

La nature hégélienne aime-t-elle à se cacher ?

Gilles Marmasse

in *Hegel et la nature, Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands*, Ch. Bouton (dir.), Vrin, 2009, p. 63-79

Dans *Le voile d'Isis*, Pierre Hadot propose une enquête sur l'histoire du problème de la connaissance de la nature à partir de deux objets complémentaires : d'une part la fortune de l'aphorisme d'Héraclite « nature aime à se cacher » (*phusis kruptesthai philei*)¹, d'autre part la tradition iconographique qui représente la nature sous l'aspect d'une Artémis, d'une Athéna ou encore d'une Isis portant un voile – une Isis à laquelle une inscription du temple égyptien de Saïs rapportée par Plutarque fait dire : « Aucun mortel n'a soulevé mon voile. »² Il montre notamment, à travers un certain nombre de textes de Novalis, de Schiller et de Goethe, que cette tradition est bien connue du public germanique cultivé à l'époque de Hegel. Or, rapporte Pierre Hadot, Hegel la reprend lui-même explicitement à son compte. On ne peut qu'être d'accord avec cette observation, en relevant, par exemple, l'énoncé suivant tiré des *Cours sur la philosophie de l'histoire* de 1822/23 : « Il faut rappeler l'inscription grecque de la déesse de Saïs (...) : "Nul mortel n'a soulevé mon enveloppe, mon voile." Ici est exprimée cette non-connaissance (...), à quoi s'ajoute le fait de rester non-découvert. »³ Dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* par ailleurs, le lien avec la nature est explicite : « Dans l'image de la déesse de Saïs, qui est présentée comme voilée, est symbolisé (...) le fait que la nature est en elle-même un [être] différencié, à savoir autre chose que son apparition qui s'offre immédiatement, une énigme, quelque chose de caché. »⁴ Ces textes affirment donc une obscurité principielle de la nature. Or il y a là quelque chose de déconcertant pour une philosophie qui passe pour le comble du rationalisme. On est tout d'abord amené à se demander quelle est la raison et quelle est l'ampleur de cette occultation. Mais surtout, on est conduit à se demander dans quelle mesure celle-ci est compatible avec ce que nous savons, par ailleurs, de la philosophie hégélienne. Y a-t-il, tout d'abord, une nature authentique qui différerait de la nature telle qu'elle se présente spontanément ? Dans cette hypothèse, cette vraie nature est-elle inaccessible comme une « chose en soi », ou faut-il au contraire considérer que son voile se soulève aisément, et finalement n'est à son tour qu'une apparence de voile ? Par ailleurs, ne peut-on pas imaginer, d'une certaine manière à la suite de Novalis et de Schelling, que ce qui nous apparaît comme nature est en réalité l'esprit travesti ? C'est là d'ailleurs l'interprétation que propose Pierre Hadot : « Ce que nous croyons autre que nous, la nature, n'est pas autre chose [pour Hegel] que ce que nous sommes, c'est-à-dire l'esprit. »⁵ Cependant, dans cette hypothèse, la différence entre la nature et l'esprit n'est-elle pas abolie, et par là-même le « sérieux » du « négatif » ? Plus fondamentalement, il s'agit de savoir si, pour Hegel, le caractère énigmatique de la nature tient à ce que son apparition cache son essence, ou bien – et telle sera l'hypothèse ici défendue – s'il ne faut pas admettre une nature objectivement mystérieuse et néanmoins sans arrière-fond occulté.

¹ Héraclite, *Fragment 123*, trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1988, p. 891, cité par Pierre Hadot, *Le voile d'Isis, essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

² Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 9, 354 c. Cf. également Proclus, *Commentaire sur le Timée*, éd. E. Diehl, Leipzig, 1903, t. 1 p. 98, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1966, t. 1 p. 140.

³ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*, hrsg. von K.H. Ilting, K. Brehmer, H.N. Seelmann, Hamburg, Meiner, 1996, p. 310. Lorsque la traduction n'est pas référencée, elle est de nous.

⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970 (désormais W.), 16, 442.

⁵ P. Hadot, *op. cit.* p. 276.

Le voile d'Isis

Commençons par faire droit aux énoncés hégéliens selon lesquels la nature se dissimule et voyons en quel sens ce thème est déployé. De nombreux textes opposent l'esprit manifeste à soi et la nature inconcevable. Par exemple dans les *Cours sur la philosophie de l'histoire* : « Manifestement, c'est dans la vie que l'inconcevable a le droit le plus élevé de nous rencontrer, sur le côté du *naturel*, dans le royaume de la *nature*, [tandis que] l'*esprit* consiste à se comprendre, à être libre chez soi. (...) L'*esprit* est clair, il se manifeste à l'esprit (...). La *nature* en revanche est l'acte de cacher. »⁶ Par ailleurs, l'introduction des *Cours d'esthétique*, dans l'édition Hotho, oppose l'art et la nature en soutenant que l'art est une apparence qui renvoie spontanément à une signification générale alors que la nature, au contraire, constitue le lieu de la dissimulation : « Le sensible immédiat [c'est-à-dire purement naturel] altère et dissimule (*verunreinigt und versteckt*) ce qui est véritable »⁷. C'est pourquoi « la dure écorce de la nature et du monde ordinaire donne à l'esprit plus de fil à retordre que les œuvres d'art lorsqu'il s'agit pour lui de se frayer un chemin jusqu'à l'idée ». Qu'est-ce qui, dans la nature elle-même, est plus précisément caché ? Un exemple fréquent est celui de l'âme des animaux, comme le montre le même texte des *Cours d'esthétique* : « Le siège proprement dit des activités de la vie organique nous reste caché. (...) Ce qui nous est donné à voir de l'organisme n'est pas l'âme. (...) Le vivant naturel ne révèle pas son âme à même soi. Par sa figure, au contraire, l'animal ne permet au regard que de deviner confusément son âme. »⁸ Cet exemple est d'autant plus intéressant que, dans l'anthropologie, Hegel insiste fortement sur le fait que le corps *humain*, dans sa plasticité, constitue la *présentation adéquate* de l'âme *spirituelle*⁹. À l'opposé, la grossièreté du corps *animal* dissimulerait donc l'âme proprement *naturelle*. De même, on trouve, dans un texte de la philosophie de l'histoire, l'idée selon laquelle on ne peut en aucune manière sympathiser avec l'âme des animaux qui, en son existence empirique, reste parfaitement étrangère à l'homme : « Car, quoique l'homme puisse examiner les animaux, s'introduire par l'imaginaire en eux, il ne peut cependant pas se représenter comment [le monde] se présente dans leur âme. L'homme ne peut réussir à s'introduire par l'imagination dans une nature de chien ou de chat ; celle-ci reste pour lui quelque chose d'étranger, un [être] inconcevable. »¹⁰

