

Victor Béguin

Dictionnaire Hegel



Entrées

Absolu (*Absolut/das Absolute*)

► « Absolu », comme nom et comme substantif, est typique de ces termes qui correspondent, chez Hegel, à la fois à un lieu précis du système et à une gamme d'usages beaucoup plus vaste et difficile à saisir. Dans la langue philosophique (et même dans la langue ordinaire), le mot « absolu » renvoie à quelque chose (entité, proposition, valeur...) d'inconditionné, qui ne dépend d'aucune condition ou point de vue pour exister, être vrai ou valide, de telle sorte que « l'absolu » désigne souvent Dieu (comme le remarque *E*, § 85). À ce titre, une réflexion au long cours traverse l'histoire de la philosophie sur la possibilité et les modalités d'une pensée de l'absolu, et sur la manière dont on peut, le cas échéant, caractériser ce dernier. L'époque dans laquelle s'inscrit Hegel est marquée par plusieurs débats très vifs relatifs à ces questions ; on peut notamment citer la « querelle du panthéisme », qui oppose Jacobi, Mendelssohn et d'autres auteurs à propos de la conception spinoziste de l'absolu, ou encore les débats ouverts par la manière dont Kant, dans la *Critique de la raison pure*, a critiqué toute pensée directe de l'absolu en rapportant son impossibilité à l'incapacité de la raison pure à produire par elle-même une connaissance théorique.

Dans ce contexte, Hegel apparaît dès 1801, dans son article sur la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, comme un partisan résolu de la connaissance philosophique de l'absolu : contre les auteurs qui, comme Kant, lui semblent renoncer aux ambitions spéculatives de la philosophie, la tâche de la philosophie contemporaine lui apparaît au contraire comme celle de rechercher les conditions d'une pensée de l'absolu qui tienne compte des acquis du kantisme tout en dépassant ses limites. À ce titre, Hegel s'inscrit dans la filiation d'auteurs comme Fichte ou Schelling, qui considèrent que Kant, avec sa première *Critique*, n'a en quelque sorte accompli que la moitié du travail : en faisant le bilan des échecs de la métaphysique classique, il a dégagé et cartographié le terrain pour une pensée véritablement satisfaisante de l'absolu, mais a renoncé à la construire lui-même, tâche que se donnent au contraire les auteurs

cités (bien que cette entreprise repose sur une interprétation du criticisme que Kant lui-même récuse). Dans ce contexte, Hegel va s'employer à redéfinir le concept d'absolu pour montrer comment la philosophie peut en produire une connaissance authentique.

On peut distinguer trois usages du terme chez Hegel : un usage substantivé sous-déterminé, un usage substantivé conceptuellement déterminé, et un usage adjectival qui doit ses ambiguïtés à la détermination conceptuelle rigoureuse de l'absolu. Dans le premier sens, « l'absolu » est employé au sens philosophique courant du terme. Cela peut être pour formuler des thèses à son propos, du type « l'absolu est esprit » ou « l'idée est l'absolu » ; dans ces expressions, « l'absolu » désigne de manière assez vague l'objet de la logique et plus généralement de la philosophie. Cela peut aussi être pour critiquer la manière dont l'ont déterminé les autres philosophes, en premier lieu Schelling : Hegel lui reconnaît le mérite d'avoir fait de l'absolu l'objet de la philosophie, mais lui reproche d'en avoir proposé, dans sa philosophie de l'identité, une version abstraite et vide dont l'indifférence absolue n'est rien d'autre que « la nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires » (*PhE*, p. 68). Dans le deuxième sens, « l'absolu » est une catégorie déterminée de la logique de l'essence proposant une formulation rigoureuse du contenu conceptuel enclos dans l'usage courant du substantif « absolu », qui en fait ressortir l'ambiguïté constitutive. Enfin, dans le troisième sens, lorsque l'adjectif « absolu » est accolé à une catégorie, il peut servir à désigner, soit la forme de cette catégorie dans laquelle celle-ci exclut la détermination et la médiation, soit la forme dans laquelle elle totalise au contraire les médiations qui la font être ce qu'elle est : cette apparente contradiction renvoie en fait, comme on va le voir, à l'ambiguïté conceptuelle de l'absolu.

