Le développement dialectique de l'idée absolue dans la logique de Hegel

Autor(en): **Schüssler, Ingeborg**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870569

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE DÉVELOPPEMENT DIALECTIQUE DE L'IDÉE ABSOLUE DANS LA LOGIQUE DE HEGEL

La Logique hégélienne constitue l'accomplissement de la philosophie occidentale. Elle contient le processus d'appropriation de toutes les catégories par la *cogitatio absolue*. Celui-ci s'accomplit par l'*idée absolue*. Reste comme tâche pour la pensée de reproduire ce processus sous l'angle de la méthode qui est la *dialectique*. La pensée *développe* alors toute la richesse qu'elle contient déjà; elle devient la plus ample et la plus intense, ce qui constitue la «personnalité libre». Ce développement se répète sous la forme du «cercle de cercles». C'est sur ce mode qu'existe la pensée occidentale à l'époque de son accomplissement.

Dans l'Introduction de la *Logique*, Hegel détermine la tâche de celle-ci de la façon suivante:

> [La Logique] contient la pensée en tant que *cette pensée est tout aussi bien la chose en soi-même* ou *la chose en soi-même* en tant que celle-ci est *tout aussi bien la pensée pure*. En tant que *science*, la vérité est le développement de [...] la conscience de soi [ayant pour objet le fait] que *l'étant en et pour soi* est *le concept su* et que *le concept comme tel* est *l'étant en et pour soi*.[1]

Nous pouvons comprendre cette tâche en nous rappelant ce qu'est la philosophie traditionnelle en général et la problématique de la philosophie moderne, cartésienne, en particulier. La philosophie traditionnelle telle qu'elle commence dans l'Antiquité grecque a, selon Aristote, pour tâche fondamentale le ὂν ᾗ ὄν[2], elle est λόγος τοῦ ὄντος, «*Ontologie*», élucidation de la *détermination* de l'étant. Dans la mesure où cette détermination est le *fondement* de l'étant, le distinguant du néant, l'Ontologie se déploie en Métaphysique. La philosophie traditionnelle est *Métaphysique ontologique*. C'est là ce que vise Aristote en la nommant πρώτη φιλοσοφία[3]. Descartes, dans ses «Meditationes de prima philosophia», se propose d'établir un fondement indubitablement *cer-*

tain. C'est le *ego cogito*. Toutefois, si le cogito cartésien est bien le fondement de toute certitude, il n'est pas pour autant lui-même déjà le fondement de l'étant. C'est par le cogito cartésien que s'ouvre la différence entre le fondement de la certitude et le fondement de l'étant. La suppression de cette différence est un des motifs qui fait progresser l'Idéalisme allemand. Chez Kant, le «je pense» est la condition suprême de l'objectivité des phénomènes pour la connaissance objective. Il est donc d'une certaine manière le fondement des objets comme tels. Mais puisqu'il est restreint à la connaissance finie humaine, il est ce fondement uniquement pour les «choses dans l'apparence» (*Dinge in der Erscheinung*) et non pas pour les «choses en soi» (*Dinge an sich*). C'est cette restriction que Hegel va supprimer. Hegel transforme le cogito en *cogitatio absolue*. Celui-ci est le penser (*das Denken*)[4], qui se pense et qui, par là, produit une pensée, celle de la chose en son universalité (*im Allgemeinen*) et qui, du même coup, est la présence de la chose en ce qu'elle est, donc de la chose comme telle, en son καθ' αὑτό, de la «chose en soi». La cogitatio absolue est — selon le texte cité plus haut — «la pensée en tant que *cette pensée est tout aussi bien la chose en soi-même*». C'est par là que la différence entre le fondement de la certitude et le fondement de l'étant est supprimée. Le fondement de la certitude, la pensée consciente de soi, est *elle-même* la présence de la «chose en soi». La certitude et la vérité coïncident. La tâche qui revient alors à la pensée philosophique est de «réaliser» cette cogitatio absolue — qui, selon Hegel, est le «savoir» (*Wissen*)[5] — c'est-à-dire qu'il faut l'établir comme la totalité systématique des déterminations catégoriales de l'étant de telle sorte qu'elle devient «*Science*» (*Wissenschaft*). Le processus est le suivant: pour assurer la cogitatio absolue de son caractère absolu, c'est à partir des déterminations catégoriales de l'étant, existant d'abord prétendument en soi, que cette cogitatio absolue — ou «concept absolu» — par l'appropriation progressive de celles-ci, «vient à elle-même» (*zu sich selbst kommt*)[6] pour finalement se reconnaître en toute conscience dans celles-ci. C'est ce processus qui se déroule dans la Logique. La Logique est — selon le texte cité plus haut — «le développement de [...] la conscience de soi [ayant pour objet le fait] que *l'étant en et pour soi* est *le concept su*». Dans la mesure où les déterminations catégoriales de l'étant se sont avérées être des modes de la cogitatio absolue, la Métaphysique ontologique telle qu'elle a commencé dans l'Antiquité grecque est rendue absolument *certaine*. Elle n'est plus «philo - sophie», mais

«science». En ce sens, la Logique hégélienne représente l'*accomplissement* de la philosophie traditionnelle, de la Métaphysique ontologique. Nous avons à présent déterminé ce qu'est la logique en général.