Plus généralement, dans la mesure où l'âme naturelle constitue le fondement unitaire du corps organique – nous y reviendrons –, ne peut-on faire l'hypothèse que ce qui est caché dans la nature est son principe de rationalisation et d'unification ? S'agissant tout d'abord de la raison d'être, on lit par exemple, dans la remarque du § 146 des *Principes de la philosophie du droit*, que « les choses naturelles n'exposent [leur] rationalité que sous une forme tout à fait extérieure et isolée, et la cachent sous la figure de la contingence »¹¹. Ce texte établit bien une opposition entre le principe de rationalité des choses et leur mode de figuration, lequel serait inadéquat dans la nature. De même, la préface des *Principes de la philosophie du droit* oppose l'intériorité de la nature et son apparition, en considérant que seule l'intériorité est rationnelle : « Au sujet de la nature, on concède que la pierre philosophale se trouve cachée quelque part, mais dans la nature elle-même, que celle-ci est rationnelle [seulement] au-dedans de soi. »¹² S'agissant ensuite du principe d'unité, on lit dans une addition de la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie* : « Dans la nature, l'unité du concept se dissimule. »¹³

⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, éd. cit. p. 288-289.

⁷ *Cours d'esthétique*, W. 13, 23, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Paris, Aubier, 1995-1997, t. 1 p. 16.

⁸ *Cours d'esthétique*, W. 13, 193, trad. cit. t. 1 p. 197.

⁹ Cf. l'*Encyclopédie* III, § 411, W. 10, 192, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 218.

¹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, éd. cit. p. 287.

¹¹ *Principes de la philosophie du droit*, R. du § 146, W. 7, 295, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, p. 53. Dans la suite de l'ouvrage, nous modifions la manière dont les textes de Hegel sont soulignés.

¹² *Ibid.*, Préface, W. 7, 15, trad. cit. p. 95.

¹³ *Encyclopédie* II, Add. du § 247, W. 9, 25, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 348.

Or les textes sur l'occultation de la nature ont un équivalent remarquable dans l'esprit : à savoir le moment égyptien. Dans le cadre de notre relevé de textes, il semble alors utile d'examiner le caractère énigmatique de l'esprit égyptien pour deux raisons d'inégales profondeurs. La justification la plus superficielle tient à ce que la nature est précisément comparée par Hegel à l'Isis de Saïs. D'un point de vue imaginaire, la nature constituerait donc le moment « égyptien » du cycle logique-nature-esprit. Mais la justification véritable du détour est structurelle : il se trouve que l'esprit égyptien constitue, au sein de la philosophie de l'esprit, un moment « naturel ». Même s'il n'est pas possible, dans le cadre de cette étude, d'examiner de manière générale ce qu'est la naturalité de l'esprit, l'association de la naturalité et du mystère est à ce point massive dans le cas égyptien qu'elle est d'emblée instructive.

Le constat s'impose en effet : l'esprit égyptien, pour Hegel, est de part en part énigmatique. On sait que le caractère mystérieux de l'Égypte est un lieu commun de l'historiographie depuis Hérodote, mais on ne peut qu'être impressionné par la radicalité avec laquelle Hegel fait sienne une telle représentation : « Le caractère plus déterminé de l'Égypte est en général d'être sphinx, hiéroglyphe, énigme. L'Égypte apparut comme un pays de miracles et le demeura. »¹⁴ Par exemple, les *Cours d'esthétique* proposent cette analyse de la statuaire égyptienne : « Les œuvres [des Égyptiens] ne font voir qu'un (...) mystère non éclairci, en sorte que la figure est censée faire pressentir, non pas son propre intérêt individuel, mais une autre signification qui lui est encore étrangère. »¹⁵ Dans les *Cours sur la philosophie de l'histoire*, Hegel évoque pêle-mêle les bizarreries du comportement égyptien, les hiéroglyphes, voués à rester pour nous mystérieux quand bien même on sait désormais les déchiffrer, le fait qu'il n'y eut jamais d'œuvre littéraire proprement égyptienne (si bien que nul ne peut connaître l'âme égyptienne, alors qu'il suffit *a contrario* de lire les classiques grecs pour saisir l'âme hellénique), les masques animaux dont sont recouvertes les momies et qui occultent la face humaine des morts, le labyrinthe du lac Moeris¹⁶, les pyramides, qui cachent les corps, et enfin le sphinx, symbole même de l'énigme...

