect du syllogisme final tout en étant soi-même le syllogisme des trois figures. Seulement, à chaque fois, les syllogismes des §567-69 mettent de l'avant, avec emphase, l'une des figures qui permettent ainsi d'inscrire chaque syllogisme à sa place comme syllogisme de l'Universel, du Particulier et du Singulier qui seront ainsi articulés dans le syllogisme final du §571. Cette approche du syllogisme final de la section consacré à la religion dans l'Encyclopédie n'est pas sans évoquer une certaine anticipation des trois syllogismes finaux de l'Encyclopédie, syllogismes philosophiques cette fois, mais où, encore une fois, le dernier syllogisme (§577) apparaît comme la forme syllogistique des deux précédents (§575-76). Il y aurait fort à dire sur le sujet qui excède cependant notre propos. Voir notamment le chapitre intitulé « The Syllogisms of Revealed Religion » dans Burbidge, *Hegel on Logic and Religion*, p.131-40. Résumons simplement comment le syllogisme du §571 peut se structurer selon la forme devenue classique chez Hegel de l'U-P-S (ou Universel-Particulier-Singulier) à partir de trois syllogismes prenant eux-mêmes la forme U-P-S. Il s'agit surtout pour Hegel de marquer l'emphase sur une figure. Le premier syllogisme (§567) part de la figure du Père qui représente l'Universel pour montrer comment il se particularise dans le Fils qui en ressuscitant devient la figure singulière de l'Esprit. L'emphase est ainsi mise sur l'Universel qui se particularise pour devenir le singulier. À l'inverse, le second syllogisme (§568) part de la figure du Particulier, du Fils comme figure permettant la médiatisation entre l'Universel abstrait que représente le Père et la figure achevée du divin que constitue l'Esprit. L'emphase est donc mise sur le Fils et sur le particulier et c'est pourquoi, dans le cadre du syllogisme final, le §567 prend la position de l'Universel et le §568 prend la position du Particulier. Schématiquement nous pourrions ainsi représenter la chose : §567 = U-p-s ; §568 = u-P-s ; §569 = u-p-S et c'est pourquoi §571 = U (§567) – P (§568) – S (§569).

> médiation qui se supprime que la première substance est en tant que subjectivité et *singularité concrète*, - l'*esprit*.[1566]

Comme le souligne Jean-Louis Vieillard-Baron, on retrouve ici la forme syllogistique de la Trinité chrétienne : « Universel = le Père – Particulier = le Fils – Singulier = l'Esprit[1567] ». L'Universel en effet comme « pensée *pure* » est marqué par la figure du Père qui ne reste pas « fermé en lui-même » parce qu'il s'engendre « *lui-même* comme son *Fils* ». Une telle incarnation de l'universel dans la figure du Fils représente une forme de particularisation que souligne « cette détermination – consistant à être ce qui est différencié de l'essence universelle », la détermination n'étant en effet pas autre chose que la marque du particulier. Mais cette figure particulière inscrite dans le processus de la négativité est appelée à se supprimer elle-même comme simple particularité. En effet, le Fils meurt et ne renaît que sous la forme de l'esprit que Hegel présente comme le moment de la « *singularité concrète* ».

Certes, nous avons déjà là la traduction philosophique du contenu spéculatif de la Trinité en termes de syllogistique hégélienne, sans qu'il soit pour autant aisé de tracer l'équivalence entre les figures de la trinité chrétienne et les trois grandes sections du système hégélien. Pour le moment, nous pouvons convenir à l'équivalence du Père et de l'Universel, du Fils et du Particulier et du Saint-Esprit et du singulier. Et parallèlement, pris en son ensemble, on peut effectivement voir dans la Logique le moment de l'Universalité[1568], dans la Nature le moment de la particularisation et dans l'Esprit l'expression de la singularité s'affirmant par la sursomption de l'altérité. Mais il faut encore préciser le rapprochement plus immédiat que Hegel tisse entre les figures de la trinité chrétienne et les moments de son système.

Ce rapprochement se fait par un déplacement du rapport Père(U)-Fils(P)-Esprit(S) au rapport Père(L)-Fils(N)-Esprit(E) qui s'opère essentiellement à partir de la notion d'apparition[1569]. Dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel écrit en effet : « le Dieu

---

[1566] Hegel, W X, §567, p.375 ; GW XX, p.551-52 / E-PhE, p.356.

[1567] Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.161. Voir également Burbidge, *Hegel on Logic and Religion*, p.133 et « Is Hegel a Christian ? », p.101.

[1568] Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.155.

[1569] Il n'est donc pas nécessaire de passer par l'équivalence entre Père(U)-Fils(P)-Esprit(S) et Logique(U)-Nature(P)-Esprit(S). En effet, dans la mesure où les figures syllogistiques de type U-P-S sont fréquentes, voire innombrables dans le système hégélien, il faudrait se demander en quoi, plus spécifiquement, le syllogisme du système et celui de la trinité pourraient être posés en termes d'équivalence à la place d'autres figures syllogistiques du même genre. Certes, on pourrait voire une sorte d'« affinité élective » entre ces deux figures qui marquent le point culminant de la religion et de la philosophie respectivement, qui sont elles-mêmes dans un rapport de proximité particulièrement saillant comme formes les plus abouties de l'Esprit absolu.

abstrait, le Père est l'universel, ce qui embrasse tout, l'un […] l'autre, le Fils, est la particularité infinie, l'apparition ; le troisième terme, l'Esprit, est la singularité comme telle[1570] ». Or, le thème de l'apparition que Hegel associe ici à la figure du Fils et de la particularité avait déjà fait l'objet d'une attention particulière de Hegel lorsqu'il s'agissait de penser le contenu spéculatif de la Trinité non plus seulement en termes d'universalité, de particularité et de singularité, mais en termes d'Idée pure telle qu'elle se présente avant toute apparition, puis comme apparaître dans le domaine de l'extériorité et enfin comme figure faisant librement retour en lui-même. Hegel présente d'abord cette forme du point de vue de la subjectivité :

> La première forme l'est comme l'élément de la pensée : Dieu est dans la pensée pure tel qu'il est en et pour soi, qu'il est manifeste, mais non pas encore allé jusqu'à l'apparition – Dieu auprès de soi-même dans son essence éternelle, mais en même temps manifeste. La deuxième forme est le fait qu'il est dans l'élément de la représentation, dans l'élément de la particularisation, de sorte que la conscience se trouve embarrassée dans la relation à autre chose ; c'est là l'apparition. Le troisième élément est celui de la subjectivité comme telle […] le penser de l'esprit libre, qui est libre en lui-même seulement par le retour en lui-même.[1571]

Puis du point de vue de la temporalité :

> Le premier élément est ainsi Dieu en dehors du temps, Dieu comme l'idée éternelle, dans l'élément de la pure pensée de l'éternité – l'éternité, mais en tant qu'elle est opposée au temps […] Le second élément est l'histoire divine en tant qu'apparition mais comme un passé ; elle est, car apparition signifie quelque chose qui est, qui a l'être, mais un être qui est abaissé au niveau de l'apparence ; en tant qu'apparition, cette histoire est être-là immédiat […] Le troisième élément est alors le présent […] un présent qui s'élève, essentiellement réconcilié, accompli par la négation de son immédiateté…[1572]

Or, l'on a déjà vu que le domaine de l'Idée pure et éternelle ou de la pensée pure correspond chez Hegel au domaine de la logique où Dieu se tient en quelque sorte « en dehors du temps » ou avant la création du monde. Inversement, l'apparition semble bien faire tomber l'Idée du côté de la nature, du domaine de « l'apparence » et de l'« être-là immédiat ». C'est en effet à ce niveau naturel caractérisé par l'extériorité et l'altérité radicale que l'Idée se trouve pour la première fois véritablement « embarrassée » dans sa « relation à autre chose »[1573]. L'ultime moment caractérisé autant comme un moment de liberté et de retour en soi que comme une réconciliation dépassant le moment de sa propre immédiateté revêt pour sa part la marque manifeste de l'esprit. Et c'est ce que Hegel expliquera dans le manuscrit de 1821 :

[1570] Hegel, Vorl. V, p.128 / PhR III, p.125.
[1571] Hegel, Vorl. V, p.120-21 / PhR III, p.118.
[1572] Hegel, Vorl. V, p.121 / PhR III, p.119.
[1573] Cf. Sell, *Der lebendige Begriff*, p.171.

> Si maintenant nous jetons […] un regard rétrospectif sur les trois sphères que nous avons considérées et sur leur liaison, la première est ainsi le Dieu éternel en son idée pure […] la seconde est cet universel se réalisant dans la nature : c'est une existence entièrement extérieure, la véritable désappropriation ; la troisième sphère est dans l'extérieur qui est en même temps l'accomplissement de l'extériorité devenant la scission la plus profonde, le négatif, su, et par là le retour à l'idée éternelle, qui a ainsi son actualisation tout d'abord abstraite dans la conscience de soi – actualisation qui fait d'elle l'esprit éternel.[1574]

C'est ainsi que l'on peut en un sens saisir les figures de la trinité chrétienne qui forment pour Hegel une seule et même personne comme représentative de l'unité du système hégélien, lui-même divisé entre logique, nature et esprit. Bien sûr, il peut s'avérer dangereux de formuler la chose de cette manière, car il y a bien, pour Hegel, quelque chose de « puéril » ou d'« enfantin » (*kindlich*) dans le rapport que l'on tisse entre les figures du Père, du Fils et du Saint-Esprit, rapport que l'entendement conçoit, selon Hegel, de manière souvent trop naturelle et insuffisamment spéculative[1575]. Mais il y a aussi quelque chose de profondément spéculatif dans la représentation trinitaire de Dieu pour Hegel : « Dieu est le trinitaire, non une abstraction morte, […] il consiste au contraire à se rapporter à soi-même, à être présent à soi-même, à retourner à soi-même[1576] ». La vie de Dieu est indissociable encore une fois de sa structure trinitaire, mais cette structure elle-même est indissociable de ce rapport à soi consistant à ne pas simplement être en soi, mais à apparaître pour ensuite nier l'immédiateté de cet apparaître et se constituer pleinement dans ce rapport à soi, cette présence à soi, etc. C'est en cela que Mabille a raison de souligner que la nature spéculative de la Trinité chrétienne qui permet de poser son équivalence aux trois moments du système reste impensable sans le double mouvement de la kénose et de la résurrection[1577].

i. Le Père comme Idée logique

Comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière : « L'intériorité logique […] peut être comprise, en termes représentatifs, comme "la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle"[1578] ». Or, l'on sait que pour Hegel, c'est bien la figure du Père qui constitue la représentation adéquate du divin en son essence éternelle : « l'idée absolue est : Premièrement

[1574] Hegel, Vorl. V, p.68-69 / PhR III, p.69. Voir également Vorl V, p.299 / PhR III, p.289.
[1575] Cf. Hegel, W XVII, p.234 ; Vorl. V, p.127 / PhR III, p.125.
[1576] Hegel, Vorl. V, p.265 / PhR III, p.256.
[1577] Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.255.
[1578] Labarrière, « Le Dieu de Hegel », p.238.

en et pour soi-même, Dieu dans son éternité avant la création du monde, en dehors du monde[1579] ». On retrouve ainsi ce fameux passage de l'introduction à la *Science de la logique* où Hegel affirme que « La Logique doit donc être conçue comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure […] ce contenu est une représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini.[1580] ». Le « Royaume du Père[1581] » correspond ainsi au « royaume de la pensée pure[1582] » que constitue la *Logique*[1583]. Comme l'écrit Hegel :

> Le premier point consiste donc pour nous à considérer Dieu dans son idée éternelle, tel qu'il est en et pour soi, mais encore pour ainsi dire avant ou hors de la création du monde. Dans la mesure où il est ainsi en lui-même, c'est là l'idée éternelle qui n'est pas encore posée dans sa réalité, qui est encore seulement l'idée abstraite.[1584]

On retrouve bien ici la proximité entre la logique et la figure du Père qui constituent toutes deux une manifestation de l'Idée éternelle et c'est à bon droit que l'on a, parmi les commentateurs, insisté sur ce point[1585]. Il faut néanmoins remarquer qu'il s'agit encore là d'une forme abstraite d'éternité qui n'a pas encore dépassé son altérité extérieure. L'éternité de l'Idée logique et du Père se tient en effet encore dans un rapport d'opposition à l'effectivité et au monde dont elle n'a pas encore fait l'expérience. L'Idée logique est l'Idée éternelle dans ses déterminations pures et donc imperméables au temps, mais demeurent justement par-là unilatérale[1586]. De même, le Père se caractérise justement comme le Dieu qui se tient éternellement hors du monde, comme la figure du Divin qui ne s'est pas encore incarné dans le temps et l'histoire. Dans les deux cas, il y a donc abstraction et unilatéralité[1587].

1579 Hegel, Vorl. V, p.198 / PhR III, p.194. Comme le précise l'édition des *Leçons sur la philosophie de la religion* réalisée par Bruno Bauer, mais dont les documents sources sont pour l'essentiel perdus, cette première détermination correspond du point de vue de la trinité à la figure du Père : « C'est là le royaume du Père » (*ibid.* n.681).

1580 Hegel, W V, p.44 / SL I, p.35. On a souvent cherché à nuancer la portée de cette affirmation en y voyant tout au plus une manière de parler, cf. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.339 ; Fleischhacker, « Die Idee des Lebens in der Logik », p.6. Et pourtant, comme le souligne Jean-Louis Vieillard-Baron, il semble bien que Hegel tînt fortement à cette « manière de parler » puisqu'il la reprend dans sa deuxième édition du premier Livre de la *Logique* en soulignant la fin du passage, cf. Hegel, GW XXI, p.34. On retrouve également l'expression dans le *Cahier inédit de Victor Cousin* portant sur l'*Esthétique*, cf. Hegel, *Esthétique – Cahiers de notes inédit de Victor Cousin*, p.41

1581 Hegel, Vorl. V, p.198 / PhR III, p.194 n.681.

1582 Hegel, W V, p.44 / SL I, p.35.

1583 Sur la Logique comme domaine de la pensée pure, cf. W VIII, §24Zu., p.84 / E-SL, p.477 ; Vorl. X, p.3 / *Leçons sur la logique*, p.23 ; Vorl. XI, p.8 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.27.

1584 Hegel, Vorl. V, p.199 / PhR III, p.195.

1585 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.90 et C. Bouton « Éternité et présent selon Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 188, no.1, 1998, p.56.

1586 Cf. Hegel, GW XIII, §17Anm., p.26 / E-SL, p.190 ; Litt, *Hegel*, p.304, 363.

1587 Cf. Hegel, Vorl. V, p.205 / PhR III, p.199 : « si nous disons "Dieu le Père", nous avons dit l'universel, nous avons dit Dieu seulement abstraitement ». De même, la Logique comme domaine de la pensée pure est le domaine

Cependant, en identifiant la figure du Père à l'Idée éternelle en soi et pour soi, mais encore pure – ce qui correspond essentiellement à l'Idée absolue, sommet de la *Logique*, en tant qu'elle n'est encore que le domaine de la pensée pure et non pas encore l'Idée extériorisée au sein de la nature sous la forme d'une perte de soi –, Hegel offre au lecteur, sous le mode de la représentation, une clé pour comprendre la transition de la logique à la nature qui demeure, selon le mode démonstratif propre à la philosophie, bien plus difficile à saisir[1588].

ii. Le Fils comme l'Idée extériorisée dans la nature

De prime abord, lorsqu'il s'agit de penser la symétrie entre d'une part la tri-unité que constitue l'unité différenciée des trois figures Père-Fils-Esprit comme système et d'autre part l'unité du système hégélien se déclinant en ses moments logique-nature-esprit, il faut éviter le contre-sens consistant à faire du Fils la représentation chrétienne du moment naturel de la philosophie. Hegel est très clair à cet égard :

> [D]e fait, ils [le Père et le Fils] doivent être aussi distingués et tenus séparés l'un de l'un de l'autre, et si l'on a dit qu'ils sont en soi la même chose, il faut déterminer exactement comment il faut entendre cela, sinon on pourrait voir apparaître le faux sens […] selon lequel le Fils éternel du Père, de la divinité qui est à elle-même objectivement, qui est à soi-même objectivement, serait la même chose que le monde, physique et spirituel, et que par ce Fils il ne faudrait entendre que celui-ci.[1589]

D'autres passages semblent cependant bien plus ambivalents quant au rapport entre la figure du Fils et la nature :

> Dieu se manifeste de deux manières différentes, comme nature et comme esprit […] Dieu, [pris] en tant qu'entité abstraite n'est pas le vrai Dieu, mais il n'est tel que comme le processus vivant consistant, pour lui, à poser son Autre – le monde –, lequel, saisi sous forme divine, est son Fils…[1590]

Ou encore :

> Dans le Christ, la contradiction est posée et supprimée, en tant que vie, que passion et que résurrection : la nature est le Fils de Dieu, non pas cependant en tant qu'un tel Fils, mais en

de la pensée encore abstraite. Cela signifie non seulement une difficulté supplémentaire pour le sens commun (cf. W VII, §3Anm., p.44-45 / E-SL, p.166), mais aussi dans une certaine mesure une dimension lacunaire par rapport à l'expérience.

[1588] Voir section 5.

[1589] Hegel, Vorl. V, p.24-25 / PhR III, p.26.

[1590] Hegel, W IX, §246Zu., p.23 / E-PhN, p.346. Voir également Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.157.

> tant que la persistance dans l'être-autre, - l'Idée divine en tant que fixée, pour un instant, hors de l'amour.[1591]

Et pourtant, s'il faut donc d'une part distinguer le Père du Fils, il faut cependant éviter de penser que le Fils est réduit à la nature, altérité radicale de l'Idée, lieu de l'extériorité, de l'impuissance et de la contradiction irrésolue[1592]. Malgré tout, dans la mesure où la figure du Fils demeure néanmoins indissociablement liée à son inscription dans la nature, il s'agit bien d'y voir, non pas la représentation de la nature comme telle, mais celle de l'Idée qui se perd dans la nature. Or, c'est précisément cette perte de l'Idée et sa redécouverte progressive qui pour Hegel constitue l'objet de la philosophie de la nature. Celle-ci n'aspire pas à être un nouveau système de la nature comme on peut le trouver chez d'Holbach ou même chez Schelling en un sens. Un tel travail relève plutôt pour Hegel d'un effort conjugué des sciences de l'entendement et de la philosophie qui peut, dans une certaine mesure, fournir aux sciences empiriques les principes susceptibles de les circonscrire. Néanmoins, le sens véritable de l'entreprise hégélienne lorsqu'il s'agit d'établir sa philosophie de la nature est de retracer la marque de l'Idée dans la nature et en ce sens, elle se constitue plutôt comme un système de la science que comme un système de la nature. La réhabilitation de l'Idée dans la nature qui passe de l'abstraction la plus extrême jusqu'à la préfiguration de la structure consciente de l'esprit dans la vie animale est en effet médiatisée par le travail des sciences empiriques qui constituent les présupposés et les conditions d'une véritable philosophie de la nature[1593].

Vincent Holzer a ainsi tort d'affirmer que parce que Hegel refuse de voir dans le Fils une représentation du monde naturel, il faut dès lors rejeter l'idée d'une processualité du divin faisant du Dieu hégélien un Dieu en devenir qui aurait « en quelque sorte besoin du monde[1594] ». Si le Fils n'est pas l'équivalent, sur le mode de la représentation chrétienne, de la nature, sa spécificité est bien d'être la représentation de l'Idée qui se perd dans le monde, moment du négatif que constitue le passage nécessaire par le monde pour se réaliser pleinement comme esprit. C'est pourquoi l'on trouve dans la figure du Fils les structures caractéristiques de l'Idée au sein de la nature et telle que Hegel les aborde au sein de sa philosophie de la nature. À l'instar de l'Idée dans la nature, le Fils est la forme la plus

[1591] Hegel, W IX, §247Zu., p.25 / E-PhN, p.347. Voir également, Taylor, *Hegel*, p.353.
[1592] Voir Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.65.
[1593] Cf. Hegel, W IX, §246Anm., p.15 / E-PhN, p.186.
[1594] Holzer, « Hegel et la théologie », p.216.

radicalement extérieure à soi du divin[1595]. C'est également un moment de transition[1596] menant à l'accomplissement plein et entier de l'Esprit, tout comme l'Idée séjourne dans la nature et s'y perd que pour se réaliser comme l'esprit capable de sursumer toute naturalité.

Plus encore, on retrouve dans la figure christique du Fils cette scission du particulier qui correspond, au sein de la nature, à ce que Jean-Louis Vieillard-Baron nomme la « médiation brisée »[1597] et qui se traduit par un dédoublement du particulier au sein de l'Idée[1598]. Hegel écrit ainsi au §568 de l'*Encyclopédie* qui constitue le syllogisme du Fils :

> [D]ans le moment de la *particularité* du jugement, cette essence éternelle concrète est le présupposé, et son mouvement est la création du *phénomène*, le brisement du moment éternel de la médiation, du Fils unique en l'opposition subsistante-par-soi, [celle] d'un côté, du Ciel et de la Terre, de la nature élémentaire et concrète, de l'autre, de l'esprit en tant qu'il se tient dans un *Rapport* avec elle, par conséquent de l'esprit fini…[1599]

On retrouve ainsi le même dédoublement qui structure la philosophie de la nature comme moment particulier du système. À l'instar « du Fils de Dieu, qui est un moyen terme dédoublé en monde (le ciel et la terre) et en Fils comme médiation se supprimant[1600] » comme l'écrit Vieillard-Baron, la philosophie de la nature se présente à la fois comme le moment de la perte de l'Idée hors de soi dans la nature et comme le chemin menant à l'esprit et par-là au dépassement du moment de la simple naturalité. On retrouve encore cette idée d'un dédoublement dans la relation que Hegel tisse entre la figure du Christ et celle d'Adam.

Adam en effet, fait office du « premier fils de Dieu[1601] » qui en acquérant la connaissance du bien et du mal entraîne certes sa propre chute hors de l'Idée éternelle représentée par ce paradis terrestre où l'homme était en communauté avec Dieu, mais cette connaissance est également ce qui le rend véritablement l'égal à Dieu, ce qui fait de l'homme non plus une bête, mais un être spirituel. En cela, Adam est bien la figure de la chute de l'Idée dans une nature *a priori* hostile, mais il est aussi celui qui permet à l'humain de s'extraire de sa propre naturalité. Pour Hegel, le serpent n'affirma pas autre chose que la vérité lorsqu'il affirma que le fruit de la connaissance rendrait l'homme égal à Dieu : « Dieu se dit […] à lui-même : "Vois, Adam est devenu comme l'un de nous." Le serpent n'a donc pas menti ; Dieu confirme

---

1595 Hegel, Vorl. V, p.78 / PhR III, p.78.
1596 Cf. Hegel, Vorl. V, p.255 / PhR III, p.247.
1597 Cf. Vieillard-Baron, « Le dédoublement de la nature chez Hegel », p.39.
1598 Cf. J. Reid. « Comets and Moons: The For-another in Hegel's *Philosophy of Nature* », *The Owl of Minerva*, vol.45, no.1-2, 2013-14, p.4, 9.
1599 Hegel, W X, §568, p.375 ; GW XX, p.552 / E-PhE, p.356-57.
1600 Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.156.
1601 Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.161-62.

ce qu'il a dit […] Mais l'explication supérieure est que par cet Adam, c'est le second Adam, le Christ qu'il faut entendre[1602] ». Hegel identifie ainsi le Christ à une figure adamique. Dans les deux cas, il y a chute (au sein de la nature et du monde fini), mais dans les deux cas, cette chute est aussi la condition du Salut. Un tel dédoublement du moment particulier est en cela identique au dédoublement de l'Idée au sein de la nature.

iii. L'Esprit-Saint comme communauté et esprit

Paradoxalement, malgré l'homonymie entre la troisième figure de la trinité chrétienne et le troisième moment du système hégélien, le rapprochement entre l'esprit et l'Esprit-Saint est loin d'être une évidence pour les interprètes. Comme le remarque Vieillard-Baron : « On a souvent pris soin de dissocier l'Esprit hégélien de la notion théologique et trinitaire du Saint-Esprit. Toutefois, Hegel traite de l'Esprit comme manifestation divine dans la communauté religieuse[1603] ».

Avec sa mort puis sa résurrection, le Christ abandonne pour Hegel toute dimension charnelle ou sensible et sa présence n'apparaît plus que dans la communauté des croyants qui forment désormais le corps spirituel du Christ comme *Église*. Or, c'est ici que l'Esprit-Saint apparaît dans toute son importance comme le lien qui unit les chrétiens entre eux et avec Dieu. C'est pourquoi par exemple Hegel écrira que « personne ne comprend l'Écriture sainte [et donc Dieu] sans l'intermédiaire de l'Esprit saint[1604] ». L'Esprit-Saint constitue la médiation nécessaire qui garantit la communication et la communauté entre Dieu et croyants. Mais c'est aussi ce qui anime le lien de communauté des chrétiens entre eux[1605]. À cet égard, il s'agit bien pour Hegel de voir dans l'Esprit saint la représentation religieuse de l'esprit :

> Le Christ dit : Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu de vous ; je [suis] avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde – le Christ objectivement. Mais en étant « *avec* vous », « *en* vous », il est le Saint-Esprit. C'est là la signification absolue de l'Esprit, c'est là la conscience la plus haute, la conscience pure de l'idée absolue, de la vérité absolue – cette idée, cette vérité, en tant que sa conscience de soi.[1606]

[1602] Hegel Vorl. V, p.139 / PhR III, p.136.
[1603] Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.252.
[1604] Hegel, W XI, p.386 / *Écrits sur la religion*, p.110.
[1605] Cf. Hegel, W XI, p.43 / *Écrits sur la religion*, p.66 ; Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.26 ; H.S. Harris, *Hegel's Ladder*, II, Indianapolis, Hackett, 1997, p.531 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.230.
[1606] Hegel Vorl. V, p.76 / PhR III, p.76. Sur cette identification de l'Esprit saint et de l'esprit hégélien, voir également Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.160, 258, 284.

On retrouve ici l'idée de l'esprit comme instance de réconciliation où les consciences individuelles forment non seulement une communauté humaine, mais encore une communauté avec le divin. La présence du Christ sous la forme de l'Esprit saint au sein de la communauté des chrétiens constitue ainsi la représentation religieuse de la relation qu'entretient l'esprit absolu avec l'esprit fini qui en constitue un moment essentiel : « L'Esprit absolu est l'Esprit de la communauté consciente d'elle-même dans la religion absolue. C'est la communauté elle-même qui, désormais, vit de la vie divine[1607] ». La vie divine, la vie de l'esprit est avant tout un vivre ensemble, une forme de vie communautaire[1608] qui se situe précisément à l'extrême opposé de cette « séparation qui déchire les liens de la vie en commun et de l'amour[1609] » et qui marquait la conscience malheureuse.

En un sens, on retrouvera chez le jeune Feuerbach une version sécularisée de cette conception de l'esprit comme communauté et de la vie comme vie en commun[1610]. Mais ce faisant, la communauté que constitue l'esprit n'est qu'une communauté entre les êtres humains, il ne s'agit plus de penser l'alliance avec le divin ou alors seulement en tant que celui-ci est anthropologisé sous la forme de l'être générique de l'homme comme manifestation idéale de ses pleines potentialités et qui subsiste comme forme transcendante par rapport à l'être individuel et la communauté historique. Chez Hegel cependant, l'esprit et l'Esprit saint se rejoignent comme la forme de vie qui succède au moment de la particularité sensible et qui rend effectif la réconciliation des oppositions par-delà la simple communauté humaine.

Pour revenir à la problématique plus générale du rapport entre philosophie et religion qui ouvrait cette section, comme on le voit, philosophie et religion s'éclairent mutuellement. L'analyse philosophique de la religion chrétienne permet d'en saisir la véritable signification,

---

1607 Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.74.

1608 Cf. Hegel, W I, p.393-94 / *Premiers écrits*, p.310-11 ; Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.27 ; Brito, « La vie dans "L'Esprit du christianisme" », p.21 ; Fleischhacker. « Die Idee des Lebens in der Logik », p.8-9 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.20, 37 ; A. Sell, « Leben als Zusammenleben. Zu Hegels Begriff des Lebens in den Fragmenten „Geist des Christentums und sein Schicksal" » dans A. Grossmann & C. Jamme (Hrsg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p.222-37 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.16, 32, 37; Stanguennec, *Hegel*, p.104. Cette idée est déjà anticipée chez Fichte, cf. FW V, p.490 / *Initiation à la vie bienheureuse*, p.199. Chez Taylor, cette conception de la vie divine ou de la vie de l'esprit comme vie communautaire est interprété, pas tout à fait à tort en termes de vie sociale et politique, cf. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p.73-74. Il permet ainsi de faire le pont avec la (trop) fameuse expression hégélienne qui affirme voir dans l'État l'incarnation vivante et effective du divin sur Terre, cf. Hegel, W XII, p.417 / PhH p.267. Bien entendu, il faut comprendre ici l'État non pas comme l'appareil administratif, mais comme l'unité politique ou nationale d'une société donnée.

1609 Hegel, W I, p.277 / *Premiers écrits*, p.182.

1610 Cf. L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, I, Berlin, Akademie Verlag, 2000, p.185-86, 336 / *Thoughts on Death and Immortality*, trans. J. A. Massey, Berkeley, University of California Press, 1980, p.7, 121

mais, en retour, cette interprétation juste de la représentation religieuse permet d'éclairer la processualité du système philosophique lui-même. Pour le comprendre, il nous a fallu montrer que par-delà l'interprétation spéculative que Hegel fait de la trinité chrétienne, on retrouve une clé interprétative (sous la forme d'une simple représentation, il est vrai) de la dynamique vivante du système même de la philosophie hégélienne. C'est ce que nous examinerons dans les trois sections suivantes : comment la lecture philosophique de la religion permet en retour d'éclairer sa conception de la philosophie dans ses grandes articulations que sont 1) le passage de l'esprit fini à l'absolu [1611]; 2) le passage de la logique à la nature ; et 3) le passage de la nature à l'esprit. Nous pourrons ainsi comprendre la vitalité du système hégélien non plus simplement comme organisation, c.-à-d. comme vie-structure ou organicité, mais encore comme historicité, voire comme providence et comme *bio*graphie.

4. De l'esprit (in)fini à l'esprit absolu

> Du point de vue hégélien, l'absolu est le véritable infini puisqu'il réunit en ses processus vivants les moments de la finité et de l'infinité.[1612]

S'inscrivant plus ou moins consciemment dans le sillon de la posture feuerbachienne consistant à anthropologiser l'esprit hégélien, nombre d'interprètes contemporains tendent à réduire l'esprit absolu à la communauté humaine que ce soit sous la forme d'une socialité de la raison[1613] ou d'une Histoire universelle (*Weltgeschichte*)[1614]. À l'opposé de cette tendance

---

1611 Cf. Dilthey, *GS IV*, p.159 / *Leibniz et Hegel*, p.264

1612 Filion, *Dialectique et Matière*, p.321.

1613 Cf. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, p.216; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p.7-9 ; mais aussi en un sens Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.123.

1614 Cf. notamment Bienenstock, « Du métaphysique au transcendantal – et retour », p.215 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.49, 144-45 ; Monod. *La Querelle de la sécularisation*, p.62-63 ; Papaioannou, *Hegel*, p.22, 28, 55 ; Renault, *Connaître ce qui est*, p.18. On a ainsi tendance à souligner que si Hegel s'intéresse à la religion, c'est avant tout comme phénomène historique, tout comme l'art et la philosophie sont étudiés dans leur développement historique. À notre sens cependant, le traitement historique que Hegel déploie dans ses leçons n'exclut pas qu'il y ait pour lui une vérité transhistorique à l'art, la religion et la philosophie. La volonté hégélienne de poser un diagnostic du présent, voire d'en orienter la réforme n'épuise pas le sens de son entreprise, même si elle en constitue une dimension essentielle. En cela, la posture de Renault ou Monod n'est pas tant fausse que réductrice, et ce malgré l'ampleur de la tâche que constitue déjà le fait de réaliser un diagnostic du présent ou la sécularisation de l'absolu dans l'histoire. Pour une perspective qui tend à « humaniser » l'esprit hégélien tout en soulignant les limites de la perspective strictement « historiciste », cf. J.-M. Lardic, « La logique actionnelle et la "vraie critique" », dans *Hegel au présent*, p.154-55. La posture de Legros est quant à elle particulière en cela qu'elle ne vise pas à offrir une lecture sécularisante de Hegel, mais au contraire souligner chez lui le retour du religieux à travers la sphère politique, mais il tend tout de même à poser l'État comme le socle du divin et réduire en cela quelque peu le sens et la portée de la philosophie de la religion chez Hegel.

dominante, certains interprètes vont au contraire accentuer la distance, en faisant de l'Idée et de l'Absolu des entités autoréférentielles qui ne s'adressent qu'à elles-mêmes sans que l'on puisse bien saisir où et dans quelle mesure l'homme s'inscrit dans ce processus de rapport de soi à soi de l'Idée. C'est en quelque sorte la tendance lourde de l'ouvrage de Jean-Louis Vieillard-Baron *Hegel – Système et structures théologiques*[1615]. C'est pourquoi Guillaume Lejeune a raison de dire que la question de ce qu'on pourrait nommer « l'ancrage anthropologique » du discours hégélien sur l'esprit – c.-à-d. le rapport entre l'esprit fini (à savoir l'être humain comme conscience individuelle et comme être social, politique et historique) et l'être infini – pose une difficulté particulière[1616]. Il s'agit donc ici de saisir les outils que l'interprétation hégélienne de la religion chrétienne met à notre disposition pour comprendre la transition de l'esprit fini à l'esprit infini ou pour le dire autrement, comprendre comment s'opère la réconciliation entre les deux, réconciliation nécessaire pour saisir l'esprit non plus comme *ou bien* fini *ou bien* infini, mais comme absolu.

Il faut en effet comprendre que l'esprit absolu n'est pas pour Hegel, l'esprit simplement infini qui se définirait encore dans son opposition extérieure à l'esprit fini : « L'Absolu n'est pas un "Être abstrait situé au-delà du monde objectif, mais se trouve à l'intérieur même de ce monde et rappelle à l'esprit fini la véritable essence de toutes choses" (138) : l'art, la religion et la philosophie sont les trois formes de cette *anamnêsis* de la véritable essence de l'univers[1617] ». En cela, Marcuse erre lorsqu'il affirme que « l'Absolu ne peut être appréhendé que par opposition à l'*étant*, essentiellement relatif[1618] ». Ce faisant il cherche à reprendre la distinction entre l'Être et l'étant chez Heidegger[1619], mais tend ainsi à confondre l'absolu et l'infini. Est absolu pour Hegel ce qui sursume l'opposition et la supporte en son sein. L'esprit absolu est

---

1615 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.90-91 par exemple : « La grande hardiesse de Hegel […] c'est d'avoir proposé et exposé un autodéploiement de la pensée pure, de telle sorte qu'elle n'a aucun besoin de quelqu'un pour la penser ». Cette tendance se résorbe néanmoins quelque peu dans la suite de l'ouvrage : « La grande originalité de Hegel est de rejeter toute dénaturation anthropologique, voire humaniste, de la conception de l'absolu, faisant de la Logique la science divine, et en même temps de souligner la nécessité absolue de l'anthropomorphisme dans la religion » (*ibid.*, p.297).