Venons-en à l'«*idée absolue*» et à la place qu'elle occupe dans la Logique. Dans le dernier chapitre, intitulé «L'Idée absolue», Hegel la détermine comme suit:

> La *déterminité* [*Bestimmtheit*] de l'idée et le cours entier de cette déterminité a constitué en effet l'objet de la science logique, cours à partir duquel l'idée absolue elle-même est venue au jour pour soi [...]. (II, 370)[7]

Ce que Hegel appelle ici la «déterminité» est l'ensemble des déterminations catégoriales en tant que cet ensemble a d'abord l'air d'exister «en soi», indépendamment de la cogitatio absolue, ensemble qui, cependant, par le processus de la Logique s'avère être précisément la déterminité propre de cette cogitatio absolue. En tant que cet ensemble catégorial s'est avéré être cette déterminité, la cogitatio absolue est présente pour elle-même sous la forme de la *totalité* des déterminations catégoriales, et ce, aussi bien subjectivement qu'objectivement, donc aussi bien comme totalité des modes de penser (des «modi cogitandi») que comme totalité des modes de la «réalité» (des «modi essendi»), et c'est alors que la cogitatio absolue — ou concept absolu — est présente comme *idée absolue*. Car une «idée» est, selon Kant, toujours quelque chose d'inconditionné et, partant, une totalité[8]. L'idée absolue occupe donc la place suivante dans la Logique: elle est ce dans quoi s'accomplit le processus au cours duquel la cogitatio absolue s'approprie toutes les catégories. L'idée absolue est ainsi le concept absolu en tant qu'il a accompli son absoluité sous tous les rapports possibles et s'est produit pleinement comme concept absolu. L'idée absolue est le concept absolu, présent pour lui-même comme tel, en la totalité de ses modes, aussi bien subjectivement qu'objectivement.

Mais c'est à ce stade de la Logique que se présente le problème suivant: si la pensée absolue a bien accompli ainsi son absoluité à tous égards — reste-t-il encore une tâche pour celle-ci? S'il n'y a pas une telle tâche, la pensée absolue — et avec elle, selon Hegel, la pensée philosophique dans son ensemble — serait à considérer comme achevée. Cette tâche ne peut se présenter qu'à partir de l'«objet» même de cette pensée telle qu'elle s'est réalisée jusqu'ici

dans la Logique. Or cet «objet», c'est, conformément au stade atteint, le concept absolu en tant qu'il est devenu idée absolue. Et ce concept ou idée absolue se présente alors de la façon suivante:

> [...] pour soi pourtant elle s'est montrée comme ceci que la déterminité n'a pas la configuration [*Gestalt*] d'un contenu, mais qu'elle est *forme* à tous égards [*schlechthin*] et que l'idée est en conséquence comme *idée à tous égards universelle* [*als schlechthin allgemeine Idee*]. (II, 370)[9]

Le résultat du développement entier du concept absolu est donc le suivant: la déterminité, savoir l'ensemble des déterminations catégoriales, s'est avérée être non pas un «contenu», existant prétendument en soi, mais bien plutôt la pure et simple détermination de la «forme» elle-même, c'est-à-dire du *concept* qui, selon Kant, est en fait la «forme», le principe formateur. Par conséquent ce concept, cette forme est dès lors présente *comme forme*, en son activité formatrice, en la façon dont elle procède universellement, donc comme «*méthode*». Le concept absolu, s'étant produit comme idée absolue, se présente sous l'angle de la méthode. Le concept, ainsi considéré, est dès lors l'objet de la pensée.

> Ce qu'il y a donc ici encore à considérer est ainsi, non pas un contenu comme tel, mais l'universel de sa forme, — c'est-à-dire la *méthode*. (*Ibid.*)

La tâche est donc la suivante: la cogitatio absolue qui s'est déjà produite comme telle à tous égards, doit reparcourir le processus de son autoproduction sous l'angle de la *méthode*.

Quelle est cette méthode? Pour la saisir de façon adéquate, il ne faut prendre en considération que le stade où elle apparaît. Nous venons de voir qu'elle devient explicitement présente au stade où le concept absolu s'est produit lui-même en son absoluité sous tous les rapports possibles, étant alors présent pour lui-même comme absolu. La présence explicite de la méthode est donc identique à la présence pour soi du concept absolu comme tel.