▮▮ L'absolu, comme catégorie logique, ne fait l'objet d'un développement dédié que dans le deuxième volume de la *Science de la logique* ; mais, bien que ni l'*Encyclopédie* ni les leçons qui la commentent ne reprennent ces analyses, ces dernières n'en conservent pas moins une pertinence dans la mesure où elles dégagent les caractéristiques conceptuelles d'une notion dont la présence dans la pensée hégélienne demeure forte. On peut lire cette section de la *Doctrine de l'essence* comme l'aboutissement de l'explication de Hegel avec la métaphysique menée dans ce deuxième volume de la *Logique* ; en effet, l'absolu, en

un sens, aimante toutes les recherches de la métaphysique au point d'en constituer (indépendamment de la manière dont il est caractérisé) la catégorie reine, et Hegel va s'employer à analyser le fonctionnement de cette catégorie pour critiquer sa vision métaphysique et identifier ce que l'on veut vraiment dire quand on l'emploie.

Dans la *Doctrine de l'essence*, l'absolu est présenté comme la forme indéterminée, non-développée, de l'effectivité (cf. Effectif/Effectivité). Cette catégorie sert à penser ce qui apparaît comme le résultat des deux premières sections de la *Doctrine de l'essence*, à savoir l'unité de l'être et de l'essence, de l'extérieur et de l'intérieur : l'absolu s'impose comme le nom pour ce qui est impliqué dans l'existence de toutes choses mais ne dépend d'aucune d'elles. En ce sens, il renvoie, à première vue, à une totalité sans extérieur ni intérieur, à la pure donation immédiate de l'inconditionné dans sa massivité. Le problème est alors qu'il paraît impossible d'en dire quoi que ce soit, de telle sorte que « l'absolu lui-même apparaît seulement comme la négation de tous les prédicats et comme le vide » (SL II, p. 175). Pour résoudre cette contradiction, Hegel va déployer une stratégie subtile. Il va se livrer à une réinterprétation de la métaphysique spinoziste telle qu'elle est exposée dans la première partie de l'*Éthique*, car il s'agit de la tentative métaphysique pour penser l'absolu qui est généralement considérée, à son époque, comme la plus aboutie. On voit que les trois parties du chapitre consacré à l'absolu sont dévolues successivement à la substance absolue, à l'attribut et au mode, soit les trois concepts fondamentaux de l'ontologie spinoziste. Cependant, Hegel souligne en même temps que Spinoza se trompe sur le statut de son discours : il croit parler de l'absolu comme d'une chose extérieure, et lui associer des déterminations extérieures les unes aux autres ; c'est pourquoi, comme tous les métaphysiciens, il se représente l'absolu comme quelque chose dont on ne peut rien dire directement. La perspective spéculative nous apprend cependant que l'attribut et le mode sont en fait la manière dont l'absolu *montre ce qu'il est*, de telle sorte que l'absolu, pour la logique spéculative, n'a rien d'indicible : tout au contraire, il n'existe que comme ses modes, c'est-à-dire comme les configurations déterminées qui se déploient dans le registre du fini et du relatif, de sorte que « c'est précisément le contenu de l'absolu que de se *manifester* » (SL II, p. 181). Sans entrer dans les détails, on peut donc dire que Hegel déconstruit

l'aura de mystère qui entoure la notion d'absolu pour montrer qu'elle renvoie en réalité à la manifestation de soi, c'est-à-dire à ce qu'il nomme « effectivité ». En somme, il n'y a pas à chercher l'absolu dans un au-delà inatteignable : il est ce qui se manifeste dans le fini, le sens que l'on peut reconstituer à même ce qui est. Pour Hegel, comme pour Nietzsche, il n'y a pas d'arrière-mondes ; et la force de son analyse est de montrer que c'est la métaphysique elle-même, si l'on regarde de près le fonctionnement de son discours, qui le dit. On notera cependant que, même compris comme effectivité, l'absolu demeure une notion insatisfaisante : seule la catégorie d'idée, conçue comme l'activité unifiant le sens manifesté dans l'effectivité, permettra de lui conférer sa signification logique véritable. En ce sens, « l'absolu est l'idée » constitue l'un des principaux résultats de la logique (*E*, § 213R).