1616 Cf. Lejeune, *Hegel Anthropologue*, p.10-12, 14-15.

1617 Papaioannou, *Hegel*, p.66. Voir également Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.25, 32 ; Marmasse, *Hegel. Une philosophie de la réconciliation*, p.115-18. Une telle approche se démarque cependant de celle d'un Charles Taylor (cf. *Hegel et la société moderne*, p.11), car il ne subsiste ici aucune trace d'intentionnalité étrangère à la conscience humaine, malgré la reconnaissance d'une dimension excédant celle-ci. Il y a donc certes une dimension de l'Idée et l'Esprit absolue qui n'est pas réductible au domaine de la conscience humaine, en tant que rationalité du monde objectif, mais l'erreur de Taylor est, à l'instar de Kant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, de concevoir sa finalité interne sur le modèle de l'intentionnalité.

1618 Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.22.

1619 Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Éditions numérique hors-commerce, 2005, §1-2, p.26-27.

ainsi l'adéquation du concept et de la réalité, de l'esprit fini (qui se décline à la fois comme esprit subjectif et objectif[1620]) et de l'infini.

On sait toutefois que c'est là une problématique centrale à la pensée hégélienne, et ce, au moins depuis la *Phénoménologie de l'esprit*, et l'on retrouve ici le thème de la conscience malheureuse que nous avons déjà rencontré plus haut. En effet, du point de vue de la conscience finie, le rapport à l'infini apparaît soit de manière non-problématique comme unité immédiate – ce qui constitue en soi, pour Hegel, un problème. C'est de cette façon que l'on peut comprendre les civilisations orientales empreintes de ce que Hegel nomme une position naturaliste[1621]. C'est aussi ainsi que Hegel interprète la société grecque comme « belle totalité ». L'absolu revêt une forme naturelle et immédiate qui peut certes prendre la forme de mystères (dans la société égyptienne par exemple, ou dans les mystères orphiques[1622]), sans que ceux-ci donnent pour autant lieu à une prise de conscience d'une quelconque séparation entre le divin et le mondain.

Pour Hegel, cette unité – qui n'est pas sans mystère, mais qui demeure néanmoins unitaire – se fonde sur l'illusion consistant à faire de l'absolu quelque chose de sensible et de naturel. On attribue ainsi au sensible et à la nature ce qui relève en fait de l'esprit. Or, l'esprit qui se définit comme absolu seulement en ce qu'il parvient à sursumer son autre et à se maintenir malgré et au sein de la contradiction exige, en un sens, que l'on fasse l'expérience du négatif et de la contradiction. Le rapport de l'esprit fini prend dès lors la forme d'une séparation que l'esprit doit résoudre pour se retrouver comme l'unité médiatisée du fini et de l'infini, c.-à-d. comme esprit absolu. Comme l'écrit Hegel :

> La souffrance de l'âme, cette douleur infinie, est le témoignage de l'esprit, du fait que celui-ci est la négativité de l'infini et du fini, la subjectivité et l'objectivité coexistantes, mais en tant qu'elles sont encore ces termes en conflit ; si ce conflit avait disparu, il n'y aurait aucune douleur. L'esprit est la force absolue de supporter cette douleur, c'est-à-dire de réunir les deux termes et d'exister ainsi dans cet accord.[1623]

Il n'en reste pas moins que, sous ce rapport, l'esprit fini prend d'abord la forme d'une conscience malheureuse comme conscience de la séparation. Mais cette conscience constitue par ailleurs, pour Hegel, l'*impetus* d'une réconciliation que l'esprit appelle de ses vœux. Ce sera

---

[1620] Cf. Hegel, W X, §386, p.34 / E-PhE, p.180.
[1621] Cf. Hegel, Vorl. IV, p.5, 617 / PhR II, p.36, 436-37 ; W XII, p.142-43 / PhH, p.89 ; *Die Vernunft in die Geschichte*, p.233 / RH, p.280.
[1622] Cf. Hegel, Vorl. IV, p.84-85, 87, 390-94, 546 / PhR II, p.89, 91, 297-99, 391-92 ; W XII, p.246-47 /PhH, p.153 ; W XIII, p.459-60 / CE I, p.476-77 ; *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.80-81.
[1623] Hegel, Vorl. V, p.146 / PhR III, p.143.

l'une des deux voix que Hegel décrira dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* pour penser le processus de réconciliation entre l'esprit fini et l'esprit infini. Or, comme nous le verrons, ce cheminement de l'esprit fini cherchant à s'élever jusqu'à l'absolu, et qui prend souvent la forme d'un « calvaire[1624] » ou d'un « chemin du désespoir[1625] », abouti à une aporie[1626]. Elle s'avère nécessaire, mais non suffisante. Pour compléter le processus de réconciliation, il faut y adjoindre un second mouvement, descendant celui-là, allant de l'infini au fini. C'est dans ce double mouvement que nous verrons comment Hegel en arrive à penser l'articulation du fini et de l'infini et, philosophiquement parlant, concevoir l'ancrage anthropologique de l'absolu comme Esprit[1627]. En effet, comme l'écrit Marcuse : « Cette liaison et cette union de la vie limitée et de la vie pure, du fini et de l'infini, de l'universel et du singulier, n'est possible que lorsque la vie est saisie et vécue comme *Esprit*[1628] ». On retrouve ici l'idée de l'esprit comme communauté réconciliatrice et de la religion comme « élévation de l'homme […] de la vie finie à la vie infinie[1629] » par le double mouvement d'une aspiration au sacré et d'une incarnation du divin.

a. Le chemin ascendant de l'esprit fini vers la consolation

Le point de départ de la voie ascendante allant du fini à l'infini est, comme nous l'avons dit, l'état de séparation qui marque ce que Hegel nommait dans la *Phénoménologie de l'esprit* la conscience malheureuse, figure qui est à la fois antérieure (on la retrouve en effet, comme nous l'avons vu dans les écrits de Francfort) et postérieure à l'ouvrage de 1807. Sans la nommer explicitement comme telle, cette figure marque encore les travaux berlinois et notamment les *Leçons sur la philosophie de la religion* de 1827 où Hegel écrit :

[1624] Hegel, W III, p.591 / PhE II, p.313. Il faut comprendre ici ce terme à la fois comme l'épreuve pénible qu'elle fut, mais aussi au sens propre du lieu de la crucifixion. Hegel utilise en effet le terme *Schädelstätte* (littéralement le « lieu du crâne »), ce qui correspond à la colline où eut lieu la crucifixion du Christ, aussi nommé Calvaire (du latin *calvaria*, « crâne ») ou Golgotha (de l'hébreu *gulgôlet*, « crâne »). Le chemin de l'esprit fini est ainsi un calvaire non seulement en tant qu'il est un cheminement douloureux, mais aussi dans la mesure où il s'agit d'une ascension (d'où l'importance de prendre en compte la signification topologique de la colline), ascension qui mène en un sens à la résurrection de l'esprit lui-même.

[1625] Hegel, W III, p.72 / PhE I, p.69. Voir également *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.93-94.

[1626] Cette aporie résulterait, selon Reid des limites intrinsèques à la notion d'effectivité, cf. Reid, « Reason and Revelation », p.191.

[1627] Il faut bien comprendre cependant que cet ancrage se limite à poser la nécessité de l'esprit fini, nécessité par ailleurs non suffisante. Il ne s'agit pas de réduire l'absolu à la sphère de l'esprit fini selon la logique de l'anthropologisation feuerbachienne. Pour Hegel, il y a bien une dimension de l'absolu qui excède sinon échappe à l'être humain, cf. Reid, « Le Temps chez Löwith et Hegel », p.189.

[1628] Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p.220.

[1629] Hegel, W I, p.421 / *Premiers écrits*, p.371.

> En tant qu'esprit fini, il [l'être humain] est placé dans un état de séparation, de chute hors de Dieu, dans un être en dehors de Dieu ; du fait qu'en tant que tel, dans cet être en dehors de Dieu, il se rapport cependant à Dieu, il existe cette contradiction de l'état de scission par rapport à Dieu, de séparation d'avec Dieu.[1630]

On retrouve bien là la figure de la conscience malheureuse qui tout en étant objectivement séparée de son autre y demeure pourtant subjectivement liée par la conscience même qu'elle a de cet autre et de leur commune séparation.

Certes, du point de vue de l'esprit fini, le *culte* permet à la conscience finie de se s'attacher à cette altérité qu'est le divin[1631]. Le culte en effet ne fonde pas seulement la communauté des croyants, c'est en outre la communauté du fini et de l'infini[1632]. Par le geste, le culte produit le sentiment d'une communion avec l'absolu[1633] : « l'esprit, en toute sa vitalité, se libère de sa mondanité pour s'élever à son absoluité[1634] ». C'est en ce sens, comme l'écrit Hegel, que « la religion chrétienne est à considérer comme la religion de la consolation et, en vérité de l'absolue consolation[1635] ».

Si le christianisme prend naissance dans le douloureux contexte de la conscience d'une séparation entre le divin et le mondain et s'oppose en cela, pour Hegel, à la religion des Anciens qui n'avait, selon lui, pas même conscience d'une telle séparation[1636], il n'en reste pas là. Tout le motif du christianisme est, comme nous l'avons vu, de s'extraire de cet état de séparation

---

1630 Hegel, Vorl. V, p.197 / PhR III, p.192.
1631 Cf. Hegel, Vol. V, p.122 / PhR III, p.119; Lukács, *The Young Hegel*, p.214.
1632 Cf. Hegel, Vorl. V, p.154 / PhR III, p.150.
1633 Cf. Hegel, Vorl. V, p.88, 93 / PhR III, p.88, 93 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.282.
1634 Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.268. Cf. *ibid.*, p.269. Dans le même sens, Jeffrey Reid écrira : « En réalité, la dimension "absolue" chez Hegel, si on veut la prendre au sérieux, implique la reconnaissance que le savoir-de-soi humain participe au (et du) mouvement d'auto-contemplation essentielle à la vie de l'Absolu lui-même » (Reid, « Le Temps chez Löwith et Hegel », p.189-90.
1635 Hegel, W VI, §147Zu., p.291 / E-SL, p.583.
1636 Il semble que cette séparation existe déjà pour Hegel par exemple dans l'épopée. Comme l'écrit Jean-François Marquet : « d'une certaine façon, nous avons d'un côté les hommes, des individus singuliers particularisés, de l'autre les dieux qui sont des universels également particularisés ; ils sont soumis au destin comme à la force aveugle et anonyme de l'universel singulier et ils sont d'autre part soumis à ce singulier universel qu'est le poète, dans la mesure où le poète est toujours un individu […], mais un individu qui est universalisé du fait qu'à travers lui, c'est la muse qui s'exprime, donc quelque chose d'universel et d'essentiel » (J.-F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2004, p.413). Certes l'opposition entre le divin et le mondain trouve dans l'Aède et le Héros deux médiations complémentaires, mais également insuffisantes pour Hegel, et ce, notamment parce que les dieux grecs demeurent soumis au destin et à la nécessité, demeurent incapables de prendre conscience de de ce qu'ils sont et de cette funeste dualité : « ces Dieux sont simplement des personnifications, qui comme telles ne *se savent* pas *elles-mêmes* […] Ce défaut et cette impuissance des Dieux anciens, nous les trouvons aussi présents à la conscience religieuse des Anciens, dans la mesure où ils considèrent non seulement les hommes, mais encore les Dieux eux-mêmes, comme soumis au destin […] que l'on a à se représenter comme la nécessité non-dévoilée et, par conséquent, comme ce qui est absolument impersonnel, privé de Soi et aveugle » (Hegel, W VIII, §147Zu., p.291-92 / E-SL, p.583).

en aspirant, par le biais du culte à s'approcher le plus possible du divin, tout en ne pouvant obtenir la moindre garantie d'un succès[1637]. Il y a donc une dimension performative au culte : elle apporte une consolation à l'esprit fini comme *unio mystica*[1638] avec l'absolu.

Mais ce point de vue demeure encore trop abstrait. Il souligne certes la nécessité d'une aspiration subjective de l'esprit fini à la réconciliation avec l'absolu, aspiration qui présuppose elle-même une conscience de la séparation. Cependant, sur ses propres bases et par ses propres moyens, l'esprit fini demeure incapable d'atteindre l'absolu. Ses multiples tentatives « établissent à chaque coup leur échec[1639] ». Il y a dans ce devoir-être un écart asymptotique que l'esprit fini, par lui-même, reste incapable de combler. Hegel justifie cette incapacité par la double nature de l'esprit fini. Comme l'écrit Dilthey : « Dans l'union la plus vivante de l'homme, règne toujours la séparation[1640] ». L'être humain, tant comme conscience individuelle que comme communauté social-historique et politique, est, en effet, non seulement un être spirituel ou rationnel, mais également un être naturel :

> Dans l'homme immédiat, il y a deux déterminations : la première est ce qu'il est en soi, ses dispositions, sa rationalité, esprit en soi, l'image de Dieu, sa nature, ce qu'il est en soi intérieurement, et la seconde est sa naturalité, le fait que sa rationalité n'est pas encore développée.[1641]

La première détermination correspond ainsi à la dimension spirituelle et rationnelle que Hegel nomme le Moi, alors que la seconde détermination relève de la volonté naturelle, de l'instinct comme pulsion hétéronomique échappant à la volonté rationnelle de l'esprit[1642]. Or, l'opposition qui marque cette double dimension de l'esprit fini est elle-même infinie. Hegel poursuit :

> [L]a conscience de cette opposition, de cette séparation du Moi et de la volonté naturelle, cette conscience est celle d'une contradiction infinie. Ce moi est en relation immédiate avec la volonté naturelle, avec le monde, et il en est en même temps repoussé. C'est là la douleur infinie, la souffrance du monde. Une réconciliation peut trouver place à ce point de vue, mais elle est insuffisante et partielle.[1643]

[1637] On retrouve ici encore la dimension tragique du luthérianisme de Hegel qui se rapproche en un sens paradoxalement de la posture de Kierkegaard. Nul ne peut s'assurer du salut de son âme. Pour Hegel, cette posture partant de l'esprit fini appelle cependant à son dépassement par le biais de l'esprit absolu, ce que Kierkegaard refuse explicitement.
[1638] Cf. Hegel, Vorl. V, p.88, 166, 170 / PhR III, p.88, 161, 165 ; Holzer, « Hegel et la théologie ».
[1639] Van Riet, « Le problème de Dieu chez Hegel », p.371.
[1640] Dilthey, *GS IV, p.*80 / *Leibniz et Hegel*, p.190.
[1641] Hegel, Vorl V, p.134 / PhR III, p.131. Voir aussi Vorl. V, p.164 / PhR III, p.160.
[1642] À ce propos, cf. Hegel, W IV, §10, p.217-19 / *Propédeutique philosophique*, p.21-23.
[1643] Hegel, Vorl V, p.142 / PhR III, p.139.

La finitude et la naturalité de l'être humain ne peuvent constituer les bases adéquates d'une véritable réconciliation. C'est pourquoi Hegel parlera ici d'une « réconciliation abstraite[1644] » qui demeure encore imparfaite[1645]. C'est que la réconciliation et la consolation ne peuvent opérer sans l'action de l'absolu même. Certes l'esprit fini doit aspirer à la réconciliation et être en cela ouvert à une donation de soi de l'absolu[1646], mais elle ne peut s'élever jusqu'à celui-ci que si ce dernier s'abaisse jusqu'au fini. C'est pourquoi, chez Hegel, la consolation vient pour ainsi dire d'en haut sous :

> [L] » élément consolant de la religion chrétienne réside […] en ce que, en tant que Dieu même est su ici comme la subjectivité absolue et que la subjectivité contient en elle le moment de la particularité, par là *notre* particularité elle aussi est reconnue non simplement comme quelque chose qui est à nier abstraitement, mais en même temps comme quelque chose qui est à conserver.[1647]

C'est en intégrant le fini en son sein que l'esprit divin parvient à la réconciliation du fini et de l'infini comme absolu. Cela nous amène donc à nous intéresser à cette seconde voie, descendante.

b. L'Incarnation de l'esprit infini et la réconciliation absolue

Nous avons déjà vu en un sens comment la voie descendante opère pour Hegel. À travers la kénose, le divin s'humilie et s'anéantit comme universalité abstraite pour adopter la posture du particulier et de la finitude sensible. Mais cet appauvrissement est justement ce qui sauve. Avec un accent presque nietzschéen avant la lettre[1648], Hegel pense ainsi le christianisme comme un grand renversement des valeurs, une « inversion absolue[1649] ». Ce qu'il y avait jusqu'alors de plus bas et de plus humiliant, la mort sur la croix devient le symbole de ce qu'il y a de plus grand, l'absolu même en tant qu'il est parvenu à faire l'expérience de la finitude et à la sursumer, intégrant ainsi le fini à l'infini et par là, le croyant, l'être humain dans la communauté du divin et de l'absolu.

1644 *Ibid.*

1645 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.157-58.

1646 Ce qui explique d'ailleurs pourquoi Hegel critiquera la solution kantienne consistant à rejeter, du point de vue de la raison théorique, les questions qui excèdent le champ de l'expérience d'un entendement fini. À cet effet, Hegel écrira : « c'est, bien plutôt, la plus fâcheuse des vertus qu'une telle *modestie* de la pensée, qui fait du *fini* quelque chose d'absolument fixe » (W X, §386Anm., p.35 ; GW XX, p.384 / E-PhE, p.180).

1647 Hegel, W VI, §147Zu., p.291 / E-SL, p.583.

1648 Cf. F. Nietzsche, « L'Antéchrist » dans *Œuvres philosophiques complètes*, VIII, Paris, Gallimard, 1984, §25, §27, p.182-84, 186-87.

1649 Hegel, Vorl V, p.68 / PhR III, p.68-69.

C'est ce processus que Hegel caractérise comme la vie de l'absolu, ce processus par lequel le fini et l'infini se réconcilient. Comme l'écrit Jean-François Filion, « la raison hégélienne », cette « raison vivante », « intègre dans le Système des syllogismes qui surmontent le fossé entre le sensible et le suprasensible, de sorte que ces extrêmes deviennent les moments relatifs d'un infini vivant, d'un *processus* concret[1650] ». Philosophiquement parlant (puisque c'est la signification proprement spéculative de ce geste qui nous intéresse ici), cela signifie que l'esprit fini tel qu'il se manifeste dans le cadre de l'esprit subjectif et objectif comme conscience, mais aussi comme entité historique, sociale et politique (ce que Hegel nomme le « peuple ») ne parvient à une pleine adéquation à soi qu'en niant son propre caractère naturel et historique, ce qui pour Hegel constitue sa finitude et par-là même son inadéquation à soi[1651].

Du point de vue de l'esprit fini, cela se traduit par une aspiration à l'absolu que Hegel retrace autant dans l'histoire de l'art et de la religion que de la philosophie. Dans les trois cas, ces pratiques s'inscrivent certes dans l'histoire, mais constituent autant de tentatives de saisir une vérité qui ne s'y limite pas. Et c'est pourquoi, par exemple, les *Leçons sur la philosophie de la religion* ne se réduisent pas qu'à une histoire des religions, car dans ces manifestations historiques et empiriques, il s'agit bien pour la philosophie d'extraire une vérité transhistorique qui est justement l'unité du fini et de l'absolu. Nous pourrions ainsi dire en ce sens que pour Hegel, la religion chrétienne clôt l'histoire des religions en ce qu'elle exprime adéquatement cette vérité qui fut de tout temps le contenu plus ou moins immédiat et plus ou moins adéquat des religions historiques[1652].

1650 Filion, *Dialectique et Matière*, p.16.

1651 Cf. Hegel, W IX, §386, p.34 / E-PhE, p.180.

1652 Et comme nous l'avons vu plus haut, si le christianisme ferme l'histoire, c'est en un sens bien spécifique, car il reste encore à saisir cette vérité dont elle constitue la représentation la plus adéquate. Or, justement, ce n'est que dans et par la philosophie de la religion qu'une telle représentation est adéquatement saisie. Il y a ainsi une histoire du christianisme qui est celle de son interprétation plus ou moins juste et qui, elle-même, trouve sa conclusion dans la philosophie de la religion chrétienne adéquate à son objet. Bien entendu, c'est dans sa propre philosophie de la religion que Hegel trouve une telle adéquation, alors que les positions de Schleiermacher ou de Schelling par exemple sont incapables, à ses yeux, de formuler une telle adéquation. Mais dans la mesure où la philosophie n'a pour Hegel qu'une portée limitée sur le déroulement de l'histoire, même en comprenant sa propre philosophie comme l'explicitation ultime de la vérité de la religion chrétienne qui constitue elle-même, pour Hegel, la forme la plus adéquate de cette vérité contenue dans l'ensemble des formes de religions historiques et qui elles-mêmes constituent la vérité de l'art, etc. il n'est pas certain qu'il faille pour autant y voir la fin de tout discours sur la religion, l'art, la philosophie, etc. Que la vérité de l'esprit absolu ait pu être exprimée adéquatement dans un système de la philosophie comme le soutient Hegel, n'implique pas nécessairement *de facto* qu'une telle expression soit définitive. On le voit d'ailleurs, d'une part, aux constants changements apportés à ses écrits et ses leçons sans qu'il soit pour autant question de renier ses développements antérieurs. Nous le voyons d'autre part au fait que les religions continuent à se développer historiquement et à formuler à leur manière cette articulation du fini et de l'absolu. Si Hegel concevait le christianisme comme l'expression la plus adéquate d'une telle articulation, il n'en reste pas moins que toute religion vivante continue à se développer et préciser le sens d'une

Ce qu'il importe de souligner, c'est que dans l'art, la religion et la philosophie, l'esprit fini s'extrait de sa propre finitude et aspire à saisir une dimension de l'absolu qui reste, par définition, capable de supporter toute contradiction en son sein, alors même que l'esprit fini est, lui-même, d'une manière ou d'une autre, voué à la mort, submergé par ses propres contradictions[1653]. C'est le cas de l'être humain, mais aussi des États et des peuples qui sont tout aussi mortels pour Hegel. Ainsi, dans l'art, la religion et la philosophie, l'esprit fini tend déjà vers l'éternel[1654], vers l'esprit absolu qui se caractérise justement par sa capacité à se maintenir dans et face à toute contradiction s'offrant à lui. Mais une telle aspiration ne prendrait pour Hegel que la forme d'un *Sollen* infini propre à ce qu'il nomme péjorativement « l'idéalisme subjectif[1655] » ou la philosophie réflexive[1656] d'un Fichte ou d'un Kant si l'on ne parvenait pas à saisir que la possibilité même d'une telle aspiration s'ancre elle-même dans la libre donation de l'esprit absolu[1657].

Si en effet la réconciliation dépend, du point de vue de l'esprit fini, de son aspiration à l'éternel et de son ouverture à l'absolu (ce que Kant appelait péjorativement un « besoin de la raison[1658] »), du point de vue de l'absolu, elle ne peut être effective que dans la mesure où précisément celui-ci se *révèle* et ne demeure pas caché : « la détermination de l'esprit est la *manifestation*[1659] ». La critique de la chose en soi kantienne rejoint ici la critique de la théologie négative qui impliquerait pour Hegel que Dieu puisse être jaloux. Les motifs théologiques trouvent ici leur sens philosophique. Le dépassement du dualisme kantien pour Hegel n'est possible que si l'Idée éternelle que la Logique dépeint dans son universalité comme pensée

---

telle articulation à l'aune de ses propres présuppositions religieuses. Pour le dire autrement et comme le soulignait Burbidge dans « Is Hegel a Christian ? », l'histoire des religions demeure bien ouverte après Hegel et les tangentes prises par chacune peuvent très bien les rapprocher ou même les éloigner d'une saisie adéquate de l'articulation entre le fini et l'absolu, même si le contenu spéculatif de la religion a été saisi en sa vérité par la philosophie hégélienne de la religion.

1653 Cf. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.188 ; Hegel, *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.82.

1654 A priori, c'est là un éternel qu'il n'est pas dans la mesure où l'esprit fini, précisément parce qu'il est fini et confiné à l'histoire, n'est pas éternellement présent, absolu. Il n'est pas question ici de tomber dans la tentative feuerbachienne d'anthropologisation de l'absolu hégélien. Cependant, comme nous le verrons, dans la mesure où l'esprit fini est intégré à l'absolu, il est faux de dire que l'éternel auquel il aspire n'est pas aussi en un sens l'esprit fini. Il ne peut y avoir d'un côté l'esprit fini et l'absolu de l'autre. De sorte que c'est à bon droit que l'esprit fini aspire à l'absolu qui n'est autre que lui-même, mais lui-même en ce qu'il n'est précisément plus tout simplement fini.

1655 Hegel, W VIII, §46Anm., p.123 / E-SL, p.305. Cf. Reid, *Real Words*, p.85.

1656 Cf. Hegel, W II, p.294*sq.* / *Premières publications*, p.198*sq.*

1657 Cf. De Vos, « Art et vie », p.169 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.14 ; Reid, « Reason and Revelation », p.186-87.

1658 Cf. Kant, AK, III, p.392 / *Œuvres philosophiques,* I, p.1204 ; VIII, p.136 / *Œuvres philosophiques,* II, p.533.

1659 Hegel, W IX, §383, p.27 / E-PhE, p.178.

pure s'incarne dans le monde fini et devient ainsi accessible à l'esprit fini sans néanmoins s'y réduire : « l'esprit n'est esprit que tant qu'il se meut, agit, descend dans des relations finies[1660] ».

Certes, si l'esprit fini ne s'ouvre pas à l'absolu, comme c'est le cas, pour Hegel, dans le cadre du criticisme kantien, toute réconciliation demeure inopérante, mais ce n'est que parce que l'esprit absolu se manifeste et se donne (non pas immédiatement, il est vrai) à penser (plutôt qu'à voir) que la réconciliation s'effectue réellement. En ce sens, Vieillard-Baron a raison de dire que « Le vrai progrès spéculatif est que l'infini et le fini sont dans une dépendance réciproque, et non unilatérale[1661] ». Il n'en reste pas moins que pour Hegel, cette réciprocité demeure en quelque sorte asymétrique : l'effectivité de l'esprit absolu a besoin de l'esprit fini sans en dépendre, alors que l'activité de l'esprit fini, comme esprit, dépend largement de l'Idée absolue[1662].

5. Sur le passage de l'Idée logique à la nature : entre créationnisme et incarnation

Lorsque Hegel tente de déterminer, dans les additions introduisant la seconde partie de son *Encyclopédie*, le sens général d'une philosophie de la nature, il prend bien soin de souligner que la transition de l'Idée logique à la nature doit d'emblée être présupposée :

> En tant que la science de la philosophie est un cercle dont chaque maillon a son prédécesseur et son successeur, et que, dans l'encyclopédie, la philosophie de la nature apparaît seulement comme l'un des cercles au sein du tout, le surgissement de la nature à partir et hors de l'Idée éternelle, sa création, et même la preuve qu'il y a nécessairement une nature, [tout cela] se trouve dans ce qui précède (§244) ; nous avons ici à le présupposer comme bien connu.[1663]

La philosophie de la nature ne consistera donc pas à tenter de déduire la nature de l'Idée en partant des catégories de la logique, mais présupposera au contraire l'existence de la nature. Elle n'y verra non pas l'expression de l'Idée ou de l'Intelligence à l'œuvre, mais tâchera au contraire de retracer, à travers les discours raisonnés portant sur la nature – qu'ils soient issus des sciences empiriques ou de la philosophie – la rationalité que l'esprit est capable de dévoiler

---

[1660] Hegel, *Esthétique – Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, p.63.
[1661] Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.165. Voir également en un sens Dilthey, *GS IV*, p.158 / *Leibniz et Hegel*, p.263 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.87 et Litt, *Hegel*, p.90-91.
[1662] Il nous semble ainsi fautif d'affirmer comme le fait Litt : « Qu'on considère maintenant cette réciprocité comme le mouvement par lequel le fini s'élève au-delà des limites de son être particulier jusqu'à l'infini – qu'on y voit le mouvement par lequel l'infini s'incorpore le fini qui vient à lui : cela revient au même » (Litt, *Hegel*, p.108).
[1663] Hegel, W IX, p.10 / E-PhN, p.335.

dans une nature d'abord comprise comme « la *contradiction non résolue*[1664] » (*der unaufgelöste Widerspruch*) et « la *chute* de l'Idée à partir de et hors d'elle-même[1665] ». C'est en cela que la philosophie de la nature correspond, comme plusieurs l'ont souligné, à « une philosophie du savoir scientifique[1666] » de la nature : « La philosophie de la nature ne consistera pas en une thématisation immédiate de la nature, mais en une thématisation médiate s'en remettant aux sciences pour penser son objet[1667] ». En cela, la philosophie de la nature ne présuppose pas seulement la nature, elle présuppose en outre le travail de l'esprit[1668] comme conceptualisation ou appréhension scientifique de la nature[1669].

La philosophie de la nature en prenant l'existence de la nature et l'état des savoirs historiques sur celle-ci comme présupposés adopterait ainsi, au sein du maillon encyclopédique qui est le sien, une posture essentiellement réaliste :

> La nature est en effet considérée chez Hegel suivant un point de vue analogue à celui de la physique spéculative. Elle n'est pas considérée comme le résultat de l'activité de l'esprit, mais d'un *point de vue réaliste*, comme une réalité existant hors de l'esprit (c'est l'un des aspects de son extériorité à elle-même).[1670]

Mais la crédibilité d'une telle posture dépend largement du sens qu'il faut attribuer à cette présupposition que Hegel assume comme « bien connue ». En effet, si, comme l'affirme Bernard Bourgeois et comme semble le suggérer le passage de Hegel cité d'entrée de jeu, « le logique est *créateur* du méta-logique, de la nature et de l'esprit[1671] », l'idée selon laquelle la philosophie de la nature serait non pas une reconstruction *a priori* de la nature à l'aune des catégories de la logique, mais l'étude de l'usage de ces catégories au sein des disciplines

---

1664 Hegel, W IX, §248Anm., p.28 / E-PhN, p.187.
1665 *Ibid.*
1666 Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.67. Voir également J. Burbidge, « Hegel on Galvanism », in A. Collins (ed.), *Hegel on the Modern World*, Albany, SUNY Press, 1995, p.111-24; Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.83 ; M.J. Petry, "Introduction", in *Hegel's Philosophy of Nature*, I, New York, Humanities Press, 1970, p.38, 48*sq.* Petry, « Scientific Method: Francoeur, Hegel and Pohl », p.11; Reid, *L'Anti-romantique*, p.79 ; Reid, *Real Words*, p.xii, 49.
1667 Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.66.
1668 Cf. *ibid.*, p.56.
1669 Il faut bien distinguer cependant, comme le souligne Marmasse, la rationalité de la *philosophie* de la nature de l'impuissance de la nature en elle-même à se fonder sur un principe unifié et cohérent. Cf. Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.68-69.
1670 Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.69. Il faut certes nuancer la portée de cette thèse, car si la nature est considérée d'un point de vue réaliste comme extériorité à soi, elle n'est pas pour autant auto-subsistante indépendamment de nous. Une telle illusion est largement décriée par Hegel comme la marque d'un idéalisme exacerbé et naïf (Hegel, W IX, §246Zu., p.18-19 / E-PhN, p.341-42). Tout le mystère de la nature subsistante par soi « fond devant la pensée » (Hegel, W IX, §246Zu., p.19 / E-PhN, p.342) et la philosophie ne s'y intéresse d'ailleurs que médiatement, au travers du prisme de son idéalisation par la pensée scientifique (et par conséquent, l'esprit). On ne saurait ainsi *concevoir* la nature sans l'esprit, mais cela ne signifie pas pour autant que l'esprit produise *causalement* la nature. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une posture réaliste au sens faible.
1671 B. Bourgeois, « Présentation » dans E-SL, p.108.

scientifiques cherchant à rendre compte de la rationalité d'une nature *a priori* chaotique perdrait de son lustre. Si en effet, la nature que prennent pour objet les sciences empiriques n'est qu'un produit de l'Idée logique, pourquoi s'y intéresser, alors qu'on dispose déjà, avec la logique, de la grammaire permettant de réécrire le livre de la nature ? Renault l'admet lui-même :

> Suivant l'interprétation ontologique, le procès spéculatif, qui reproduit en tous lieux cette séquence [: l'universel se particularise en vertu de sa propre contradiction, avant de se rétablir comme singulier du fait de la négation de sa propre négation], devrait être considéré comme l'expression spéculative, voir le reflet, du rythme du réel. Il dépendrait donc d'une *métaphysique du concept*. Il va de soi que si la spéculation hégélienne n'était que cela, la philosophie de la nature pourrait difficilement passer pour une philosophie des sciences au sens où nous l'avons entendu.[1672]

On comprend ainsi, l'importance de bien comprendre la transition que Hegel opère de l'Idée logique à la nature. Tout le sens de sa philosophie de la nature semble en dépendre. Et pourtant, nulle part Hegel n'est aussi laconique et obscur que lorsqu'il s'agit de penser la transition d'un moment du système à l'autre[1673]. Il écrit ainsi au §244 :

> la *liberté* absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle ne fait pas que *passer* dans la *vie* ni que, comme connaissance finie, la laisser *paraître* dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se *résout* (*sich entschliesst*) à laisser librement aller *hors d'elle-même* (*frei aus sich zu entlassen*) le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'*Idée immédiate*, comme son reflet, elle-même, comme *nature*.[1674]

Comment faut-il entendre ce passage ? En identifiant la nature à l'Idée immédiate, Hegel présente la transition de la logique à la nature comme étant, en même temps, un retour au point de départ de la *Logique*, à savoir l'Être : « Nous avons maintenant fait retour au concept de l'Idée par lequel nous avons commencé[1675] ». Le cercle logique se clôt ainsi sur lui-même, mais « [e]n même temps », Hegel précise que « ce retour au commencement est un progrès[1676] ». En effet, ce retour à « la première détermination » de « l'*Idée immédiate* » n'est pas un simple retour à l'Être comme catégorie logique, comme déterminité pure (d'une pure indéterminité), mais au contraire c'est un retour à un être qui se situe dorénavant hors de l'Idée logique elle-même. L'enjeu est ainsi de déterminer la nature de cet être qui, de par son immédiateté, sa contingence et son extériorité, correspond à l'être naturel. N'est-il qu'un « reflet » de l'Idée, simple image déformée de la logique ou en est-il la véritable « altérité » au

[1672] Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.93-94.
[1673] Cf. Horstmann, *Les Frontières de la raison*, p.192-93.
[1674] Hegel, W VIII, §244, p.393 ; GW XX, p.231 / E-SL, p.463.
[1675] Hegel, W VIII, §244Zu., p.393 / E-SL, p.624.
[1676] *Ibid.*

sens fort du terme [1677]? Et surtout, que signifie cette « décision » ou cette « résolution » (*Entschliessung*) de l'Idée de laisser *librement* aller « *hors d'elle-même* » le moment de la particularité ? Hegel veut-il dire par là que l'Idée produit elle-même son altérité naturelle par un geste libre ou, au contraire, affirme-t-il qu'un « hors-de-l'Idée » existe toujours déjà antérieurement (ou plutôt indépendamment) à cette résolution de l'Idée de pénétrer en son autre ? Autrement dit, Hegel adopte-t-il une perspective créationniste ou réaliste ? Il n'y a pas de réponses claires et univoques à ces questions et Hegel semble tour à tour et par moments adopter l'une ou l'autre de ses perspectives. Il n'est d'ailleurs pas exclu que la position hégélienne ait évolué au cours des éditions successives de son *Encyclopédie*[1678].