> La méthode est [...] le *concept se sachant lui-même, ayant pour objet soi* comme l'absolu, aussi bien subjectivement qu'objectivement, partant comme le correspondre pur du concept et de sa réalité [...]. (*Ibid.*)[10]

Ainsi la méthode n'est-elle rien d'autre que le mouvement, vu sous l'angle de son «comment», du concept absolu lui-même, tel qu'il ressort au stade où le concept absolu a accompli son absoluité sous tous les rapports possibles. Elle se présente donc — et

voici une première caractérisation fondamentale et générale — comme

> la force infinie à tous égards, à laquelle aucun objet [...] ne pourrait offrir résistance, être en regard d'elle d'une nature particulière et ne pas être pénétré par elle. Elle est pour cette raison l'*âme et substance*, et quelque chose que ce soit n'est compris et su en sa vérité que lorsqu'il est *soumis parfaitement à la méthode* [...]. (II, 371)[11]

Mais la méthode est encore plus. Dans la mesure où elle est la présence explicite du mouvement du concept absolu lui-même, dans la mesure donc où le concept absolu se sait alors lui-même explicitement en la façon dont il procède, la méthode est du même coup le *motif* qui entraîne (*treiben*) le concept à se produire lui-même en tout ce qu'il est dans le plein savoir de soi. La méthode est donc

> [non] seulement la *force* suprême ou plutôt la *force unique* et absolue de la raison, mais aussi sa *pulsion* [*Trieb*] suprême et unique à se trouver et connaître *soi-même par soi-même dans tout.* (*Ibid.*)[12]

Ainsi le concept absolu, en présence de la méthode, est-il saisi lui-même par la «pulsion» de reparcourir tout le processus de son autoproduction, et ce de telle façon que, fort de la méthode, il va se retrouver dès lors en toute sûreté dans tous les «objets» possibles, en pleine possession de lui-même. C'est en cette *reproduction du concept absolu* que consiste la *présence propre de l'idée absolue.*

Hegel ne retrace plus le processus de cette reproduction du concept absolu en ses diverses étapes particulières. Ce ne serait que la répétition du processus entier de la Logique. Hegel s'en tient à déterminer la *loi générale* selon laquelle ce processus se produit à chaque étape. La détermination de cette loi est cependant — comme le relève Herbert Marcuse — «le cœur de l'ontologie hégélienne»[13]. Le concept parcourt toujours de nouveau à chaque étape un mouvement qui consiste en trois «moments»:

I. Le commencement est «de nature suprêmement simple»; il est quelque chose d'«*immédiat*» (II, 372). Mais cet immédiat ne peut pas être celui de l'intuition sensible; il ne peut donc pas être un «singulier» ou «divers» (*ibid.*)[14]. Cet immédiat qu'est le com-

mencement de la reproduction du concept absolu doit bien plutôt être un immédiat propre à la pensée; il est donc un «*universel*», mais un universel qui est «*simple*» (*ibid.*). Or l'universel, le simple qui est pensé en premier, c'est l'*être*, entendu comme le simple fait d'être donné. Car ce pur et simple être consiste uniquement dans le «*rapport abstrait à soi-même*» (*ibid.*), c'est-à-dire dans l'égalité à soi. D'autre part, l'être n'est plus ici le commencement de la production originelle du concept absolu telle qu'elle s'est déroulée au cours de la Logique jusqu'à l'idée absolue, mais l'être est ici le commencement de la *re*-production du concept au niveau de l'idée absolue. C'est pourquoi l'être contient, à vrai dire, déjà toutes les déterminations catégoriales, produites grâce au processus de la Logique, mais puisqu'il est ici le simple commencement, il ne les contient que de telle façon que celles-ci sont encore enveloppées, voilées par sa propre simplicité. Les déterminations catégoriales ne sont pas encore «posées» (II, 371); elles ne sont pas encore présentes en toutes leurs distinctions. L'être est donc ici non pas un universel «abstrait» (*ibid.*), mais une «*totalité concrète*» — «laquelle pourtant n'est pas encore posée, pas encore pour soi» (*ibid.*). Puisque les distinctions ne ressortent pas, l'universel tel qu'il est au commencement est ce qui est «déficient» (*mangelhaft*) (*ibid.*), il est dans le *manque*. Mais c'est précisément ce manque qui est identique à la «*pulsion*» (*Trieb*) de se développer (*ibid.*). Le commencement, l'universalité simple de l'être, a donc en lui-même la pulsion de progresser.

II. La question est de savoir comment il peut progresser effectivement. Or, ce commencement, l'universalité de l'être, est la première pensée de la cogitatio absolue. Cette cogitatio absolue — comme d'ailleurs le cogito cartésien — a pour trait propre la «*réflexion*» (II, 375). C'est par cette réflexion qu'elle se pense, qu'elle se *conçoit* elle-même. Mais concevoir quelque chose, c'est, selon Kant, le déterminer en ce qu'il est, c'est l'*objectiver*. Par conséquent, la cogitatio absolue dans la mesure où elle se conçoit accomplit un acte d'objectivation à l'égard d'elle-même, de sorte que toute cette première pensée, l'universalité et la totalité concrète de l'être, enveloppant toutes les déterminations catégoriales, devient présente objectivement et se présente alors d'une première façon en ce qu'elle est, donc comme quelque chose de déterminé.