En quoi peut-on, par ailleurs, affirmer que l'Égypte constitue, au sein de l'esprit, un moment proprement *naturel*¹⁷ ? D'un point de vue thématique, on constate en premier lieu, dans l'Égypte de Hegel, une prédominance des activités en rapport avec la nature, à savoir l'agriculture, les différentes formes d'aménagement du paysage (creusement de lacs et de canaux) et l'architecture, celle-ci consistant alors en productions imitant la nature (par exemple les pyramides apparaissent comme des cristaux géants). En deuxième lieu, les Égyptiens ont pour originalité, dit Hegel, de vénérer les éléments naturels ou, au moins, d'utiliser des éléments naturels à titre de symboles de la divinité¹⁸. Le philosophe s'attarde par exemple sur le culte des animaux qui lui apparaît comme significatif du caractère primitif de l'esprit égyptien : « Les Égyptiens ont regardé la vie animale comme ce qu'il y a de suprême et, en cela, ils sont tombés dans la superstition la plus veule et la plus inhumaine. »¹⁹ Enfin, Hegel insiste sur le caractère rigide et sans grâce des figures humaines dans l'art égyptien, qui apparente celles-ci à des figures animales. Il voit d'ailleurs un symbole dans le célèbre chant de Memnon, la vibration des colosses de Thèbes au lever du soleil : en quelque sorte, l'esprit

¹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, éd. cit. p. 269.

¹⁵ *Cours d'esthétique*, W. 14, 452, trad. cit. t. 2 p. 457.

¹⁶ Cf. Hérodote, *Histoires* II, 148 sq.

¹⁷ La naturalité est en réalité un qualificatif valable pour l'ensemble du règne oriental, règne dont l'Égypte fait partie aux yeux de Hegel. Cf. *l'Introduction manuscrite de 1830/31 à la philosophie de l'histoire*, in Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 18, herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995, p. 185 : « Le premier degré [de l'histoire du monde] se situe, en tant qu'immédiat, dans ce que nous avons déjà mis en relief plus tôt, l'engloutissement de l'esprit dans la naturalité (*Natürlichkeit*). » Les moments ultérieurs se définissent comme des négations de la naturalité de l'esprit.

¹⁸ Les dieux ont d'ailleurs pour fonction de maintenir les grands cycles naturels (notamment la crue et la décrue du Nil) et se rapportent les uns aux autres sur un mode simplement physique (Typhon tue Osiris, Isis rassemble les membres épars de ce dernier).

¹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, éd. cit. p. 289.

égyptien est seulement auroral et reste dépendant de la nature environnante²⁰. Il y a bien, en définitive, une extraordinaire impuissance de l'esprit égyptien à dépasser le sensible : « Lorsque nous disons « Dieu », nous sommes immédiatement sur le terrain de la pensée. (...) Cependant ici, en Égypte, nous avons à abandonner entièrement ce point de vue, nous avons à nous maintenir dans l'intuition naturelle, à renoncer à notre habitude de penser à une essence au-delà de la terre et du ciel, et nous n'avons qu'à maintenir ouverts nos yeux sensibles et à rendre active notre imagination sensible. »²¹

Au-delà de ces thèmes, pourquoi le moment égyptien relève-t-il essentiellement de la « naturalité » de l'esprit ? S'il transcende la nature en produisant des œuvres, il est cependant dépourvu à la fois d'individualité et de subjectivité. L'esprit égyptien ne se connaît pas lui-même comme distinct de la nature et, *a fortiori*, s'ignore comme liberté. C'est pour cette raison que la connaissance qu'il a de lui-même ne peut être une réflexion autonome sur lui-même – il n'y a pas de philosophie égyptienne – mais seulement la représentation sensible de divinités encore saturées d'animalité : « Les Égyptiens ont à lutter avec un inconcevable dans la non-liberté de la pensée, et cet inconcevable, pour eux, est la naturalité de la vie animale. Dans l'enfermement animal, ils ont déterminé la pensée comme un au-delà, comme un être supérieur, et cet au-delà de l'esprit n'est que la vie simple, dépourvue d'esprit, animale. »²² Les Égyptiens ne se rapportent qu'à la nature et non pas à l'esprit considéré en lui-même. Certes, ils opèrent bien l'*Aufhebung* de la nature, puisqu'ils la posent comme divine : c'est pourquoi le moment égyptien ne constitue en aucune façon une régression vers le non-spirituel. Cependant il est bien un moment « naturel » de l'esprit, au sens où il reste immédiat, c'est-à-dire indifférent au monde de l'esprit et à soi-même comme esprit. En premier lieu, l'esprit égyptien ne se distingue pas subjectivement de son monde (lequel est, pour cette raison même, non pas un monde éthique mais une nature), si bien qu'il en est prisonnier : « L'esprit oriental reste englouti dans la nature, il reste cette unité massive engloutie dans la nature. En Égypte, nous voyons l'esprit empêtré (*befangen*). »²³ Par ailleurs, il est incapable de se réfléchir lui-même. Si les Égyptiens adorent la nature, c'est parce qu'ils sont impuissants à concevoir l'esprit : « Le spirituel [ou] la libre science, arrivés à la conscience de manière aussi bornée, ne sont pas à chercher chez eux. »²⁴ Il est par exemple ridicule, affirme Hegel, d'ajouter foi à la légende selon laquelle Pythagore aurait puisé son inspiration chez les Égyptiens, car ceux-ci ne sont jamais parvenus à la pensée pure. Ou bien, si Pythagore a été influencé par les Égyptiens, cela explique pourquoi lui-même n'a jamais conçu l'esprit que du point de vue abstrait des nombres... L'Égypte dépourvue d'intelligibilité constitue donc une figure de la naturalité de l'esprit. Par généralisation, on est amené à considérer que l'énigme est une propriété non pas de la seule nature extérieure mais également de la naturalité de l'esprit, en un mot de la naturalité en général. Il est donc possible que ce soit en comprenant ce qu'il y a d'énigmatique dans l'esprit égyptien que nous parvenions à énoncer une hypothèse sur l'énigme de la nature en général. Cependant, une fois ces repérages textuels effectués et avant de tenter une explication, il est utile de se demander si les cadres généraux du hégélianisme autorisent véritablement l'occultation de la nature. N'y a-t-il pas en effet dans cette thématique quelque chose de surprenant, voire d'inacceptable ?

La nature peut-elle se cacher ?