Les interprètes sont ainsi largement divisés sur la question, même si l'on a plutôt eu tendance, traditionnellement, à faire de Hegel un tenant de la position créationniste. Selon

---

[1677] Dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel usera de nouveau de cette idée d'une réflexion spéculaire de l'Idée dans la nature (cf. W XVII, p.248). Cependant, comme le note Mabille : « Si l'idée "se reflète" (*sich abspielgelt*) dans la nature, c'est comme en un miroir brisé » (Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.266 n.27). C'est-à-dire que l'Idée ne se reconnaît pas en son propre reflet. On peut ainsi penser à cette nouvelle de Tchékov, « Le miroir déformant » où chacun se perçoit tel qu'il n'est pas (cf. A. Tchékov, « Miroir déformant », in *Histoire de rire et autres nouvelles*, trad. A. Coldefy-Faucard, Paris, Librio, 2004, p.19-22). Mais même sous cette forme où le reflet nous pousse en un premier temps à nous méconnaître, la logique spéculaire de la réflexion conserve toujours une part d'ambiguïté. Veut-on signifier par-là que la nature comme reflet n'est qu'une projection de l'Idée, bien qu'en un premier temps, en raison de la déformation du reflet, celle-ci ignore être elle-même l'origine et la cause ? En même temps, la réflexion exige un substrat extérieur à l'objet qui constitue le support de la réflexion de son image. En ce sens, la nature ne serait pas une simple image ou une simple émanation trouble de l'Idée, mais le support à partir duquel l'Idée se pose en son autre et s'y reflète, bien que sous une forme brisée qui la pousse en un premier temps à ne pas s'y reconnaître.

[1678] La position défendue dans la première édition de 1817 semble en effet pencher de manière plus claire pour une posture créationniste : « L'idée spéculative, qui est ainsi *pour soi* l'Idée, est par là l'*effectivité* infinie, qui, dans cette liberté absolue, ne fait pas que *passer* dans la *vie*, ni que, comme connaissance finie, la laisser *paraître* dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se *résout* à *laisser* librement *aller hors d'elle-même*, le moment de sa particularité ou de la première détermination et altérité, l'*Idée immédiate*, comme son reflet, elle-même, comme *nature* » (Hegel, GW XIII, §192, p.110 / E-SL, p279). L'affirmation que l'idée spéculative est l'*effectivité infinie* est absente des éditions ultérieures. L'hypothèse qu'il y aurait là, entre 1817 et 1827-1830, une véritable reconfiguration de la posture hégélienne trouve une certaine confirmation dans la modification du §574 (1827-30) équivalent au §474 de 1817. Si en effet, la nature et l'esprit apparaissent comme le produit de l'Idée logique, il est compréhensible que Hegel écrive en 1817 dans l'ultime développement de son *Encyclopédie* : « La science est […] retournée en son commencement et le logique est son *résultat* » (Hegel, GW XIII, §474, p.246 / E-PhE, p.172). Si les philosophies de la nature et de l'esprit ne servent en effet qu'à confirmer l'effectivité de l'Idée logique qui les produit, il est justifié de voir dans le logique qui imprègne tant la logique, la nature que l'esprit le résultat définitif du système et un retour au sens propre au point de départ principiel du système. Or, la formule de Hegel dans les éditions subséquentes de l'*Encyclopédie* est en un sens bien différente : « La science est […] retournée en son commencement et le logique est son *résultat* sous la forme du *spirituel* » (Hegel, W X, §574, p.393 / E-PhE, p.373). Le logique ne correspond plus tant à l'Idée logique, mais bien à la forme développée de l'Idée transformée par son passage par la nature et advenue comme esprit. L'idée qu'il y aurait une effectivité infinie inhérente à l'Idée logique est ici encore remplacée par l'idée que ce n'est qu'à travers l'expérience de l'altérité radicale que l'Idée – sous la forme de l'esprit – parvient au stade d'une effectivité absolue. Comme l'écrit justement Vieillard-Baron, en 1830 : « l'Esprit est *résultat* en tant qu'il est le logique mis à l'épreuve de l'effectivité » (Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.138). Sur la distinction entre le logique et la logique chez Hegel, cf. Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p.88.

cette perspective, c'est l'Idée logique qui, par une décision libre, voire un « caprice[1679] », produit ou *crée* tant la nature que l'esprit[1680]. On souligne en effet souvent l'usage que fait Hegel de cette image de la création tirée de la théologie chrétienne pour décrire le passage de la logique à la nature :

> L'Idée se pose ainsi comme l'autre d'elle-même, comme le négatif d'elle-même. Cet autre est tout aussi bien elle-même. La première idée est l'Idée dans sa simplicité, l'Idée logique. L'autre [est] le monde fini en général. On dit ainsi que c'est la volonté (*Ratschluss*) éternelle de Dieu que de créer le monde.[1681]

Mais un tel rapprochement fut souvent l'objet de critique parmi les détracteurs de Hegel qui y voient les marques de la faiblesse du système hégélien. Incapable de justifier le passage de la logique à l'effectivité, Hegel y va d'une décision arbitraire (Bloch) obligeant le passage de l'un à l'autre. Ou encore, il substitue, par un tour de passe-passe, le caractère abstrait de l'Idée logique pour en faire un équivalent de cette forme infiniment plus riche et seule capable d'engendrer la nature et l'esprit, à savoir le Dieu créateur que mobilise la dernière philosophie de Schelling. En effet, Hegel n'arrive à sortir du cercle logique qu'en pastichant la créativité

[1679] Bloch, *Sujet-Objet*, p.190.

[1680] Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.189-90 ; Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, p.30 ; B. Bourgeois, « Présentation » dans Hegel, E-SL, p.108. Bourgeois, *Études hégéliennes*, p.108-09, 121-133, 323-348 ; Duque, « La logique de la liberté, c'est la liberté du logique » dans *Hegel au présent*, p.89 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.122 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.148, 150 ; Litt, *Hegel*, p.274-75, 306; Marx, *Manuscrits de 1844*, p.183-84 ; Onnasch, « Bemerkungen zur Idee des Lebens in der Logik Hegels », p.241 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.119; Stanguennec, *Hegel*, p.152 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.129, 162. On trouve, chez Reid, une formulation plus sophistiquée, mais parfois aussi ambivalente, de la posture créationniste. Décomposant le verbe *entschließen* (que Bourgeois traduit par résoudre) et en soulignant la parenté entre le verbe *schließen* et le syllogisme (*Schluß*), Reid soulève une hypothèse intéressante : le passage de l'Idée à la nature devrait se penser sous la forme d'une dé-syllogisation (*Ent-schließung*). Le moyen terme, à savoir le particulier qui permet de relier la majeure et la mineure serait ainsi cette médiation que l'acte de dé-syllogisation libérerait de cette unité entre l'universel, le particulier et le singulier que constituerait la forme syllogistique de l'Idée. Or, le particulier constitue précisément la figure centrale de l'extériorité naturelle, le moment de la contingence naturelle. Toutefois, la proposition de Reid reste ambivalente : cette libération (qu'on doit presque entendre comme congédiement) du particulier est-elle ce qui engendre la nature constituée comme étant essentiellement le règne du particulier ? C'est ce que Reid suggère lorsqu'il écrit : « This absolute singularity [i.e. the Absolute Idea, E.C.] can be nothing other than […] the 'absolute uniqueness' that freely 'de-syllogizes' itself at the end of the *Greater Logic*, letting its particularity disperse *as nature* [nous soulignons, E.C.] » (Reid, *Real Words*, p.47). Le particulier de l'Idée absolue deviendrait ainsi nature. Mais cette solution « créationniste » semble par ailleurs faire place, par moment, à une posture plus proche de ce que nous jugeons correspondre à la représentation de l'incarnation : « The notion of the Absolute Idea's essence spilling into existence still leaves us to wonder how much of the reasonable source has spilled over into nature » (*ibid.*). La nature ne serait ainsi plus un simple effet de la dé-syllogisation de l'Idée, mais au contraire une telle dé-syllogisation soulignerait la présence de l'Idée, sous une forme brisée et partielle, au sein d'une nature ici conçue non plus comme produit, mais comme réceptacle. Et il est à se demander si c'est une telle ambivalence qui tend à faire hésiter Reid quant à la solution qu'il propose au difficile problème du *frei entlassen*. Alors qu'il écrit : « Although different, both Braun's and Wandschneider's interpretation of *frei entlassen* tend to sacrifice nature's otherness by closely affiliating nature to its source in the Idea » (Reid, *Real Words*, p.46), on peut se demander s'il n'en est pas de même de sa propre proposition et c'est peut-être pourquoi il affirme : « I'm not sure, however, if my own interpretation of *frei entlassen* is any more successful in solving the problem of natural otherness » (*ibid.*).

[1681] Hegel, Vorl. XVII, p.24 [nous traduisons].

divine, qu'en présupposant le domaine de l'existence qu'il cherche à déduire[1682]. Et comme tout pastiche, la copie demeure, pour Schelling, en-deçà de l'original. Certes, Hegel cherche à expliquer la création, mais il n'y parvient, à partir de l'Idée logique, que sous la forme d'une division interne, d'une rupture et d'un appauvrissement qui ne saurait convenir à la majesté du divin[1683]. On retrouve ainsi la critique schellingienne de la kénose hégélienne. Nous pourrions même dire que c'est la dimension kénotique du système hégélien qui pose ici problème. La création ne peut être pensée comme kénose[1684].

La posture créationniste consistant à ne faire de la nature qu'un moment de l'Idée logique, sa simple particularisation, s'appuie sur l'idée qu'il s'agit là d'un acte librement consenti et non d'un passage nécessaire par l'altérité. Plutôt qu'à une « tragique rupture ou un effondrement[1685] » de l'Idée hors de soi dans la nature (comme le suggérerait une interprétation mettant l'accent sur la dimension kénotique de l'approche hégélienne), la thèse créationniste consisterait, selon l'expression de Theodor Litt, à une simple « automystification de l'Idée[1686] ». C'est l'Idée en effet qui se poserait comme son Autre, ce qui implique une identité plus fondamentale entre l'Idée et la nature : « cette Idée qui est, c'est la *nature*[1687] ». Identité qui du fait de l'abstraction impliquée par l'immédiateté de l'être naturel, apparaîtrait tout d'abord comme une différence, à l'aune de la concrétude de l'Idée logique sous la forme de l'Idée absolue, point culminant de la *Logique*. Mais ce faisant, comme l'écrit Marmasse : « la nature serait non pas une réalité radicalement indépendante, mais une simple particularisation de l'Idée logique[1688] ». Une telle posture accorderait ainsi un statut privilégié à la Logique au sein du système hégélien.

La thèse créationniste semble ainsi impliquer une double conséquence. D'une part, elle apparaît aux détracteurs, mais aussi à certains supporteurs de Hegel (Bloch par exemple) comme un moment de faiblesse où Hegel substitue l'arbitraire à la rigueur démonstrative,

---

1682 Cf. Schelling, SW X, p. p.212-13 / *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, p.17-18; SW X, p.153-54 / *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p.172-73 ; Fischbach, « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" », p.410-13.

1683 Cf. Schelling, SW XIII, p.291 / *Philosophie de la Révélation*, II, p.143.

1684 Nous verrons plus loin que si le modèle créationniste ne peut être pensé conjointement à la structure kénotique du système hégélien, ce n'est pas le cas pour autant pour le modèle de l'incarnation, autre image théologique que Hegel utilise fréquemment pour penser la transition de la logique à la nature. Il faudra cependant distinguer l'incarnation de la création comme modèles de transition.

1685 Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.48.

1686 Litt, *Hegel*, p.275. Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.48.

1687 Hegel, W VIII, §244Zu., p.393 / E-SL, p.624. Ce qui fait d'ailleurs dire à B. Bourgeois : « La nature est l'Idée, le suprême concret, qui est dans la forme de l'être, l'extrême abstrait » (E-SL, p.624n.1).

1688 Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.351.

puisqu'elle se résume en une sorte de *salto mortale* incompatible avec les prétentions rationalistes de Hegel. D'autre part, cette thèse accorderait un primat à la logique (et au logique) qui constituerait ainsi le principe fondateur de l'ensemble du système dont la nature et l'esprit ne seraient qu'une mise en application dans le champ de la *Realphilosophie*[1689]. Mais comme le rappelle Marmasse, le premier moment d'un cycle dans le cadre de l'hégélianisme correspond normalement non pas au principe contenant en son sein, en puissance, la totalité aboutie, mais bien à l'immédiateté qui appelle à son propre dépassement[1690]. C'est justement en cela, nous semble-t-il, que Hegel se distingue de la métaphysique de la substance ou de l'entendement. Il ne s'agit pas de dériver *more geometrico*, l'ensemble des propositions toujours déjà contenues dans un principe premier[1691], il s'agit de comprendre comment l'absolu s'enrichit progressivement en assumant la contradiction, la confrontation avec l'altérité et le moment du négatif. Or, une telle posture semble incompatible avec celle impliquée par la thèse créationniste, selon laquelle l'ensemble du système ne serait que le produit de l'autodéploiement de l'Idée logique[1692].

C'est pourquoi certains interprètes ont cherché à minimiser l'importance du modèle créationniste pour penser la transition de la logique à la nature chez Hegel[1693]. Si Jacques D'Hondt, Jean Hyppolite ou Gilles Marmasse par exemple, s'accordent pour dire que l'image est bien présente chez Hegel[1694], ils ont plutôt tendance à y voir une simple image relevant du

[1689] Une telle idée est bien affirmée à l'addition 2 du §24 de l'*Encyclopédie*, cf. Hegel, W VIII, §24Zu., p.84-85 / E-SL, p.477-78 ; Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.83-84. Mais une telle affirmation de la supériorité de la logique comme fondement principiel des philosophies de la nature et de l'esprit doit cependant être nuancée. D'une part, les additions conservent toujours un statut potentiellement précaire lorsqu'il s'agit de connaître le fond de la pensée de Hegel. D'autre part, il existe au moins autant de passages affirmant à l'inverse que la Logique demeure le domaine de l'abstraction qui ne s'effectue pleinement que dans et par l'esprit. On trouve d'ailleurs ici une division qui traverse largement les multiples interprétations de Hegel et qui oppose celles qui accordent un primat à la logique et celles qui accordent un primat à l'esprit. Il faut cependant reconnaître que si l'entreprise catégorielle de la logique hégélienne constitue le socle à travers lequel se pense la nature et l'esprit, il n'en reste pas moins qu'à l'inverse cette logique ne s'effectue véritablement que dans cette logique appliquée. Sans la Logique, Nature et Esprit ne peuvent être pensés, mais sans la Nature et l'Esprit, la Logique reste abstraite et dépourvue de toute réalité pour autant que vérité et effectivité ne font qu'un pour Hegel. En cela, plutôt que de chercher à penser la priorité d'une partie sur le tout, il faut, plus dialectiquement, penser l'unité du tout et l'apport de chaque partie à la constitution de la totalité. Ici encore on retrouve non seulement l'idée d'organicité, mais la logique tri-unitaire qui anime la vie divine pour Hegel.

[1690] Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.352,

[1691] Cf. Hegel, W XX, p.167 / HPh VI, p.1458 ; Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.132-33.

[1692] Cf. Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.352-55 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.30.

[1693] Voir notamment, Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.43.

[1694] Cf. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.237 ; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.349-51.

domaine de la représentation (religieuse) et non du domaine spéculatif[1695]. En cela, il s'agirait d'un modèle inadéquat philosophiquement parlant pour penser la transition de la logique à la nature[1696].

Par ailleurs, on peut difficilement attribuer à Hegel une conception classique de la création. Il ne s'agit pas en effet pour lui, comme ce peut être le cas chez Schelling par exemple[1697], d'un acte volontaire et événementiel qui relèverait de la majesté de Dieu, comme si ce dernier aurait pu créer ou ne pas créer le monde. Une telle conception de la création revient, pour Hegel, à faire de la contingence non seulement le fondement du monde et de l'histoire, mais aussi une dimension essentielle de Dieu lui-même. Ce qui ne saurait être :

> On dit : « Dieu a créé le monde, il s'est révélé » - on exprime cela comme un acte qui s'est produit une fois, qui ne se reproduit pas, et ainsi comme une détermination qui peut exister ou non ; Dieu aurait pu ou non se révéler, aurait pu ou non créer le monde ; il s'agit d'une détermination en quelque sorte arbitraire, contingente, qui n'appartient pas au concept de Dieu lui-même. Mais en tant qu'esprit, Dieu consiste essentiellement à être pour un autre, c'est-à-dire à se révéler ; il ne crée pas le monde une fois, il est le créateur éternel, cette activité éternelle de se révéler ; il est cela, cet *actus*. C'est là son concept, sa détermination.[1698]

La création est donc quelque chose qui dure pour Hegel, la présence éternelle de l'Idée dans le monde à la fois dans et au-delà de l'histoire[1699]. Car l'Idée est à la fois en soi éternelle, omniprésence, et inscrite dans le cours de l'histoire comme un processus se développant jusqu'à l'adéquation de soi à soi. Le sens de la création pour Hegel consiste ainsi non pas à postuler un Dieu hors du temps ou plutôt avant le temps qui par la création du monde donnerait lui-même naissance au temps. C'est là pour Hegel encore une manière de concevoir l'éternité divine sous le mode de la temporalité et donc de la finitude. Le temps en effet se caractérise chez Hegel de manière aristotélicienne, comme le signe du mouvement. Il y a donc toujours un avant et un après. Concevoir la création du monde et du temps comme un acte,

---

1695 Cf. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.331, 334, 339 ; Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.349, 355-56 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.70 ; Hyppolite. *Logique et existence*, p.78. Cette position semble aussi être celle de Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, p.20-21.

1696 Certains passages de Hegel vont effectivement en ce sens : « Nous sommes habitués à dire de Dieu : Dieu est le créateur du monde, il est souverainement juste, omniscient, souverainement sage. Mais ce n'est pas là la véritable connaissance de ce qu'est la vérité, de ce que Dieu est ; c'est le mode de la représentation, de l'entendement » (Hegel, Vorl. V, p.195 / PhR III, p.190-91). Cf. Hegel, W III, p.561 / PhE II, p.276.

1697 Cf. Schelling, SW XIII, p.291 / *Philosophie de la Révélation*, II, p.143.

1698 Hegel, Vorl. V, p.105 / PhR III, p.103. Voir également *ibid.*, p.3, 200 / p.5, 195. On retrouve les réticences de Hegel quant au concept de création lorsqu'il discute de la pensée leibnizienne : « *Le terme de création nous est bien connu par la religion ;* mais c'est un mot vide, repris de la représentation : *pour être une pensée, pour avoir une signification philosophique, il a besoin d'une détermination beaucoup plus précise* » (Hegel, W XX, p.240 / HPh VI, p.1600). Voir également Filion, *Dialectique et Matière*, p.109-11 ; Mabille, « La Vie logique », p.138-39 n.5.

1699 Cf. Hegel, *Esthétique – Cahiers de notes inédit de Victor Cousin*, p.41 ; Stanguennec, *Hegel*, p.153.

c'est encore la penser selon la modalité temporelle de l'avant et de l'après de sorte que si Dieu était éternel, ce serait seulement en tant qu'il s'inscrit dans une temporalité infinie précédant le temps du monde. Mais c'est là mécomprendre la véritable nature de l'éternel pour Hegel. On tombe en effet dans un mauvais infini régressif :

> Si l'on a […] écarté le commencement absolu du temps, fait son entrée la représentation opposée d'un temps infini ; mais un temps infini, lorsqu'il est représenté encore comme du temps, non pas comme le temps supprimé, est encore à différencier de l'éternité. Il n'est pas ce temps-ci, mais un autre temps, et à nouveau un autre, et toujours un autre (§258), si la pensée ne peut pas résoudre le fini en éternel.[1700]

L'éternité pour Hegel est tout autre et l'on verra que cela transforme radicalement le sens de la notion de création :

> L'éternité n'est pas avant ou après le temps, elle n'est pas avant la création du monde, ni lorsqu'il disparaît ; mais l'éternité est le présent absolu, le maintenant sans avant ni après. Le monde est créé, est maintenant créé, et il a été créé éternellement ; ce qui se présente sous la forme de la conservation du monde.[1701]

La création n'est donc pas un acte ou un événement ponctuel ayant lieu à un moment *x*, c'est simplement la présence et même l'omniprésence de l'Idée qui structure tant la logique pure que la nature et l'esprit sans que l'on puisse parler d'un avant ou d'un après cette présence. Évidemment, dans la mesure où la nature – et même en partie l'esprit – relève de la finitude, cette idéalité structurante au sein de la nature et de l'esprit n'en épuise pas le sens. Et même, l'on pourrait dire que, pour Hegel, l'Idée est bien présente au sein de la nature, mais perdue, brisée, sous la forme de la négation, de la contradiction non-résolue. C'est pourquoi c'est en un sens indirectement que la philosophie s'intéressera à la nature. En effet, pour Hegel : « La philosophie consiste à concevoir intemporellement aussi le temps et toutes choses en général, selon leur détermination éternelle[1702] ». Autrement dit, la philosophie doit rendre compte de la dimension universelle, de l'idéalité structurante ou, pour parler métaphoriquement, du caractère divin de toute chose par-delà sa contingence et sa finitude. Or, comme le montrent Emmanuel Renault ou Jeffrey Reid, cette dimension conceptuelle intemporelle n'est souvent saisie qu'indirectement par la philosophie. C'est en prenant pour objet de pensée les discours scientifiques sur les phénomènes naturels et/ou sociaux et culturels que la philosophie parvient à traduire ou extraire ce contenu rationnel universel : « l'histoire [par exemple], selon Hegel,

[1700] Hegel, W IX, §247Zu., p.26 / E-PhN, p.349.
[1701] *Ibid.* Voir également Hegel, Vorl. V, p.26 / PhR III, p.28 ; Reid Löwith, p.183.
[1702] Hegel, W IX, §247Zu., p.26 / E-PhN, p.349.

n'est pas une suite d'événements. En tant qu'elle peut constituer un objet/contenu de la science, la matière brute de l'histoire doit d'abord être sursumée (*aufgehoben*) dans un ensemble de discours et de textes, de témoignages, de récits, de lois et de constitutions. Bref, Hegel n'observait pas les événements, il lisait des textes[1703] ». Le travail du philosophe constitue ainsi bien plutôt un métadiscours qu'un discours sur l'histoire, la nature ou l'origine du monde et des choses du monde.

Cela signifie ainsi, en un sens, que la création chez Hegel n'implique pas une dimension causale[1704]. L'Idée n'est pas cause du monde, mais structure. Et encore, cette structure rationnelle n'épuise pas tout ce que le monde implique en termes de contingence, d'extériorité, de contradiction et de finitude. La nature à ce titre est son propre produit[1705]. On ne saurait d'ailleurs souscrire à la conception classique de la création sans *de facto* retomber dans le giron de l'ancienne métaphysique scolastique fondée sur l'idée de cause finale. Comme le souligne Karen Ng[1706], l'idée d'une nature créée impliquerait la réintroduction d'un finalisme externe que Hegel récuse explicitement au nom de la causalité interne, immanente à la nature elle-même.

Certes, Hegel insiste fréquemment sur la relativité de la nature par rapport à l'Idée logique, mais il ne s'agit nullement d'une relation de cause à effet. Pour Hegel, le propre de la

---

[1703] Reid, *L'Anti-romantique*, p.89. Il faudrait peut-être dire de manière plus précise qu'*en tant que philosophe*, Hegel ne s'intéressait pas directement aux événements, telle n'est pas pour lui le travail de la philosophie conçu comme science. Bien entendu, comme citoyen et dans sa vie quotidienne, Hegel demeure le témoin des événements de son époque, mais ce vécu n'est, à ses yeux, que d'un intérêt limité pour la philosophie. La philosophie trouve ainsi son caractère objectif et scientifique non dans une tentative de saisir la nature du monde matériel brut, puisqu'elle se condamnerait alors à n'être qu'un autre discours réflexif cherchant à réconcilier tant bien que mal l'être (pris comme marque de l'objectivité) et la pensée (figure paradigmatique de la subjectivité). Au contraire, la visée de la philosophie est en un sens plus modeste (par les limites qu'elle s'assigne) et plus ambitieuse (par l'objectivité qu'elle entend poser). Elle ne vise pas à une analyse exhaustive des phénomènes et des lois du monde naturel et social. Un tel travail relève des spécialistes et des scientifiques qui accompliront toujours mieux ce travail que ne le saurait le faire le philosophe. Et en un sens le philosophe n'a pas à douter de la qualité de leur travail (cf. Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.231). Son travail permet cependant d'extraire et d'expliciter à partir de ces discours scientifiques toujours potentiellement amendables et donc partiellement erronés, de par leur caractère réflexif et dépendant des nouveaux donnés et des nouvelles découvertes, cette dimension rationnelle, nécessaire et universelle, imperméable aux événements et qui constitue les modes mêmes de la pratique du penser. « Pour le dire autrement », comme l'écrit Reid, « "les sciences pleines de contenu", en tant que discours objectifs, constituent à leur tour le contenu de la science hégélienne dans sa totalité et lui confèrent son objectivité propre, ou selon une autre perspective, "la représentation doit […] être amenée au-delà d'elle-même par la philosophie" » (Reid, *L'Anti-romantique*, p.80). Voir également *ibid*., p.85-86*sq*., 90-91, 174-75 ; Reid, *Real Words*, p.6, 8-9, 14, 117 ; Renault, « Hegel a-t-il écrit une "Naturphilosophie" ? », p.212-14 ; Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*.

[1704] Cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.254 ; Holzer, « Hegel et la théologie », p.220.

[1705] Cf. Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.356 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.72.

[1706] Cf. Ng, « Life and the Space of Reasons: On Hegel's Subjective Logic », p.128.

nature, c'est d'être sans secret pour le penser[1707]. Il s'agit bien d'une « *contradiction non résolue*[1708] », mais qui ne résiste pas *in fine* au regard de l'esprit. Car il n'y a nulle chose en soi chez Hegel, la nature n'est qu'apparaître. En cela, elle est effectivement relative : « Le monde naturel est relatif, est apparition, c'est-à-dire qu'il est cela non seulement pour nous, mais en soi[1709] ». Hegel veut dire par-là que le monde naturel n'a, en définitive, nul secret qui soit inaccessible à l'esprit. La nature se donne tout entière à voir, elle se manifeste à l'esprit. D'une certaine manière, c'est le cas, précisément parce qu'elle n'est *pas* le produit d'une intelligence (divine par exemple). Seul un esprit doté d'intelligence serait susceptible de cacher, de masquer ou d'occulter une chose au regard et aux lumières d'une autre intelligence. Le secret est le privilège de l'esprit. Au contraire, la nature semble, chez Hegel, totalement dépourvue d'intelligence, de savoir ou de conscience de soi[1710]. C'est en cela que ses règles, ses lois et sa phénoménalité en générale ne sont que pour un autre, sans que cela ne signifie pour autant que cet autre soit *cause* de ces mêmes règles, de cette phénoménalité. C'est en ce sens que l'on peut défendre une posture réaliste qui affirme non pas l'autonomie de la nature, mais à tout le moins et dans une certaine mesure, son indépendance ontologique et ce, malgré l'usage que fait Hegel du thème de la création.

C'est à ce niveau d'ailleurs qu'il importe, contrairement à ce que suggère Marmasse, de distinguer les deux images théologiques dont use Hegel pour expliciter la transition de l'Idée logique à la nature, à savoir celle de la création et celle de l'incarnation[1711]. Certes, de telles images relèvent encore de la représentation[1712] et il faut à cet effet être prudent lorsqu'on s'y réfère. Néanmoins, nous avons vu que la religion et son lot de représentations n'étaient pas simplement explicités par la philosophie, elles pouvaient également en retour clarifier certains aspects autrement abscons de la philosophie elle-même. D'autre part, si Hegel évoque couramment du même souffle le thème de la création du monde et de l'incarnation lorsqu'il s'agit de penser le passage de la logique à la nature[1713], on ne peut pour autant négliger la différence que représentent ces deux images. L'incarnation implique en effet comme

[1707] Cf. Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Ch.1, p.17-34.
[1708] Hegel, W IX, §248Anm., p.28 ; GW XX, p.237 / E-PhN, p.187.
[1709] Hegel, Vorl. V, p.27 / PhR III, p.28.
[1710] Hegel Vorl. V, p.218 / PhR III, p.212.
[1711] Marmasse semble en effet mettre ces deux images sur un même plan, cf. Marmasse *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.350-51.
[1712] Cf. Hegel Vorl. V, p.50 / PhR III, p.52.
[1713] Cf. Hegel, Vorl. XVII, p.24 ; W IX, §246Zu., §247Zu., p.23, 24-27 /E-PhN, p.346-49.

présupposition l'existence d'un monde fini que l'Idée pénétrerait afin de s'accomplir. Mieux encore, à la lumière de l'interprétation hégélienne de la kénose et de la vie divine comme incarnation, mort et résurrection, on peut voir dans le passage de l'Idée *dans* la nature, « hors de soi », une véritable perte de soi et non, comme le voulait Litt, une simple « automystification » où l'Idée. Nous l'avons déjà exprimé au chapitre précédent, la négativité interne de l'Idée logique reste incapable d'engendrer cette véritable altérité que constitue la nature. Il faut plutôt penser la transition de la logique à la nature comme une véritable déchéance, un dessaisissement total de l'Idée *au sein* de la nature. Pour le dire autrement, la structure kénotique qui joue un rôle si central dans la philosophie de la religion chrétienne depuis la *Phénoménologie de l'esprit* jusqu'aux *Leçons* de Berlin permet de mieux comprendre l'interaction entre l'Idée logique et la nature si difficilement compréhensible à partir du §244 de l'*Encyclopédie*, et ce, d'une manière qui accorde un certain réalisme à la nature et permet ainsi de mieux comprendre la tâche que Hegel accorde à sa philosophie de la nature[1714].

Si l'on peut donc encore parler en termes de création, ce n'est qu'au sens spécifique que Hegel accorde à ce terme. Ce n'est donc plus en tant que l'Idée est productrice de la nature, mais au sens où l'Idée demeure présente même sous une forme inconsciente au sein de la nature. Or, c'est le travail de l'esprit, prenant ici la forme d'une entreprise doublement scientifique (comme sciences de l'entendement et comme science spéculative), que de révéler cette idéalité au sein de la nature et de libérer ainsi non seulement l'Idée de l'extériorité naturelle, mais de libérer la nature même de son propre désœuvrement en en révélant la part qui relève de la raison[1715]. Et c'est en ce sens, si l'on veut, que l'on peut encore parler en termes de création : il s'agit non plus d'une production causale de la nature par l'Idée, mais d'une libération de la nature lui permettant d'exister comme réalité sensée. Avec l'esprit et la science, la nature n'existe pas simplement comme le domaine de l'apparaître, arbitraire, voire irrationnel, elle se mue et se transforme en un objet d'intelligibilité. Elle n'est plus simplement pour les sens, mais relève dorénavant, par le biais de l'esprit, du Sens. En cela, il y a bien

[1714] C'est-à-dire non pas comme une sorte de déduction *a priori* de la nature à partir des catégories de la logique hégéliennes, mais comme une analyse des structures logiques présentes au sein de la nature, analyse que la philosophie n'est en mesure de mener qu'à l'aune de sa médiation par les discours rationnels et scientifiques sur la nature. D'une certaine manière, il faut voir la philosophie comme une pensée *de* la pensée *sur* la pensée. La philosophie extrait la dimension universelle et conceptuelle des discours et théories qui sont eux-mêmes des formes d'intellectualisation ou de conceptualisation d'un donné empirique. Sur le traitement du passage de la logique à la nature en termes de kénose, cf. Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, p.258 ; Reid, *Real Words*, p.41-42.

[1715] Cf. Hegel, W IX, §246Zu., p.23 / E-PhN, p.346 ; Vorl. V, p.217 / PhR III, p211.

création d'une nature par l'Idée, mais seulement au sens où l'en soi de la nature est nié, digéré[1716] et sursumé sous la forme d'une nature intelligible, structurée et libérée de sa propre impuissance[1717].

Il faut par contre souligner qu'une telle « création » - parfaitement compatible avec la posture réaliste refusant toute production causale de la nature par l'Idée logique - demeure secondaire par rapport à la logique de l'incarnation qui, reprenant le schéma de la vie divine telle qu'elle est conceptualisée par Hegel, permet de penser le passage de la logique à la nature comme une véritable perte de soi.

6. De la vie naturelle à la vie de l'Esprit

> For Hegel, the structure of free spirit is in important ways won in and from life, even if it can only be attained by superseding natural life.[1718]

Comme c'était déjà le cas pour le passage de la logique à la nature, on retrouve de nouveau la notion de présupposition lorsqu'il s'agit de penser la transition de la nature à l'esprit : « *Pour nous,* l'esprit a dans la *nature* sa *présupposition*[1719] ». À la différence que cette fois, Hegel souligne clairement que cette *présupposition* n'implique nullement que la nature soit le *principe* de l'esprit. Bien au contraire, il poursuit : « l'esprit a dans la *nature* sa *présupposition*, dont il est la vérité, et, par là, le [principe] *absolument premier*[1720] ». Le principe n'est pas ce qui est présupposé. Le présupposé constitue une simple condition de possibilité, voire une cause matérielle, alors que pour Hegel, le principe ne se révèle qu'*ex post*. La présupposition ne constitue qu'une médiation au développement du vrai, médiation jusqu'alors non encore connue comme telle et donc simplement présupposée, mais dont la justification est donnée après-coup par le développement de la vérité qu'elle sert à médiatiser.

Il faut cependant souligner que cette logique du moment ultérieur comme vérité et principe de son présupposé n'est vraie que dans le cas de l'esprit qui est l'ultime moment du

---

[1716] Cf. Hegel, W III, p.91 / PhE I, p.90-91 ; IX, §246Zu., p.18-19 / E-PhN p.341-42 ; W XIII, p.112 / CE I, p.111 ; Reid, *Real Words*, p.51.

[1717] Sur le thème de l'impuissance de la nature (*Ohnmacht der Natur*), voir Hegel, W IX, §250, §314Zu. §368Zu., p.34, 217, 510 / E-PhN, p.190, 466, 699 ; W X, §401Zu., p.112 / E-PhE, p.457 ; Frigo, « Die Welt der lebenden Natur bei Hegel », p.108 ; Papaioannou, *Hegel*, p.51 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.236. Une telle impuissance de la nature signifie que l'Idée ne s'y retrouve pas nécessairement de manière pure et parfaite, et que c'est le travail de l'esprit que de dévoiler l'Idée à même la réalité mondaine, cf. Hegel, W VIII, §24Zu., p.84 / E-SL, p.477.

[1718] Khurana, « The Freedom of Life : An Introduction », p.18.

[1719] Hegel, W X, §381, p.17 / E-PhE, p.178.

[1720] *Ibid.*

système et non un simple moment *ultérieur*. On ne trouve rien d'analogue dans le rapport entre logique et nature. Il faut en effet éviter le contre-sens consistant à faire rétrospectivement de la nature la vérité et le principe de la logique même si (ou parce que) Hegel affirme que l'Idée logique est un présupposé de la philosophie de la nature. Si dans les deux cas, le moment antérieur ne constitue pas, comme présupposé ni un principe ni une cause, les relations entre la nature et la logique et l'esprit et la nature sont qualitativement différentes. La notion de présupposition n'occupe donc pas la même fonction. Elle se trouve ici déterminée par la nature même de l'esprit qui se caractérise par sa capacité d'*Aufhebung*, de faire l'expérience de son Autre et de se maintenir dans la contradiction avec cet Autre.