> [La] réflexion est la marche première de la progression, — l'apparition de la *différence, le jugement,* le *déterminer* en général. (*Ibid.*)[15]

Dans la mesure où c'est l'universel lui-même qui, par la réflexion concevante, se présente comme ce qui est *déterminé*, la méthode, à savoir le mouvement propre du concept absolu, est «*analytique*» (II, 376). Mais elle est tout aussi bien «*synthétique*» (*ibid.*). Car ce qui n'était tout d'abord qu'universalité simple, se montre maintenant comme quelque chose de déterminé, comme quelque chose d'objectif, donc comme ce qui est *autre* que ce qu'il a été tout d'abord.

> Ce moment aussi bien synthétique qu'analytique [...] par quoi l'universel du commencement se détermine à partir de lui-même comme l'autre de soi, doit être nommé le [moment] *dialectique*. (*Ibid.*)[16]

Le développement de l'idée absolue se produit donc par un mouvement *dialectique*. Et ce n'est d'ailleurs que dans la dimension de ce développement de l'idée absolue qu'apparaît la dialectique proprement dite dans la Logique hégélienne[17]. La production originelle du concept absolu au cours de la Logique s'opère également d'une certaine manière par un mouvement «dialectique». Mais le concept, dans la mesure où il est encore au cours de sa production, ne s'est pas encore lui-même saisi comme tel; il ne s'est pas encore saisi comme *pensée*. C'est uniquement une certaine *catégorie déterminée* qui, à chaque étape, par la «dialectique», s'avère être une autre catégorie déterminée, étant opposée à la première. Ce n'est pas encore une seule et même chose qui ressort comme son propre *opposé*. Il n'y a pas encore d'opposition de soi à soi. Celle-ci ne se produit qu'à partir de l'instant où la cogitatio absolue est venue à elle-même à tous égards. Car c'est alors la *pensée* elle-même qui s'oppose à elle-même. Une dialectique proprement dite n'existe donc que comme loi du mouvement de l'idée absolue.

Précisons le deuxième moment dialectique. Il s'est produit de la façon suivante. L'universel, l'égalité simple de l'être, par la réflexion sur soi, s'est révélé être l'«autre de soi-même» (II, 379). Il s'est montré par cette réflexion — par laquelle il se détermine et s'objective — comme un «*particulier*» (*ibid.*), comme une certaine catégorie déterminée. Ce deuxième moment n'est donc *pas* le premier: il est le «*négatif du premier*» (*ibid.*). Le premier moment «a sombré dans l'autre» («*Es ist in ihm* untergegangen») (*ibid.*). Mais cela ne veut pas dire que, par et avec cette contradiction du premier et du deuxième moments, il ne se produirait que le pur et simple néant — comme dans une «dialectique» à visée

uniquement élenctique. Le deuxième moment est bien plutôt déterminé par ceci qu'il *est* l'«*autre* du *premier*», le «*négatif* de l'*immédiat*» (II, 380). Ainsi est-il essentiellement ce qui est «*médiatisé*» par le premier. C'est là un premier aspect qu'il présente; il est

> l'*autre du premier*, le *négatif* de l'*immédiat*; il est donc déterminé comme le *médiatisé*. (*Ibid.*)

Mais le deuxième moment présentera encore un autre aspect, et ce précisément en tant qu'il est le médiatisé du premier. Car dans la mesure où il l'est, il contient précisément «dans soi la *détermination du premier*» (*ibid.*). Si l'universel premier a donc «sombré» (*untergegangen*) dans le particulier en tant que ce particulier est son autre, il n'y est pas pour autant anéanti, mais il y est précisément «conservé et maintenu» (*ibid.*). Ainsi le deuxième moment n'est-il pas seulement le «médiatisé», mais il est, précisément en tant qu'étant ce médiatisé, un «médiatisant» (II, 381). C'est là le second aspect qu'il présente. Précisons ce second aspect.

Le deuxième moment, c'est-à-dire le particulier, l'autre, dans lequel l'universel s'est objectivé, peut être considéré comme étant une «détermination simple» (II, 380). Mais cette façon de le considérer ne correspond pas à ce qu'il est en vérité. Car s'il est bien vrai que le deuxième moment est l'*autre* du premier, il n'est pas indifférent à son égard, mais il est l'autre précisément *de celui-ci*. Il ne peut donc pas s'en défaire; mais il le porte en lui-même comme son propre autre. Le deuxième moment est donc la «contradiction» (II, 381) du premier, mais c'est précisément en tant qu'il est présent *comme* la contradiction *de celui-ci*, qu'est posé en lui qu'il n'en est pas seulement la contradiction mais qu'il est à vrai dire en même temps *un* avec lui. Ainsi le deuxième moment, la contradiction, est elle-même la présence même de la suppression, de la «sursomption» (*Aufhebung*) (II, 384)[18] de lui-même dans l'*unité* avec le premier moment. Il est la «dialectique posée» de lui-même.