Dans l'hypothèse qui a été considérée jusqu'à présent, la nature serait autre que ce qu'elle paraît. Alors même qu'elle *semble* être sans unité et sans véritable raison d'être, il

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

²¹ *Ibid.*, p. 281-282.

²² *Ibid.*, p. 289.

²³ *Ibid.*, p. 309.

²⁴ *Ibid.*, p. 296.

faudrait admettre qu'elle serait, *en réalité*, unitaire et rationnelle. On peut cependant opposer trois grandes objections à une telle hypothèse.

En premier lieu, il faudrait, dans cette hypothèse, admettre que la nature est spirituelle puisque l'esprit consiste, précisément, dans le triomphe de l'unité au sein de l'extériorité. Dès lors, il n'y aurait pas de différence véritable entre la nature et l'esprit, mais une différence seulement illusoire. Hegel serait ici schellingien. Nous trouvons en effet dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* cette affirmation remarquable : « Ce que nous nommons nature est un poème scellé dans une merveilleuse écriture chiffrée. Pourtant l'énigme pourrait se dévoiler si nous y reconnaissons l'odyssée de l'esprit qui, étrangement abusé, se cherche lui-même, se fuit lui-même, car à travers le monde sensible s'aperçoit le sens comme au travers de mots. »²⁵ Il y a, aux yeux de Schelling, une réciprocité complète de la nature et de l'esprit, comme l'a notamment montré Xavier Tilliette dans son article « La nature, l'esprit, le visible et l'invisible »²⁶. Pour Schelling, « la nature doit être l'esprit visible, l'esprit, la nature invisible »²⁷. Or le génie du hégélianisme consiste, en vérité, dans la pensée de la différence. Certes, on sait qu'il y a chez Hegel une articulation systématique de l'identité et de la différence et, in fine, une identification des deux termes. Néanmoins, le propre de Hegel est de consacrer les droits de l'altérité. C'est d'ailleurs pourquoi l'identité de l'identité et de la différence, chez lui, ne signifie pas leur confusion mais leur unification. Il est donc peu satisfaisant de poser la différence de la nature et de l'esprit comme une différence simplement feinte²⁸.

En deuxième lieu, l'idée d'une nature qui se cacherait ne nous conduit-elle pas à désespérer de la connaissance philosophique de la nature ? L'*Encyclopédie* définit explicitement la nature comme extériorité, c'est-à-dire, notamment, comme absence d'unité : « L'extériorité constitue la détermination dans laquelle [la nature] est en tant que nature. »²⁹ Si ce n'était là qu'un masque, le discours philosophique lui-même serait frappé de caducité. On aurait affaire à une philosophie errante, qui serait peut-être adéquate à la logique et à l'esprit, mais qui, face à la nature, ne produirait qu'un discours faux. C'est là toutefois une hypothèse difficile à accepter d'un point de vue hégélien. D'une part, le discours encyclopédique sur la nature ne montre pas moins d'assurance que les autres composantes du système. De l'autre, une addition de l'*Encyclopédie* soutient une position résolument non sceptique à propos de la nature : « Ceux qui considèrent l'essence de la nature comme une réalité simplement intérieure et, pour cette raison, *inaccessible* à nous, adoptent par là le point de vue de ces Anciens qui considéraient Dieu comme jaloux, ce contre quoi cependant déjà Platon et Aristote se sont déclarés (...). Ce que Dieu est, il en fait part, il le révèle, et cela tout d'abord par la nature et en elle. »³⁰ Enfin, dans l'introduction de la philosophie de la nature, Hegel affirme de manière véhémement la possibilité d'une pensée de la nature, en se référant justement à l'Isis de Saïs : « L'inscription sur le voile d'Isis (...) fond devant la pensée. »³¹ Sans qu'il soit possible, dans le cadre de ce chapitre, d'examiner les enjeux propres de la pensée philosophique de la nature, nous devons d'ores et déjà admettre que, pour Hegel, rien ne reste caché de la nature face à la clarté de la philosophie.

²⁵ Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, SW. 4, 628, trad. Ch. Dubois, Paris, Louvain-la-Neuve, Vrin-Peteers, 1978, p. 259.

²⁶ Article repris in X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie*, Paris, PUF, 1987.

²⁷ Schelling, Introduction aux *Idées pour une philosophie de la nature*, SW. 2, 56, cité par X. Tilliette, art. cit.

²⁸ Un certain nombre de textes de Hegel semblent certes identifier la nature à l'esprit. Mais, le plus souvent, il est alors précisé que la nature n'est que l'esprit « étant en soi » (W. 10, 30) ou encore l'esprit « aliéné » (*entfremdet*, W. 9, 25). Certains textes définissent pareillement la logique comme « esprit étant en soi » (W. 10, 30). Hegel a en effet le souci d'insister sur le caractère articulé du parcours systématique, et sur la capacité qu'a l'esprit philosopant d'établir l'unité de son objet. Il reste cependant que la logique, la nature et l'esprit se nient mutuellement.

²⁹ *Encyclopédie* II, § 247, W. 9, 24, trad. cit. p. 187.

³⁰ *Encyclopédie* I, Add. du § 140, W. 8, 276, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 572. Cf. les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 19, 87.

³¹ *Encyclopédie* II, Add. du § 246, W. 9, 19, trad. cit. p. 342.