En ce sens, l'on pourrait penser que la nature est présupposée par l'esprit justement comme cet autre qu'il se doit de sursumer pour s'affirmer dans son absoluité[1721]. Il faut à l'esprit un matériel, un donné, une immédiateté sensible à dépasser pour affirmer sa négativité, sa liberté et son autonomie. Il ne faudrait cependant pas croire que ce matériel nécessaire à l'esprit, cette matière qui permet à l'esprit d'affirmer son « infinie plasticité » (*unendliche Bildsamkeit*)[1722] soit lui-même parfaitement plastique. Ce n'est, au contraire, qu'en trouvant une réelle résistance que l'esprit parvient à affirmer sa puissance et sa plasticité. L'« impuissance de la nature[1723] » (*Ohnmacht der Natur*) est ainsi l'impuissance à s'extraire d'elle-même comme lieu de la contradiction et non l'incapacité à opposer une résistance aux tentatives de transformations et de résolutions par l'esprit. Tel un bloc de marbre face à la représentation d'une sculpture dans l'esprit de l'artiste, la nature offre une certaine résistance qui seule peut confirmer la puissance de l'esprit. La négativité de l'esprit ne s'affirme ainsi que vis-à-vis un matériel qui s'y oppose et en constitue déjà la négation. C'est pourquoi d'ailleurs, le cheminement de l'esprit sursumant son altérité naturelle n'est pas une partie de plaisir, mais un véritable « calvaire » :

> L'*essence* de l'esprit est, pour cette raison [parce ce qu'il fait retour à lui-même à partir de la nature], de façon formelle, la *liberté*, l'absolue négativité du concept comme identité avec soi. Suivant cette détermination formelle, il *peut* faire abstraction de tout extérieur et de sa propre extériorité, de son être-là lui-même ; il peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la *douleur* infinie, c'est-à-dire, dans cette négativité, se conserver de manière affirmative et être identique pour lui-même.[1724]

[1721] Cf. Hegel, W X, §381, p.17 / E-PhE, p.178.
[1722] Cf. Hegel W X, §396Zu., p.79 / E-PhE, p.433 ; C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, Paris, Vrin, 1996, p.25-26, 106.
[1723] Hegel, W IX, §250, p.34 ; GW XX, p.240 / E-PhN, p.190.
[1724] Hegel, W X, §382, p.25-26 ; GW XX, p.382 / E-PhE, p.178. Cf. Reid, *Real Words*, p.47.

Le processus par lequel l'esprit affirme sa liberté est celui du négatif et de la « *douleur* infinie », mais on voit bien là, par ailleurs, en quoi l'esprit constitue la vérité de cette nature qu'elle présuppose pour s'affirmer comme esprit. La nature, limitée en elle-même, retombe constamment dans la contradiction et l'extériorité à soi. En cela, elle est incapable de se résoudre par elle-même comme lieu de la contradiction. Il faut passer par l'esprit pour trouver le mot de l'énigme, non seulement parce que la nature trouve ainsi son sens comme médiation de l'esprit par rapport à soi, mais encore parce que l'élucidation de la nature nécessite un détour par la pratique spirituelle que constitue la pratique scientifique. Qu'il s'agisse de la philosophie de la nature, véritable science philosophique pour Hegel ou des sciences empiriques, ce n'est que par ce travail de conceptualisation réalisé par l'esprit que la nature comme totalité revêt un sens et une certaine rationalité. La vérité de la nature ne se dévoile ainsi qu'à travers l'activité conceptuelle de l'esprit scientifique. Tout d'abord sous la forme d'une vérité objective de la chose naturelle elle-même. C'est ainsi que les sciences de l'entendement conçoivent leur rapport à la nature : elles aspirent à révéler la vérité de la nature à partir des choses elles-mêmes en oubliant souvent le travail conceptuel qu'elles doivent assumer[1725]. En un second temps cependant, cette vérité de la nature se révèle dans « le monde renversé[1726] » (*verkehrte Welt*) comme une vérité de la nature qui ne prend son sens que pour une intelligence capable d'en isoler les variables, de différencier le phénomène de son opposé et de les penser conjointement, une intelligence capable de soumettre les bonnes questions à la nature. La philosophie de la nature montre ainsi en quoi, derrière l'impression d'une vérité des choses elles-mêmes, on découvre bientôt, de façon plus juste, la vérité dans la *relation* entre les choses et entre les lois, relations qui sont pour un sujet et qui posent ainsi la vérité dans cette relation entre sujet pensant et objet pensé. Encore une fois, derrière le voile d'Isis, c'est l'esprit lui-même qui se découvre[1727]. La nature n'aura été que la médiation nécessaire à l'affirmation de soi d'un esprit qui comme le dit Hegel « *peut* faire abstraction de tout extérieur et de sa propre extériorité, de son être-là lui-même » et « peut supporter la négation de son immédiateté individuelle[1728] ».

[1725] Cf. Hegel, W III, p.68-69 / PhE I, p.65 ; W IX, §246Zu., p.16 / E-PhN, p.339; W XX, p.231 / HPh VI, p.1573; Chaput, « What is Living and What is Dead in the Empirical and Speculative Sciences? », p.147.
[1726] Hegel, W III, p.128 / PhE I, p.132.
[1727] Cf. Hegel W IX, §246Zu., p.19 / E-PhN, p.342; Bloch, *Sujet-Objet*, p.158 ; Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Ch. 1, p.17-34.
[1728] Hegel, W X, §382, p.26 / E-PhE, p.178.

C'est bien là ce que Hegel exprime par le biais de son interprétation de la kénose et de la résurrection : « Dans [sa] vérité, la nature est disparue, et l'esprit s'est produit comme l'Idée[1729] ». Le passage par la nature permet à l'esprit de se saisir soi-même non plus comme la simple Idée pure, comme le simple *concept* de la logique, mais comme le *concept* ou l'Idée devenus parfaitement effectifs. Cet accomplissement implique cependant pour l'esprit la possibilité de se dessaisir de sa dimension naturelle, de son immédiateté sensible, de son être-là. C'est effectivement ce qu'exprime, pour Hegel, la résurrection chrétienne qui n'implique nullement, selon lui, une résurrection du corps (puisque cela impliquerait encore une posture naturaliste), mais bien un retour à la vie entièrement spiritualisée.

Mais cette explication du rapport entre nature et esprit est-elle entièrement satisfaisante ? En partie seulement. Lorsqu'avec la mort, la nature semble atteindre sa limite, il faut en effet se tourner vers ce qui se situe au-delà de cette nature finie, par-delà la mort. C'est ainsi qu'en parvenant jusqu'à la mort, le lecteur se trouve immédiatement orienté vers son au-delà, tout comme d'un point de vue religieux, c'est pour Hegel dans la mort du Christ que l'esprit vient à la vie par la résurrection. Ce modèle est donc juste, mais en un certain sens incomplet, car il retrace l'organisation du système du point de vue de l'absolu, de la vie de l'Idée qui pour se faire esprit doit se médiatiser par le biais d'une extériorisation dans la nature et l'histoire. Reste à comprendre la genèse du moment anthropologique d'une telle articulation puisque comme nous l'avons vu, si l'esprit absolu ne se réduit pas à l'horizon de l'esprit humain pour Hegel, il ne peut pour autant faire l'économie de son moment anthropologique. Il faut ainsi encore montrer comment l'esprit fini, comme moment de l'absolu, *émerge* de la nature : « il y a un processus sublime par lequel la vie, tout en "mourant" à la vie naturelle animale, continue à vivre sous une forme supérieure de vie : c'est le passage à la vie de l'esprit[1730] ».

Or, précisément, cette émergence de l'esprit en tant qu'elle se manifeste à travers la conscience humaine comme forme de vie incarnée dans un corps naturel[1731] peut s'expliquer entièrement par le biais du mouvement général de l'absolu passant de l'Idée à l'esprit par le biais de son extériorisation au sein de la nature. Si l'esprit émerge de la nature comme son altérité qu'elle a constamment à sursumer, sous la forme de la conscience humaine et de l'esprit fini, il émerge également au sens relatif d'une production (au moins partielle) de la nature.

[1729] Hegel, W X, §381, p.17 / E-PhE, p.178.
[1730] Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.43
[1731] Cf. Khurana, « The Freedom of Life : An Introduction », p.29 ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.91

Comme esprit fini, l'être humain est en effet à la fois un être naturel et spirituel. En tant qu'il est *fini*, il ne saurait faire *entièrement abstraction* de son être-là extérieur et naturel. En cela, l'humain n'est certes pas le fin mot de l'esprit qui dans son absoluité se défait précisément de sa propre extériorité, mais comme *esprit*, même fini, l'être humain est un *moment* de ce processus de libération de l'esprit par rapport à sa propre extériorité à soi. Or, il faut être en mesure de penser l'inscription de cet esprit fini dans le processus général de l'esprit absolu, saisir comment la vie de l'esprit demeure incarnée dans la chair même de l'espèce humaine[1732]. La question est ainsi de comprendre comment une telle forme de vie à la fois naturelle et spirituelle peut advenir. C'est dans ce contexte qu'apparaît la question de l'émergentisme hégélien relatif au rapport entre nature et esprit (fini).

Précisons d'abord ce que nous entendons ici par l'émergentisme hégélien au sein du rapport entre nature et esprit fini. Il s'agit ici de penser ce qui chez Hegel anticipe le concept moderne d'émergence telle qu'il fut développé notamment par Francisco Varela[1733] et qu'il ne faudrait surtout pas le confondre avec le concept d'émanation que Hegel discute au sein de l'*Encyclopédie* pour la rejeter comme une conception inadéquate (typiquement orientale à ses yeux) de l'esprit[1734].

L'émergentisme s'affirme d'abord comme une forme d'antiréductionnisme selon lequel par exemple « [les propriétés mentales] sont réalisées dans et sont déterminées par des propriétés physiques ou biologiques sans toutefois se réduire à ces dernières[1735] ». C'est plus généralement, l'idée selon laquelle « des interactions purement locales peuvent donner naissance à de nouvelles structures (*patterns*)[1736] ». L'exemple paradigmatique d'une telle approche pour Varela est précisément l'autopoïèse du vivant[1737].

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'antiréductionnisme hégélien présentait déjà la marque d'une forme d'émergentisme. Ici aussi la figure de la vie et du vivant constitue l'exemple paradigmatique : la vie demeure irréductible aux processus physico-

1732 Voir Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.8, 49, 79.
1733 Cf. F. Varela, *Le Cercle créateur*, trad. M. Bitbol et al. Paris, Seuil, 2017, p.241*sq.*
1734 cf. Hegel, W IX, §249Zu., p.32-33 / E-PhN, p.353; Bonsiepen, « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », p.153 ; Filion, *Dialectique et Matière*, p.136.
1735 Varela, *Le Cercle créateur*, p.242.
1736 *Ibid.*
1737 Cf. *ibid.*, p.246.

chimiques qui la constituent en partie[1738]. Une logique émergentiste pourrait également nous aider à comprendre la processualité même de la logique hégélienne en sa dimension dialectique. Dans le cas présent cependant, il ne sera pas question d'une telle lecture globale de l'hégélianisme comme théorie de l'émergence (tant au niveau logique que du vivant et de l'esprit). Si nous parlons ici d'un émergentisme hégélien, il faut le comprendre en un sens restreint. On ne s'intéressera ici qu'à l'enjeu de l'émergence de l'esprit sous la forme de la conscience humaine à partir de la vie naturelle et particulièrement des formes de proto-consciences que Hegel attribue à la vie animale[1739]. En un sens limité en effet, en son moment strictement anthropologique, l'esprit semble effectivement émerger de la vie naturelle elle-même, conférant ainsi une certaine légitimité aux récentes relectures naturalistes de Hegel.

Cette dimension naturaliste se trouve, il est vrai, limitée dès lors que l'on refuse de réduire l'idéalisme hégélien à un déflationnisme anthropologique, elle n'en demeure pas moins pertinente pour montrer en quoi la nature n'est pas uniquement qu'une simple médiation à travers laquelle l'esprit se connaît comme l'Idée effective et non plus simplement en soi. La nature sous la forme du vivant constitue également le lieu d'émergence d'une certaine forme de l'esprit. Or, si le mouvement général de l'esprit présuppose l'esprit fini dont il est la vérité, il faut encore saisir comment se constitue cet esprit fini initialement pensé comme synthèse de la nature et de l'esprit ou comme « *Naturgeist*[1740] ».

Ces deux facettes du rapport nature-esprit, à savoir 1) la nature comme médiation de l'esprit et 2) l'esprit fini comme émergence à partir de la nature, que l'on pourrait d'ailleurs comprendre comme deux récits complémentaires l'un à l'autre, mais se déployant, l'un du point de vue de l'absolu, l'autre du point de vue de la réalité finie, ces deux facettes, ces deux récits doivent eux-mêmes être pensés de manière dialectique pour Hegel. Tout comme la tentative de réconciliation entre le fini et l'infini peut se penser à partir du fini vers l'infini ou de l'infini vers le fini, mais que ce n'est que dans ce double mouvement que l'absolu se constitue, de même, le double mouvement de l'esprit qui semble à la fois se constituer comme l'Idée consciente de soi sursumant sa propre extériorité naturelle et la conscience humaine

---

1738 cf. Kervégan, « Une pensée non-métaphysique de l'action », p.294 ; Kisner, *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*, Ch.3, p.56-106 ; Wandschneider, „Hegel und die Evolution", p.231-32; Winfield, *The Living Mind*.

1739 Cf. Chaput, « Nature as *Umwelt* and "the Universal Thinking Animal" » (à paraître dans le *Hegel-Jahrbuch*) ; Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.47 ; Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, p.50; Taylor, *Hegel et la société moderne*, p.19.

1740 Hegel, W X, §387, p.38 / E-PhE, p.183.

émergeant de l'extériorité naturelle comme vie ne mène pas à une reconduction du dualisme, puisque l'esprit absolu ne peut être qu'à travers la sursomption de son propre moment anthropologique à la fois nécessaire et insuffisant car indissociablement ancré en sa propre finitude.

Encore une fois, pour comprendre cette articulation qui touche à certains des aspects les plus difficiles à saisir du discours hégélien, il est intéressant de s'attarder aux images que Hegel associe à ces deux facettes. Nous avons déjà souligné que le schéma général du rapport nature-esprit pensé comme effectuation de l'esprit médiatisée par son rapport à la nature comme ce qui est à sursumer correspond au modèle de la résurrection chrétienne comme dépassement de la naturalité du divin incarné[1741]. Mais c'est une image toute proche et en même temps bien différente que Hegel associe au schéma mineur de l'émergentisme de la conscience humaine, figure hybride, amphibienne, à a fois naturelle et spirituelle. Cette image est celle du phénix qui demeure lui-même attaché à la naturalité tout en dépassant les limites de la mort.

a. Le phénix et la résurrection

À l'addition du §376, Hegel discute du passage de la nature à l'esprit de la manière suivante :

> Tel est le *passage de l'être naturel en l'esprit* : dans l'être vivant, la nature s'est achevée et elle a conclu la paix avec elle-même dans le revirement qui la fait passer dans un être supérieur. L'esprit est ainsi venu au jour en sortant de la nature. L'objectif visé par la nature, c'est de se donner à elle-même la mort et de briser son écorce, celle de l'immédiat, du sensible, de se consumer dans les flammes, tel le phénix, pour surgir, rajeunie, de cette extériorité, en tant qu'esprit.[1742]

Le vocabulaire qu'utilise ici Hegel évoque l'idée selon laquelle l'esprit constituerait une sortie de la nature par surgissement, une *Aufhebung* qui serait à la fois un dépassement et un maintien de la nature reconfiguré dans l'esprit. Une telle posture est parfaitement cohérente avec une position émergentiste. Et il est d'autant plus significatif que Hegel évoque ici l'image du phénix.

Dès l'écrit de 1802-03 sur le *Droit naturel*, Hegel mobilise l'image du phénix renaissant de ses cendres pour exprimer l'essence de l'absolu : « éternellement il s'engendre dans l'objectivité et se donnant ainsi une figure concrète se livre à la souffrance et à la mort pour s'élever ensuite de sa cendre dans sa gloire[1743] ». L'absolu se définit ainsi comme une vie qui,

[1741] Cf. Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, p.103-04.
[1742] Hegel, W IX, §376Zu., p.538 / E-PhN, p.720.
[1743] Hegel, W II, p.495 / DN, p.130. Voir également Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.56, 136.

contrairement à la vie naturelle, est capable de résister à la mort, non pas en en repoussant l'échéance, mais en en faisant au contraire l'expérience et en la surmontant. C'est pourquoi Hegel, dans ses *Leçons* de 1817 sur la logique et la métaphysique, évoquera de nouveau l'image du phénix pour exprimer la vitalité de l'Idée et le processus dialectique des figures disparaissant pour renaître sous une forme rajeunie et plus adéquate à l'Idée[1744].

Le phénix capture bien en ce sens une dimension essentielle de l'esprit et de l'absolu hégélien qui ne progressent qu'en allant à la mort (*zu Grunde gehen*)[1745] pour ensuite renaître selon la double modalité de l'*Aufhebung*[1746]. Comme Hegel l'écrit dans sa préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, ce n'est qu'en niant « les figures successives de la pensée vivante de l'esprit[1747] » que celui-ci progresse vers « [c]ette ultime figure de l'esprit, l'esprit qui a son contenu parfait et vrai […] et qui ainsi réalise son concept, tout en restant aussi bien dans son concept au cours de cette réalisation […] le *savoir absolu*[1748] » :

> En vérité, l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif ; seulement […] l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent.[1749]

En ce sens, la signification spéculative d'un symbole oriental comme le phénix semble être très proche du sens philosophique que Hegel associe, comme nous l'avons vu, à la résurrection du Christ[1750]. Nous pourrions ainsi être tentés d'affirmer que le statut privilégié que Hegel accorde à la religion chrétienne au sein de son système de pensée est en un sens contingent puisqu'il existerait d'autres figures mythologiques ou religieuses susceptibles de

---

1744 Cf. Hegel, Vorl. XI, p.177 / *Leçons sur la logique et la métaphysique*, p.175-76. Voir également Hegel W XIV, p.140 / CE II, p.131 où Hegel parle justement de « la vie de phénix de l'esprit » (*dem echten Phönixleben des Geistes*) dans le contexte de sa double affiliation au monde de la pensée et de la nature sensible. C'est en cela que l'image du phénix constitue, à notre sens, une figure appropriée pour penser la transition anthropologique de la nature à l'esprit avec cet esprit double qu'est l'être humain qui appartient à la fois au monde naturel et à la sphère du penser. Voir également Bloch, *Sujet-Objet*, p.144.

1745 Cf. Hegel, W VIII, §120, 142, p.247, 279 ; GW XX, p.151, 164 / E-SL, p.380, 393. Comme le souligne Bourgeois dans sa traduction (E-SL, p.221 n.2), Hegel joue sur l'ambiguïté de l'expression « *zu Grunde gehen* » qui signifie à la fois « aller au fondement » et « disparaître », « aller à l'abîme ». Il n'est donc pas exagéré de traduire ici cette expression par « aller à la mort ».

1746 Cf. Hegel, W XVI, p.408 ; Vorl. IV, p.354-55.

1747 Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.54.

1748 Hegel, W III, p.583 / PhE II, p.302.

1749 Hegel, W III, p.18 /PhE I, p.12. Voir également Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.165 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.24.

1750 Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.55.

rendre compte de la structure dialectique de l'esprit absolu. Ce serait le cas non seulement du phénix, mais aussi d'Adonis que Hegel évoque souvent conjointement[1751].

Cependant, ces deux figures demeurent encore pour Hegel tributaires de la nature[1752], alors que seule la résurrection christique parviendrait à capturer adéquatement la nature de l'esprit dans son autonomie face au sensible. Le phénix, tout comme Adonis, sont bien pour Hegel des figures ou des symboles de l'esprit, mais qui, nourries aux sources de l'orientalisme, demeurent pensées sur le mode de la naturalité et donc de manière encore trop abstraite :

> L'image du phénix est universellement connue ; c'est celle de ce qui vit, la mort est déjà comprise dans la vie, la vie devient la mort, et la mort, la vie, l'être comprend déjà la négation et celle-ci le positif, l'affirmatif, l'un se changeant en l'autre et la vitalité en général ne consistant que dans ce genre d'activité et cette dialectique – voilà le cycle de représentations où se meut la pensée hindoue ; ce sont là des idées générales, toutefois très abstraites.[1753]

L'esprit est caractérisé précisément par sa capacité à s'affirmer par le biais de « la négation de sa propre naturalité[1754] ». Or, une telle négation n'est possible que si l'on cesse de penser l'esprit sous la forme d'une représentation sensible et naturalisante comme peut l'être le phénix. Il n'en reste pas moins que l'usage que fait Hegel de cette figure est largement ambivalent. Chez lui, le phénix constitue à la fois une figure adéquate de l'esprit qui progresse en sursumant la nature et la mort et qui prend ainsi la forme d'une vie qui renaît de ses propres cendres sous une forme rajeunie[1755]. Il est aussi une figure qui demeure attachée à la nature. Comme tel, le phénix est évoqué par Hegel démarquer le progrès de l'esprit passant d'une figure à un autre du changement qui a lieu au sein de la nature :

> On connaît […] le symbole du Phénix, symbole de la vie naturelle qui éternellement prépare son propre bûcher et s'y consume, de telle sorte qu'une vie nouvelle, rajeunie, rafraîchie, sort éternellement de ses cendres. Cette image, toutefois, n'est qu'une image orientale qui convient à la vie du corps plutôt qu'à celle de l'esprit […] L'esprit réapparaît non seulement rajeuni mais aussi plus fort et plus clair. Certes, il se dresse contre lui-même, consume la forme qu'il s'était donnée et s'élève à une forme nouvelle. Mais en rejetant ainsi l'enveloppe de son existence charnelle, il n'adapte pas seulement une autre enveloppe. Un esprit plus pur sort des cendres de la forme antérieure […] Son *rajeunissement* n'est pas un simple retour à la forme antérieure ; c'est une purification et une transformation de lui-même.[1756]

[1751] Cf. Hegel, W XIII p.455-56 / CE I, p.472-73 ; Vorl. IV, p.629 / PhR II, p.448.

[1752] Certains commentateurs on d'ailleurs vu dans l'image du phénix une représentation qui s'opposait à ce titre à la conception hégélienne de l'esprit, cf. G. Marmasse, « Hegel et les paralogismes de la raison pure », *Archives de Philosophie*, vol.77, 2014, p.579-80.

[1753] Hegel, Vorl. VI, p.184 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, I, p.246. Cf. Hegel, W XVIII, p.111 ; Löwith, *Meaning in History*, p.53-54.

[1754] Cf. Hegel, W XVI, p.408 ; Vorl. IV, p.355.

[1755] Cet aspect est particulièrement mis de l'avant dans les passages suivant : Hegel, W II, p.495 / DN, p.130 ; Hegel, W IX, §376Zu., p.538 / E-PhN, p.720 ; Hegel, W XVI, p.408 ; Vorl IV, p.354-55.

[1756] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p.11-12 / RH, p.54-55. Cf. Aussi W XII, p.98 / PhH, p.62; Vorl. XII, p.18-19.

L'esprit ne fait pas que renaître sous la même forme, même rajeunie, il se transforme véritablement. C'est là la supériorité de la vie de l'esprit sur la vie naturelle[1757]. Le phénix au contraire semble condamné à n'être, à l'instar du genre, que la répétition de la même figure sous une forme rajeunie. Or, comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, le genre comme répétition infinie du même transcende bien la mort de l'individu singulier, mais seulement pour autant que cette descendance constitue une nouvelle occurrence tout autant condamner à mourir[1758]. C'est en ce sens que Hegel affirmera :

> Dans la nature, la résurrection n'est pourtant qu'une répétition du même, une histoire monotone qui suit un cycle toujours identique. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Il en va autrement du soleil de l'Esprit. Sa marche, son mouvement, n'est pas une auto-répétition ; l'aspect changeant que revêt l'Esprit dans ses figures toujours nouvelles est essentiellement un progrès.[1759]

Si Hegel évoque bien l'image du phénix à un certain nombre d'endroits pour exprimer l'esprit, il n'en reste pas moins que l'image peut également s'avérer trompeuse et n'a pas, à ses yeux, les qualités équivalentes à la résurrection chrétienne pour rendre compte du mouvement général de l'esprit comme effectivité de l'Idée absolue capable de sursumer l'extériorité naturelle et la mort[1760]. Cependant, c'est cette ambiguïté même qui rend la figure du phénix si intéressante.

Il est à se demander en effet, si l'usage apparemment contradictoire que Hegel fait de cette figure ne s'explique pas justement par l'ambiguïté même de l'esprit fini qui appartient à la fois au registre de la naturalité condamnée à la mort et, par-delà celle-ci, à la répétition infinie du même selon le processus du genre et, en même temps, au registre de l'esprit qui doit sursumer cette détermination naturelle même. Il ne fait aucun doute chez Hegel que l'être humain singulier est condamné à la mort et demeure quoiqu'il fasse inscrit dans le processus de la génération et de la corruption. Même les sociétés humaines et les peuples sont, en un sens, pour Hegel condamnés à mourir et à disparaître. En cela, ni l'esprit subjectif ni l'esprit objectif ne saurait entièrement s'abstraire de la nature, même sous la forme d'une « seconde

---

1757 Cf. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, p.142-43; Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, p.103-04.

1758 Sur ce point, la position de Hegel semble avoir évolué depuis Iéna où le genre était plus ou moins vue comme le passage de l'individu à l'esprit, cf. Hegel, GW VIII, p.176 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.55, 191.

1759 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p.48 / RH, p.92. Voir également Wandschneider, « Hegel und die Evolution », p.227.

1760 À la manière de la résurrection chrétienne, l'esprit est en effet en mesure de sursumer la mort alors même que la résurrection dans la nature n'est qu'une répétition infinie de la mort. C'est cette différence qui marque le passage de l'évangile de Jean où Jésus affirme à Lazare : « Je suis la résurrection [et la vie]. Qui croit en moi, fût-il mort, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11 : 25-26).

nature »[1761]. Et pourtant, par la pensée et sa participation à la vie spirituelle, l'être humain se situe en même temps (au moins momentanément) par-delà sa propre finitude. C'est pourquoi Hegel écrit que l'être humain est une sorte d'« être amphibie contraint de vivre désormais dans deux monde contradictoires[1762] ». La figure ambivalente du phénix pourrait ainsi se comprendre comme l'expression de cette forme non moins ambivalente qu'est l'esprit fini, amphibien vivant à la fois dans le monde de la nature et de l'esprit, et c'est en cela qu'elle représenterait mieux que la résurrection chrétienne le moment « émergentiste » du passage de la nature à l'esprit.

Pour le dire autrement, si la transition entre nature et esprit doit être pensée, *par le haut*, en fonction de la signification spéculative que Hegel attribue à la résurrection proprement chrétienne (l'esprit comme forme adéquate de l'Idée médiatisée par son passage dans la nature), *par le bas*, c'est peut-être l'image du phénix qui convient le mieux pour penser l'émergence de l'esprit fini à partir de la vie naturelle. C'est pourquoi, lorsqu'à l'addition du §376, Hegel évoque ce passage en termes de surgissement et de venue au jour, l'image du phénix est également bien présente.

Nous avons montré ailleurs[1763] comment s'opérait ce développement de l'esprit fini à partir de la proto-conscience déjà présente chez l'animal et qui s'articule principalement à travers la notion de monde inorganique ou d'environnement. La conscience humaine se poserait alors comme une extension émergeant de la proto-conscience animale, extension qui impliquerait toutefois un saut qualitatif, tout comme l'augmentation de la chaleur de l'eau aboutit dans une certaine mesure à une transformation de la forme liquide à une forme qualitativement différente. C'est d'ailleurs pourquoi il faut bien parler d'une posture émergentiste où la forme émergente demeure néanmoins irréductible et qualitativement

[1761] Le concept de « seconde nature » intervient d'abord dans le cadre de la philosophie de l'esprit subjectif et sert à caractériser le produit de l'habitude qui constitue une réappropriation du corps par l'esprit. Mais cette « seconde nature » qu'oriente l'esprit peut tout autant se retourner dans un automatisme aliénant à son tour l'esprit. Cf. Hegel, W X, §410 Zu., p.184-85, 189 ; GW XX, p.416-17 / E-PhE, p.215-16, 511. On retrouve également le concept de « seconde nature » dans le cadre de la philosophie de l'esprit objectif et la philosophie du droit, où le concept sert à caractériser la société qui constitue une sortie de la nature en tant qu'elle est un produit de l'esprit humain à travers ses us et coutumes. Mais encore une fois, perçue par le sujet individuel comme quelque chose d'immuable, cette « seconde nature » peut s'avérer un obstacle à l'affirmation de la liberté de l'esprit tout en étant un moment de sa libération. Cf. Hegel, W VII, §4, 151 Zu., p.46, 301-02 / PhD, p.70-71, 195-96 ; W X, §513, p.318 ; GW XX, p.494 / E-PhE, p.299.

[1762] Hegel, W XIII, p.80-81 / CE, p.76. Cf. Papaioannou, *Hegel*, p.88.

[1763] Voir notre « Nature as *Umwelt* and 'the Universal Thinking Animal' » ; T. Khurana, « The Freedom of Life: An Introduction », in *The Freedom of Life*, p.21-23; Haase, « Life and Mind », p.102-03 ; Khurana, « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel », p.175, 178-79.

distincte de la forme d'où elle émerge. Cette position naturaliste consistant à retracer la genèse de l'esprit et de la conscience humaine à partir de l'émergence d'une proto-conscience animale fondée sur le rapport de l'animal à sa nature inorganique ou son environnement demeure cependant d'une portée limitée chez Hegel.

On peut certes comprendre les formes primitives de la conscience par l'extension d'une logique qui est déjà à l'œuvre dans la subjectivité animale, et ce, même si Hegel insiste fréquemment sur ce qui démarque l'être humain du reste des animaux[1764]. On pourrait même être tenté d'aller plus loin et de naturaliser l'esprit objectif en montrant que les entités qui constituent la philosophie hégélienne du droit comme la famille, les états (*Stände*), l'État ou la société civile ne sont pas réductibles à la simple interaction entre des individus atomisés, mais constitue, à leur tour, les résultats d'une transformation qualitative liée aux processus constitutifs de l'existence humaine qui elle-même émerge, comme vie consciente, à partir des processus de formation d'une proto-conscience propre à la vie animale et à laquelle la conscience humaine est elle-même irréductible et qualitativement distincte. En cela, une interprétation naturaliste de Hegel qui adopterait le modèle de l'émergentisme pourrait potentiellement expliquer comment, à partir des formes d'activité et de conscience qui se développent au sein de la vie animale et naturelle, l'esprit émerge à la fois comme conscience subjective et comme un ensemble d'institutions objectives. Ces deux strates seraient elles-mêmes irréductibles l'une à l'autre puisque le sujet de droit présuppose tout un ensemble de facultés mentales qui nécessite la conscience alors que le sujet conscient présuppose lui-même tout un ensemble d'institutions pour pouvoir même exister (famille, nation, etc.)[1765].

On trouve cependant les limites d'un tel modèle dès lors qu'on s'attache au problème de l'esprit absolu chez Hegel. Il est clair qu'à son plus haut degré de développement, l'esprit pour Hegel n'est pas la résultante d'un développement de la nature même sous la forme d'un saut qualitatif. L'esprit est en un sens premier par rapport à la nature et indépendant de celle-ci en tant qu'il « s'est produit comme l'Idée, parvenue à son être-pour-soi[1766] ». Nous l'avons

[1764] Cf. Hegel, W X, §396Zu., p.79, §411Zu., p.193-94 / E-PhE, p.433-34, 514-15 ; W XIII, p.112 / CE I, p.111. Voir également Bourgeois, *Hegel, les actes de l'esprit*, p.11-29 ; B. Bourgeois, « L'Idée de nature dans la philosophie de Hegel » dans *Hegel et la philosophie de la nature,* p.20 ; Haase, « Life and Mind », p.99.

[1765] Aussi n'est-ce pas par une sorte d'anachronisme ou d'anticipation indue que Hegel aborde le caractère national dès le début de son Anthropologie : l'esprit d'un peuple constitue l'une des déterminations les plus immédiates de l'individu qui apprend en observant des comportements déjà médiatisés par tout un ensemble de traditions et d'histoires. Cf. Hegel, W X, §394 Zu., p.63-70 ; GW XX, p.392 / E-PhE, p.190-91, 420-26.

[1766] Hegel, W X, §381, p.17 / E-PhE, p.178.

déjà dit, en son sens absolu, l'esprit n'émerge pas de la nature, mais fait de la nature le moment de la négation qu'il doit à son tour nier pour accomplir son propre développement. Il n'y aurait pas pour autant une sorte de dualisme marqué entre l'esprit fini et l'esprit absolu. L'esprit fini qui émerge pour sa part de la nature n'est lui-même qu'un moment que l'esprit absolu doit lui-même sursumer. Cette sursomption ne signifie toutefois suppression que pour la dimension finie et donc naturelle de l'esprit fini. Pour autant que l'esprit fini parvient à imposer la puissance de sa raison à sa propre matérialité, elle est bien une étape dans l'histoire de l'esprit absolu. Et une étape *nécessaire* comme moment de la conscience de soi de l'absolu qui n'est pas simple en soi, mais la pensée se pensant. Mais dans la mesure où, pour Hegel, l'esprit fini demeure condamné ou bien à faiblir et retomber sous le joug de la nature ou bien à tomber dans l'écueil d'un devoir-être infini, il doit à son tour aspirer à sa propre négation. Pour Hegel, l'esprit fini est en effet engagé dans une lutte tragique et les moyens qu'il use pour prendre le dessus de sa propre naturalité finissent souvent par se retourner contre lui et le font retomber dans l'immédiateté sensible qu'il cherchait justement à fuir[1767].

Même lorsque l'esprit fini aspire à combler l'abîme qui le sépare de l'absolu, comme c'est le cas pour la conscience malheureuse, une telle aspiration n'est pas à elle seule suffisante pour combler l'écart. L'esprit absolu en ce sens doit faire l'expérience de soi comme esprit fini sans qu'il s'en suive pour autant que l'esprit absolu émerge du fini[1768]. L'absolu hégélien déborde doublement l'esprit fini d'abord comme Idée puis comme esprit absolu. L'émergentisme hégélien trouve ici sa limite : on doit le réinscrire dans le cadre plus large d'un système où c'est d'abord l'Idée qui se perd dans la nature pour se retrouver comme esprit. Et

[1767] À ce titre, l'exemple de l'habitude est particulièrement parlant. Si d'une part l'habitude permet à l'esprit de se rendre maître de sa propre corporéité en y infléchissant une direction et une visée, telle la ballerine accomplissant la perfection esthétique d'une forme qu'en en répétant le mouvement. D'autre part, l'habitude est aussi ce qui peut enfermer l'esprit dans un processus irréfléchi de répétition. Et c'est pourquoi en un sens, si l'habitude est bien un moment de la libération de l'esprit par rapport au corps, Hegel n'en affirme pas moins que « c'est l'habitude de la vie qui entraîne la mort » (Hegel, W X, §410Anm., p.187 ; GW XX, p.419 /E-PhE, p.218). Chez la personne âgée en effet, la capacité à dominer spirituellement son corps tend à s'affaiblir et l'habitude reprend le dessus, ce qui aboutit à la maladie et la mort comme réaffirmations de la puissance des processus physico-chimiques de la nature et des tendances oppositionnelles vis-à-vis la force unificatrice de l'esprit. Le corps est en effet « irréductiblement multiple, et le conflit morbide des organes est inévitable » (G. Marmasse, « Hegel : les enjeux de l'anthropologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, no. 52, p.547). C'est ainsi qu'adviennent la maladie et la mort.