☐☐☐ Comme on l'a dit, cette analyse de l'absolu comme catégorie logique permet de comprendre les usages que fait Hegel de l'adjectif « absolu ». Ce dernier se trouve accolé à de nombreuses catégories : fondement, différence, idée, esprit ou encore savoir. Parmi ces usages, on peut distinguer deux sens : dans le cas de la « différence absolue » ou du « fondement absolu », l'adjectif indique qu'il s'agit de la différence ou du fondement en tant qu'ils excluent la médiation et la détermination, c'est-à-dire se présentent comme totalités immédiates, données ; en revanche, dans le cas de l'« idée absolue », de l'« esprit absolu » ou du « savoir absolu », l'adjectif indique au contraire que l'on a affaire à des totalisations concrètes, qui se font exister à même leurs différences et leurs médiations internes. Le premier usage renvoie à la catégorie brute d'absolu, tandis que le second renvoie à sa forme développée.

Autant le premier usage appelle peu de commentaires, autant le second est tout à fait décisif pour la compréhension de la pensée hégélienne. En effet, de nombreux malentendus sur cette dernière sont imputables à des expressions comme « idée absolue » ou « savoir absolu » : pour peu que l'on y ajoute, comme il est fréquent, des majuscules emphatiques, on peut difficilement manquer d'y voir des exemples caricaturaux de notions métaphysiques témoignant des prétentions excessives de la philosophie hégélienne. Pour écarter ce genre de malentendu, il faut restituer à ces expressions le sens *technique* qui est le leur dans le dispositif hégélien. « Absolu », dans

les cas considérés, ne signifie pas « ultime », « infaillible », « divin », mais tout simplement « total », et s'oppose à « partiel », « unilatéral ». Plus précisément, ce terme renvoie ici au fait de se faire exister dans ses différences et de poser l'effectivité comme soi-même. Cet usage du terme hérite donc clairement de la dialectique de l'absolu dans la *Doctrine de l'essence*, dans laquelle ce dernier est déterminé comme effectivité, c'est-à-dire la totalité en tant qu'elle manifeste ce qu'elle est. On notera cependant que Hegel cherche à dépasser le caractère indéterminé de la catégorie logique d'« absolu » : chez lui, les catégories ultimes sont concrètes, déterminées, et « absolu » semble trouver sa vérité comme simple adjectif.

Dans cette perspective, l'idée absolue est absolue dans la mesure où elle totalise de manière méthodique les moments et processus catégoriels constituant son développement, sans rien laisser en dehors d'elle ; on notera en outre qu'elle énonce le véritable sens de l'effectivité, puisqu'elle en est le sujet actif (cf. Idée). L'esprit absolu désigne quant à lui l'esprit qui se connaît comme l'effectivité elle-même, dans toutes ses nuances et ses déterminations ; autant l'esprit objectif travaille à produire son effectivité dans des « secteurs » déterminés du monde (le droit, les institutions, etc.), autant l'esprit absolu, quant à lui, accueille le monde et le connaît comme sa propre effectivité en en formulant la signification d'ensemble. Enfin, le savoir absolu n'est pas une science supérieure, ésotérique et donnant accès à des objets mystérieux : dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette expression désigne le point de vue sur le monde propre à la philosophie en tant que celui-ci n'est précisément pas un point de vue parmi d'autres, mais la totalisation articulée de tous les points de vue possibles, le « point de vue des points de vue », le seul à n'être ni partiel ni partial. Cet ouvrage ayant pour objet l'esprit en tant qu'il apparaît à la conscience, c'est-à-dire le phénomène du savoir, on peut dire que le savoir absolu fait de la totalité des positions de savoir sa propre effectivité. Dans les trois cas, on voit que l'adjectif « absolu » ne marque pas la rechute dans la métaphysique précritique, mais renvoie à des notions techniques précises occupant des positions cardinales dans le système hégélien.