Enfin, on peut évoquer l'hostilité fondamentale de Hegel à l'égard de l'idée d'occultation. On perçoit ce point tout d'abord dans son analyse critique des discours et des mouvements ésotériques proposée dans l'introduction des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Ainsi : « Il existe une représentation maladroite qui pousse à ne parler principalement des mythes, des symboles qu'en tant qu'un *voile* destiné à recouvrir la vérité. C'est bien plutôt par les mythes et les symboles, les représentations et les rapports finis en général que la vérité est exprimée, qu'elle doit être *exprimée*, c'est-à-dire *dévoilée*. »³² Hegel propose alors deux illustrations : en premier lieu la franc-maçonnerie fait semblant de posséder un savoir qui lui serait propre alors qu'elle n'a en vérité, dit le philosophe, rien à cacher³³. Les *Notes et fragments* d'Iéna inaugurent ainsi la dénonciation constamment reprise de la vacuité des mystères maçons : « Juges du tribunal secret, les francs-maçons ne sont pas plus avancés que le reste du public, et même en retrait. Lorsque le mystère se trouve rendu manifeste, ils n'ont affaire qu'à un produit de l'opinion. »³⁴ En second lieu, le discours mythique chez Platon et le discours mystique chez J. Böhme³⁵ relèvent, à ses yeux, de la naïveté philosophique et de l'incapacité à s'exprimer en concepts. Hegel rappelle d'ailleurs que Socrate n'était pas initié aux mystères d'Eleusis, ce qui pourtant ne diminuait en rien son prestige parmi ses concitoyens – sous-entendu : les Athéniens savaient bien que l'initiation n'était aucunement gage de sagesse théorique ou pratique. Le discours énigmatique n'a aucune profondeur ; en vérité, il est creux.

En outre, s'agissant de l'esprit, Hegel s'en prend violemment à l'idée de la dissimulation, comme on le voit dans ses critiques adressées à la physiognomonie et à la morale des valets de chambre. Les thèses dénoncées veulent que les hommes dissimulent leur véritable caractère – la capacité d'être un assassin, un voleur, etc. –, ou leur véritable motivation – l'appât du gain, le goût du pouvoir, etc. – derrière une physionomie empruntée ou des actes dignes d'éloge. Seul l'expert, prétendent-elles, serait capable de déceler la vérité. Hegel rétorque alors que la vérité se révèle spontanément, dans la mesure où le caractère et les motivations se manifestent dans les actes : « L'homme peut, il est vrai, se déguiser dans le détail et cacher mainte chose, mais non son intérieur en général qui, dans le *decursus vitae*, ne manque pas de se faire connaître. »³⁶

Enfin, la critique de la position de Haller, dans la remarque du § 140 de l'*Encyclopédie*, est non moins caractéristique. Si l'on suit en effet le texte que cite Hegel pour le récuser, « dans l'intérieur de la nature/ne pénètre aucun esprit créé/trop heureux s'il en sait seulement

³² *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, hrsg. von P. Garniron et W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1994, p. 77, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p. 77.

³³ *Ibid.* On est étonné que J. d'Hondt, dans sa biographie par ailleurs remarquable de Hegel (*Hegel*, Paris, Calmann-Lévy, 1998), ne cite pas ce type de texte alors même qu'il ne cesse d'examiner les rapports de Hegel avec la franc-maçonnerie. De manière plus générale, le thème du « double-langage » qu'il défend à la suite de Karl-Heinz Ilting nous paraît devoir être refusé non seulement pour des raisons de méthode générale, mais aussi pour des raisons proprement hégéliennes. En premier lieu, considérer que les textes dérangeants de Hegel sont étrangers à sa pensée véritable autorise tous les passe-droit exégétiques. Or l'un des rares critères de la pertinence d'une interprétation consiste dans sa capacité à rendre compte de l'ensemble des textes de l'auteur considéré. En second lieu, Hegel milite directement contre la thèse en question en faisant des savoirs naturels non pas des savoirs travestis mais des savoirs abstraits, dont l'invalidité n'est pas établie grâce à la démystification opérée par un tiers mais par leur *Aufhebung*, c'est-à-dire par leur auto-élévation à un savoir total. Sur la question du double langage de Hegel en matière politique, cf. la mise au point extrêmement convaincante de D. Losurdo, *Hegel et les libéraux : liberté, égalité, État*, trad. F. Mortier, Paris, PUF, 1992, p. 1-37.

³⁴ *Notes et fragments d'Iéna*, Frg. 77, W. 2, 560, trad. C. Colliot-Thélène et alii, Paris, Aubier, 1991, p. 83.

³⁵ Cf. notamment les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, éd. cit. p. 262, trad. cit. p. 139-140. On trouve chez Kant une même réticence à l'égard du discours mystagogique de Platon. Celle-ci ne s'appuie toutefois pas sur l'hypothèse de l'auto-manifestation des choses mais sur la critique de toute intuition prétendument intellectuelle : Cf. Kant, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie* (1796), Ak. VIII, 393.

³⁶ *Encyclopédie* I, Add. du § 140, W. 8, 278, trad. cit. p. 573.

l'écorce extérieure »³⁷. Haller, dans ce texte, se fait donc le défenseur du renoncement à la connaissance de l'essence des choses au profit de celle de leur seule phénoménalité³⁸. Or Hegel critique vivement la position de Haller en établissant la vanité de l'opposition d'une essence cachée et d'une phénoménalité connaissable : « C'est l'erreur habituelle de la réflexion, que de prendre l'essence comme ce qui serait simplement intérieur. Si elle est prise simplement ainsi, cette considération, aussi, est une considération tout à fait extérieure, et cette essence-là est l'abstraction extérieure vide. »³⁹ L'erreur de Haller, en l'espèce, consiste à affirmer d'un même élan qu'on ne peut connaître la nature que phénoménalement et que celle-ci possède pourtant une essence – laquelle est alors inconnaissable. En un mot, Haller affirme que l'essence de la nature est séparée de ce que nous savons d'elle. Or, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, s'il est en un sens légitime de considérer que nous ne pouvons connaître de la nature que ses phénomènes, il est absurde de lui prêter alors un fondement supra-phénoménal. En vérité, si la nature ne se présente que phénoménalement, c'est qu'elle est effectivement dépourvue de raison intérieure. Plus généralement, ce qu'est la chose se révèle dans son apparition. Si la nature ne se manifeste que comme enchaînement d'effets mutuellement extérieurs, il faut en conclure qu'elle se réduit à ces enchaînements. Ici, Hegel exclut que la nature puisse exister sur deux plans qui ne se refléteraient pas mutuellement. Cette position est formulée dès l'édition de 1817 de l'*Encyclopédie*⁴⁰. En 1827, Hegel ajoute la caution d'un poème de Goethe qui est lui-même dirigé contre Haller : « Je l'entends répéter depuis soixante ans / Et je peste là-contre, mais secrètement, – / La nature n'a ni noyau ni écorce, / Elle est tout d'un seul coup. »⁴¹ Pour Hegel, c'est la nature tout entière qui doit être connue, et elle peut l'être, précisément parce que le donné de l'expérience révèle spontanément son identité. Comme on le constate, la récusation d'un intérieur inconnaissable ne s'opère pas au nom d'un rationalisme vague mais à partir d'un argument plus précis : le déploiement et la manifestation nécessaires de l'essence dans le phénoménal.