[1768] L'Absolu comme *Sens* ne se connaît lui-même que par la pensée sur le sens qui se déploie *initialement* dans la pensée humaine, sans que ce sens n'émerge de la pensée humaine elle-même. Au contraire, il la précède comme sa condition en tant qu'Idée. C'est ainsi que l'on peut comprendre à la fois la dimension nécessaire et insuffisante de l'esprit fini comme condition de réflexivité d'une pensée de la pensée qui ne trouve pourtant pas en lui (l'esprit fini) son origine.

c'est pourquoi la résurrection chrétienne telle que nous l'avons traitée dans ce chapitre est seule à même de rendre compte adéquatement du rapport qu'entretient l'esprit *absolu* avec la nature. Si le phénix permet en un sens de penser le passage de la vie naturelle à la vie de l'esprit comme vie consciente ou esprit fini, il doit définitivement se consumer pour faire place au Christ en croix dans l'esprit de Hegel.

7. Conclusion

On voit ainsi à quel point l'interprétation hégélienne de la religion chrétienne est essentielle pour éclairer sa conception du système de la philosophie divisé entre logique, nature, et esprit. C'est également un aspect incontournable pour bien comprendre à quelles sources Hegel s'abreuve pour penser la vie. La vie ne se réduit pas pour Hegel à une structure organisationnelle qu'étudieraient non seulement la philosophie de la nature et la biologie, mais la logique et qui correspondrait à une structure organique. Il faut encore penser la vie et plus particulièrement la vie de l'esprit comme quelque chose qui résiste à l'opposition interne des différents systèmes organiques de l'organisme et qui peut assumer la contradiction et le moment du négatif. C'est ici que la représentation de la vie telle qu'elle est dépeinte au sein de la religion chrétienne prend toute sa valeur pour Hegel. Pour conceptualiser la vie de l'esprit comme négativité capable de soutenir la contradiction la plus extrême et s'affirmer à même la mort, il fallait pour Hegel passer par le modèle qu'offre la religion chrétienne avec son schème de la vie comme kénose et salut. Ce schème nous a permis de comprendre que la vie d'un point de vue philosophique ne se réduisait pas à la vie qui trouve son terme dans la mort de l'organisme, mais que c'est au contraire dans le registre du Sens et de la signification que la vie prend véritablement sens. Il nous a aussi permis de comprendre qu'un tel sens s'articule non seulement selon une structure logique (organique), mais comme une histoire dont il faut retracer les événements et penser les transitions. En usant constamment de représentations religieuses pour parler des transitions entre les parties de son système, il nous a semblé que Hegel soulignait lui-même à quel point le schème kénosotériologique de la vie permettait de clarifier l'articulation de son propre système. Bien que le registre de la religion relève de la représentation, il semble évident que, pour Hegel, il permet néanmoins de nous éclairer sur les aspects les plus obscurs de la philosophie.

Nous disposerions ainsi avec les schèmes organiciste et kénosotériologique des éléments suffisant non seulement pour comprendre la vitalité du concept pensé comme mouvement dialectique (chapitre 2), mais la vitalité du système de la philosophie, organiquement structuré et s'inscrivant dans la narrativité d'une histoire vivante. Nous sommes dès lors en mesure de conclure notre réflexion sur l'ancrage du système hégélien dans une pensée du vivant et de la vie.

CHAPITRE V
VIE ET SYSTÈME DANS LA PENSÉE DE HEGEL. CONCLUSION

1. Introduction

Nous avons déjà établi qu'à la suite de Kant[1769], la tradition postkantienne tendait à concevoir la philosophie comme une *science* qui, en tant que telle, devait *de facto* s'établir comme *système*. Hegel n'échappe évidemment pas à cette tendance et d'aucuns verront même dans l'hégélianisme l'exemple le plus patent d'une telle tendance : « La philosophie est […] nécessairement *système*. Une démarche philosophique *sans système* ne peut rien être de scientifique[1770] ». La systématicité philosophique en son sens hégélien doit cependant être en partie distinguée des tentatives s'inscrivant dans le giron de la postérité kantienne. Il ne s'agit plus chez lui de chercher à systématiser la philosophie transcendantale de Kant à partir d'un premier principe permettant d'établir l'architectonique de la raison pure[1771]. Il ne s'agit pas même, chez lui, de fonder *un* système de philosophie particulier que l'on pourrait opposer à un autre comme l'on peut chercher à opposer criticisme et dogmatisme, idéalisme et réalisme ou même idéalismes subjectif, objectif et absolu : « Par *système* de philosophie on n'entend faussement qu'une philosophie ayant un *principe* déterminé, différent d'autres[1772] ». Certes, en surface, l'hégélianisme se présente lui-même comme une approche particulière, avec sa méthode et ses notions propres, mais la systématicité qu'il cherche à cerner est bien celle de *la* philosophie elle-même dont les formes particulières à travers l'histoire forment les différents « rameaux[1773] ».

C'est la systématicité de *la* philosophie elle-même telle qu'elle (la systématicité) se déploie d'elle-même à la fois du point de vue de la pure processualité logique qui est la sienne

---

1769 Cf. Kant, Ak III, p.538 / *Œuvres philosophiques*, I, p.1384 ; IV, p.467 / *Œuvres philosophiques*, II, p.364 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.38.
1770 Hegel, GW XIII, §7 / E-SL, p.158. Cf. Hegel, W III, p.14, 27-28 / PhE I, p.8, 22 ; Bloch, *Sujet-Objet*, p.432.
1771 Sur l'idéal d'un système de philosophie fondée sur l'idée d'un premier principe, voir par exemple, K. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg, Meiner, 1978, p.78 ; Fichte, *FW* I, p.38 / *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, p.29. Hegel lui-même sembla souscrire à une telle entreprise dans sa collaboration avec Schelling, cf. Hegel, W II, p.195 / *Comment le sens commun comprend la philosophie*, p.49. Sur la critique d'une telle approche, cf. Hegel, W III, p.28 / PhE I, p.22.
1772 Hegel, GW XIII, §8 /E-SL, p.158.
1773 *Ibid.*

et du point de vue de son développement effectif dans l'histoire que Hegel entend ainsi cerner. La systématicité comme processus de systématisation devient ainsi le mode d'être au travers duquel la pensée prise en sa dimension *universelle* s'effectue comme saisie du « Vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet*[1774] », comme *pensée de la pensée* ou comme philosophie. Pour le dire autrement, c'est la chose même (*die Sache*) (l'Idée, la pensée, la philosophie) qui *est* et *tend à se faire* système. Il ne s'agit point d'une configuration que l'on imposerait d'une quelconque manière à la chose elle-même de l'extérieur. Mais dire que la philosophie *est* et *tend à se faire* système, c'est dire d'une certaine manière qu'elle est *vivante*. Le vivant est en effet ce qui se constitue comme une totalité systématique qui ne peut se maintenir en sa systématicité que par une activité constante de reconfiguration et de réorganisation. Le vivant est d'emblée un système fonctionnel, mais qui ne se perpétue comme vivant qu'en tant qu'il tend à maintenir sa cohésion propre en surmontant ses contradictions internes. La négativité n'est pas un obstacle, mais bien un aspect essentiel au vivant.

Nous avons déjà là un indice clair suggérant que la systématicité philosophique doit être pensée sur le mode du vivant. Mais nous verrons que ce n'est pas le seul sens selon lequel l'on pourra parler du système chez Hegel comme d'un système vivant.

Comme nous l'avons vu en un sens, la forme même du système hégélien comme *encyclopédie* exprime déjà l'idée selon laquelle la philosophie spéculative comme mouvement « se développe en un tout organique[1775] ». Comme l'affirme Hegel : « la philosophie est un savoir de part en part rationnel, chacune de ses parties est un Tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même[1776] ». Et c'est à juste titre que l'on peut rapprocher cette idée de totalité à celle d'organicité comme ont pu le faire Bourgeois ou Marmasse[1777]. C'est ce que nous avons montré au chapitre 3 en soulignant la structure organique de la cohérence propre à chacun de ces moments du système encyclopédique que sont la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Dans les trois cas, la notion de vie, que ce soit sous la forme de la vie logique, naturelle ou spirituelle conférait une cohérence à la totalité que constitue chacune de ces sciences particulières propres à la philosophie. Mais dans la mesure où, toujours selon Hegel, dans chacun de ces moments du système, « l'Idée philosophique […] est dans une

[1774] Hegel, W III, p.23 / PhE I, p.17.
[1775] Hegel W III, p.39 / PhE I, p.33. Cf. Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.68 ; Marmasse, *Hegel - Une philosophie de la réconciliation*, p.33.
[1776] Hegel, GW XIII, §6 / E-SL, p.157.
[1777] Cf. Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.109 ; Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.69.

déterminité ou un élément particulier[1778] », il faut encore pouvoir penser l'articulation entre ces différents cercles cohérents en eux-mêmes mais ne présentant qu'une dimension particulière de la philosophie comme savoir *encyclopédique* :

> Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le Tout se présente par suite comme un cercle de cercles dont chacun est un moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier.[1779]

La nécessité de penser une telle articulation entre autant de cercles cohérents en soi, mais produisant par eux-mêmes la nécessité d'un passage à une sphère ultérieure nous amena, au chapitre 4, à penser la vie de l'Idée dans sa narrativité propre et non plus simplement dans son auto-structuration organique. C'est là que l'interprétation spéculative que Hegel fait de la vie au sein de la pensée chrétienne prit à nos yeux tout son sens.

Chez Hegel, la systématicité du vivant répondrait ainsi à la vie du système et le projet d'une philosophie vivante ne saurait faire l'économie d'une telle mise en rapport : « À la science il est permis de s'organiser seulement par la vie propre du concept[1780] ». Ce n'est que par une telle systématicité que la philosophie peut être tenue pour vraie, c'est-à-dire conforme à son concept, à la condition bien sûr qu'un tel système soit précisément pensé sur le mode du vivant et non comme un simple agrégat de propositions diverses. Le présent chapitre, qui tient lieu de conclusion générale, s'attachera ainsi à expliciter le sens d'une telle entreprise consistant à concevoir la philosophie comme système vivant. Nous le ferons en deux temps. En montrant d'abord ce que signifie positivement l'idée d'un système pensé comme vivant pour la pratique même de la philosophie. En montrant ensuite en quoi une telle compréhension de l'entreprise systématique de Hegel permet d'éviter les écueils et de répondre aux critiques qu'on lui a couramment adressées, notamment d'avoir sacrifié la vie du concept et le dynamisme de la dialectique au carcan ossifié du système.

Partant d'une telle lecture du système hégélien comme vivant et capable de répondre aux critiques habituelles qui lui sont faites *parce que* vivant, nous serons à même de reposer à nouveau frais la question de l'actualité ou de l'inactualité de l'entreprise hégélienne au prisme de sa systématicité.

[1778] Hegel, GW XIII, §6 / E-SL, p.157.
[1779] *Ibid.*
[1780] Hegel, W III, p.53 / PhE I, p.45.

2. La vie du système

« Le système est la *vie même* du contenu[1781] »

Si Hegel affirme que « l'unité de la raison […] n'est en aucun cas une unité morte (*todte einheit*)[1782] », le mode d'être de la philosophie comme unité de la raison se saisissant comme telle en sa dimension spéculative prend nécessairement la forme d'un système unifiant et vivant : « Reason seeks to organize the knowledge of the understanding as an organic whole[1783] ». Nombre de commentateurs ont d'ailleurs souligné ce caractère organique et vivant du système hégélien[1784]. Une caractéristique qui apparaît dès les premières élaborations de l'idée de système chez Hegel[1785].

De fait, comme l'écrivait Théodore Geraets, si « Hegel a voulu comprendre "la vie" » c'est sous la forme d'une « totalité processuelle » qui « contredit justement » l'idée d'une « totalité achevée, objet possible d'une connaissance exhaustive[1786] ». Le système n'est pas à penser comme la compilation la plus exhaustive possible – mais qui ne serait jamais, précisément, complètement exhaustive – des savoirs disponibles à une époque donnée. C'est justement ce que Hegel reproche à l'encyclopédisme à la Diderot et D'Alembert :

> L'encyclopédie philosophique se différencie d'une autre, ordinaire, encyclopédie, en ce que celle-ci doit être à peu de chose près un *agrégat* des sciences, qui sont accueillies de façon contingente et empirique, et parmi lesquelles il y en a aussi qui ne font que porter le nom de sciences, mais sont elles-mêmes par ailleurs une simple collection de connaissances.[1787]

Au contraire, comme le souligne toujours Geraets, le système hégélien doit essentiellement être pensé sur le mode de la systématicité propre au vivant : « Tout est processus,

---

1781 Mabille, « La Vie logique », p.153.
1782 Hegel, GW XXIII-2, p.582.
1783 Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.39
1784 Cf. notamment Barth, *Prostestant Thought from Rousseau to Ritschl*, p.283; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.100 ; Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.108-11 ; Haase, « Life and Mind », p.108 ; Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.32-33 ; Litt, *Hegel*, p.13, 20, 26 ; Lukács, *The Young Hegel*, p.262 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.130 ; Papaiouannou, *Hegel*, p.16 ; Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, p.10-13 Reid, *Real Words*, p.49, 99 ; Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.76 ; Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, p.2 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.41, Stanguennec, *Hegel*, p.57, 115; Vieillard-Baron, *Système et structures théologiques*, p.215 ; Vieillard-Baron, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* », p.95.
1785 Cf. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.149 ; Harris, *Hegel's Development*, p.407.
1786 T. Geraets, « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, no. 1, 1986, p.11.
1787 Hegel, W VIII, §16, p.61 / E-SL, p.181.

développement, originairement et irréductiblement, non pas par addition ou interaction entre identités séparées (que ce soit des entités ou des catégories), mais seulement par différenciation ou articulation intérieure[1788] ». Une telle conception de la vie comme processualité et mouvement immanent au système hégélien fit l'objet d'une analyse détaillée au chapitre 2 de notre thèse. À cette occasion, nous avons souligné que la pensée spéculative et l'idée de vie s'articulaient l'une l'autre comme mouvement vivant de la pensée et comme logique du vivant. C'est ce que nous avons contrasté avec la posture d'un Jacobi désireux de retrancher la vie de la prérogative de la pensée rationnelle et spéculative et qui aux yeux de Hegel participait de ce « préjugé habituel » voulant « que la science philosophique ne s'occupe que d'abstractions et de généralités vides – et que l'intuition, la conscience de soi empirique, le sentiment de soi, le sentiment de la vie soient au contraire la réalité concrète en elle-même, la richesse déterminée en elle-même[1789] ». La solution hégélienne au dilemme posé par Jacobi à la philosophie désireuse de penser le vivant sans du même coup la mettre à mort consista ainsi à repenser non seulement la raison spéculative elle-même, mais la forme même de sa systématicité en termes de vie. Comme le souligne Bourgeois :

> [L']identification, propre au système hégélien, de son objet et de son sujet, de son contenu et de sa méthode, l'objet se révélant comme l'objectivation de soi du sujet, le contenu comme le dépôt de la méthode, en fait un système *vivant*. Auto-déploiement de la pensée à chaque fois strictement déterminée par l'entendement dans ses moments engendrés par la raison dialectico-spéculative, le système hégélien est, de part en part, en toute sa rigueur, fondamentalement vie et activité. Car, bien loin d'être mû seulement de l'extérieur par l'agir arbitraire d'une pensée qui ne serait pas la pensée de soi d'un contenu reposant, mort, en son identité à soi, et n'autorisant dès lors, comme discours nécessaire sur lui-même, que le formalisme piétinant de la déduction, il vit de la *dialectique* nécessitante de son contenu, œuvre en celui-ci, pleinement identique à sa forme, de sa négativité, c'est-à-dire de son activité absolument réactivée par la spéculation […] À l'opposé d'un ordre sclérosant contraignant les contenus idéaux ou réels arrachés à la vie de la raison et de l'expérience, le système exprime, chez Hegel, la vie libre de l'esprit absolu, qui vivifie en les justifiant toutes les données de l'expérience et de l'existence en lesquelles il se manifeste.[1790]

Or, en clarifiant, au chapitre 3, ce que nous avons nommé l'« organicisme logique » de Hegel, nous avons pu montrer que l'idée de « système organique[1791] » valable tant pour

[1788] Geraets, « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », p.11.
[1789] Hegel, Vorl. VI, p.21 / *Leçons sur l'Histoire de la philosophie – Introduction*, p.37.
[1790] Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, p.110-11.
[1791] Hegel W IX, §337, p.337 / E-PhN, p.300 ; IV, §69, p.158 / *Propédeutique philosophique*, p.126 ; Vorl. VI, p.24 / *Leçons sur l'Histoire de la philosophie – Introduction*, p.39.

l'organisation de la philosophique que celle du vivant organique n'avait rien d'arbitraire. Le rapprochement est fait par Hegel lui-même dans son introduction aux *Leçons sur l'Histoire de la philosophie* de 1820 :

> Dans la mesure où le déploiement de l'idée dans son développement n'est pas une transformation, un devenir d'autre chose, mais tout autant un reploiement, un approfondissement de soi en [soi-même], la *progression* rend l'idée, auparavant universelle et davantage indéterminée, *plus déterminée* en elle-même ; le développement ultérieur de l'idée n'est pas autre chose que sa déterminité plus grande […] La philosophie élaborée est ainsi conformée en elle-même – il y a une unique idée dans l'ensemble et dans chacun de ses membres, de même que, chez un individu vivant, c'est une vie unique, un pouls unique qui bat dans tous les membres ; toutes les parties qui surgissent en elle et leur systématisation viennent au jour à partir de l'idée unique, tous ces éléments particuliers ne sont que le miroir et la copie de cette unique vitalité.[1792]

Nous avons vu, au chapitre 3, qu'un tel rapprochement entre l'idée de système philosophique et l'idée de vie organique et organisée n'avait rien d'un simple rapport d'analogie ou d'une simple métaphore, mais constituait l'expression d'une structure commune tant à l'organisme biologique naturel qu'à la pensée philosophique. Et ce, précisément dans la mesure où la vie revêt d'abord la signification d'une forme d'organisation logique (dialectique) chez Hegel.

C'est ainsi par exemple que l'esprit « est quelque chose de vrai » pour Hegel, pour autant qu'il est « quelque chose de vivant, d'organique, de systématique, et c'est seulement par la connaissance de cette nature qui est la sienne que la science de l'esprit est pareillement vraie, vivante, organique, systématique[1793] ». On ne saurait être plus clair : la science philosophique de l'esprit se doit d'être à l'image de son objet d'étude.

Nous avons en effet montré au cours des précédents chapitres que la philosophie en sa systématicité revêtait une dimension organique relevant de la processualité même de son objet, l'Idée, qui constitue tout à la fois, au travers de son propre développement comme esprit, le sujet même de la philosophie, celle-ci n'étant en effet que l'Idée se pensant elle-même et se prenant pour objet. Hegel le dit bien : « Sa vie est *acte*[1794] » et plus précisément l'acte consistant « à *se connaître*[1795] ». Si la connaissance de soi constitue précisément la *vie* de l'Idée et même la vie du système de la philosophie comme *auto-bio-graphie* de l'Idée, c'est précisément parce que la vie chez Hegel se caractérise comme un *développement* immanent menant sous sa

[1792] Hegel, Vorl. VI, p.24-25 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.39-40.
[1793] Hegel, W X, §379Zu., p.15 / E-PhE, p.383.
[1794] Hegel, Vorl. VI, p.8 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.30.
[1795] *Ibid.*, p.30 / *ibid.*, p.43.

forme absolue à la parfaite adéquation de l'objet à son concept : « le vrai, ainsi déterminé en lui-même, possède la tendance de se *développer*. Seul le vivant, le spirituel se meut, remue en soi, se développe. L'Idée, comme être-en-soi concret et en développement, est ainsi un système organique, une totalité, qui *renferme en lui-même une grande richesse de niveaux et de moments*[1796] ».

Cette grande richesse de niveaux et de moments qui constitue la vie de l'Idée comme *système organique* de la philosophie n'est toutefois pas simplement celle qui informe l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qui constitue en quelque sorte la systématicité *aboutie* de l'Idée absolue. Nous avons vu, non seulement au travers du développement immanent propre à chacune des grandes parties du système (Logique, Philosophie de la Nature, Philosophie de l'Esprit), mais encore dans la transition d'une partie à l'autre, le développement systématique et pour ainsi dire organique de l'Idée. Une telle articulation est cependant elle-même tributaire pour Hegel d'un lent développement qui constitue précisément le sens spécifique d'une *histoire* de la philosophie. Pour Hegel en effet : « la succession des systèmes philosophiques dans l'*histoire* est *la même* que la *succession* des déterminations conceptuelles de l'idée dans sa *dérivation* logique[1797] ». Le développement systématique de la philosophie (à travers l'*Encyclopédie*) implique ainsi non seulement un long développement historique, mais les deux sont à penser sur le mode de l'organicité. Comme le souligne Rocker : « Hegel's aim is not to show one philosophical view as false or true against another but to conceive the variety of philosophical systems "as the progressive development of the truth," so that as the succession itself of philosophical systems "their fluid nature makes them at the same time moments of an organic unity"[1798] ». Il n'y aurait donc pas *des* mais *une* philosophie se développant dans le temps et dont l'histoire ne serait autre que le récit de sa progressive connaissance de soi à la manière d'un *Bildungsroman*, mais dont le développement demeurerait entièrement organique :

> Cette série [de philosophies dans l'histoire ou d'apprentissages] est le véritable *royaume des esprits*, l'unique royaume des esprits qu'il y ait ; – série qui n'est pas une multiplicité, qui ne demeure pas non plus une série au sens de succession, mais qui précisément dans la connaissance de soi-même fait de soi des moments de l'unique esprit, [fait de soi] le seul et même esprit présent. Et ce long cortège d'esprits, ce sont les pulsations singulières dont il se sert dans sa vie ; ils sont l'organisme de notre substance.[1799]

[1796] *Ibid*., p.24 / *ibid*., p.39.
[1797] Hegel, Vorl. VI, p.27 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.41.
[1798] p. Rocker, « The Integral Relation of Religion and Philosophy in Hegel's Philosophy », in *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, p.29. Cf. Hegel, W III, p.13 / PhE I, p.6.
[1799] Hegel, W XX, p.461-62 / HPh, VII, p.2117. Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.350.

Il ne saurait en effet y avoir, pour Hegel, qu'une histoire (proprement philosophique) *de la* philosophie et non pas une histoire *des* philosophies. Précisément parce qu'au travers ses transformations internes, ses reconfigurations et les débats qui la transforment, une même entreprise fait jour, celle de penser la pensée et dès lors, pour elle, de se penser elle-même dans sa propre unité et dans sa propre processualité. C'est à ce titre seulement que l'on peut, suivant Robert Legros, parler d'une philosophie proprement vivante : « La philosophie est vivante quand la raison se reconnaît elle-même en chaque philosophie, reconnaît en chacune une même Idée exprimée différemment selon les époques[1800] ». Mais penser la pensée ne signifie pas uniquement *se penser* comme pensée de la pensée dans son propre déploiement historique, cela signifie également penser les pensées non-philosophiques, s'en nourrir, les traduire[1801], voire les *digérer*[1802] pour en extraire un contenu spéculatif à teneur universelle.

En ce sens, Legros a raison de signaler que « L'esprit se maintient en vie non pas parce qu'il se détournerait du travail de l'entendement[1803] ». Il ne s'agit, pour la philosophie, ni de chercher à se substituer aux savoirs d'entendement, ni même d'en ignorer le contenu et les développements (puisque la philosophie se réduirait alors à une vue partielle et finie de son objet). Le déploiement des sciences philosophiques particulières constitutives de la philosophie en général présuppose au contraire le contenu des sciences empiriques de l'entendement. Et dans la mesure où ce contenu se renouvelle sans cesse, la philosophie se doit de rester ouverte ne serait-ce que dans son rapport aux développements des sciences empiriques. Car celles-ci constituent en quelque sorte le milieu, l'*Umwelt* où se déploie la vie de la pensée spéculative comme système philosophique. En ce sens, la recherche scientifique non-philosophique existe et se développe en dehors et (en partie) indépendamment de la science philosophique, bien que du point de vue de la philosophie, ces savoirs n'existent que relativement à elle, comme sa nature inorganique, c'est-à-dire ce qui constitue non seulement son *autre*, mais *son* autre, ce avec quoi elle interagit pour assurer son propre développement. Il est hors de question de penser, comme le souligne Hyppolite, qu'il « y aurait d'un côté

[1800] Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.35.
[1801] Cf. Hegel, W IX, §246Zu., p.20 / E-PhN, p.343.
[1802] Sur la traduction spéculative d'un contenu de connaissance empirique en termes de digestion, cf. Hegel, W III, p.527, 590 / PhE II, p.238, 321 ; W IV, p.322 / *Textes pédagogiques*, p.85 ; W X, §445, p.245 / E-PhE, p.544 ; W XIII, p.112, 192-93 / CÉ I, p.111, 196-97 ; Vorl. V, p. 83-84 / PhR III, p.83 ; Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.92 ; Duque, « La logique de la liberté, c'est la liberté du logique », p.88 ; Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.159 ; Reid, *Real Words*, p.51 ; David Wittmann, « Faut-il relire Hegel à travers Kant ? », dans *Hegel au présent*, p. 440.
[1803] Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.141

l'essence, de l'autre l'existence, d'un côté le Logos, de l'autre la nature, d'un côté le savoir absolu, de l'autre le savoir empirique. Cette séparation néglige la relation vivante qui pose chaque terme et le réfléchit dans l'autre[1804] ». Une telle distinction demeurerait d'ailleurs prisonnière d'une logique de l'entendement. Le rapport entre philosophie et sciences empiriques se conçoit sur le modèle d'un métabolisme qui doit intégrer un donné extérieur et le *transformer* pour vivre. Si la philosophie hégélienne est critique des savoirs positifs, c'est au sens où elle discrimine ce qui nourrit la pensée philosophique (l'universel, le nécessaire, le spéculatif, etc.) de ce qui n'est que d'un intérêt relatif et contingent (le nombre d'espèces de perroquets dans le monde par exemple). Mais cette posture n'implique pas nécessairement une conception hiérarchique du système qui ferait de la philosophie, pensée comme métaphysique, le principe ou les racines des sciences non-philosophiques. C'est ce que Emmanuel Renault a bien vu[1805].

En cela, la vie du système hégélien se présente comme doublement ouverte. Comme processualité immanente à la pensée spéculative, sa (ré)articulation interne se perpétue continuellement, même si l'on peut se demander dans quelle mesure les modalités mêmes d'une telle articulation peuvent elles-mêmes se transformer, tout comme le vivant tout en se transformant ne peut transformer la manière par laquelle il se transforme. Il n'en reste pas moins qu'un « arrêt final et définitif signifierait la mort de l'Esprit[1806] », l'Esprit ne peut exister, être vivant qu'à travers une éternelle mise en mouvement. Mais cette ouverture de la philosophie, disons, quant à son horizon historique comme « articulation du sens » – pour reprendre encore une fois une idée chère à Geraets[1807] – n'est pas l'unique manière de voir l'ouverture du système hégélien.

La philosophie comme pensée de la pensée est encore ouverture à son Autre, c'est-à-dire au savoir non-philosophique[1808], lequel tend sans cesse à se renouveler, ancré qu'il est dans le mauvais infini de la contingence historique et naturelle[1809]. Or, tout comme la philosophie de la nature devait aux yeux de Hegel s'ancrer dans une connaissance adéquate des développements scientifiques de son temps et des théories du passé, tout comme la

[1804] Hyppolite, *Logique et existence*, p.74.
[1805] Cf. Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.78*sq*.
[1806] Geraets, « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », p.3.
[1807] Cf. Geraets, « Hegel's Articulation of Meaning », p.289-298.
[1808] Cf. Hegel, W IV, p.423 / *Correspondance* II, p.93-94 ; *Textes pédagogiques*, p.152.
[1809] Cf. Reid, *L'Anti-romantique*, p.177-78.

philosophie de l'art devait être en mesure de penser le développement tant historique qu'actuel de l'art et de même que la philosophie de la religion devait être capable de penser les formulations successives de l'absolu au sein de l'histoire des civilisations depuis les religions africaines jusqu'au protestantisme de Luther, de même la philosophie contemporaine doit être à la hauteur des transformations présentes dans le domaine scientifique, esthétique, religieux et culturel, pour ne nommer que ceux-ci. Il ne s'agit pas là cependant de remettre en question ce que Hegel considérait comme la dimension proprement absolue du savoir philosophique, mais au contraire de montrer qu'un tel savoir n'est absolu qu'à la condition d'intégrer à soi la dimension proprement rationnelle des savoirs finis comme il chercha à le faire en son temps, et ce, quelle que soit l'époque historique où l'on se situe[1810].

Évidemment, une telle entreprise, à l'heure actuelle, de par le foisonnement des savoirs et des domaines de l'expérience (esthétique, religieuse, etc.), ne saurait être l'œuvre d'une seule tête, même géniale, d'un maître et son école. Elle devient la tâche de la philosophie elle-même comme champ[1811]. Cela exclut également l'idée que le savoir absolu intègre de manière exhaustive la totalité des savoirs positifs. Mais peut-on penser l'effectivité du rationnel sans s'intéresser aux savoirs positifs de son temps ?

3. Système clos, système ouvert

C'est cette préoccupation pour les savoirs empiriques de son temps et les confusions que l'on put émettre sur le sens d'une telle entreprise qui amenèrent plusieurs interprètes à voir dans le système hégélien une entreprise « mégalomane[1812] » visant à faire sien l'ensemble des savoirs quitte à liquider ce qui ne correspondait pas aux canons de l'Idée hégélienne. On en viendra même à parler d'un « *totalitarisme* du Savoir absolu[1813] » dont on critiquera d'une part la prétention à l'exhaustivité[1814] et d'autre part le caractère mécanique, destructeur de la vie de la

[1810] Sur ce rapport entre l'absolu et le fini, voir notre chapitre 4.
[1811] Feuerbach lui-même semblait aller en ce sens lorsqu'il écrit dans sa lettre à Hegel du 22 novembre 1828 : « l'esprit de la nouvelle philosophie tend avec force à briser les barrières d'une école, à devenir une conception historique générale du monde » (Hegel, *Correspondance*, III, p.212).
[1812] Matthews, *Schelling's Organic Form of Philosophy*, p.xii. Cf. Papaioannou, *Hegel*, p.20 ; Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, p.334.
[1813] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p.230. Cf. Papaioannou, *Hegel*, p.38.
[1814] Cf. Châtelet, « G.W.F. Hegel », p.62 : « Cette fois, la synthèse, à quoi a toujours tendu le discours spéculatif, est total : hors d'elle, elle ne veut rien laisser tomber de l'activité humaine ».

pensée. C'est ainsi que l'on en viendra à faire la critique du système hégélien comme d'un système clos nocif pour toute différence radicale.

Débutons par le second reproche, celui d'un système s'articulant comme mise à mort de la vie même de la pensée. On trouve une telle critique de Hegel chez les Jeunes hégéliens au moment où ceux-ci prennent leur distance par rapport à l'influence du maître. Brièvement résumée, on peut la présenter ainsi : le « plus grand mérite » de Hegel « fut de revenir à la *dialectique* comme à la forme suprême de la pensée[1815] », mais son erreur fut d'enfermer cette dialectique (non seulement comme forme de la pensée vivante, mais comme mouvement réel de l'histoire et de la nature) dans un système abouti et définitif : « Un système de connaissance de la nature et de l'histoire embrassant tout et arrêté une fois pour toutes est en contradiction avec les lois fondamentales de la pensée dialectique[1816] ». On oppose ainsi la processualité et la vitalité dialectique au caractère mécanique du système[1817]. Avec Hegel, « La philosophie allemande a rempli sa mission, elle nous a conduits à la vérité absolue », mais ce faisant, « la philosophie s'est laissé distancer par la vie[1818] ». La dialectique une fois domestiquée par le système, nous n'aurions plus qu'une image instantanée du vrai bientôt dépassée par le développement de l'histoire en marche, de la vie en mouvement. Cette idée qui tend à opposer vie (dialectique) et système sous la forme d'une « contradiction entre un système fermé et une méthode qui rend impossible et impensable l'arrêt définitif du processus[1819] » sera largement reprise par les hégéliano-marxistes comme Bloch[1820] et Lukács[1821] : « le système de Hegel se réifie lui-même comme système clos, ne devient pas système ouvert qui prendrait forme de processus, au sens d'un ordre en marche[1822] ». Cette ouverture réhabilitant la dialectique contre le système serait précisément l'apport de Marx à la pensée dialectique. À l'inverse, comme le souligne D'Hondt qui partage ici le point de vue des hégéliano-marxistes :

> Il y avait une contradiction qui, après un moment d'adhésion enthousiaste, embarrassa presque tous les disciples : le désaccord d'une pensée dialectique qui privilégiait audacieusement le mouvement, le changement, le devenir, la vie, et le projet d'un

1815 F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1969, p.77.
1816 *Ibid.*, p.85.
1817 Cf. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, p.21, 156 ; Marx, *Manuscrits de 1844*, p.178-79 ; Marx et Engels, *La Sainte Famille*, p.113.
1818 M. Hess, *Berlin, Paris, Londres (La Triarchie européenne)*, trad. M. Espagne, Tusson, Du Lérot, 1988, p.59.
1819 Geraets, « Hegel : L'Esprit absolu comme ouverture du système », p.3.
1820 Cf. Bloch, *Sujet-Objet*, p.50, 215, 399
1821 Cf. Lukács, *The Young Hegel*, p.276.
1822 Bloch, *Sujet-Objet*, p.336.

> système que Hegel s'efforçait de laisser « ouvert », mais qui, de fait, ne pouvait qu'impliquer la stabilité, la fixation, la conservation, la momification.[1823]

Bien des lecteurs et critiques de Hegel reprendront ce *leitmotiv*[1824], sinon sous la forme d'une contradiction frontale, du moins sous la forme d'une sorte d'« ironie »[1825]. Et pourtant, celui-ci est fondé sur un contresens qu'une attention portée au concept de vie chez Hegel permet de résoudre. Car la conception du système hégélien comme système mécanique étouffant la vie, comme d'un « automate[1826] » demeure étrangère au concept hégélien de système. Il substitue au concept hégélien de système qui, comme nous l'avons vu, se laisse appréhender sur le mode d'une systématicité vivante (la vie étant elle-même système chez Hegel) une notion foncièrement étrangère au discours spéculatif hégélien et qui relèverait plutôt d'une logique de l'entendement. Cette conception du système relevant de l'entendement, Hegel la critiquait d'ailleurs déjà dans le *Fragment de Tübingen*. Hegel y attachait l'entendement à ce qui est mort et « se laisse ordonner en pensée, mettre en système[1827] ». La systématisation d'entendement prend en effet l'apparence du « cabinet du naturaliste qui a tué les insectes, a séché les plantes, a empaillé les animaux ou les a conservés dans l'alcool, a rangé ensemble toutes les choses que la nature a séparées, ordonné seulement en fonction *d'une seule* fin ce qu'elle a entrelacé en une variété infinie de fins dans un lien amical[1828] ».