> La deuxième détermination [...] est le négatif, *mais du positif*, et inclut en soi celui-ci. Elle est donc l'*autre*, non pas d'un en regard duquel elle est indifférente [...], — mais *l'autre en soi*-même, l'*autre d'un autre*; c'est pour cette raison qu'elle inclut *son* autre dans soi, et qu'elle est donc *comme la contradiction la dialectique posée d'elle-même*. (II, 381)

C'est donc un *second moment «dialectique»* qui apparaît ici dans le mouvement du concept. Le premier moment dialectique consis-

tait en ceci que l'universel, qui contenait déjà la distinction, posait celle-ci explicitement, c'est-à-dire qu'il se présentait lui-même comme l'*autre* de lui-même. Le second moment dialectique consiste maintenant en ceci que cet autre, qui contient déjà l'unité avec l'universel, est posé explicitement en cette *unité*.

Par là, le mouvement du concept se *retourne*. Alors qu'il partait d'abord du simple universel pour aboutir à la contradiction, il part maintenant de la contradiction pour aboutir à l'unité.

> La négativité considérée constitue [...] le *tournant* [*Wendungspunkt*] du mouvement du concept. (II, 382)

Il importe de saisir cette négativité telle qu'elle se produit ici par le deuxième moment en son essence propre. Ce deuxième moment, l'autre, le négatif du premier, contient bien, comme nous l'avons vu, le premier, l'universel. Mais il ne le contient pas d'une façon telle que les deux moments seraient posés «en extériorité réciproque» (II, 381); ils y sont bien plutôt posés sous le seul et même rapport. Le deuxième moment, l'*autre*, est *comme tel*, «*en soi-même*» (*ibid.*), la présence du premier. Or, si le deuxième moment, le négatif, est bien déjà en lui-même son propre opposé, alors la négation, la «sursomption» de ce négatif dans l'unité avec ce dernier, n'est pas un acte qui serait extérieur à ce négatif, mais c'est précisément ce négatif lui-même qui accomplit sa propre «sursomption» dans l'unité avec son opposé. C'est le négatif lui-même qui se nie. Il n'y a donc point de différence entre ce qui opère la négation et ce qui la subit. Ce qui la subit est en même temps ce qui l'accomplit. La négation du négatif est «le point simple du rapport négatif à soi» (II, 382). La négation est donc «*négativité absolue*» (II, 383). Ainsi le négatif, se «sursumant» *lui-même*, est «sursumé» complètement dans l'unité avec son opposé.

La question se pose de savoir comment ce second moment dialectique, la «sursomption» de la contradiction dans l'unité, est elle-même possible. Et c'est ici également que s'avérera qu'une dialectique proprement dite ne peut se produire que dans la dimension de l'idée absolue. De même que le premier moment dialectique, l'opposition de soi à soi, n'était possible que parce que tout le «contenu» catégorial s'était avéré être la détermination de la cogitatio absolue, de même le second moment dialectique, la «sursomption» de l'opposé dans l'unité avec son opposé n'est possible qu'au niveau de cette cogitatio absolue elle-même. Ce n'est que parce que la pensée absolue elle-même devient autre

qu'elle-même, ce n'est que parce que l'autre ou l'opposé est la pensée absolue elle-même devenue objective pour elle-même que cet opposé peut, tout compte fait, être *un* avec son opposé. La dialectique au sens indiqué, c'est-à-dire l'opposition de soi à soi ainsi que la «sursomption» des opposés dans l'unité, n'est donc possible que dans la dimension de la «subjectivité» absolue.

> [...] c'est sur cette subjectivité seulement que repose le sursumer de l'opposition entre concept et réalité et l'unité qui est la vérité. (II, 382)

Le cogito *me* cogitare, transformé en cogitatio absolue, ou bien le *pour soi* de la subjectivité transformée en subjectivité absolue est donc la «source» du mouvement dialectique, l'«âme dialectique» (*ibid.*).