PhE, (C), (DD), VIII, p. 645-662 ; *SL* II, p. 173-190 ; *SL* III, p. 299-322 ; *E*, § 85, 236-244, 553-577.

Âme/Anthropologie (*Seele/Anthropologie*)

► Dans la philosophie hégélienne de la maturité, l'âme désigne le premier moment de l'esprit subjectif (cf. Esprit). Si la conscience (deuxième moment) se définit par son rapport au monde, c'est-à-dire à l'extériorité (cf. Conscience), et si l'esprit est essentiellement « *relation à soi-même* » (E, § 385), l'âme, en revanche, est la forme immédiate de l'esprit, trop embryonnaire pour être en rapport avec quelque chose de distinct. Il s'agit bien, cependant, d'une forme de l'esprit, et, à ce titre, l'esprit est tout entier présent en elle (cf. E, § 380). Mais l'âme est l'esprit immergé dans la nature, encore indistinct du corps dans lequel il est incarné, ce que Hegel résume en une formule frappante : l'âme est « l'esprit-nature », *Naturgeist* (E, § 387).

La principale source de cette conception de l'âme, comme Hegel le revendique lui-même, est Aristote, et cela, pour deux raisons principales : tout d'abord, la définition aristotélicienne de l'âme comme « entéléchie première d'un corps naturel organisé » (*De l'âme*, II, 1, 412 b 5) permet de ne pas séparer l'âme du corps qu'elle anime et unifie ; et ensuite, la manière dont Aristote conçoit les puissances de l'âme non comme des facultés séparées, mais comme des niveaux d'organisation cumulatifs dont les supérieurs présupposent constamment les inférieurs, ouvre la voie à une vision processuelle et totalisante de l'âme. Cependant, contrairement à Aristote, Hegel tend à restreindre le champ de validité de la notion d'âme à l'être humain (bien qu'il lui arrive également de parler de l'âme d'un être vivant) ; c'est pourquoi, au § 389 de l'*Encyclopédie*, il se réfère explicitement, non au concept aristotélicien d'âme en général, mais à la théorie aristotélicienne du « *noûs passif* », soit la forme spécifiquement humaine d'âme en tant qu'elle est porteuse de toutes les potentialités.

Cette perspective novatrice permet à Hegel de proposer une résolution originale du débat sur l'union de l'âme et du corps qui a agité la métaphysique classique pendant presque deux siècles. Puisque l'être humain concret a manifestement une âme et un corps en relation mutuelle, le problème de toutes les théories métaphysiques sur l'âme est de parvenir à penser l'union de l'âme et du corps, comme on le voit notamment dans la correspondance de Descartes avec la princesse Élisabeth de Bohême. Parmi les solutions proposés, on

trouve entre autres le monisme spinoziste, le parallélisme leibnizien, ou encore l'occasionalisme initié par Malebranche. Mais, d'après Hegel, la difficulté à trouver une solution à ce problème vient du fait qu'il est mal posé : la métaphysique *présuppose* une distinction substantielle ou quasi-substantielle de l'âme et du corps, ce qui explique pourquoi elle ne parvient pas, *dans un second temps*, à penser leur union. À l'inverse, l'approche de Hegel consiste à *partir* de l'union concrète, pour étudier la manière dont l'esprit se pose dialectiquement dans un rapport libre au corps qui ne cesse pour autant de constituer son incompressible ancrage naturel.