Le système hégélien sera pensé selon un tout autre modèle, sa systématicité découlant de la vie même de l'Idée qui s'organise progressivement. Il ne saurait dès lors être question d'opposer le mouvement de la dialectique au système. Le système est la manifestation même du déploiement de la dialectique. Il faudra ainsi concevoir tout autrement le système qu'à la manière d'un système clos, car de même que « Système et liberté, que l'on oppose souvent, s'accomplissent ensemble dans la théorie et la pratique de l'idéalisme allemand[1829] » comme le souligne Bourgeois, de même vie et système ne peuvent être pensés l'un sans l'autre chez Hegel. Ce que l'on a parfois appelé un « système de la liberté[1830] » est tout autant un système

---

[1823] D'Hondt, *Hegel. Biographie*, p.241.
[1824] C'est le cas de Haym notamment, cf. Haym, *Hegel et son temps*, p.72 ; Simhon, « Réalité et effectivité. Haym et Nietzsche face à Hegel », p.370-71.
[1825] Cf. J. C. Flay, « Hegel's Science of Logic : Ironies of the Understanding », dans G. di Giovanni, *Essays in Hegel's Logic*, Albany, SUNY Press, 1990, p.168.
[1826] Marx et Engels, *La Sainte Famille*, p.101.
[1827] Hegel, GW I, p.87 / *La Vie de Jésus*, p.53. Cf. Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p.14.
[1828] Hegel, GW I, p.88 / *La Vie de Jésus*, p.54.
[1829] Bourgeois, *L'Idéalisme allemand*, p.104.
[1830] *Ibid.* ; Lejeune, *Hegel anthropologue*, p.120.

de la vie et dans cette mesure, l'opposition entre vie et liberté n'a guère plus de sens chez Hegel que l'opposition entre vie et système.

Hegel n'est certainement pas le seul à nous fournir les linéaments d'une telle entreprise et comme nous le disions d'entrée de jeu dans notre introduction, toute la philosophie postkantienne constitue, en un sens, un terreau fertile pour penser l'idée de philosophie comme totalité vivante, voire chez les romantiques, comme système fragmentaire.

Mais même conçu comme système vivant, l'hégélianisme échappe-t-il au premier reproche d'une entreprise mégalomane visant à tout absorber, éliminant ainsi toute extériorité, toute altérité au profit de l'identité de l'Idée absolue ? On peut en effet tout à fait imaginer le système hégélien sur le modèle d'un vivant dont le désir insatiable d'intégrer à soi et de digérer l'ensemble des savoirs aboutirait à nier toute altérité radicale. Le système est-il à penser sur le modèle d'Érysichthon, condamné à la faim par Déméter et qui après avoir dévoré toutes les ressources de son royaume finit par se dévorer lui-même [1831]? Comme le souligne Ng : « it is often surmised that [Hegel's] *Logic* preaches hyper-rationalism (or hyper-conceptualism) to the degree that the self-sufficient Concept encompasses all thought and reality, leaving nothing outside its grasp[1832] ». Une telle interprétation justifie en un sens la conception particulièrement négative que l'on s'est faite de Hegel parmi les post-structuralistes français[1833], et qui perdure encore par exemple chez un Vioulac[1834]. Pour répondre à une telle critique, il faut prendre soin de distinguer l'idée du système comme totalité aboutie et l'idée d'un système figé, prétendant à l'exhaustivité du savoir sur le monde et l'expérience humaine[1835].

1831 Cf. Ovide. *Les Métamorphoses*, Paris, Flammarion, 2000, VIII, v.738-878.

1832 Ng, *Hegel's Concept of Life*, p.179. Voir également Litt, *Hegel*, p.83 : « Le système de Hegel ne se propose pas moins que de ramener tous les élans, les expériences, les accomplissements, les créations qui sont la vie de l'esprit, à une nécessité logique qui les crée tous et les lie les uns aux autres ».

1833 Cf. J.-B. Vuillerod, *Hegel féministe*, Paris, Vrin, 2020, p.210.

1834 Cf. J. Vioulac, *La logique totalitaire*, Paris, PUF, 2013, p.46*sq*.

1835 Comme l'écrit Vieillard-Baron : « Sur la question de la fermeture, il faut dissiper un malentendu. En effet, il ne faut pas confondre la fermeture comme *Abgeschlossenheit*, que Hegel revendique positivement, et l'arrêt de la pensée dans une immobilité de mort. Si la pensée est fluidité des notions, mouvement dialectique des oppositions surmontées, elle ne peut pas s'arrêter dans un système figé. "Fixer" (*fixieren*) est un acte dogmatique à l'égard duquel Hegel est toujours critique. C'est donc que la notion de système signifie autre chose. Pour Hegel, c'est dans un système fermé, autrement dit complet, que la fluidité de la pensée peut s'exercer. La nécessaire clôture renvoie à la nécessaire systématicité. Ce que nous avons montré, c'est que le système, en lequel se formule la philosophie comme "cercle de cercles", accomplit la philosophie, mais ne la fixe pas définitivement. Système ne peut pas signifier immobilité d'un tout figé, pas plus que la circularité ne peut signifier qu'"on tourne en rond", c'est-à-dire que la répétition soit la règle et que la conclusion finale n'apporte rien de plus que le commencement » (Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, p.131-32).

Si Hegel prétendait une telle chose, comme le souligne Bloch, ce serait évidemment une folie :

> L'enfant qui au moyen d'une coquille veut tirer toute l'eau de l'océan serait encore réfléchi en comparaison de l'homme qui souhaiterait réciter tous les détails, ou simplement en écouter l'énumération. L'enfant du conte de fées à qui la sorcière impose de filer, en une nuit, une montagne de laine aurait encore l'espoir de venir à bout de cette tâche avant qu'en ait fini l'homme qui prétendrait penser le tout de la multiplicité ou écrire l'absurde traité *De omnibus rebus et quibusdam aliis*.[1836]

Mais comme le souligne justement Marmasse : « l'idée de totalité ne coïncide aucunement avec celle d'exhaustivité, et l'on ne peut identifier le caractère encyclopédique et la prétention à la complétude[1837] ». Dans les faits, Hegel récuse doublement la prétention à l'exhaustivité. D'abord parce que la structure encyclopédique du système devant saisir le mouvement général de la science philosophique en son ensemble n'autorise pas le traitement exhaustif d'un champ spécifique à celle-ci : « en tant qu'*encyclopédie*, la science ne peut être exposée dans le développement détaillé de sa particularisation, mais doit être bornée aux éléments initiaux et aux concepts fondamentaux des sciences particulières[1838] ». Ce sera, à la rigueur, dans les leçons consacrées aux sciences philosophiques particulières et, mieux encore, dans des études spécifiques que Hegel et ses disciples, et plus généralement, la philosophie comme champ de recherche pourraient mener à bien qu'un tel approfondissement pourrait véritablement avoir lieu, grâce à une certaine division coordonnée du travail intellectuel. Encore qu'une telle tâche pouvant prétendre à terme à l'exhaustivité présuppose déjà pour Hegel l'explicitation de la systématicité propre à l'Idée de philosophie qui ne peut se faire que sous la forme générale d'une encyclopédie. Pour le dire autrement, l'exhaustivité n'est pas une condition à la systématicité de la philosophique, c'est au contraire l'établissement de la philosophie comme système qui rend possible l'articulation des sciences philosophiques particulières et partant, la possibilité d'en faire un traitement exhaustif. Mais d'autre part, Hegel ne récuse pas seulement l'idée qu'au sein des sciences philosophiques, l'exhaustivité serait condition de l'accomplissement du système, il récuse plus généralement l'idée que la philosophie pourrait prétendre à épuiser le sens de l'existence et de l'objectivité de telle sorte qu'aucune (autre) entreprise scientifique ou plus généralement qu'aucune (autre) tentative de

---

1836 Bloch, *Sujet-Objet*, p.474.
1837 Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, p.67. Cf. Geraets, « Hegel's Articulation of Meaning », p.293 ; Marmasse, *Hegel. Une philosophie de la réconciliation*, p.35.
1838 Hegel, GW XIII, §9 / E-SL, p.159.

comprendre le sens de ce qui *est* ne saurait subsister indépendamment d'elle. Autrement dit, la philosophie doit pour Hegel reconnaître les limites de son enquête : « seul ce qui exprime l'Idée mérite l'attention du philosophe[1839] ».

Ainsi, le système constitue une totalité vivante comme adéquation de l'Idée ou de l'Absolu à soi (à son *eidos* ou à son concept), l'accomplissement du système, son caractère abouti se limite ainsi à cela que son objet (qui est aussi sujet) s'est pleinement déterminé et fondé en soi et pour soi. Mais dans le cours de son développement, l'absolu s'est déterminé dans son rapport à son autre, à une *extériorité* qui n'en demeure pas moins *son* extériorité. Il ne s'agit donc pas d'éradiquer ou d'intégrer toute altérité ou toute extériorité, mais au contraire de la préserver dans son rapport à soi. À l'instar du vivant qui fédère non seulement la différence en son sein, mais qui, comme totalité organisée, se définit dans un rapport à ce qui constitue son monde, son extériorité, le système, « comme totalité close et mobile en elle-même[1840] » articule certes ses divers moments en une unité dynamiquement stable, mais cela ne signifie point une fermeture à l'extériorité, au champ du vécu, du contingent et de la réflexion non-philosophique :

> La stabilité structurelle […] va de pair avec la fermeture organisationnelle de l'ensemble, où « fermeture » ne signifie aucunement indisponibilité au rapport à autre chose. Dans un organisme vivant la stabilité interne et la définition précise des limites constituent la condition de l'ouverture à l'environnement, et il en va de même pour la totalité logique. Stabilité et fermeture, loin de l'isoler du monde, sont la condition même de son ouverture au monde de la nature et de l'esprit.[1841]

Or, ce qui vaut pour le rapport entre les grands domaines des sciences philosophiques que sont la logique, la nature et l'esprit vaut *a fortiori* pour le système dans son rapport à son autre. En circonscrivant son objet au domaine de la philosophie, le système ne prétend en aucun cas se substituer aux savoirs non-philosophiques et encore moins réduire le champ du monde vécu aux déterminations du concept ou de l'Idée[1842]. Elle ne peut cependant nier que ces savoirs et ces domaines de l'expérience, le plus souvent implicitement, font intervenir des éléments spéculatifs, revêtent un caractère universel ou en appelle à des déterminations conceptuelles qui entrent forcément dans le champ d'intérêt de la philosophie. C'est ainsi que

---

1839 Marmasse, *Hegel. Une philosophie de la réconciliation*, p.44.
1840 Stanguennec, *Hegel*, p.88. Cf. *ibid.*, p.152, 205.
1841 Chiereghin, « Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel », p.63.
1842 Cf. Reid, *Real Words*, p.14 : « Hegel never denies the world's richness […] But we must distinguish between scientific objectivity and the world in general ».

Hegel donne l'exemple d'une vieille femme tout à fait commune s'émerveillant sur le reflet du soleil illuminant la tête d'un criminel exécuté :

> « Comme c'est beau, dit-elle, la grâce du soleil divin resplendit sur la tête de *Binder* ! » – « Tu n'es pas digne que le soleil répande sa lumière sur toi », dit-on à un pauvre diable qui nous irrite. Cette femme vit que la tête du meurtrier était éclairée par le soleil, donc qu'il en était encore digne. Elle l'éleva de la punition de l'échafaud à la grâce solaire de Dieu, elle n'amena aucune réconciliation par ses violettes ou la vanité de sa sensibilité, mais le vit reçu dans les grâces d'un soleil plus élevé.[1843]

De tels moments de grâce traversent l'expérience humaine dont la quête n'est évidemment pas de penser la pensée de la pensée. Néanmoins, du sens commun aux sciences positives, il nous arrive de pointer en direction de ce qui constitue l'objet propre à la philosophie. Ces intuitions, la philosophie doit non seulement pouvoir les justifier, les asseoir sur leurs fondements rationnels et les expliquer, elles constituent également le matériau à partir duquel la philosophie peut asseoir sa démonstration et son propre développement[1844].

Mais comme nous l'avons déjà entrevu précédemment, Hegel confère également une autonomie de droit et de fait aux savoirs non-philosophiques, tout comme il reconnaît qu'une dimension de l'existence humaine demeure ancrée dans l'expérience contingente et idiosyncrasique du vécu singulier sur lequel la philosophie n'a que peu à dire sinon qu'il peut être de plein droit sans que la philosophie y voie un obstacle à sa propre entreprise visant à circonscrire le domaine de l'universel et du rationnel. La philosophie pour Hegel n'est pas la science de tous les étants, l'ensemble de tous les ensembles, mais bien la pensée se pensant elle-même comme saisie de soi au travers le parcours de sa connaissance de soi comme raison ou *Logos*. La raison comme langage (*logos*) constitue le médium propre de son ad-venir comme objectivité[1845]. La pensée est le médium de la pensée qui se saisit en son universalité et son effectivité au travers la discipline philosophique. Mais la pensée ne cherche pas uniquement à se connaître comme pensée. Telle est la prérogative de la philosophie. Il existe cependant aussi une pensée d'objets (qui ne sont plus que la pensée elle-même). Or, cette pensée portant sur tel ou tel étant du monde relève non plus de la philosophie comme telle, mais bien des savoirs d'entendement, empiriques, etc. C'est ainsi que Hegel nous semble délimiter le champ de la philosophie : « Nous devons bien délimiter notre domaine et en exclure ce qui n'appartient

[1843] Hegel, W II, p.579 / « Qui pense abstraitement ? », dans *Lectures de Hegel*, p.33.
[1844] Voir à ce propos, Chaput, « Hegel lecteur de Bichat », p.159-86.
[1845] Reid, *L'Anti-romantique*, p.76.

pas à la philosophie[1846] ». Cela ne signifie pas cependant que ce qui n'appartient pas à la philosophie soit dénué de tout intérêt ni même d'objectivité[1847]. Comme l'écrit Hegel :

> Il y a une foule de choses intéressantes dans le monde ; la poésie espagnole, la chimie, la politique, la musique, tout cela est très intéressant et l'on ne peut en vouloir à quiconque s'y intéresse ; mais pour réaliser quelque chose, en tant qu'individu, dans une situation déterminée, il faut s'en tenir à quelque chose de déterminé et ne pas disperser sa force de plusieurs côtés.[1848]

Il en va de même pour le philosophe qui n'a pas à prétendre savoir tout sur tout, mais doit savoir délimiter son entreprise à la saisie de l'Idée dans son universalité. C'est ainsi que Hegel aurait dit un jour : « On reproche à la philosophie de n'être pas capable de débusquer un chien derrière le poêle ; c'est tout à fait vrai, mais aussi bien ce n'est point là sa tâche[1849] ». On peut tirer deux implications distinctes d'une telle affirmation. D'abord qu'il existe bien un monde d'expériences, et même des discours raisonnés sur ce monde, une objectivité et une réalité qui excèdent les limites de l'entreprise scientifique et qui n'ont pas, pour autant à être rabaissés à une sorte de dimension résiduelle de l'existence. Que l'on doive s'en détourner pour faire de la philosophie n'implique aucun jugement par ailleurs sur leur intérêt et leur valeur d'un point de vue non-philosophique. La philosophie comme système achevé s'accorde tout à fait à l'idée qu'il y ait un en dehors de la philosophie qui soit digne d'intérêt, puisque tous les intérêts de l'animal fini que nous sommes ne se réduisent bien évidemment pas au désir du connaître et de l'absolu. C'est en ce sens qu'on doit comprendre l'ouverture du système à son autre *comme autre*[1850]. Mais comme nous l'avons vu plus haut, la philosophie est aussi ouverte à cette altérité en tant qu'elle peut nourrir son propre développement. Tout comme l'Idée logique ne saurait s'accomplir définitivement sans faire l'expérience de son extériorisation radicale au travers la nature et le monde de l'esprit, le système de la philosophie ne peut se construire indépendamment des grands bouleversements qui jalonnent autant l'expérience vécue individuellement que ceux qui marquent l'histoire (des sciences, des sociétés, de l'art, des religions, etc.).

1846 Hegel, Vorl. VI, p.14 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction,* p.31.
1847 Cf. Reid, *Real Words*, p.5.
1848 Hegel, W VIII, §80Zu., p.170 / E-SL, p.511.
1849 Bloch, *Sujet-Objet*, p.349.
1850 Cf. Reid, *Real Words*, p.50 ; Reid, *L'Anti-romantique*, p.91.

Nous avons donc bien affaire, comme nous l'avons vu plus haut à un système dont la clôture autant que l'ouverture[1851] s'éclairent, à nos yeux, dès lors que l'on s'attarde à la conception hégélienne de la vie. Nous l'avons vu, la vie est un système organisationnel qui n'est pas chez Hegel réductible à sa forme fini comme *organisme vivant* (végétal ou animal). La vie est une structure dynamique qui se développe et se transforme en préservant son identité, l'unité de son concept et qui demeure néanmoins comme totalité close sur soi, autonome, ouverte à un monde qui est *son* monde.

Nous avons ainsi vu que le système hégélien à l'instar de tout système vivant peut se penser comme ouvert à double titre. D'abord comme structure en développement, qui à la différence de l'animal, n'échoue pas à atteindre sa forme accomplie, mais dont la forme accomplie, l'esprit absolu, n'est précisément pas un terme, un point fixe dans la mesure où l'esprit se caractérise précisément par son mouvement, la capacité qu'il a de se transformer, de ne point se laisser fixer au niveau d'une détermination particulière. Mais le système, nous l'avons vu, est également ouvert à son autre, à l'altérité. Non seulement ouvert à l'existence d'un tel autre et à la légitimité d'une telle existence (ce qui contredit l'accusation d'un système voulant prétendre à l'exhaustivité), mais aussi ouverture à ce que cette altérité peut apporter à la philosophie, ce qu'elle lui donne à penser, à mûrir, à ruminer et digérer. Que l'on pense la philosophie comme « Science du sens » cherchant à déterminer « le sens du sens[1852] » (Quelquejeu), à « articuler le sens »[1853] (Geraets) ou à penser la pensée[1854], celle-ci se caractérise toujours comme un système dont la circularité assure la cohérence et la complétude sans pour autant entamer son caractère ouvert.

L'on pourrait même penser l'ouverture du système hégélien en un troisième sens qui consisterait à souligner à quel point celui-ci est ouvert à différentes lectures. Plutôt qu'un système fermé et linéaire qui contraindrait le lecteur à suivre les étapes du raisonnement tel que l'auteur en a décidé, il y aurait différentes manières d'entrer dans le système. Encore une

---

1851 Une telle idée d'un système ouvert est défendue par bien des lecteurs de Hegel. Cf. J. Burbidge, « Where is the Place of the Understanding », dans *Essays in Hegel's Logic*, p.180 ; Burbidge, « Is Hegel a Christian? », p.100 ; Cattin, « Situation de la logique hégélienne », p.68 ; Jarczyk & Labarrière, « "Phénoménologie de l'esprit" et "Science de la logique"», p.70 ; P.-J. Labarrière dans « Table ronde / Round Table », dans *Hegel. L'Esprit absolu/The Absolute Spirit*, p.170-71; Mabille, « Hegel, le dépassement de *quelle* métaphysique ? », p.318, 330-31 ; Olivier, « L'Esthétique inédite », p.23 ; Vieillard-Baron, *Système et structures théologiques*, p.90. Nous nous limitons ici à souligner l'importance de penser l'idée de système et le concept de vie chez Hegel pour appuyer cette idée de système ouvert.

1852 Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p.330.

1853 Geraet, « Hegel's Articulation of Meaning », p.289-98.

1854 Cf. Hegel, W X, p.395 / E-PhE, p.375.

fois, il s'agit de comprendre que pour Hegel, le système n'a pas à s'établir sur un premier principe d'où tout découlerait, puisque comme organisme, le point d'entrée importe peu pour autant qu'il permette d'accéder à la totalité. Chaque point du cercle permet d'en faire le tour et une fois ce tour accomplis, la justification du point de départ plus ou moins arbitraire se trouve établie et assurée. Ainsi, « Ce qui est décisif » pourrions-nous dire avec Heidegger « c'est de s'y engager convenablement[1855] ». Hegel suggère d'ailleurs lui-même aux §575-77 qu'il y a plusieurs manières d'articuler et de lire le système selon qu'on l'aborde a) tel que Hegel l'expose lui-même dans son *Encyclopédie* selon « la forme extérieure du *passage*[1856] » où la nature constitue la médiation permettant le passage de l'Idée logique à la figure de l'esprit (L_u-N_p-E_s) ; b) du point de l'esprit *réfléchissant*[1857] à la fois la nature comme présupposé et l'Idée comme objet de son savoir et condition de sa propre liberté[1858] (N_p-E_s-L_u) [1859]; enfin c) comme syllogisme de « l'Idée de la philosophie[1860] » qui comme « *raison qui se sait* » ou comme pensée de la pensée qui présuppose l'esprit réfléchissant comme le processus par lequel cette raison en vient à se connaître et qui pose la nature comme point de passage où l'Idée peut se réaliser en soi (E_s-L_u-N_p)[1861]. D'aucuns ont cherché à montrer, à partir du célèbre article de Geraets « Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel[1862] », que le système se trouvait ainsi ouvert[1863]. Non pas en fonction de son propre développement immanent, non pas dans son rapport à une quelconque altérité, mais dans la manière dont il pouvait être lu, compris et relu. Certes, la question demeure ouverte (!) à savoir si ces trois lectures constituent au final la clôture définitive du système comme a pu le soutenir

[1855] Heidegger, *Être et temps*, §32, p.133 [153]. Cf. Hegel, W V, p.70 / SL I, p.60 : « Ce qui importe à la science, ce n'est pas tant que le commencement soit une immédiateté pure, mais le fait que son ensemble représente un circuit fermé où ce qui est premier devienne dernier, et *vice-versa* ».
[1856] Hegel, W X, §575, p.393-94 / E-PhE, p.373.
[1857] Cf. Hegel, W X, §576, p.394 / E-PhE, p.374 : « C'est le syllogisme de la *réflexion* spirituelle dans l'Idée ».
[1858] Cf. *ibid.* : « la science apparaît comme une *connaissance* subjective, dont le but est la liberté ».
[1859] Cf. Hegel W VI, p.391 / SL IV, p.387 : « Le syllogisme de réflexion, considéré d'une façon générale, se range dans le schéma : B-E-A ; l'individuel comme tel y est encore détermination essentielle du milieu ».
[1860] Hegel, W X, §577, p.394 / E-PhE, p.374.
[1861] Ce troisième syllogisme prenant le point de vue de la philosophie (là où le premier prenait le point de vue encyclopédique et le second le point de vue de l'esprit réflexif) est lui-même l'articulation syllogistique des deux premiers syllogismes finaux. Et dans la mesure où il est l'Idée « qui se scinde en *esprit* et *nature* » (*ibid.*), il correspond à la figure du syllogisme de la nécessité prenant une forme disjonctive.
[1862] Cf. T. Geraets, « Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel », dans *Lectures de Hegel*, p.156-95.
[1863] Cf. Renault, *Hegel. La Naturalisation de la dialectique*, p.79n.2, 85n.3.

Angelica Nuzzo par exemple[1864] ou s'il s'agit au contraire d'une réelle ouverture de la part de Hegel. C'est du moins en ces termes que Viellard-Baron pose les choses :

> L'opposition fondamentale entre mon analyse et celle de A. Nuzzo est que les trois syllogismes sont pour elle l'ultime systématisation de la philosophie, et en somme, le bouclage définitif du système. Au contraire, il me semble que Hegel a ouvert une porte à la fin de son ouvrage en relativisant l'ordre d'exposition qu'il avait suivi et présenté comme nécessaire.[1865]

C'est là une question que nous ne saurions trancher ici. D'autant que l'idée (possible) d'ouverture qui s'y trouve attachée ne nous semble pas directement liée à notre problématique. Il est ici question de l'ouverture du système à de multiples compréhensions ou lectures possibles, ou encore à la possibilité d'aborder différents points de vue sur la chose. Alors que l'ouverture du système telle que nous l'avons présentée jusqu'à présent n'est intelligible qu'à partir du moment où l'on considère ce système comme *vivant*. Voilà l'intérêt, à nos yeux, de penser conjointement vie et système chez Hegel. Permettons-nous ainsi de refermer, abruptement peut-être, cette parenthèse sur les syllogismes finaux de l'*Encyclopédie*.

4. Actualité de la conception hégélienne de la philosophie comme système vivant

Dès lors que l'on admet non seulement le caractère vivant du système hégélien, mais encore son ouverture à de nouveaux développements autant de nature interne que provenant de l'extérieur, il importe de se questionner sur son actualité. Le système hégélien comme philosophie vivante a-t-il survécu au passage du temps et aux bouleversements de l'histoire ? Ce qui constituait la vie propre du système a-t-il péri ? On a souvent cherché à actualiser la pensée de Hegel en cherchant à distinguer ce qui demeure « vivant » et ce qui est « mort » chez lui (Croce), en évacuant ce qui apparaissait historiquement dépassé et en préservant ce qui pouvait encore constituer une contribution significative aux réflexions de l'époque. Mais comme nous l'avons vu, pensé sur le mode du vivant, le système ne saurait être ouvert en ce sens : « parce qu'elle [la structure de pensée propre à la philosophie] représente la totalité à

[1864] Cf. A. Nuzzo, « Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der *Enzyklopädie* », dans H.-C. Lucas, B. Tuschling et U. Vogel (Hrsg.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2004, p.459-80.
[1865] Vieillard-Baron, *Système et structures théologiques*, p.144.

chacun de ses points et qu'elle exclut ainsi toute possibilité de dissection et de démantèlement, elle jouit d'un degré insurpassable de fermeture[1866] ». Pour le dire autrement, c'est *en tant que* système que la philosophie hégélienne est ouverte. Il ne saurait être question de chercher à le démanteler pour le mettre au goût du jour. Ou, à tout le moins, un tel geste méconnaît forcément l'esprit de l'entreprise hégélienne.

Si donc il nous faut ici poser l'enjeu de l'actualité de la pensée hégélienne, ce doit être de celle-ci *comme* système. Posture d'autant plus difficile que l'époque contemporaine laisse planer un certain soupçon, pas complètement à tort, sur toute tentative de penser la philosophie comme système. Déjà chez les jeunes hégéliens et les premiers existentialistes, « cette ambition systématique [de Hegel] a joué un rôle notable dans le discrédit précoce de sa philosophie[1867] ». Un discrédit lié à l'idée de système qui ne s'est, en un sens, qu'accentué avec le temps et qui aura au moins le mérite de mettre les tenants du rationalisme[1868] et les tenants de la philosophie de l'existence et de la finitude[1869] d'accord sur un point, à savoir le rejet de toute tentative d'ériger la philosophie en système[1870]. Hegel aurait, par sa tentative même de faire de la philosophie un système vivant, sonné le glas d'une telle entreprise : « il se pourrait que le prétendu accomplissement hégélien du système de la philosophie soit en fait celui de la philosophie comme système, laissant libre cours à une philosophie hors système[1871] ».

Certes, chez Hegel, il y a ce présupposé manifeste que la philosophie doit se présenter comme science et à ce titre de manière systématique. Toute philosophie non systématique relèverait pour lui au contraire essentiellement de l'arbitraire, du contingent et de l'opinion personnelle. L'on est bien entendu libre d'adopter une telle posture non systématique, voire

---

1866 Litt, *Hegel*, p.22.

1867 Kervégan, « Une pensée non-métaphysique de l'action », p.292.

1868 K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge, 2008, p.451.

1869 La vie a en effet souvent constitué un *leitmotiv* de la critique du système hégélien que ce soit chez les romantiques ou les premiers auteurs « existentialistes » (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger) jusqu'aux penseurs de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer). C'était au nom de la vie récalcitrante à toute conceptualisation et au nom de l'ineffable existence individuelle qu'on a voulu d'abord attaquer les prétentions hégéliennes à la totalité. Nécessairement, d'après ces critiques, la vie dans sa particularité existentielle *devait* échapper aux prétentions réductionnistes du système de Hegel. Plus encore, la vie *doit* échapper à toute tentative de saisie par le biais d'un discours exhaustif et rationnel. Cependant comme nous l'avons montré et comme le soulignent plusieurs lecteurs de Hegel, penser la vie en sa systématicité et dans sa dimension rationnelle et universelle n'enlève rien aux dimensions évanescentes de la vie qui doivent en un sens nécessairement échapper au discours philosophique et qui constituent justement la marque de son ouverture (voire de sa tolérance) à son autre. À ce propos, cf. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, p.160-61 ; Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.5 ; Papaioannou, *Hegel*, p.67 ; Sell, *Der lebendige Begriff*, p.228.

1870 Cf. Marmasse, *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, p.129.

1871 Grosos, *Système et subjectivité*, p.136-37.

expressément anti-systématique, mais cela implique, selon Hegel, de renoncer à une dimension intrinsèque à l'histoire même de l'entreprise philosophique, sa volonté de se penser comme science.

La force du système hégélien pensé comme vie est d'ailleurs de faire place à cette dimension réflexive de la philosophie sur elle-même comme pratique vivante et en développement. Chez Hegel, toute réflexion philosophique sur la philosophie implique d'en saisir le sens comme système de la science. Certes, une philosophie peut se concevoir elle-même comme non-systématique, une philosophie peut demeurer au stade des linéaments d'un discours systématique, elle n'en appartient pas moins à la *philosophie comme système* pour peu que son apport constitue un moment significatif dans le développement général de la philosophie comme *pensée de la pensée dans l'histoire*.

En ce sens, s'il faut poser l'enjeu de l'actualité du *système* hégélien comme système vivant *précisément* à l'ère *de la remise en question de l'idée même de système* en philosophie, c'est peut-être précisément parce que cette mise en doute de l'idée même de systématicité en philosophie constitue *la négation déterminée* que la philosophie comme savoir absolu et système doit *sursumer* pour poursuivre et achever son propre développement vivant. Autrement dit, que l'idée de système nous soit devenue si étrangère, loin de constituer un obstacle à la réflexion de l'actualité du système hégélien, loin d'en faire ressortir d'autant l'inactualité permet au contraire de situer l'épreuve par laquelle la conception *hégélienne* de la philosophie devra passer pour se renouveler.

Ce qui est remis en question dans l'idée de système en philosophie c'est en effet avant tout l'idée que celui-ci doive être rattaché à l'entreprise d'une seule personne, d'un philosophe en particulier. Or, c'est souvent ainsi que l'on a voulu comprendre la posture hégélienne. Si « [n]otre philosophie est essentiellement le résultat historique de toutes les philosophies antérieures. Elle est l'œuvre de deux mille cinq cents ans[1872] », elle n'en reste pas moins « la plus concrète[1873] ». Et l'on a souvent reproché à Hegel d'avoir souligné le rôle de l'histoire dans la constitution de la philosophie comme système vivant que pour mieux y mettre un terme en faisant de l'hégélianisme l'ultime manifestation de la philosophie[1874]. Bien des choses pourraient être dites à ce propos. Il semble cependant que si Hegel pouvait se croire légitimé

[1872] Hegel, Vorl. VI, p.326 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, II, p.205.
[1873] *Ibid.*
[1874] Cf. Feuerbach, *GW* IX, p.19, 22 / *Manifestes philosophiques*, p.23 ; p.26.

à affirmer une telle chose, c'était surtout parce qu'on trouverait dans l'hégélianisme, aux yeux de Hegel, la première formulation claire de cette idée selon laquelle le système de la philosophie ne se manifestait pas simplement comme vie logique, comme auto-déploiement de l'Idée, mais encore comme historicité. Or, comme le souligne Hegel lui-même, un tel développement historique de la vie de l'Idée comme système de la philosophie n'exclut point les moments d'« apparents *reculs*[1875] » que Hegel nomme également « les temps de barbarie[1876] ». Si l'on ne peut évidemment exclure la possibilité que l'ère des systèmes soit définitivement close et que l'idée même d'*un* système *de la* philosophie ait disparue (*ist zu Grunde gegangen* aimerions-nous dire…) avec elle, l'on ne pas non plus exclure la possibilité qu'il s'agisse au contraire d'un de ces moments d'apparent recul où justement l'idée de système est mise à mal que pour mieux se renouveler comme la vie qui ne recule pas mais embrasse au contraire la contradiction. À travers la critique actuelle de l'idée de système en philosophie, c'est en effet l'espèce de « culte de la personnalité » qui se voit mis à mal comme « mégalomanie », mais l'idée que la philosophie en elle-même doive être pensée comme une pratique vivante coordonnée en ces divers moments, articulée en elle-même par le biais de ses multiples champs et sous-champs, ses domaines et ses approches, etc., cette idée n'est pas d'office rejetée. Au contraire, face au danger d'une *balkanisation* des savoirs philosophiques, il semble d'autant plus impératif de cultiver le dialogue entre les diverses approches et disciplines en philosophie et ainsi de réfléchir la cohésion de *la* philosophie comme tout.

En un mot, la nécessité de penser *la* philosophie comme un tout vivant ne se constituant non pas simplement comme l'amalgame de positions contraires ou de sujets rassemblées de manière externe demeure bel et bien une tâche actuelle ne serait-ce que sous la forme d'une philosophie de la philosophie susceptible de penser son unité à l'ère d'un éclatement du savoir.

Or, si l'idée même de philosophie doit être préservée comme étant l'idée de *la* philosophie et non comme la simple sérialité de philosophies diverses (que l'on comprenne cette série positivement comme « la galerie des héros de la raison pensante[1877] » ou négativement comme « la *galerie des extravagances*, ou du moins des *confusions* de l'homme qui s'absorbe dans la pensée[1878] »), il faut bien définir le *lieu* où une telle idée saurait être préservée

[1875] Hegel, Vorl. VI, p.38 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.49.
[1876] *Ibid.* Sur le concept de « barbarie » chez Hegel, cf. Reid, *L'Anti-romantique*, p.140.
[1877] Hegel, Vorl. VI, p.5 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.29.
[1878] *Ibid.*, p.15 / *ibid.*, p.32-33.

et effective. Il semble dans les faits que c'est précisément au sein de l'université, des départements de philosophie, et au travers les projets de recherches qui cherchent précisément à faire dialoguer les traditions analytiques et continentales, le domaine de l'éthique, de l'esthétique et de l'histoire avec la philosophie des sciences, etc. au sein du champ philosophique et qui aspirent à le mettre tout aussi en dialogue avec les autres sciences (naturelles et humaines) et les institutions politiques de l'esprit objectif qu'une telle unité trouve son domaine d'expression. Or, c'était déjà, en un sens ainsi que Hegel concevait le rôle de la philosophie au sein de l'université allemande[1879].

Bien sûr, à l'heure actuelle, l'idée de philosophie comme système, pour se réaliser, ne saurait être le fait d'un seul penseur ou même d'un courant particulier (ou d'une « École ») au sein de la philosophie, elle relève au contraire de la philosophie en sa totalité. Il n'en reste pas moins que comme pratique discursive, la philosophie peut être réflexive ou non. C'est-à-dire qu'elle peut laisser proliférer ses modes d'expressions sans chercher à en saisir la cohésion sous une quelconque forme d'organicité, ou bien elle peut au contraire chercher à se penser elle-même comme totalité possédant un type de questionnements propre se manifestant sous une diversité d'approches et de champs de recherches qui n'impliquent pas moins une certaine idée unifiante. Pouvoir penser aujourd'hui la philosophie comme un système vivant et organisé, capable de se comprendre réflexivement comme tel, voilà peut-être où se situe l'intérêt de penser *avec* Hegel et son système. Il ne s'agit pas de simplement réitérer la posture hégélienne visant à établir un système vivant, mais de comprendre en quoi la finalité d'une telle tâche demeure un enjeu actuel de sorte que l'exemple que constitue la pensée hégélienne demeure vivant jusqu'à nos jours quand bien même sa pensée relèverait d'une période *antérieure* dans le développement de l'esprit[1880]. Il peut, en effet, être tentant d'appliquer à Hegel lui-même ce qu'il disait de Platon et Aristote :

[1879] Cf. Reid, « Reason and Revelation », p.195-96.