Le deuxième moment du mouvement dialectique, la «sursomption» de la contradiction dans l'unité, est le «tournant» par lequel l'idée absolue retourne à l'égalité à soi, à l'«universalité simple» (II, 383). On peut compter cette immédiateté, telle qu'elle est rétablie ici, comme le *troisième moment* du mouvement dialectique. Mais on peut tout aussi bien le compter comme le «*quatrième*» (*ibid.*). Car on peut compter le deuxième moment, le négatif, comme deux moments, à savoir 1) comme le pur et simple négatif, comme le «médiatisé», et 2) comme le négatif qui se sursume lui-même, comme le «médiatisant». Le mouvement dialectique du concept serait alors déterminé non pas par une «triplicité», mais par une «quadruplicité» (*ibid.*). Ce changement du nombre atteste que Hegel ne tient pas à la fixation numérique du mouvement dialectique. La «triplicité», tenue couramment pour l'essence de la dialectique, peut même dégénérer, selon lui, en un «schème vide» et «formel» (II, 384). Le mouvement *intérieur* de la dialectique ainsi que l'âme qui l'anime, la subjectivité, sont plus essentiels que tout schème numérique.

III. Conformément au troisième (ou quatrième) moment, la cogitatio absolue est retournée à son unité, de sorte qu'elle existe à nouveau sur le mode de l'immédiateté. Mais cette immédiateté est différente de la première. Ce n'est plus une immédiateté simple, mais elle est médiatisée par la «sursomption du négatif» (*ibid.*). Elle est

> le concept qui s'est réalisé par l'être-autre et qui, par le sursumer de cette réalité, s'est unifié avec lui-même et a établi sa réalité absolue, son rapport simple à soi [...]. (*Ibid.*)

La cogitatio absolue n'est alors plus la «totalité concrète» seulement «en soi», mais elle est maintenant présente *pour* elle-même en sa «déterminité» («*Bestimmtheit*») (II, 385) propre. Ainsi est-elle «*sujet*». De plus, elle est «*libre*» (II, 382); car elle s'est libérée de l'autre, du négatif qui l'a déterminée; elle l'a sursumé dans l'unité avec elle-même de sorte qu'elle y est chez soi. Cette unité rétablie n'existe pas comme pur et simple résultat, «en repos» (II, 384). Elle existe bien plutôt comme «le mouvement et l'activité se médiatisant avec soi-même» (*ibid.*). Elle n'est présente que dans la production incessante d'elle-même, dans l'incessant acte de la négation et de la sursomption de celle-ci. Or ce qui, au travers de la négation, produit et rétablit sans cesse son unité, c'est la vie. L'idée absolue s'avère avoir pour essence la «*vie*» (II, 382).

Le résultat du mouvement dialectique de l'idée absolue est l'unité rétablie. Ce résultat a été obtenu par la médiation de la négativité. Le négatif y est sursumé, de sorte qu'il y est conservé de façon modifiée. Il n'est plus un simple autre, étranger à l'idée et à son universalité, mais celle-ci, en son universalité, se rapporte maintenant à ce négatif comme *à elle-même* de sorte que ce négatif constitue la «déterminité» (II, 385), le propre contenu déterminé de cette idée. En d'autres termes, la pensée de l'être, d'abord universalité sans distinction, est alors présente pour elle-même en une certaine déterminité catégoriale qui est dès lors pour elle son propre contenu.

> Comme rapport simple à soi, il [le résultat] est un universel, et la *négativité* qui constituait la dialectique et la médiation de celui-ci, s'est, dans cette universalité, rassemblée également dans la *déterminité simple*. (*Ibid.*)

Le résultat se distingue donc par le fait que l'universalité est présente pour elle-même comme une certaine déterminité sienne. Le contenu s'est uni à l'universalité. Cette universalité n'est plus le simple «rapport abstrait à soi-même» (II, 372), mais elle est maintenant un «tout [...] identique à soi» (II, 385), une «identité concrète» (*ibid.*). C'est par cette union du contenu à l'universalité que commence le développement de l'idée absolue comme «*système*» (II, 386). Si nous avons considéré jusqu'ici la loi générale du développement de l'idée absolue, savoir la dialectique, il nous faut considérer maintenant le *développement de l'idée absolue en système.*

Le résultat du premier mouvement dialectique est la «détermination simple». Dans la mesure où l'idée absolue y existe à nouveau sur le mode de l'égalité à soi, donc sur le mode de l'immédia-

teté, ce résultat est le commencement d'un nouveau mouvement dialectique qui se répète maintenant. Celui-ci a également un résultat. Mais de même que le premier résultat était déjà enrichi de la «déterminité» (II, 388) et, partant, plus riche que le premier commencement, de même, le nouveau résultat est enrichi d'une nouvelle déterminité et, partant, encore plus riche que le premier résultat. Le développement de l'idée absolue

> commence par des déterminités simples et [...] les suivantes deviennent toujours plus riches et plus concrètes. (*Ibid.*)

En effet, le processus dialectique n'est pas de l'ordre d'une émanation, de sorte que le concept «coulerait d'un autre à un autre» (*ibid.*), mais le concept, l'universel, se maintient dans son devenir autre. Il se l'approprie et s'accroît continuellement en déterminité, en contenu. Le concept