En définitive, le trouble du lecteur est extrême. Celui-ci est face à l'affirmation explicite d'une occultation, par la nature extérieure, de son fondement unitaire, et, en même temps, à la quasi-impossibilité d'accepter une telle dissimulation dans le cadre du hégélianisme. Avons-nous affaire à une contradiction ruineuse, ou ne convient-il pas plutôt de réformer notre compréhension de l'idée d'occultation chez Hegel ?

L'irrationalité de la nature

On peut ainsi reformuler la question : la nature est-elle trompeuse, y a-t-il en elle un fond unitaire et rationnel qui se donnerait le masque de la multiplicité et de l'irrationalité ? La difficulté se cristallise finalement dans cette phrase de l'introduction de la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie* : « Dans cette extériorité, les déterminations conceptuelles ont l'apparence d'une subsistance indifférente et de la singularisation isolante les unes vis-à-vis des autres. »⁴² L'apparence est-elle ici illusion ? Commençons par examiner la notion d'apparence

³⁷ Il s'agit d'un extrait du poème « La Fausseté des vertus humaines » in l'*Essai de poèmes suisses* d'Albrecht von Haller publié à Berne en 1732.

³⁸ On ne peut que penser ici à Newton, pour qui « l'affaire principale de la philosophie naturelle est de raisonner à partir des phénomènes, sans feindre d'hypothèses » (Newton, cité par A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973, p. 251).

³⁹ *Encyclopédie* I, R. du § 140, W. 6, 274, trad. cit. p. 391.

⁴⁰ Cf. l'*Encyclopédie* I (1817), R. du § 89, Glockner 6, 84, trad. cit. p. 229.

⁴¹ Goethe, « Unwilliger Ausruf » (« Exclamation indignée »), *Zur Morphologie (Contribution à la morphologie)* I, 3 [1820, p. 304], cité par Hegel dans l'*Encyclopédie* I, R. du § 140, W. 8, 275. Ces vers sont encore une fois cités dans l'addition du § 246. Contrairement donc à ce déclare Pierre Hadot, *op. cit.* p. 276, Hegel ne trouve pas ici en Goethe un adversaire mais un allié qui prend explicitement le contre-pied de toute idée d'un arrière-fond inaccessible de la nature.

⁴² *Encyclopédie* II, § 248, W. 9, 27, trad. cit. p. 187. Cf. l'addition du même paragraphe : « L'unité est, dans la nature, une relation d'éléments apparemment subsistants-par-soi. » (W. 9, 30, trad. cit. p. 350-351)

pour elle-même, avant d'en tirer une leçon pour le moment égyptien et, enfin, pour la nature extérieure.

La notion d'apparence (*der Schein*) est-elle pensée par Hegel comme une représentation fallacieuse qui renverrait par définition à un double intérieur qui serait, quant à lui, authentique ? Faut-il comprendre la notion d'apparence au sens de facteur d'illusion ? Le lieu propre de la thématique de l'apparence est la Doctrine de l'essence, et plus précisément le premier chapitre de la première section (l'essence comme réflexion en soi-même, *das Wesen als Reflexion in sich selbst*). Or, dans la doctrine de l'essence, la relation de l'essence à l'apparence n'est pas pensée sur le mode du travestissement mais sur le mode de la réalisation inadéquate. Une apparence désigne alors ce qui est faux non parce qu'il n'est pas ce qu'il *prétend* être mais parce qu'il n'est pas ce qu'il *doit* être. L'apparence constitue non un mirage mais une dégradation de l'être véritable. Plus précisément, l'apparence est fautive parce qu'elle ne constitue pas l'auto-présentation de la chose même, mais la *réflexion de la chose même dans un autre*. Pour prendre un exemple extra-logique, on pourrait dire que le reflet d'un visage dans un miroir est une apparence parce qu'il est non le visage lui-même mais son représentant, ou, en d'autres termes, parce qu'il est autre que le visage authentique. Cependant, l'image dans le miroir se révèle elle-même comme simple apparence : en ce sens elle n'est pas trompeuse.