[1880] Cela reste bien sûr une question ouverte si l'on prend pour perspective le temps long dans lequel s'inscrit l'esprit et qui relève souvent pour l'esprit fini de quelque chose de sublime En effet, il n'est pas aisé de trancher, pris que nous sommes dans le tourbillon du présent, la question à savoir si nous appartenons ou non à la même époque historique de Hegel, celle des bouleversements de la modernité. Pour le dire schématiquement, appartenons-nous à la « modernité tardive » qui maintiendrait une certaine continuité avec l'époque de Hegel, ou appartenons-nous plutôt à une « post-modernité » qui accentuerait plutôt l'idée de rupture ? Deux choses rendent toute tentative de réponse difficile. D'une part, ce n'est qu'une fois les bouleversements accomplis que la pensée parvient à en saisir le sens et la portée : « La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit » (Hegel, W VII, p.28 / PhD, p.59). D'autre part, il semble y avoir pour Hegel une différence d'échelle entre la temporalité de la conscience historique proprement humaine et la temporalité du développement de l'Esprit. Celui-ci peut nous sembler immobile et prisonnier d'une étape de développement qui nous apparaît ainsi comme un terme plutôt qu'un simple moment. Et à l'inverse, ce qui peut nous apparaître comme un bouleversement

> [S]i la philosophie *platonicienne*, la philosophie *aristotélicienne*, etc., vivent bien aujourd'hui et pour toujours, la philosophie n'a plus la figure qu'avaient la philosophie platonicienne et la philosophie aristotélicienne, ni ne relève de leur niveau. Par conséquent, il ne peut plus y avoir de nos jours de *platoniciens*, d'*aristotéliciens*, de *stoïciens,* ni d'*épicuriens*. Les faire s'éveiller à nouveau, prétendre y ramener l'esprit davantage formé et qui est allé plus profondément en soi, ce serait une entreprise impossible et même stupide, comme si l'homme mûr voulait se donner le mal de redevenir jeune homme, le jeune homme adolescent ou enfant, alors que l'homme mûr, le jeune homme et l'enfant sont un seul et même individu.[1881]

N'en va-t-il pas de même pour l'hégélianisme ? L'espoir d'être hégélien aujourd'hui ne consiste-t-il pas lui aussi à transporter une momie « dans l'élément de la vie[1882]» pour reprendre l'image même de Hegel ? L'on serait tenté de répondre oui à l'instar de Remo Bodei[1883] si l'on attache une trop grande importance à ces termes d'« hégélianisme » ou d'« hégélien ». Nous l'avons vu dès l'introduction, on peut difficilement rester fidèle à Hegel sans lui être infidèle. Aussi, l'on peut difficilement être hégélien de nos jours. Mais la visée de Hegel lui-même était-elle de fonder une école de philosophie à son nom ou de penser *la* philosophie comme telle en sa totalité ? Il n'est pas aisé de comprendre la posture de Hegel à cet égard : concevait-il son système comme celui de *la* philosophie derrière lequel il devait lui-même nécessairement s'effacer[1884], ce qui impliquerait éventuellement le dépassement de sa propre approche ou voyait-il au contraire dans sa propre synthèse l'avènement de la philosophie en sa destination ?

Si de nos jours, la philosophie n'a plus la figure qu'elle pouvait avoir avec l'hégélianisme, si, autrement dit, celui-ci, tout en demeurant vivant aujourd'hui et à jamais[1885], n'en est pas moins une figure passée, c'est peut-être justement parce qu'il appartient encore à l'époque de la philosophie certaine de soi et confiante en sa propre destination systématique alors que nous serions plutôt engagés dans le chemin du doute quant à la possibilité même de

---

majeur au sein de la temporalité propre à notre conscience historique peut s'avérer n'être qu'un soubresaut dans la longue histoire de l'esprit. C'est dans ce contexte que l'on peut parler avec Hegel de la « lenteur de l'esprit » qui appartient à la fois au régime de l'histoire et de l'éternité (cf. Hegel, Vorl. VI, p.35 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.47). C'est aussi pourquoi il est malavisé de chercher à valider ou invalider la pensée de Hegel à l'aune de la situation historique actuelle sans avoir élucidé au préalable le rapport que Hegel entretient avec le concept même d'actualité (cf. Reid, « Reason and Revelation », p.197).

1881 Hegel, W XVIII, p.65 ; Vorl. VI, p.49 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p.57-58.

1882 Hegel, W XVIII, p.66 ; Vorl. VI, p.50 / *Leçons sur l'histoire de la philosophie – Introduction*, p. p.58.

1883 Dans R. McRae, « The Problem of presentation in the Philosophy of Absolute Spirit », dans *Hegel. L'Esprit absolu/The Absolute Spirit*, p.165 : « Comme Hegel dit que nous ne pouvons plus être platoniciens ou aristotéliciens, nous pouvons dire à notre tour que nous ne pouvons plus être hégéliens. On ne peut pas littéralement comprendre quelque chose qui est périmé ».

1884 Cf. Reid, *Real Words*, p.82.

1885 Outre le passage des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* cité ci-dessus, cf. Hegel, W VIII, p.28 / E-SL, p.134-35.

penser une telle chose que *la* philosophie, chemin du doute qu'il s'agit précisément de parcourir pour espérer un jour le dépasser. Or, un tel dépassement ne peut plus être le résultat d'une figure particulière, d'un Hegel ou d'un Fichte, mais le geste de la philosophie elle-même qui se connaît comme telle, y compris dans la difficulté qu'elle peut avoir à se comprendre et se penser en son unité. La question n'est donc plus de savoir si l'on peut (encore aujourd'hui) être hégélien ou non, mais de savoir si l'on peut encore se dire philosophe en saisissant le sens et l'unité possible d'une telle pratique à travers la multiplicité de ses manifestations contemporaines.

Reprenant la fameuse image qui clôt la préface aux *Principes de la philosophie du droit*, Jeffrey Reid écrit que :

> [L]a philosophie prend son essor seulement à la tombée du jour, en temps d'achèvement, voire de décadence – là où les couleurs sont déjà moins vives, là où l'époque a perdu l'éclat de sa jeunesse trop plongée dans l'immédiateté de la vie. Bref, ce n'est que lorsque la griserie vitale se transforme en grisaille de la réflexion que la philosophie peut faire son travail.[1886]

Mais alors que l'on pourrait être tenté de voir là une sorte de désaveu de la vie comme concept charnière au sein du système hégélien, il faut plutôt y voir la manifestation de ce que nous avons cherché à montrer tout au long de cette thèse, à savoir que la vie n'est pas à comprendre chez Hegel comme « cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve de la destruction[1887] », mais qu'elle est au contraire « la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même[1888] ». Ainsi, qu'une « forme de vie [ait] vieilli[e] et […] ne se laisse pas rajeunir[1889] » avec le gris que la philosophie peint sur du gris, cela ne met nullement fin à la puissance de la vie, même si une certaine griserie semble s'estomper. Au contraire, c'est de la grisaille, au crépuscule, depuis les tréfonds de la terre apparemment devenue stérile que le germe de la vie de la pensée et de l'esprit croît et s'enracine toujours davantage. La vie dans sa forme non plus immédiate, mais la plus adéquate à son concept est constamment revitalisée au contact de la

[1886] Reid, « Le Temps chez Löwith et Hegel », p.197
[1887] Hegel, W III, p.36 / PhE I, p.29.
[1888] *Ibid.*
[1889] Hegel, W VII, p.28 / PhD, p.59.

négativité. Et c'est bien ce qu'expriment les figures animalières de Hegel que sont la chouette prenant son envol[1890] et la taupe qui « continue de fouir à l'intérieur[1891] » :

> [L'esprit] ne cesse d'aller de l'avant, parce que seul l'esprit est progression. Souvent il paraît s'être oublié, s'être perdu ; mais intérieurement opposé à lui-même, il est travail intérieur qui se poursuit – comme le dit Hamlet de l'esprit de son père : « Bien travaillé, brave taupe » – jusqu'à ce que, intérieurement fortifié, il soulève aujourd'hui la croûte terrestre qui le séparait de son soleil, de son concept, la faisant s'écrouler.[1892]

C'est précisément au moment de la crise où l'esprit du monde et le mouvement de l'histoire semblent s'arrêter voire régresser à l'image du vieil homme que nous disposons non seulement du recul nécessaire pour réfléchir le passé et finalement connaître cette forme de vie qui a vieilli. Plus encore, c'est le moment où la philosophie peut se renouveler en pensant non seulement le monde, mais sa propre situation. L'idée d'un « présentisme » hégélien n'est peut-être jamais aussi pertinente et vivante qu'en temps de crise. Les lumières du philosophe, cet animal nocturne ou troglophile, ne se laissent voir que par contraste dans l'obscurité du négatif.

Aussi, ce n'est peut-être qu'à l'heure actuelle, alors même que l'idée de système semble être au point mort que l'on peut vraiment saisir le sens d'une entreprise comme celle de Hegel et saisir ce que l'idée même de penser la philosophie comme système vivant nous impose comme philosophes.

5. Conclusion

Évidemment, au-delà de ces questions plus générales sur la situation de la philosophie à l'heure actuelle et son éventuel caractère systématique/scientifique, bien des questions d'ordre exégétique demeurent quant au rapport entre vie et système au sein de la pensée hégélienne. Nous en avons indiqué certaines, tout au long du développement de cette thèse. Permettons-nous ici de les réitérer succinctement. La première en importance consisterait à élucider l'influence du concept traditionnel de vie hérité de la métaphysique classique allant de Platon à Proclus en passant bien évidemment par Aristote, et plus particulièrement le concept d'une

[1890] L'idée du vol importe ici, Hegel ne dit pas simplement que la chouette de Minerve s'éveille au crépuscule, mais bien qu'elle se met en action. Bien que la portée pratique et historique d'une telle action qui vise essentiellement la compréhension apparaisse nécessairement limitée pour Hegel, il n'est pas tout à fait juste d'affirmer que la chouette est « un animal (la philosophie) qui voit, et ne fait rien » (R. Bodei dans McRae, « The Problem of presentation in the Philosophy of Absolute Spirit », p.166).
[1891] Hegel, W XX, p.462 / HPh, VII, p.2117
[1892] Hegel, W XX, p.456 / HPh, VII, p.2112.

vie de la pensée ou d'un *Logos* vivant comme vie première. Nous avons également laissé en suspens la question du rapport entre la vie de l'esprit absolu et sa manifestation dans l'art pour nous attarder plus longuement aux figures de la religion et la philosophie. Enfin, l'idée que nous avons défendue au chapitre 3 d'un organicisme logique à démarquer de tout organicisme naturaliste nous semble ouvrir vers une compréhension renouvelée du concept de vie et d'organicité au sein de la philosophie du droit de Hegel et particulièrement de la troisième partie de ses *Fondements* portant sur le concept de *Sittlichkeit*.

Et pourtant, si nous concluons cette thèse sur une réflexion plus générale sur le statut de la philosophie contemporaine, c'est précisément parce que telle semble bien être la destination même du système hégélien. Chez lui, le déploiement de la philosophie comme système vivant culmine dans une philosophie de la philosophie où l'esprit se connaît lui-même en sa vérité. C'est ainsi que Hegel fait sien le Γνῶθι σεαυτὸν (*Gnothi seauton*) socratique qui incombe non seulement à l'être humain, mais à l'esprit même[1893]. Or, cette saisie de soi en sa vérité signifie pour Hegel une saisie de soi en son unité et sa différence, en sa cohérence et en son activité. Penser les modalités mêmes de la philosophie au travers son inscription dans une histoire, une pratique disciplinaire et des institutions objectives implique ainsi une réflexion sur les conditions actuelles de la philosophie et de son effectivité. Si l'université constitue le domaine d'effectivité de la philosophie, une réflexion d'ordre philosophique sur le sens d'une telle pratique à l'heure actuelle ne peut en effet faire l'économie d'une compréhension adéquate des transformations actuelles de l'institution universitaire dans le contexte des changements sociaux contemporains. Pour se comprendre elle-même la pensée philosophique doit comprendre le monde au sein duquel elle prend place. En cela, le jugement adornien selon lequel « le moment de [la] réalisation [de la philosophie] fut manqué[1894] » peut apparaître prématuré ou sembler accorder à la philosophie un rôle trop important au regard de l'histoire en lui attribuant une tâche qu'elle n'a pas à assumer, celle, toute marxienne, de *transformer* le monde plutôt que de le comprendre et de *se comprendre* comme pensée de la pensée. Il n'en reste pas moins, que l'effectivité de la philosophie implique une réflexion sur ses propres conditions de possibilité y compris dans leur dimension matérielle et institutionnelle. À cet égard, on peut se demander, comme Hegel a pu le faire à son époque, ce qui anime encore la pratique philosophique, ce qui maintient en elle la vie de la pensée.

[1893] Cf. Hegel, W X, §377, p.9 / E-PhE, p.175 ; W XVIII, p.502 / HPh, II, p.327.
[1894] Adorno, *Dialectique négative*, p.11.

BIBLIOGRAPHIE

Adorno, Theodor W. *Dialectique négative*, trad. G. Coffin et al., Paris, Payot, 2007.

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*, trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2008.

Ahlers, Rolf. « Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life », *Idealistic Studies*, vol.33, no. 1, 2003, p.83-113.

Ahlers, Rolf. „Das Lebens des Systems", *Hegel-Jahrbuch 2006*, *p.*143-53.

Allard, Jeanne. « La Dialectique comme synecdoque : du rôle secondaire de la dialectique dans son rapport à la méthode », dans K. Boveiri, E. Chaput & A. Theurillat-Cloutier (dir.), *Hegel, Marx and the Contemporary World*, Newcastle, Cambridge Scholar Publishing, 2016, p.74-90.

Ameriks, Karl (ed.). *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – Metaphysik im Deutschen Idealismus 5*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

Arnold, Darrell. *Nineteenth-Century Life Science and Hegel's Organic View of Systems*, PhD Dissertation, Bielefeld, Bielefeld University, 2000.

Bardout, Jean-Christophe (dir.). *Philosophie et théologie à l'époque moderne – Anthologie (tome 3)*, Paris, Cerf, 2010.

Barth, Karl. *Protestant thought: From Rousseau to Ritschl*, trad. B. Cozens, New York, Harper, 1959.

Barthez, Paul Joseph. *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, Goujon et Brunot, 1806.

Barthez, Paul Joseph. *Discours académique sur le principe vital de l'homme*, trad. A. Espagne, Montpellier, 1863.

Baum, Manfred. « Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik », in K. Gloy & P. Burger (Hrsg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1993, p.224-37.

Baur, Michael (ed.). *G.W.F. Hegel – Key Concepts*, London, Routledge, 2015.

Beiser, Frederick. *The Fate of Reason : German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Beiser, Frederick. *German Idealism,* Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Beiser, Frederick. *Hegel*, New York, Routledge, 2005.

Beiser, Frederick. « Kant and *Naturphilosophie* », in M. Friedman & A. Nordmann (ed.), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, Cambridge, MIT Press, 2006, p.7-26.

Beiser, Frederick. « Introduction : The Puzzling Hegel Renaissance » in F. Beiser (ed.), *Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p.1-14.

Beiser, Frederick (ed.). *Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Benasayag, Miguel & Pierre-Henri Gouyon. *Fabriquer le vivant ?*, Paris, La Découverte, 2012.

Beneke, Friedrich Eduard. *Philosophie in ihren Verhältnissen zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*, Berlin, Posen und Bromberg, 1833.

Bichat, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Verviers, Marabout, 1973.

Bienenstock, Myriam. « Qu'est-ce que l'"esprit objectif" selon Hegel ? », in O. Tinland (dir.), *Lecture de Hegel*, Paris, Le livre de poche, 2005, p.223-67.

Bienenstock, Myriam. « Du métaphysique au transcendantal – et retour », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.211-23.

Blackwell, Albert L. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, Chicago, Scholars Press, 1982.

Bloch, Ernst. *Thomas Münzer*, trad. M. de Gandillac, Paris, René Julliard, 1975.

Bloch, Ernst. *Le Principe Espérance*, I, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976.

Bloch, Ernst. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977.

Blumenbach, Johann Friedrich. *Über den Bildungstrieb*, Göttigen, Johann Christian Dieterich, 1789.

Boerhaave, Herman. *Institutions de médecine*, I, trad. J.O. de la Mettrie, Paris, Huart & Briasson, 1740.

Bonsiepen, Wolfgang. « Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.151-71

Bonsiepen, Wolfgang. *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.

Borsche, Tilman. « Leben des Begriffs nach Hegel und Nietzsches Begriff des Lebens », in J. Simon (Hrsg.), *Orientierung in Zeichen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p.245-66.

Bourgeois, Bernard. *Le Droit naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986

Bourgeois, Bernard. *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992.

Bourgeois, Bernard. *L'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 2000.

Bourgeois, Bernard. *Le Vocabulaire de Fichte*, Paris, Ellipses, 2000.

Bourgeois, Bernard. *Hegel, les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.

Bourgeois, Bernard. « Pensée de la vie et vie de la pensée chez Hegel », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.19-26.

Bourgeois, Bernard. « Préface » dans J.-F. Filion, *Dialectique et Matière*, Québec, PUL, 2007, p.xvii-xviii.

Bourgeois, Bernard. « L'Idée de nature dans la philosophie de Hegel » in Ch. Bouton & J.-L. Vieillard-Baron (Hrsg.), *Hegel et la philosophie de la nature,* Paris, Vrin, 2009, p.15-31.

Bourgeois, Bernard. *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2011.

Bourgeois, Bernard. « Hegel ou la métaphysique réformée », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.25-36.

Bouterweck, Friedrich. « Rezension von Schellings Denkmal », *Göttingische gelehrte Anzeigen*, Bd. II, 1812, p.713-20.

Bouton, Christophe. « Éternité et présent selon Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 188, no.1, 1998, p.49-70.

Bouton, Christophe. « Hegel et l'antinomie de l'histoire », in O. Tinland (dir.), *Lecture de Hegel*, Paris, Le livre de poche, 2005, p.300-48.

Bouton, Christophe et Jean-Louis Vieillard-Baron (dir.). *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2009.

Bouton, Christophe. « La conception hégélienne du temps est-elle métaphysique ? Retour sur le débat Hegel/Heidegger », J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.225-38

Boveiri, Kaveh ; Chaput, Emmanuel & Arnaud Theurillat-Cloutier (dir.), *Hegel, Marx and the Contemporary World*, Newcastle, Cambridge Scholar Publishing, 2016.

Brandom, Robert. *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Brandom, Robert. « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », *Philosophie*, no.99, 2008, p.63-95.

Brandom, Robert. *Reason in Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Breidbach, Olaf. *Das Organische in Hegels Denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982.

Breidbach, Olaf & Dietrich von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002.

Breidbach, Olaf. "Hegel und die moderne Biowissenschaften", in Breidbach, Olaf & Dietrich von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.243-60.

Brinkmann, Klaus. « Hegel on the Animal Organism », *Laval théologique et philosophique*, vol.52, no.1, 1996, p.135-53.

Brito, Emilio. *La Christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, 1983.

Brito, Emilio. « Valeur et limites du recours à Hegel en christologie », *Revue théologique de Louvain*, vol.14, no.4, 1983, p.403-420.

Brito, Emilio. « La vie dans "L'Esprit du christianisme" » dans J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.15-42.

Bruaire, Claude. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964.

Buchdahl, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science,* Cambridge, MIT Press, 1969.

Buée, Jean-Michel. « Vie et conscience de soi dans la "Phénoménologie de l'esprit" », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.98-101.

Buée, Jean-Michel. *Savoir immédiat et savoir absolu*, Paris, Garnier, 2011.

Buée, Jean-Michel et Emmanuel Renault (dir.). *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, 2015.

Burbidge, John. « Where is the Place of the Understanding », dans di Giovanni, Georges (ed.). *Essays in Hegel's Logic*, Albany, SUNY Press, 1990, p.171-82.

Burbidge, John. « Is Hegel a Christian? » dans D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.93-107.

Burbidge, John W. *Hegel on Logic and Religion*, Albany, SUNY Press, 1992.

Burbidge, John. « Hegel on Galvanism », in A. Collins (ed.), *Hegel on the Modern World*, Albany, SUNY Press, 1995, p.111-24.

Burbidge, John. « Hegel und die Chemie », in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.43-54.

Burbidge, John. *Hegel's Systematic Contingency*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

Büttner, Stefan. « Leben in der Form des Nicht-Lebens » in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.75-94.

Bynum, W.D. & R. Porter (ed.). *William Hunter and the 18th-Century Medical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009.

Cassirer, Ernst. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, III, Paris, Cerf, 1999.

Cattin, Emmanuel. « La religion fichtéenne », in J.-C. Goddard & M. Maesschalck (dir.), *Fichte – La philosophie de la maturité*, Paris, Vrin, 2003, p.125-41.

Cattin, Emmanuel. « Situation de la logique hégélienne », in J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.65-79.

Cerutti, Patrick. « Présentation » dans F.W.J. Schelling, *Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*, Paris, Vrin, 2012, p.7-33.

Chaouli, Michel. *Thinking with Kant's "Critique of Judgment",* Cambridge, Harvard University Press, 2017.

Chapelle, Albert. *Hegel et la Religion (4 vol.*), Paris, Éditions Universitaires, 1964-71.

Chaput, Emmanuel. « Hegel lecteur de Bichat, ou comment la raison spéculative fait d'une distinction d'entendement un moment conceptuel du vivant », *Symposium*, vol.22, no.1, 2018, p.159-86.

Chaput, Emmanuel. « Nature as *Umwelt* and "the Universal Thinking Animal" », *Hegel-Jahrbuch 2021*, (à paraître).

Chaput, Emmanuel. « What is Living and What is Dead in the Empirical and Speculative Sciences? The Problem of Demarcation and the Speculative Structure of Life in Hegel's *Naturphilosophie* », *Plí – The Warwick Journal of Philosophy*, vol.31, 2019, p.141-163.

Chaput, Emmanuel. *Ludwig Feuerbach, penseur de la mort de Dieu*, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal, 2015.

Chaput, Emmanuel. « Le perfectionnisme social et la critique feuerbachienne du personnalisme chrétien de Friedrich Julius Stahl », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, no.46, 2017, p.139-70.

Chaput, Emmanuel. « La vie logique comme autopoïèse du *bios* » in D. Ferrer, F. Orsini, M. Bordignon, A. Bavaresco e C. Iber (Orgs.), *A Autobiografia do Pensamento. A Ciência da Lógica de Hegel*, Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2020, pp.315-329.

Châtelet, François (dir.). *La Philosophie* (4 vol.), Verviers, Marabout, 1979

Châtelet, François. « G.W.F. Hegel », dans F. Châtelet (dir.), *La Philosophie*, III, Verviers, Marabout, 1979, p.61-96.

Chesterton, G. K. *The Complete Father Brown Stories*, London, Penguin Classics, 2012.

Chiereghin, Franco. « Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel », in J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.51-64.

Chiereghin, Franco. « De l'organisation de la logique hégélienne à son auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809 », dans J.-M. Buée et E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, 2015, p.59-79.

Cohen, I. Bernard. *Les Origines de la physique moderne*, Paris, Seuil, 1993.

Cohen, Joseph. *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005.

Cohen, Robert p. & Marx W. Wartofsky (ed.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, D. Reidel, 1984.

Collins, Ardis (ed.). *Hegel on the Modern World*, Albany, SUNY Press, 1995.

Cranaki, Mimica. « Lire Marcuse » dans H. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard, 1991, p.i-viii.

Daluz Alcaria, Christine. « D'une logique de la vie à une théorie de l'organisme vivant. Le passage de "l'idée de vie" dans la Logique de Hegel à la "physique organique" dans la Philosophie de la nature de l'encyclopédie », *Philosophie*, no.100, 2009, p.38-59.

Daluz Alcaria, Christine. *Une logique de la vie – La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010.

De Boer, Karin. « Kant, Hegel et le système de la raison pure », in J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.239-52.

Debru, Claude. « L'Introduction du concept d'organisme dans la philosophie kantienne : 1790-1803 », *Archives de philosophie*, vol.43, no.3, p.487-514.

De La Mettrie, Julien Offray. *L'Homme-Machine*, Paris, Gallimard, 1999.

Del Carmen Paredes Martín, María. « La Vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 197, no. 1, 2007, p.23-41.

De Nys, Martin J. « Philosophical Thinking and the Claims of Religion » dans D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.19-26.

Depré, Olivier. « Introduction », in G.W.F. Hegel, *Premiers écrits*, Paris, Vrin, 1997, p.47-91.

Depré, Olivier. « Le rôle du concept de vie dans la transition de Francfort à Iéna (1801-1802) », dans Vieillard-Baron, Jean-Louis (dir.). *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.43-67.

Derrida, Jacques. *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979.

Derrida, Jacques. *Glas (2 vol.)*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981.

Derrida, Jacques. *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

Derrida, Jacques. *La Vie la mort (Séminaire 1975-76)*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.

Descartes, René. *Œuvres philosophiques*, III, Paris, Garnier, 1973.

Descartes, René. *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

De Vos, Lu. « Art et vie » dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.155-82.

DeVries, Willem. « The Dialectic of Teleology », *Philosophical Topics*, vol.19, no.2, 1991, p.51-70.

D'Hondt, Jacques. *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966.

D'Hondt, Jacques. « Le Concept de la Vie, chez Hegel », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.138-50.

D'Hondt, Jacques. « Le Dieu-Miroir », *L'Arc*, no.38, 1990, p.29-34.

D'Hondt, Jacques. *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

Di Giovanni, Georges. « More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature » dans R.S. Cohen & M.W. Wartofsky (ed.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, D. Reidel, 1984, p.101-107.

Di Giovanni, Georges (ed.). *Essays in Hegel's Logic*, Albany, SUNY Press, 1990.

Di Giovanni, Georges. *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill,* Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994.

Di Giovanni, Georges. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Dilthey, Wilhelm. *Leibniz et Hegel*, trad. J.-C. Merle, Paris, Cerf, 2002.

Drilo, Kazimir. *Leben aus der Perspektive des Absoluten*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

Dubarle, Dominique et André Doz. *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972.

Duschesneau, François. *La physiologie des Lumières*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1982.

Duschesneau, François. « Vitalism in Late Eighteenth-Century Physiology : The Case of Barthez, Blumenbach and John Hunter » dans W.D. Bynum & R. Porter (ed.), *William Hunter and the 18th-Century Medical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.259-95.

Dumont, Augustin. « Le monde à l'envers selon Hegel », *Phantasia* [En ligne], Volume 2 - 2015, URL : https://popups.uliege.be:443/0774-7136/index.php?id=374.

Duque, Félix « La logique de la liberté, c'est la liberté du logique » dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.81-91.

Düsing, Klaus. « Spekulation und Reflexion », *Hegel-Studien*, no.5, 1969, p.95-128.

Düsing, Klaus. « Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling » in R. Heckmann, H. Krings & R.W. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1985, p.187-210.

Düsing, Klaus. « Die Idee des Lebens in Hegels Logik », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.276-89.

Ebeturk, Emre. *Hegel's Idea of Life in Logic and Nature*, PhD Thesis, University of Georgia, 2017.

Eckermann, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe,* (18 Oktober 1827), URL : http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Gespr%C3%A4che/%5BZu+den+Gespr%C3%A4chen%5D/1827 (consulté le 9 juin 2021)

Emundts, Dina, & Rolf-Peter Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2002.

Engelhardt, Dietrich von. « Die Organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie » in R. Heckmann, H. Krings & R.W. Meyer (Hrsg.) *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1985, p.39-57.

Engelhardt, Dietrich von. « Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.121-37.

Engelhardt, Dietrich von. « Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff (Kurzfassung) » in M. J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p.423-441.

Engelhardt, Dietrich von. « Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit » in O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.135-156.

Engels, Friedrich. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1969.

Esposito, Joseph. *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Cranbury, Associated University Presses, 1977.

Farinati, Alicia Noemí. « La Vie, le travail, le politique », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.307-11.

Ferrarin, Alfredo. *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Ferrer, D. ; Orsini, F. ; Bordignon, M.; Bavaresco, A. et C. Iber (Orgs.), *A Autobiografia do Pensamento. A Ciência da Lógica de Hegel*, Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2020.

Fessard, Gaston. *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 10/18, 1973.

Feuerbach, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality*, trans. J. A. Massey, Berkeley, University of California Press, 1980.

Fichte, Johann Gottlieb. *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944.

Fichte, Johann Gottlieb. *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964.

Fichte, Johann Gottlieb. *La destination de l'homme*, trad. M. Molitor, Paris, 10/18, 1965.

Fichte, Johann Gottlieb. *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984

Fichte, Johann Gottlieb. *Écrits de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987.

Fichte, Johann Gottlieb. *La Théorie de la Science*, trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1999.

Fichte, Johann Gottlieb. *Rapport clair comme le jour sur le caractère propre de la philosophie nouvelle et autres textes*, trad. A. Valensin et P.-P. Druet, Paris, Vrin, 1999,

Filion, Jean-François. *Dialectique et Matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la* Philosophie de la nature *(1830) de Hegel*, Québec, PUL, 2007.

Findlay, Joseph. *Hegel : a Re-examination*, New York, Humanities, 1958.

Fischbach, Franck. *Du Commencement en philosophie*, Paris, Vrin, 1999.

Fischbach, Franck. « "*Im Denken ist nichts Praktisches*" : Quelques remarques à propos d'une critique couramment adressée à Hegel », in O. Tinland (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p.396-449.

Flay, Joseph C. « Hegel's Science of Logic : Ironies of the Understanding », dans G. di Giovanni, *Essays in Hegel's Logic*, Albany, SUNY Press, 1990, p.153-69.

Fleischhacker, Louk. „Die Idee des Lebens in der Logik" in O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.3-11.

Fleischmann, Eugène. *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968.

Fœssel, Michaël. « Hegel sans la dialectique ? », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.253-66.

Frank, Erich. « Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und* Geistesgeschichte, vol. 5, 1927, p.609-43.

Frank, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trans. E. Millán-Zaibert, Albany, SUNY Press, 2008.

Franks, Paul. "Divided by Common Sense: Mendelssohn and Jacobi on Reason and Inferential Justification" in Munk, Renier (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthtics*, Dordrecht, Springer, 2011, p.203-15.

Friedman, Michael & Alfred Nordmann (ed.). *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, Cambridge, MIT Press, 2006.

Fries, Jakob F. *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für F.H. Jacobi gegen F.W.J. Schelling*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1812.

Fries, Jakob F. *Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt*, Leipzig, Brockhaus, 1867.

Frigo, Gian Franco. „Die Welt der lebenden Natur bei Hegel", in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.107-20.

Fulda, Hans-Friedrich. « Das Leben des Geistes », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.27-35.

Galilei, Galileo. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Berkeley, University of California Press, 1970.

Gadamer, Hans-Georg (ed.). *Truth and History*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

Gadamer, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic*, trans. P. C. Smith, New Haven, Yale University Press, 1976.

Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon et al., Paris, Seuil, 1996.

Gambarotto, Andrea. *Vital Forces, Teleology and Organization*, Berlin, Springer, 2018.

Gambarotto, Andrea and Luca Iletterati. « Hegel's Philosophy of Biology ? A Programmatic Overview », *Hegel Bulletin*, vol. 41, no.3, 2020, p.349-370.

Garaudy, Roger. *Pour connaître la pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1985.

Garniron, Pierre. « Présentation du traducteur » dans Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, I, p.v-xvi.

Gauthier, Yvon. *Hegel. Introduction à une lecture critique*, Québec, PUL, 2010.

Geraets, Theodor (dir.). *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1984.

Geraets, Theodor. « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, no. 1, 1986, p.3-13.

Geraets, Theodor. « Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel », dans Olivier Tinland (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p.156-95.

Geraets, Theodor. « Hegel's Articulation of Meaning », *Hegel-Jahrbuch 2015*, p.289-298.

Gérard, Gilbert. « Hegel et la critique kantienne de la métaphysique », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.267-82.

Ginsborg, Hannah. « Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes » dans E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p.231-258.

Gloy, Karen & Paul Burger (Hrsg.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

Goddard, Jean-Christophe & Marc Maesschalck (dir.), *Fichte – La philosophie de la maturité*, Paris, Vrin, 2003.

Goethe, Johann Wolfgang. *Œuvres d'histoire naturelle*, trad. C.F. Martins, Paris, Ab. Cherbuliez, 1837.

Goethe, Johann Wolfgang. *Naturwissenschaftliche Schriften* (2 vol.), Zürich, Artemis-Verlag, 1949.

Goethe, Johann Wolfgang. *Traité des couleurs*, trad. H. Bibeau, Paris, Triades, 2006.

Goethe, Johann Wolfgang. *La métamorphose des plantes*, trad. H. Bideau, Paris, Triades, 2013.

Goethe, Johann Wolfgang. *Briefe*, Zeno.Org, (consulté le 5 décembre 2018) [http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Briefe].

Gregory, Frederick. « Kant's Influence on Natural Scientists in the German Romantic Period » in R.P. Visser et al., *New Trends in History of Sciencei*, Amsterdam, Rodopi, 1990, p.53-72.

Gregory, Frederick. « Nature is an organized Whole: J.F. Fries's Reformulation of Kant's Philosophy of Organism » in p. Poggi & M. Bossi (ed.), *Romanticism in Science*, Dordrecht, Springer, 1994, p.91-101.

Greisch, Jean. *Le Buisson ardent et les lumières de la raison*, I, Paris, Cerf, 2002.

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité*, Paris, Vrin, 1996.

Grossmann, Andreas & Christoph Jamme (Hrsg.). *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam, Rodopi, 2000.

Guyer, Paul. « Organisms and the Unity of Science » dans E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p.259-281.

Haase, Matthias. "Life and Mind" in T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.69-109.

Hagner, Michael. „Cerebrale Asymetrie, Montrositäten und Hegel", in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.95-106.

Hahn, Songsuk Susan. « Organic Holism and Living Concepts » dans K. Ameriks (ed.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – Metaphysik im Deutschen Idealismus 5*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p.331-356.

Hahn, Songsuk Susan. *Contradiction in Motion -Hegel's Organic Concept of Life and Value*, Ithaca, Cornell University Press, 2007.

Haller, Albrecht. *Mémoire sur la Sensibilité. Mémoire sur l'Irritabilité. Réponse à quelques Objections*, Paris, G. Masson, 1892.

Hamraoui, Éric. « Xavier Bichat, 1771-1802 », dans D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006, p.126.

Harris, H.S. *Hegel's Development*, (2 vol.), Oxford, Oxford University Press, 1983.

Harris, H.S. « "And the darkness comprehended it not" (The origin and significance of Hegel's Concept of Absolute Spirit) », in T. Geraets (dir.), *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1984, p.15-37.

Harris, H.S. *Hegel's Ladder*, (2 vol.), Indianapolis, Hackett, 1997.

Hartmann, Klaus. « Hegel : A Non-Metaphysical View » dans A. MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1972, p.101-24.

Hartmann, Nicolai. *Philosophie der Natur*, Berlin, De Gruyter, 1950.

Haym, Rudolf. *Hegel et son temps*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008.

Heckmann, R.; Krings, H. & R.W. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1985.