> élève, à chaque niveau de détermination ultérieure, la masse totale de son contenu précédent, et, par son progresser dialectique, non seulement ne perd rien, ni ne laisse quelque chose en arrière, mais porte avec soi tout ce qui a été gagné. (*Ibid.*)[19]

Ainsi le développement dialectique de l'idée absolue se présente de la façon suivante. L'idée absolue *s'enrichit* continuellement et devient toujours *plus dense*. Elle devient toujours plus ample en contenu et s'étend toujours plus dans toutes les déterminations catégoriales. Mais cette «*extension*» présente encore un autre aspect. Puisqu'elle est le mouvement du *concept*, donc de la pensée absolue, chaque étape de cette extension est du même coup une «*réflexion dans soi*» (*ibid.*). C'est-à-dire que le concept, en se concevant toujours plus en ses déterminations propres, pénètre toujours plus profondément dans lui-même. Le penser, en se saisissant toujours plus en ses propres pensées, devient toujours plus pensant. L'extension grandissante dans le contenu est donc du même coup l'*intensification* et l'*approfondissement* de la pensée. Ainsi, l'idée absolue, en son extension la plus ample, est «tout aussi bien» (*ebensosehr*) la réflexion la plus profonde dans elle-même, l'«intensité [la plus haute]» (*ibid.*) de la pensée. Là où elle s'étend le plus dans l'objectivité, elle retourne le plus dans la subjectivité.

> Le plus riche est par conséquent le plus concret et [le] plus *subjectif* et ce qui se reprend dans la profondeur la plus simple [est] le plus puissant et le plus embrassant [*das Übergreifendste*]. (*Ibid.*)[20]

Or, être pour soi, en accomplissant le retour «dans» soi, c'est là ce qui constitue, selon Hegel, l'essence de la *personne*[21]. Plus la cogitatio absolue va «dans soi», dans sa propre profondeur, plus elle devient «personnelle». Dans la mesure où elle est allée dans soi jusque dans sa profondeur la plus simple, dans la mesure donc où elle est pour soi en sa pensée la plus intime, elle est l'essence même de la personne, «la pure personnalité» (II, 388). Cette dernière n'est pas pour autant quelque chose qui serait unilatéralement subjectif. Au contraire, puisque la cogitatio absolue est l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, l'idée absolue, étant «personnalité», comprend en elle-même précisément l'objectivité tout entière. Et puisqu'elle s'est approprié, par sa dialectique propre, l'être-autre dans son ensemble, elle y est chez soi et, partant, «ce qu'il y a de plus libre». La pointe suprême la plus affinée du développement dialectique de l'idée absolue est

> la *personnalité pure*, qui — uniquement par la dialectique absolue qui est sa nature — *saisit* et maintient tout aussi bien *tout dans soi*, parce qu'elle se fait le plus libre [...]. (II, 389)[22]

Dans la mesure où l'idée absolue, par la dialectique absolue, a posé, a sursumé, s'est approprié tout être-autre, dans la mesure donc où aucune distinction ne lui reste étrangère, elle se réunit finalement dans l'unité la plus simple de la parfaite égalité à soi. Ainsi elle retourne pour finir à l'immédiateté, au simple être. Elle est à la fin ce qu'elle était au commencement. Le développement de l'idée absolue se clôt en lui-même. Par là le système de la cogitatio absolue, soit la «*Science*», est assuré de sa *totalité* (II, 388).

Le développement de l'idée absolue s'accomplit donc sous forme de cercle. Et ce cercle est même un «*cercle de cercles*» (II, 389). Car chaque étape de ce développement se produit par un mouvement dialectique de sorte qu'elle est une «réflexion-dans-soi» (II, 391). L'idée absolue, à chaque étape de son développement, s'oppose elle-même à elle-même et retourne dans l'unité simple qui, elle, est un nouveau commencement.

> [...] la Science se présente comme un *cercle* entrelacé dans soi, dans le commencement duquel [...] la médiation entrelace en retour la fin [...] ce cercle est un *cercle de cercles*; car chaque membre singulier en tant qu'animé par la méthode, est la réflexion-dans-soi qui [...] est en même temps le commencement d'un chaînon nouveau. (*Ibid.*)

Ce mouvement circulaire est un progrès, car l'idée absolue, tournant de chaînon en chaînon, s'élève à chaque fois à un degré supérieur de déterminité. Elle est à la fin la déterminité la plus riche et du même coup l'égalité la plus simple.

L'idée absolue se produit comme «cercle de cercles». Elle retourne à la fin de sa production au commencement par lequel débute une nouvelle production. Ainsi elle se tient dans le mouvement éternel de la production et de la *reproduction* d'elle-même. Il s'avère à nouveau que l'essence de l'idée absolue est la *vie*, car la vie se produit et se reproduit sans cesse. Cette vie est, chez Hegel, celle de la personnalité libre qui est «esprit» (II, 382).