L'âme étant ainsi définie, ce que Hegel nomme « anthropologie » est tout simplement la science philosophique ayant l'âme pour objet. Dans la pensée allemande du XVIII^e siècle, le mot « anthropologie » tend à désigner l'étude empirique de la nature humaine, par distinction d'avec la « psychologie », qui constitue alors une discipline métaphysique ayant pour objet le concept métaphysique d'âme ; Johann Gottfried Herder (1744-1803) est un représentant typique de l'anthropologie ainsi entendue. Au XIX^e siècle, on voit également apparaître ce que l'on pourrait nommer, en reprenant une étiquette ultérieure, « anthropologie physique », soit l'étude physiologique de l'être humain, qui s'inscrit parfois dans la perspective de la philosophie romantique de la nature ; cette discipline est souvent pratiquée par des médecins, comme Henrik Steffens (1773-1843). Hegel hérite de l'orientation empirique inhérente à la notion d'anthropologie, puisque, dans la section éponyme de l'*Encyclopédie*, il s'appuiera notamment sur les travaux les plus avancés de son temps en matière de psychiatrie et psychologie empiriques. Mais il redéfinit le sens du terme en fonction des exigences de sa philosophie de l'esprit subjectif (cf. *E*, § 387, add.), afin de l'inscrire dans l'enchaînement anthropologie (âme) – phénoménologie (conscience) – psychologie (esprit proprement dit) (cf. *Esprit*). Notons au passage que ce que Hegel nomme « anthropologie » n'épuise pas ce que l'on appellerait aujourd'hui « anthropologie philosophique » : en un sens, c'est la philosophie de l'esprit dans son ensemble qui pourrait prétendre à ce titre, puisque la tâche qui lui est assignée est « la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi, – de l'essence elle-même en tant qu'esprit » (*E*, § 377).

▮ De manière plus précise, le développement de l'âme s'opère en trois temps : âme naturelle, âme qui ressent, âme effective.

L'âme naturelle, tout d'abord, est comme son nom l'indique l'âme « dans sa *déterminité naturelle* immédiate » (E, § 390). Il s'agit ici, en somme, de l'influence immédiate du milieu naturel sur les configurations de l'esprit. Ici, l'esprit, comme âme naturelle, est « dans l'élément de *l'être* » (E, § 391), et elle se présente donc au premier abord comme ensemble de déterminations qualitatives ; par exemple, l'âme naturelle « se particularise dans les différences concrètes de la Terre et se décompose dans les *esprits-nature particuliers*, qui au total, expriment la nature des continents géographiques, et constituent la *diversité des races* » (E, § 393). Cette dimension naturelle de la « race » est complétée au paragraphe suivant par son développement culturel : « Cette différence se développe pour passer dans les particularités que l'on peut appeler des *esprits locaux*, et qui se manifestent dans la manière extérieure de vivre et de s'occuper, la conformation et disposition corporelle, mais, plus encore, dans la tendance et aptitude intérieure du caractère intellectuel et éthique des peuples » (E, § 394). Les cours donnent une présentation synthétique des différentes « races » humaines qui, d'un point de vue contemporain, ne peut pas apparaître comme autre chose qu'un étalage de préjugés racistes (par exemple, sur le caractère « enfantin » des habitants d'Afrique subsaharienne ou la « féminité » des Italiens). Hegel est ici en phase avec le développement d'une manière, alors considérée comme scientifique, d'étudier la diversité des « races » humaines, qui croit en outre identifier une continuité entre ces supposées « races » et les traits culturels caractéristiques de tel ou tel groupe humain. Ces considérations ne sont pas anecdotiques dans son système, car elles constitueront la base « naturelle » de l'histoire du monde (cf. Histoire). On notera cependant que Hegel, contrairement à d'autres, ne fait pas de la « race » ainsi entendue un facteur déterminant en dernière instance et exclusif de tout autre, puisqu'il s'agit au contraire, d'après lui, d'une des déterminations les plus pauvres de l'esprit, dont la vérité est à chercher dans ses formes plus complexes et universelles. En outre, l'addition B au § 393 contient une condamnation sans ambiguïté du racisme.