Hegel, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, Felix Meiner, 1930.

Hegel, G.W.F. *Premières publications*, trad. M. Méry, Paris, Vrin, 1952.

Hegel, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie (2 vol.)*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1970.

Hegel, G.W.F. *Propédeutique philosophique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.

Hegel, G.W.F. *Le droit naturel*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1972.

Hegel, G.W.F. *Recension des œuvres de F.H. Jacobi*, trad. A. Doz et al., Paris, Vrin, 1976.

Hegel, G.W.F. *Écrits politiques*, trad. K. Papaioannou et al., Paris, Champs Libres, 1977.

Hegel, G.W.F. *De l'orbite des planètes*, trad. F. de Gandt, Paris, Vrin, 1979.

Hegel, G.W.F. *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

Hegel, G.W.F. *Les écrits de Hamann*, trad. J. Colette, Paris, Aubier, 1981.

Hegel, G.W.F. *Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20*, Napoli, Bibliopolis, 1982.

Hegel, G.W.F. *Fragments de Berne*, trad. R. Legros et F. Verstaeten, Paris, Vrin, 1987.

Hegel, G.W.F. *Comment le sens commun comprend la philosophie*, trad. J.-M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989.

Hegel, G.W.F. *Textes pédagogiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.

Hegel, G.W.F. *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*, trad. C. Colliot-Thélène et al., Paris, Aubier, 1990.

Hegel, G.W.F. *Correspondance (3 vol.)*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1990.

Hegel, G.W.F. *Premiers écrits*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 1997.

Hegel, G.W.F. *L'Ironie romantique. Compte rendu des Écrits posthumes et correspondance de Solger*, trad. J. Reid, Paris, Vrin, 1998, 144p.

Hegel, G.W.F. *Écrits sur la religion (1822-1829)*, trad. J.-L. Georget et P. Grosos, Paris, Vrin, 2001.

Hegel, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie - Introduction*, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004.

Hegel, G.W.F. *Esthétique – Cahiers de notes inédit de Victor Cousin*, Paris, Vrin, 2005.

Hegel, G.W.F. *Leçons sur la logique*, trad. J.-M. Buée et D. Wittmann, Paris, Vrin, 2007.

Hegel, G.W.F. *La vie de Jésus précédé de Dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen*, trad. T. Barazon, R. Legros et A. Simhon, Paris, Vrin, 2009.

Hegel, G. W.F. « Fragment sur la philosophie de l'esprit subjectif (1822-1825) », trad. G. Marmasse, *Archives de Philosophie*, vol.77, no.4, 2014, p.585-611.

Hegel, G.W.F. *Leçons sur la logique et la métaphysique*, trad. J.-M. Lardic et al., Paris, Vrin, 2017.

Heidegger, Martin. *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984.

Heidegger, Martin. *Être et temps*, trad. E. Martineau, Éditions numérique hors-commerce, 2005.

Heidegger, Martin. *Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2007.

Heidegger, Martin. *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 2010.

Heine, Heinrich. *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Henrich, Dieter. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

Henrich, Dieter. *Between Kant and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2011

Herder, J.G. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité (3 vol.)*, trad. E. Quinet, Paris, F.G. Lavrault, 1827-28.

Herder, J.G. *Une Autre philosophie de l'histoire/Auch eine Philosophie der Geschichte*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1943.

Herder, J.G. « Dieu, Quelques entretiens sur le système de Spinoza », trad. Tavoillot, dans Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p.317-36.

Hess, Moses. *Berlin, Paris, Londres (La Triarchie européenne)*, trad. M. Espagne, Tusson, Du Lérot, 1988.

Hocquet, Thierry. *La Vie*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

Hoffmann, Thomas (Hg.). *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, Hamburg, Felix Meiner, 2009.

Hoffmann, Thomas. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A Propaedeutic*, trad. D. Healan, Leiden, Brill, 2015.

Hoffmeister, Johannes (Hrg.). *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974.

Hölderlin. *Poèmes/Gedichte*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

Hölderlin, *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 1967.

Holland Jocelyn. *German Romanticism and Science*, New York, Routledge, 2009.

Holzer, Vincent. « Hegel et la théologie. Un dieu sans transcendance ou une "philosophie" de l'*unio mystica* ? », *Recherches de science religieuse*, vol.95, no.2, 2007, p.199-225.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013.

Horkheimer, Max. *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, trad. D. Authier, Paris, Payot, 1980

Horkheimer, Max & Theodor W.-Adorno. *La Dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.

Horstmann, Rolf-Peter & Michael John Petry (Hrsg.). *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

Horstmann, Rolf-Peter. *Les Frontières de la raison*, trad. P. Müller, Paris, Vrin, 1998.

Hösle, Vittorio. « Tier und Pflanze » dans M. J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p.377-422.

Hösle, Vittorio. *Il Sistema di Hegel*, trad. G. Stelli, Napoli, La Scuola di Pitagora Editrice, 2012.

Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Oxford, Blackwell, 2005.

Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006.

Houlgate, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, Bloomsbury, 2013.

Huot-Beaulieu, Olivier. *La négativité en litige : Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, Rennes, PUR, 2017.

Huneman, Philippe. *Bichat, la vie et la mort*, Paris, PUF, 1998.

Huneman, Philippe. *Métaphysique et Biologie, Kant et la constitution du concept d'organisme*, Paris, Kimé, 2008.

Hyppolite, Jean. *Logique et existence*, Paris, PUF, 1961.

Hyppolite, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel (2 vol.)*, Paris, Aubier, 1963.

Hyppolite, Jean. *Studies on Marx and Hegel*, trad. J. O'Neill, New York, Harper Torchbooks, 1969.

Hyppolite, Jean. *Figures de la pensée philosophique* (2 vol.), Paris, PUF, 1971.

Hyppolite, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

Ilting, Karl-Heinz. « Hegels Philosophie des Organischen » in M. J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p.349-76.

Illetterati, Luca & Franscesca Michelini (dir.). *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.

Jacobi, F. H. « Lettes à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza », trad. P.-H. Tavoillot, dans dans Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p.37-134.

Jacobi, F. H. « Réponses aux accusations de Mendelssohn dans sa "Lettre aux amis de Lessing" », trad. P.-H. Tavoillot, dans dans Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p.217-38.

Jacobi, F. H. « Appendices aux "Lettres sur la doctrine de Spinoza" », trad. P.-H. Tavoillot, dans dans Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p.337-95.

Jacobi, F. H. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000.

Jacobi, F. H. *Des choses divines et de leur révélation*, trad. P. Cerutti, Paris, Vrin, 2008.

Jacobi, F. H. *Lettre sur le nihilisme*, trad. I. Radrizzani, Paris, GF-Flammarion, 2009.

Jaeschke, Walter. *Reason in Religion – The Foundations of Hegel's Philsophy of Religion*, trans. J. M. Stewart & P. C. Hodgson, Berkeley, University of California Press, 1990.

Jaeschke, Walter. « Philosophical Theology and Philosophy of Religion » dans D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.1-18.

Jahn, Ilse. « On the Origin of Romantic Biology and Its Further Development at the University of Jena Between 1790 and 1850 » dans p. Poggi & M. Bossi, *Romanticism in Science*, Dordrecht, Springer, 1994, p.75-90.

Jarczyk, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. « "Phénoménologie de l'esprit" et "Science de la logique"», in Olivier Tinland (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p.60-85.

Jarczyk, Gwendoline. *Au confluent de la mort – L'universel et le singulier dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ellipses, 2002.

Jonkers, Peter. « Leben bei Hegel und Jacobi. Ein Vergleich », *Hegel-Jahrbuch 2007*, p.110-15.

Kabeshkin, Anton. « Schelling on understanding organisms », *British Journal for the History of Philosophy*, vol.25, no.6, 2017, p.1180-1201.

Kant, Emmanuel. *Œuvres philosophiques (3 vol.)*, F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard/La Pléiade, 1980.

Kant, Emmanuel. *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, 2004.

Kauffmann, Walter. *Hegel : a Reinterpretation*, Garden City, Doubleday, 1966.

Kervégan, Jean-François et Bernard Mabille (dir.). *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012.

Kervégan, Jean-François. « Une pensée non-métaphysique de l'action », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.283-309.

Khurana, Thomas (ed.). *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013.

Khurana, Thomas. « The Freedom of Life: An Introduction », dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.11-30.

Khurana, Thomas. « Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel » dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.155-93.

Khurana, Thomas. *Das Leben der Freiheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017.

Kierkegaard, Søren. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 2002.

Kierkegaard, Søren. *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov & J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 2006.

Kiliçaslan, Eyüp Ali. « Dialectic or Opposition of Self-Consciousness and Life in Hegel's "Phenomenology of Spirit" », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.108-12.

Kisner, Wendell. *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2008.

Kolb, David (ed.). *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992.

Köppen, Friedrich. *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absolutem Nichts*, Hamburg, Perthes, 1803.

Kozu, Kunio. *Das Bedürfnis der Philosophie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988.

Kreines, James. « Hegel's Metaphysics: Changing the Debate », *Philosophical Compass*, Vol. 1, no. 5, 2006, p.466-80

Kreines, James. « Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will », dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.111-53.

Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel (2 vol.)*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921-1924.

Kuhn, Thomas. *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.

Labarrière, Pierre-Jean. « Le Dieu de Hegel », *Laval théologique et philosophique*, vol.42, no.2, 1986, p.235-45.

Labarrière, Pierre-Jean. « Postface : La logique spéculative de Georg Wilhelm Friedrich Hegel » dans G. Jarczyk, *Au confluent de la mort*, Paris, Ellipses, 2002, p.251-53.

Langlois, Luc. « Le savoir comme image de l'Absolu dans la philosophie de la religion de Fichte (1804-1806) », *Laval théologique et philosophique*, vol.72, no.1, p.21-33.

Langthaler, Rudolf. *Organismus und Umwelt*, Hildesheim, Olms, 1992.

Lardic, Jean-Marie. « La Contingence chez Hegel » dans Hegel, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Arles, Actes Sud, 1989, p.61-107.

Lardic, Jean-Marie. « La logique actionnelle et la "vraie critique" », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.145-56

Larson, James L. « Vital Forces: Regulative Principles or constitutive Agents », *Isis*, vol.70, no.2, 1979, p.235-249.

Larson, James. *Interpreting Nature: The Science of Living Form from Linnaeus to Kant*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.

Lash, Scott. « Life (Vitalism) », *Theory, Culture & Society*, vol.23, no.2-3, 2006, p.323-349.

Lask, Emil. « Hegel dans son rapport à la conception du monde des Lumières », trad. E. Chaput, *Philosophie*, no.150, 2021, p.7-16.

Latour, Annick. « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », *Revue Philosophique de Louvain*, vol.100, no.4, 2002, p.698-722.

Lau, Chong-Fuk, « A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics », dans A. de Laurentiis (ed.). *Hegel and Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2016, p.32-46.

Lauer, Quentin. *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Fordham, 1978.

de Laurentiis, Allegra (ed.). *Hegel and Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2016.

de Laurentiis, Allegra. « Introduction », in A. de Laurentiis (ed.). *Hegel and Metaphysics*, Berlin, De Gruyter, 2016 p.8-14.

Layet, Clément. *Hölderlin. La démesure et le vivant*, Paris, Vrin, 2020.

Lebrun, Gérard. « L'antinomie et son contenu », dans O. Tinland (dir.), *Lecture de Hegel*, Paris, Le livre de poche, 2005, p.349-95.

Lecourt, Dominique (dir.). *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006.

Lécrivain André et al., *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel (3 vol.)*, Paris, Aubier, 1980-87.

Legros, Robert. « Hegel et les pensées de la réconciliation terrestre », *Les Études philosophiques*, no.3, 1984, p.349-68.

Legros, Robert. « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel » dans G.W.F. Hegel, *Premiers écrits*, Paris, Vrin, 1997, p.11-45.

Legros, Robert. « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », *Archives de Philosophie*, vol.70, no.3, 2007, p.421-53.

Legros, Robert. *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de Métaphysique, Essais de théodicée, Monadologie*, trad. C. Frémont, Paris, Flammarion, 2008.

Lejeune, Guillaume. *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016.

Lemaitre, Jean-Christophe. « Le statut de l'organisme dans la philosophie schellingienne de la nature », *Klesis*, no.25, 2013, p.3-36.

Lénine. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. H. Lefebvre & N. Guterman, Paris, Gallimard, 1967.

Lenoir, Timothy. « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology », *Isis*, vol.71, no.1, 1980, p.77-108.

Lenoir, Timothy « The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era », *Studies in History of Biology*, no.5, 1981, p.111-205.

Lenoir, Timothy. « Teleology Without Regrets, The Transformation of Physiology in Germany: 1790-1847 », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol.12, no.4, 1981, p.293-354.

Lenoir, Timothy. *The Strategy of Life*, Dordrecht, D. Reidel, 1982.

Léonard, André. *La Foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1971.

Léonard, André. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974.

Lequan, Mai. « Chimisme et organisme dans la philosophie schellingienne de la nature », *Épistémologiques*, vol.2, no.3-4, 2002, p.47-67.

Lessing, G.E. *Nathan le Sage*, trad. R. Pitrou, Paris, GF-Flammarion, 1997.

Levere, Trevor H. « Hegel and the Earth Sciences », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.103-20.

Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic, Le Livre de poche, 2006.

Lindberg, Susanna. « Vivant à la limite », *Les Études philosophiques*, no.76, 2006, p.107-120.

Litt, Theodor. *Hegel*, trad. P. Müller, Paris, Denöel/Gonthier, 1974.

Longuenesse, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

Löw, Reinhard. *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Löwith, Karl. *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

Löwith, Karl. « Wahrheit und Geschichtlichkeit », in H.-G. Gadamer (ed.), *Truth and History*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p.9-21

Löwith, Karl. *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 2003.

Löwith, Karl. *Essais américains*, Montréal, PUM, 2019.

Lucas, H.-C. ; Tuschling, B. & U. Vogel (Hrsg.). *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2004.

Lukács, Georg. *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone, Cambridge, MIT Press, 1976.

van Lunteren, Frans H. « Hegel and Gravitation », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.45-53.

Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Mabille, Bernard. « La vie logique » dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.107-153.

Mabille, Bernard. *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2004.

Mabille, Bernard. « Hegel, le dépassement de *quelle* métaphysique ? », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.311-31.

Mabille, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Hermann, 2013.

Macdonald, Iain. « Hegel et la force infinie du savoir », in R. Nadeau (dir.), *Philosophies de la connaissance*, Paris/Québec, PUL/Vrin, 2009, p.249-72.

MacFarland, John D. *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1970.

MacIntyre, Alisdair (ed.). *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1972.

Madureira, Miriam M.S. « Das Gleiche Leben. Zu Leben und Gleichheit beim jungen Hegel », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.56-60.

Malabou, Catherine. *L'Avenir de Hegel*, Paris, Vrin, 1996.

Malabou, Catherine. « Negativity, Life, and the Body: Some Reflections on Hegel's "Lordship and Bondage" », dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.195-207.

Manser, Anthony. « Hegel's Teleology », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.264-75.

Marcuse, Herbert. *Raison et révolution*, trad. R. Castel & P.-H. Gonthier, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Marcuse, Herbert. *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. G. Raulet, Paris, Gallimard, 1991.

Marmasse, « Hegel : les enjeux de l'anthropologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, no. 52, p.545-557.

Marmasse, Gilles. *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008.

Marmasse, Gilles. « La logique hégélienne et la vie », *Archives de Philosophie*, vol.75, no.2, 2012, p.235-52

Marmasse, Gilles. « Compte-rendu : Christine Daluz Alcaria, *Une logique de la vie. La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010, 551p. », *Les Études philosophiques*, 2012, no.101, p.285-86.

Marmasse, Gilles. « Hegel et les paralogismes de la raison pure », *Archives de Philosophie*, vol.77, 2014, p.567-84.

Marmasse, Gilles. *Hegel – Une philosophie de la réconciliation*, Paris, Ellipses, 2018.

Marquet, Jean-François. « Schelling et l'histoire de la philosophie », *Archives de Philosophie*, vol.39, no.4, 1976, p.567-617.

Marquet, Jean-François. *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2004.

Marx, Karl et Friedrich Engels. *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions Sociales, 1972.

Marx, Karl. *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Paris, GF-Flammarion, 1996.

Marx, Karl. *Le Capital*, I, Paris, PUF, 2009.

Matthews, Bruce. *Schelling's Organic Form of Philosophy – Life as the Schema of Freedom*, Albany, SUNY Press, 2011.

McRae, Robert. « The Problem of presentation in the Philosophy of Absolute Spirit », dans T. Geraets (dir.), *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1984, p.149-81.

Mendola, Gianluca. « Das Leben als Verdoppelung seiner selbst », *Hegel-Jahrbuch 2006, p.*51-55

Mensch, Jennifer. *Kant's Organism*, Chicago, Chicago University Press, 2013.

Merle, Jean-Christophe. « Présentation » dans Dilthey, *Leibniz et Hegel*, Paris, Cerf, 2002, p.7-36.

Michelet, Karl Ludwig. *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosphie mit besondere Rücksicht auf des gegenwärtigen Kampf Schellings mit des Hegelschen Schule*, Berlin, Duncker & Humblot, 1843.

Michelini, Francesca. « Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems », in L. Illetterati & F. Michelini (dir.), *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008, p.75-96.

Millán-Zaibert, Elizabeth. *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2007.

Monod, Jacques. *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1973.

Monod, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002.

Moretto, Antonio. « L'influence de la "Mathématique de l'Infini" dans la formation de la Dialectique Hégélienne », in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.175-96.

Müller, Gerhard H. « *Wechselwirkung* in the Life and other Sciences: a Word, new Claims and a Concept around 1800…and much later » dans p. Poggi & M. Bossi, *Romanticism in Science*, Dordrecht, Springer, 1994, p.1-14.

Munk, Renier (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthtics*, Dordrecht, Springer, 2011.

Nadeau, Robert (dir.). *Philosophies de la connaissance*, Paris/Québec, PUL/Vrin, 2009.

Neuser, Wolfgang. « Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek », in M.J. Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p.479-99.

Neuser, Wolfgang. *Natur und Begriff*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1995.

Neuser, Wolfgang. « Organismus als Strukturbegriff in der Hegelschen Naturphilosophie » dans Breidbach, Olaf & Dietrich von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.13-23.

Ng, Karen « Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis », dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.33-67.

Ng, Karen. « Life and the Space of Reasons : On Hegel's Subjective Logic », *Hegel Bulletin*, vol. 40, no. 1, 2018, p.121-142.

Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

Nicholson, Graeme. « Death On the Grand Scale », *Animus*, vol.5, 2000, p.55-65.

Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes (18 vol.)*, Paris, Gallimard, 1977-2008.

Novalis, *Œuvres complètes (2 vol.)*, trad. A. Guerne, Paris, Gallimard, 1975.

Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopedia*, trans. D. W. Wood, Albany, SUNY Press, 2007.

Nuzzo, Angelica. « Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der *Enzyklopädie* », dans H.-C. Lucas, B. Tuschling et U. Vogel (Hrsg.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2004, p.459-80.

Onnasch, Ernst-Otto. « Bemerkungen zur Idee des Lebens in der Logik Hegels », *Hegel-Jahrbuch 1999*, p.240-45.

O'Regan, Cyril. « Hegelian Philosophy of Religion and Eckhartian Mysticism » dans D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.109-129

Ostaric, Lara (ed.). *Interpreting Schelling*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Ostaric, Lara. « The Concept of Life in early Schelling » dans L. Ostaric (ed.), *Interpreting Schelling*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p.48-70.

Pańków, Marcin. « Die Zufälligkeit ist absolute Notwendigkeit », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.168-73.

Papaioannou, Kostas. *Hegel*, Paris, Seghers, 1966.

Petry, Michael John. « Introduction », in *Hegel's Philosophy of Nature*, I, New York, Humanities Press, 1970, p.11-177.

Petry, Michael John. « Scientific Method: Francoeur, Hegel and Pohl » in R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p.11-29.

Petry, Michael John (Hrsg.) *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987.

Pichot, André. *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991.

Pichot, André. *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 2004.

Pinkard, Terry. *Hegel's Dialectic*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Pinkard, Terry. « Introduction », in H. Heine, *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.vii-xxxii.

Pinkard, Terry. *Hegel's Naturalism,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

Pinkard, Terry. « La Liberté et le monde de la vie », in J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.157-175.

Pippin, Robert. *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Pippin, Robert. *Hegel on Self-Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Pippin, Robert. « L'idéalisme fini et infini » dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.333-51.

Pippin, Robert. *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago, The University of Chicago Press, 2019.

Pöggeler, Otto. « Fragment au seiner Hegelschen Logik. Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgechichte von Hegels Logik », *Hegel-Studien*, vol. 2, 1963, p.11-70.

Pöggeler, Otto. « "L'Esprit du Christianisme" de Hegel », *Archives de Philosophie*, no.30, 1970, p.719-54.

Poggi, Stefano & Maurizio Bossi (ed.). *Romanticism in Science*, Dordrecht, Springer, 1994.

Popper, Karl. *Conjectures and Refutations*, London, Routledge, 2008.

Posch, Thomas. « Hegel's Anti-Reductionism », *Angelaki*, vol.10, no.1, p.61-76.

Quante, Michael. « Hegel und die biomedizinische Ethik », in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.261-75.

Quelquejeu, Bernard. *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1973.

Quillet, Pierre. « Le Carcan hégélien, » dans Gérard Raulet (dir.), *Utopie – marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976, p. 172.

Radrizzani, Ives. « Présentation » dans Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, Paris, GF-Flammarion, 2009, p.7-38.

Radrizzani, Ives. « La *Destination de l'homme* – la réponse de Fichte à la *Lettre ouverte* de Jacobi ? », *Études Germaniques*, no.277, 2015, p.33-56.

Rand, Sebastian. « The Importance and Relevance of Hegel's "Philosophy of Nature" », *The Review of Metaphysics*, vol.61, no.2, 2007, p.379-400.

Razeto-Barry, Pablo. « Autopoiesis 40 years Later. A Review and a Reformulation », *Origins of Life and Evolution of Biospheres*, vol.42, no.6, 2012, p.543-67.

Redding, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Reid, Jeffrey. « La jeune fille et la mort : Hegel et le désir érotique », *Laval théologique et philosophique*, vol.61, no.2, 2005, p.345-53.

Reid, Jeffrey. *L'Anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, PUL, 2007.

Reid, Jeffrey. *Real Words. Language and System in Hegel*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

Reid, Jeffrey. « Comets and Moons: The For-another in Hegel's *Philosophy of Nature* », *The Owl of Minerva*, vol.45, no.1-2, 2013-14, p.1-11.

Reid, Jeffrey. « Insight and the Enlightenment: Why *Einsicht* in Chapter Six of Hegel's *Phenomenology of Spirit* ? », *Hegel Bulletin*, vol.40, no.2, 2016, p.175-97.

Reid, Jeffrey. « Reason and Revelation : Absolute Agency and the Limits of Actuality », *Symposium*, vol.21, no.1, 2017, p.182-202.

Reid, Jeffrey. « Le temps chez Löwith et Hegel » dans K. Löwith, *Essais américains*, Montréal, PUM, 2019, p.181-99.

Reil, Johann Christian. « Von der Lebenskraft », *Archiv für die Physiologie*, vol.1, no.1, 1795, p.8-162.

Reinhold, Karl Leonhard. *Sendschreiben an J.C. Lavater und J.G. Fichte über den Glauben an Gott*, Hamburg, Perthes, 1799.

Reinhold, Karl Leonhard. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg, Felix Meiner, 1978.

Renault, Emmanuel. *Hegel. La Naturalisation de la Dialectique*, Paris, Vrin, 2001.

Renault, Emmanuel. *Philosophie chimique – Hegel et la science dynamiste de son temps*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2002.

Renault, Emmanuel. « Hegel a-t-il écrit une "Naturphilosophie" ? », in O. Tinland (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p.196-222.

Renault, Emmanuel. « Naturphilosophie » dans D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006, p.785-92

Renault, Emmanuel. *Connaître ce qui est*, Paris, Vrin, 2015.

Richards, Robert J. *The Romantic Conception of Life*, Chicago, Chicago University Press, 2002.

Ritter, Johann Wilhlelm. *Beyträge zur näheren Kenntnis des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung (2 vol.)*, Jena, Friedrich Frommann, 1800.

Rocker, Stephen. « The Integral Relation of Religion and Philosophy in Hegel's Philosophy », in D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.27-37.

Rosenfield, Denis Lerrer. « Comment peut-on parler de la vie chez Hegel ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol.197, no.1, 2007 p.5-21.

Rosenkranz, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

Rosenzweig, Franz. *Hegel et l'État*, trad. G. Bensussan, Paris, PUF, 1991.

Royce, Josiah. *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1919.

Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*, London, G. Allen & Unwin, 1961.

Russon, John. *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, Toronto, Toronto University Press, 2001.

Russon, John. *Reading Hegel's Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

Sandkaulen, Brigit. « Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – Eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? », communication tenue lors du *Séminaire Hegel*, à Paris, Sorbonne, 18 mai 2019, p.1-20.

Schelling, F.W.J. *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, trad. J. Wilmm, Paris, F.-C. Levrault, 1835.

Schelling, F.W.J. *Système de l'Idéalisme transcendantal*, trad. C. Dubois, Louvain, Éditions Peeters, 1978.

Schelling, F.W.J. *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983.

Schelling, F.W.J. *Bruno*, trad. J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987.

Schelling, F.W.J. *Ideas for a Philosophy of Nature*, trad. E.E. Harris & P. Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Schelling, F.W.J. *Philosophie de la Révélation (3 vol.)*, trad. J.-F.Marquet et J.-F. Courtine (dir.), Paris, PUF, 1991.

Schelling, F.W.J. *Exposition de mon système de philosophie*, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000.

Schelling, F.W.J. *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de poche, 2001.

Schelling, F.W.J. *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 2008.

Schelling, F.W.J. *Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*, trad. P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

Schelling, F.W.J. *De l'âme du monde*, trad. p. Schmitt, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013.

Schiller, Friedrich & Johann Wolfgang Goethe. *Briefwechsel*, (consulté le 4 décembre 2018) [https://www.briefwechsel-schiller-goethe.de/seiten/zeittafel.php?j=1798].

Schiller, Friedrich. *Gedichte (1776-1788)*, Berlin, Holzinger, 2013.

Schiller, Friedrich. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 2014.

Schiller, Friedrich & J.W. Goethe, *Xenien*, DigBib.Org: Die digitale Bibliothek, (consulté le 28 novembre 2018) [http://www.digbib.org/Friedrich_von_Schiller_1759/Xenien_.pdf].

Schlanger, Judith. *Schelling et la réalité finie*, Paris, PUF, 1966.

Schlanger, Judith. *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Schlegel, Friedrich. *Philosophie de la vie (2 vol.)*, trad. M. l'abbé Guénot, Paris, Parent-Desbarbes, 1838.

Schlegel, Friedrich. « Recension (1812) », dans Jacobi, *Des choses divines et de leur révélation*, trad. P. Cerutti, Paris, Vrin, 2008, p.157-71.

Schlegel, Friedrich. « Sur le Woldemar » dans Schelling, *Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*, trad. P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012, p.141-159.

Schleiden, Matthias Jakob. *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1844.

Schleiden, Matthias Jakob. *Grundzüge der Wissenschaflichen Botanik*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1861.

Schleiermacher, Friedrich. *Monologues*, trad. L. Segond, Genève & Bâle, H. Georg, 1868.

Schmidt, Stéphane. « Mécanisme ou organicisme ? Schelling et la "cause positive" de la vie » dans *De l'âme du monde*, trad. Stéphane Schmitt, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013, p.229-96.

Schopenhauer, Arthur. *De la volonté dans la nature*, trad. É. Sans, Paris, PUF, 1969.

Schopenhauer, Arthur. *Textes sur la vie et sur les couleurs*, trad. M. Élie, Paris, Vrin, 1986.

Schopenhauer, Arthur. *Au-delà de la philosophie universitaire*, trad. A. Dietrich, Paris, Mille et une nuits, 2006.

Schulz, Reinhard. « Schellings Naturphilosophie und Organische Konzeption der Naturwissenschaften : Bruch oder Kontinuität? » in K. Gloy & P. Burger (Hrsg.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, p.116-148.

Sedgwick, Sally. « On Becoming Ethical: The Emergence of Freedom in Hegel's *Philosophy of Right* », dans T. Khurana (ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, Berlin, August Verlag, 2013, p.209-27.

Sell, Annette. « Leben als Zusammenleben. Der Lebensbegriff in Hegel Fragmenten „Des Geist des Christentums und sein Schicksal" » dans A. Grossmann & C. Jamme (Hrsg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p.221-37

Sell, Annette. « Leben in der "Vorrede" zur "Phänomenologie des Geistes" », *Hegel-Jarhbuch 2001*, p.41-46.

Sell, Annette. „Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens", in T. Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, Hamburg, Felix Meiner, 2009, p.89-100.

Sell, Annette. « Les déficiences de l'ancienne métaphysique. La critique hégélienne de la métaphysique dans le "Concept préliminaire" de la Logique de l'*Encyclopédie* » dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.177-90.

Sell, Annette. *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2013.

Sembou, Evangelia. « The Young Hegel on 'Life' and 'Love' », *Hegel Bulletin*, vol.27, no.53-54, 2007, p.81-106.

Senigaglia, Cristiana. « Leben und Moral beim jungen Hegel », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.61-67.

Siep, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

Simhon, Ari. « Réalité et effectivité. Haym et Nietzsche face à Hegel », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.367-98.

Simon, Josef (Hrsg.). *Orientierung in Zeichen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

Sloan, Phillip. « Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species », *British Journal for the History of Science*, no.12, 1979, p.109-53.

Sloan, Phillip R. « Preforming the Categories: Eighteenth -Century Generation Theory and the Biologial Roots of Kant's A Priori », *Journal of the History of Philosophy*, vol.40, no.2, p.229-53.

Schmidt, Josef. *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München, J. Berchman, 1977.

Solomon, Robert. *In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Soual, Philippe. « Amour et croix chez Hegel », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol.188, no.1, 1998, p.71-96.

Souche-Dagues, Denise. *Le Cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986.

Spahn, Christian. *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2007

Speight, Allen. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Spieker, Michael. *Wahres Leben denken*, Hamburg, Felix Meiner, 2009.

Stahl, Georg Ernst. *Œuvres médico-philosophiques et pratiques (6 vol.)*, trad. T. Blondin, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1859-1864.

Stanek, Vincent. « Vie schopenhauerienne et vie hégélienne. Esquisse d'un dialogue imaginaire », *Revue Philosophique de Louvain*, vol.104, no.1, 2006, p.46-74.

Stanguennec, André. *Études post-kantiennes (2 vol.)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987-1994.

Stanguennec, André. *Hegel*, Paris, Vrin, 1997.

Stanguennec, André. « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in O. Tinland (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p.86-112.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. « Métaphysique critique et suppositions métaphysiques. La logique hégélienne comme analyse de l'être », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.399-421.

Stevenson, Robert Louis. « Causerie et causeurs » dans *Une Apologie des oisifs*, Paris, Allia, 2007, p.29-78.

Stone, Alison. *Petrified Intelligence*, Albany, SUNY Press, 2005.

Stone, Alison. « Philosophy of Nature », in M. Baur (ed.), *G.W.F. Hegel – Key Concepts*, London, Routledge, 2015, p.91-102.

Taminiaux, Jacques. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984.

Tavoillot, Pierre-Henri. *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995.

Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Taylor, Charles. *Hegel et la société moderne*, trad. P. R. Desrosiers, Québec/Paris, PUL/Cerf, 1998.

Tchékov, Anton. « Miroir déformant », in *Histoire de rire et autres nouvelles*, trad. A. Coldefy-Faucard, Paris, Librio, 2004, p.19-22.

Thomas-Fogiel, Isabelle. *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie*, Paris, Vrin, 2005.

Tinland, Olivier (dir.). *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005.

Tinland, Olivier. « Hegel et l'épuisement du réalisme », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.423-36.

Tilliette, Xavier. *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986.

Tilliette, Xavier. *Schelling*, Paris CNRS Éditions, 2012

Trendelenburg, Adolf. *Logische Untersuchungen (2 vol.)*, Leipzig, p. Hirzel, 1870.

Van den Berg, Hein. *Kant on Proper Science*, Dordrecht, Springer, 2014.

Van Eynde, Laurent. *La Libre raison du phénomène*, Paris, Vrin, 1998.

Vancourt, Raymond. *La Pensée religieuse de Hegel*, Paris, PUF, 1965.

Van Riet, Georges, « Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme ? », *Revue Philosophique de Louvain*, vol.69, no.79, 1965, p.353-418.

Varela, Francisco. *Le Cercle créateur*, trad. M. Bitbol et al., Paris, Seuil, 2017

Vassányi, Miklós. *Anima Mundi – The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011.

Verene, Donald. *Hegel's Recollection : A Study of images in the Phenomenology of Spirit*, Albany, SUNY Press, 1985.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (dir.). *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « Introduction » dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.7-9.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans le *Phénoménologie de l'esprit* » dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p.69-106.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Hegel. Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 2006.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 197, no.1, 2007, p.43-66.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « Le dédoublement de la nature chez Hegel » dans C. Bouton et Vieillard-Baron, Jean-Louis (dir.). *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2009, p.33-46.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « Philosophie et religion révélée chez Hegel » dans Jean-Christophe Bardout (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne – Anthologie (tome 3)*, Paris, Cerf, 2010, p.387-399.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. « L'Athéisme philosophique selon Hegel » dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p.191-207.

Visser, Robert Paul et al. *New Trends in History of Science*, Amsterdam, Rodopi, 1990.

Von der Luft, Eric. « Sources of Nietzsche's "God is Dead !" and its Meaning for Heidegger », *Journal of History of Ideas*, vol.45, no.2, 1984, p.263-276.

Wahl, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1951.

Wandschneider, Dieter. „Hegel und die Evolution", in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.225-40.

Watkins, Eric (ed.). *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1967.

Weil, Éric. *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1980.

Westphal, Kenneth R. *Hegel's Civic Republicanism*, New York, Routledge, 2020.

Westphal, Merold. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands, Humanities, 1979.

Williams, Robert R. « Theology and Tragedy » dans D. Kolb (ed.) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany, SUNY Press, 1992, p.39-58.

Winfield, Richard Dien. *The Living Mind*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011.

Winfield, Richard Dien. *Universal Biology after Aristotle, Kant, and Hegel*, London, Palgrave-Macmillan, 2018.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1993.

Wittmann, David. « Faut-il relire Hegel à travers Kant ? », dans J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), *Hegel au présent*, Paris, Éditions CNRS, 2012, p. 437-49.

Wladika, Michael. « Das Leben und die Lebendigen », *Hegel-Jahrbuch 2006*, p.128-37.

Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs*, Königstein, Hain, 1981.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*, trad. É. Beaumatin et J. Lagrée, Paris, Seuil, 1991.

Zammito, John. « Teleology Then and Now: The Question of Kant's Relevance for Controversies over Function in Biology », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol.37, no.4, 2006, p.748-70.

Zammito, John H. « The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant », *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciecnes*, no.43, 2012, p.120-132.

Zamitto, John H. *The Gestation of German Biology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.

Ziche, Paul. „Psychologie und Anthropologie bei Hegel", in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, VWB, 2002, p.175-92.

Zuckert, Rachel. *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Zumbach, Clark. *The Transcendent Science : Kant's Conception of Biological Methodology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984.