La *Logique* de Hegel est l'accomplissement de la Métaphysique ontologique. Cet accomplissement se réalise, à son stade final, comme le «cercle de cercles» de l'idée absolue. Dans ce mouvement circulaire, les pensées essentielles de l'histoire de la Métaphysique sont reproduites sans cesse. L'histoire de la Métaphysique se déploie dès lors sur le mode de sa commémoration en la reproduction incessante d'elle-même[23]. *Nietzsche* comprendra la Métaphysique comme phénomène de la vie sensible. Et c'est sur le plan de cette vie sensible que réapparaît chez lui la pensée hégélienne du «cercle des cercles». La vie sensible se présente par là comme volonté de puissance qui produit toujours de nouveau l'accroissement d'elle-même et qui se reproduit dans le cercle du retour éternel du même. Chez *Hegel*, la vie, se produisant et se reproduisant dans le «cercle de cercles», est, comme nous l'avons vu, l'essence de l'idée absolue, soit de la personnalité «spirituelle», libre. Chez *Nietzsche*, cette vie est l'essence de la volonté de puissance nihiliste qui, sans τέλος, n'a pour but et pour fin que le dépassement incessant d'elle-même. Cependant, la *clôture* du mouvement circulaire de la vie, telle qu'elle se trouve chez l'un comme chez l'autre, peut nous inciter à poser la question de savoir comment, à l'époque de l'accomplissement de la Métaphysique, un avenir proprement dit est encore possible.

Ingeborg SCHÜSSLER.

NOTES

[1] G.W.R. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, «Philosophische Bibliothek, Band 56», Hamburg, Meiner, pp. 30 sq. / Hegel, *Science de la Logique*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, «Bibliothèque philosophique», Paris, 1972, tome I, livre I, p. 19. La traduction est revue par l'auteur de la présente contribution. Dans ce qui suit, nous nous limitons à citer comme référence les pages de la traduction française. Celle-ci indique en marge les pages correspondantes de l'édition de Meiner.

[2] Aristote, *Mét.* IV, 1; 1003^{a}21 sq.

[3] Aristote, *Mét.* VI, 1; 1026^{a}23 sq.

[4] Nous traduisons le terme hégélien «*das Denken*» par le terme «le penser», en suivant la traduction de Labarrière/Jarczyk, par exemple p. 13. Cette traduction a pour sens d'exprimer le caractère *absolu* du «*Denken*» chez Hegel conformément auquel ce «*Denken*» est l'unité originelle de l'acte subjectif de penser et de la présence de l'objet comme tel, de la «chose en soi». Hegel présente une explication de ce «penser absolu» entre autres dans: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, §§ 20-23.

[5] Hegel, dans *Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), hrsg. von G. Lasson, «Philosophische Bibliothek, Band 620», Hamburg, 1962, p. 19, conçoit le *savoir* comme ce en quoi consiste l'unité originelle de la subjectivité et de l'objectivité.

[6] La traduction de «*zu sich selbst kommen*» par «venir à soi-même» se trouve chez Labarrière/Jarczyk, par exemple tome II, p. 390.

[7] Traduction revue.

[8] Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, Des Idées transcendantales, A 321 / B 377 sqq.

[9] Traduction revue.

[10] Traduction revue.

[11] Traduction revue.

[12] Nous avons traduit le terme «*Trieb*» par «pulsion» — et non pas par «tendance» comme le proposent Labarrière/Jarczyk — pour rappeler la filiation de ce terme à partir de l'Idéalisme allemand.

[13] H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1968^{2}, p. 196: «Die nun folgende Analyse der Bewegtheit des absoluten Idee (II, 487-504) kann als der eigentliche Kern der hegelschen Ontologie bezeichnet werden: es ist der Entwurf der Bewegtheit, auf die letztlich die ganze Systematik Hegels zurückgeht.»

[14] Traduction revue.

[15] Traduction revue.

[16] Traduction revue.

[17] L'auteur de la présente contribution doit cette pensée — comme d'ailleurs d'autres précieuses suggestions — à K.H. Volkmann-Schluck, qui a présenté des cours sur la Logique hégélienne au semestre d'hiver 1980-81 à l'Université de Cologne / RFA.

[18] Ce néologisme de Labarrière/Jarczyk est formé par analogie avec le terme «subsomption». Il exprime que les opposés qui ont existé d'abord de façon substantielle sont élevés au niveau supérieur d'un tout où ils sont conservés comme des «moments» non substantiels.

[19] Traduction revue.

[20] Traduction revue.

[21] Cela est confirmé par la détermination de la personne: «Le concept [...] est pour soi et a par conséquent la personnalité [...]. Comme personne [il] est subjectivité impénétrable, indivisible» (II, 368, traduction revue).

[22] Traduction revue.

[23] L'auteur doit cette pensée à K.H. Volkmann-Schluck, cf. note 17.

I. S.