Or, il y a de l'apparence, pour Hegel, précisément lorsque la chose est incapable de se présenter par elle-même. Pensons par exemple à la manière dont il analyse la chose-en-soi kantienne. Celle-ci est inconnaissable, selon l'exégèse hégélienne, parce qu'elle est non développée et ne peut, à ce titre, se manifester elle-même : « Lorsqu'on affirme que la chose-en-soi est inconnaissable, c'est là un point à accorder dans la mesure où l'on a à entendre par la connaissance l'appréhension d'un objet dans sa détermination concrète, et où [en revanche] la chose-en-soi n'est rien d'autre que la chose tout à fait abstraite et indéterminée. »⁴³ La chose-en-soi est inconnaissable non parce qu'elle serait cachée mais parce qu'elle manque objectivement de contenu. Alors, ce n'est pas simplement l'apparence qui est fautive, mais également l'essence. En un mot, il y a de l'apparence lorsqu'un être est incapable d'apparaître *par lui-même* et ne peut donc apparaître que *par un autre*, ce qui le conduit à se rendre dépendant des conditions contingentes de son apparition. L'apparence n'est pas fautive simplement pour un spectateur, elle n'est pas un simulacre, mais elle est expressive d'un degré encore insuffisant de la réalisation de la chose même. Dès lors, quand il est question d'essence, ce serait une erreur que d'opposer l'essence vraie à l'apparence fautive. L'apparence ne fait que révéler la fausseté de l'essence : « L'apparence est le négatif posé comme négatif »⁴⁴ au sens où elle véhicule son propre démenti. Loin d'être trompeuse, elle s'avoue elle-même comme non-vraie. Lorsque nous sommes face à un miroir, nous savons bien que nous n'avons affaire qu'à une représentation de la chose même et non à l'original, quand bien même la représentation est fidèle à cet autre qu'est l'original. Le reflet se dénonce spontanément comme tel. Plus précisément, l'apparence en tant que telle manifeste le fait que l'essence n'est pas rationnelle au sens de ce qui est fondé et en relation à soi-même. De manière analogue, ne peut-on pas défendre l'hypothèse selon laquelle la nature est mystérieuse non parce qu'elle cacherait son essence mais parce qu'elle serait irrationnelle ?

Revenons alors un instant à la sphère égyptienne. On peut en effet appliquer cette idée de l'apparence comme aveu d'incomplétude à l'esprit égyptien. Dans ce dernier cas en effet, il y a non pas *occultation* de ce qui existerait véritablement, mais bien *absence* de ce qui doit exister, à savoir la rationalité comme libre connaissance de soi-même. S'agissant de l'Égypte, la thématique hégélienne de l'énigme est en effet constamment associée à la thématique d'une spiritualité défectueuse car dépourvue de libre subjectivité : « Il y a encore un lien de fer qui entoure les yeux de l'esprit, là où la libre saisie de l'esprit n'est pas encore représentée, (...) si bien qu'est seulement produit ce que nous avons nommé l'énigme. Et

⁴³ *Encyclopédie* I, Add. du § 124, W. 8, 255, trad. cit. p. 560.

⁴⁴ *Science de la Logique* II, W. 6, 19, trad. trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1972-1981, t. 2 p. 11.

c'est ainsi que l'énigme, l'Égypte, est une individualité concrète, qui maintient fermement en elle-même la riche diversité, mais de telle sorte que l'unité ne progresse pas jusqu'à la libre conscience de l'esprit en soi. »⁴⁵ En divinisant la nature, l'esprit égyptien exprime sa nature d'esprit seulement inchoatif. La réflexion en soi-même n'est atteinte que par l'esprit grec. Le sphinx égyptien pose la question bien connue : quel est l'être qui le matin marche à quatre pattes, à midi sur deux pieds et le soir sur trois ? Œdipe le Grec trouve le mot de l'énigme : l'homme, l'esprit, et précipite le sphinx du haut de son rocher⁴⁶. C'est donc l'esprit grec qui répond pour la première fois de manière proprement spirituelle à l'injonction delphique du « Connais-toi toi-même » et, ainsi, se substitue à l'esprit égyptien dans le cours de l'histoire. Il serait absurde de prétendre que l'esprit égyptien occulte une libre subjectivité qu'il posséderait véritablement, qu'il serait en quelque manière grec, mais l'ignorerait, voire se mystifierait lui-même. Il n'a rien à se cacher, mais est dépourvu de rationalité, et, nécessairement, ignore ce qui lui manque. La remarque suivante de Hegel sur l'esprit oriental – car les Égyptiens, à ses yeux, sont des Orientaux – est caractéristique : « Les Orientaux ne savent pas que l'esprit, ou l'homme comme tel, est libre en soi. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas. »⁴⁷ Les Orientaux ne sont nullement victimes d'une illusion, car leur être ne fait qu'un avec leur conscience. Ils ne sont qu'apparemment libre, au sens où ils ne sont pas effectivement libres.

Le plus remarquable, cependant, est l'insistance de Hegel sur la *tendance* qu'il discerne dans l'esprit égyptien à se connaître soi-même – alors même que cette tendance ne trouve jamais à s'accomplir : « Tels sont les traits principaux de la religion égyptienne, dont le moment principal est la poussée de l'esprit pour s'élaborer et sortir de l'intuition naturelle. Cette superstition est, pour cette religion, un dur destin, l'esprit est encore ici dans un esclavage dur et sévère et il aspire à en sortir, il s'y efforce, mais il n'obtient rien d'autre que le combat. »⁴⁸ L'esprit égyptien fait l'épreuve de la non-vérité de sa croyance, puisque, dit Hegel, loin d'être satisfait de sa religion, il souffre du caractère énigmatique de ses dieux. Le ressort de l'énigme égyptienne est bien, en définitive, la recherche, par l'esprit lui-même, d'un sens dont il est irrémédiablement privé.

Il est tentant d'appliquer ce schéma interprétatif à la nature extérieure. Le propre de la nature, selon Hegel, est d'être la négation de la logique comme pure vérité, c'est-à-dire comme adéquation formelle de son concept et de sa réalisation. À l'opposé de la logique, la nature est fautive en ce sens qu'un être naturel quelconque n'est pas déterminé en son concept même et par une *raison intérieure*, mais en ses accidents et par les *phénomènes extérieurs*. Telle est la signification de l'immédiateté dont Hegel établit qu'elle constitue l'un des attributs les plus caractéristiques de la nature extérieure : « C'est l'impuissance de la nature, que de ne conserver qu'abstraitement les déterminations conceptuelles et d'exposer la réalisation du particulier à une déterminabilité extérieure. »⁴⁹ Le propre d'un être naturel, selon ce texte, tient à ce qu'il ne se donne pas lui-même ses propriétés ni ne les modifie lui-même. Pour une part, il les possède immédiatement, c'est-à-dire factuellement, au sens où elles sont sans origine assignable, pour une autre part, il laisse les autres êtres modifier ses propriétés propres. C'est pourquoi les propriétés considérées sont contingentes, puisqu'elles sont dépendantes des conditions données⁵⁰. Par contraste, l'être spirituel rend compte de lui-même par lui-même dans la mesure où il projette son identité sur toute altérité : conférant un sens

⁴⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, éd. cit. p. 280.

⁴⁶ On retrouve régulièrement cette analyse chez Hegel. Cf. par exemple les *Cours d'esthétique*, W. 13, 466, trad. cit. t. 1 p. 483-484.

⁴⁷ *Introduction manuscrite de 1830/31 à la philosophie de l'histoire*, éd. cit. p. 152 (trad. M. Bienenstock).

⁴⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, éd. cit. p. 297.

⁴⁹ *Encyclopédie II*, § 250, W. 9, 34, trad. cit. p. 190.

⁵⁰ Cf. les *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23*, Introduction, éd. cit. p. 40 : « La contingence est la nécessité externe, qui résulte certes de causes, mais de causes telles qu'elles-mêmes ne sont que des circonstances extérieures. »

inédit à ses conditions, il se produit comme leur principe et, ainsi, comme inconditionné. D'une certaine manière, Hegel inverse l'analyse de la nature proposée par Aristote au début du livre II de la *Physique*, lorsque celui-ci distingue les êtres naturels qui sont par soi des êtres qui sont par accident. Pour Hegel, rien dans la nature *extérieure* n'est par soi à strictement parler mais tout est toujours par un autre. Pourquoi le lion est-il lion et non antilope ? – Parce qu'il a été engendré par un lion et une lionne. S'il y a nécessité, elle n'est qu'*ex hypothesi*. Pourquoi Pierre en revanche, comme esprit, fait-il preuve de sagesse ? – Parce qu'il pense par lui-même, ou encore parce qu'il s'est rendu sage. Ce qu'est l'esprit s'explique à partir de celui-ci et est à ce titre intelligible. En revanche, l'identité de l'être naturel est obscure, puisqu'elle renvoie à une cause extérieure. Il apparaît par là que le statut épistémologiquement problématique de la nature n'est que le corrélatif de son indignité ontologique. En faisant de la nature une énigme, Hegel inscrit dans son ontologie la mutation épistémologique de la science moderne qui amène celle-ci à renoncer à l'investigation d'essence au profit de la recherche des causes. Le modèle épistémologique de la science moderne, pour Hegel, est validé ontologiquement, puisque la nature constitue, à ses yeux, le règne de la causalité extérieure.⁵¹

C'est pourquoi la nature n'est pas seulement mystérieuse pour nous mais aussi bien en elle-même, au sens où elle cherche une raison d'être intérieure – une intériorité totalement explicative – qu'elle ne trouve pas. Comment cherche-t-elle cette raison ? Sur un mode négatif, en altérant sa phénoménalité, c'est-à-dire en supprimant tendanciellement la scission qui la constitue. Nous rencontrons ici le thème du mauvais infini. La nature est le processus indéfini par lequel les êtres naturels tendent, par leur interaction, à s'unifier – ou plutôt à supprimer leur multiplicité. Ce faisant, la nature ne parvient cependant qu'à modifier ses qualités, sans supprimer sa pluralité. En effet, aux yeux de Hegel, il est impossible de se constituer comme unité à partir d'un autre. Dans la mesure où, par hypothèse, un être naturel ne se détermine qu'au moyen d'un autre, il est voué à quêter vainement son unité – donc à s'afficher indéfiniment comme dépourvu de raison intérieure et, à ce titre, comme énigmatique.

Il est donc inutile de se comporter avec la nature comme un juge qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose, selon la formule de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : car la nature se dévoile spontanément :

La nature ressemble à une bayadère qui se présente elle-même à l'âme, comme dans un spectacle. Elle est réprimandée, on se répand en invectives pour l'absence de pudeur avec laquelle elle s'offre au regard grossier des spectateurs. Cependant, elle agit ainsi jusqu'à ce qu'elle ait été suffisamment vue, jusqu'à ce que son désir de s'offrir aux regards soit passé. Elle s'interrompt lorsqu'elle s'est entièrement donnée à voir. Elle se retire parce qu'elle a été vue. Le spectateur se retire parce qu'il l'a vue : elle n'a plus d'usage pour le monde. Ainsi sont la nature et l'âme.⁵²

On peut lire dans une nouvelle perspective les textes que nous citons dans la première partie de notre propos. La nature est mystérieuse parce qu'elle est objectivement dépourvue d'universalité, c'est-à-dire dépourvue de nécessité intérieure et d'intelligibilité. Seul ce qui se comprend par soi est véritablement intelligible chez Hegel. La nature est de part en part énigmatique dans la mesure où tout, en elle, se comprend par un autre. Elle se cache au sens où elle ne rend pas compte d'elle-même, mais non au sens où elle masquerait son identité véritable. Tout chez Hegel s'oppose à cette remarque fameuse de Pascal : « Les secrets de la nature sont cachés : quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses

⁵¹ Cf. E. Renault, *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2002, p. 82-83.

⁵² *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, éd. cit. p. 391, trad. cit. p. 194.

effets. »⁵³ On sait que Hegel, à la fin de *Foi et savoir*, cite Pascal en français : « La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme. »⁵⁴ Mais dans cette phrase, littéralement, il s'agit ici non d'un Dieu *caché* mais d'un Dieu *absent*. La nature hégélienne est irrationnelle mais non pas mystificatrice.

⁵³ Pascal, Préface au *Traité du vide*, in *Œuvres*, éd. par L. Brunschvicg et P. Boutroux, Paris, Hachette, 1923, p. 136.

⁵⁴ *Foi et savoir*, W. 2, 432 ; cf. Pascal, *Pensées*, Br. 441.