

LA NATURE DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

Jacques D'Hondt
Paris, France

Hegel ne semble pas avoir éprouvé le goût romantique de la nature, si caractéristique de son époque. Il s'intéressait par contre très vivement à l'observation objective de cette nature, à son étude scientifique, à ses usages techniques et pratiques, et il lui a ménagé une place très importante dans son système.

Pour essayer de comprendre ce rôle philosophique exceptionnel qu'il lui assigne, il convient de se placer dans la perspective du développement de l'idéalisme allemand.

Certes, l'origine de celui-ci, c'est la «révolution copernicienne» opérée par Kant, et l'orientation de l'intérêt principal vers le sujet, et donc vers la subjectivité, en ce sens particulier du mot.

Mais le maître de l'idéalisme qui s'est le plus témérairement risqué en cette voie, c'est Fichte. En simplifiant quelque peu, on peut dire que Fichte ramène tout au sujet, au moi, en renonçant à ce que Kant avait appelé la «chose en soi»: «tout n'est que par le moi et pour le moi». Par cette réduction, Fichte écartait quelques-uns des embarras théoriques que suscitait incontestablement le kantisme.

Mais il en créait d'autres! Si l'empirisme, le naturalisme, le matérialisme se heurtent à bien des difficultés, l'idéalisme rencontre aussi les siennes, que Kant s'était justement évertué à éviter. Schelling a su marquer celles du fichtéanisme.

Si l'on admet d'abord cette thèse, non pas peut-être absurde, mais bien extravagante, que c'est le moi qui pose (*setzt*, comme dit Fichte) la nature, alors il faut bien ensuite reconnaître que celle-ci en prend fort à son aise à l'égard de ce moi à qui, en principe, elle doit tout. De fait, après l'avoir en quelque manière «posée», Fichte ne s'intéresse guère à elle. Il lui suffit qu'elle se maintienne comme le non-moi, l'objet abstrait que le sujet s'oppose pour pouvoir être lui-même. Or, elle manifeste constamment une présence concrète, multiforme, changeante, vivante dont Fichte s'abstient de tenir compte.

Schelling traite de «fanfaronnade» cette attitude dominatrice et exclusive du sujet fichtéen: il se monte vaniteusement la tête, il s'aveugle lui-même sur les conditions de son existence, et ne prend pas la peine de reconnaître la nécessité des choses et de l'expliquer. «Fichte – déclare Schelling – se borne à mettre la nécessité dehors à coup d'invectives!» Or il devrait montrer dans le détail et rationnellement comment tout ce qui existe dérive du moi, selon sa nécessité. Car, ajoute Schelling:

Cet idéalisme ne pouvait tout de même pas aller jusqu'à croire que le moi pose les choses extérieures librement et volontairement, car il y a trop de choses que le moi voudrait autres, si l'être extérieur dépendait de lui¹.

A l'époque de Schelling et de Hegel, on ne peut plus faire simplement comme si la nature relevait immédiatement du moi, car on ne peut même plus y croire en ce qui concerne l'histoire humaine. Vico avait distingué la nature, comme ce qui ne dépend pas de nous, de l'histoire, comme ce qui en dépend. Mais Fichte, Schelling et Hegel qui, dans leur jeunesse révolutionnaire, avaient cru que la volonté éclairée peut commander arbitrairement aux événements, comme la Convention en France avait momentanément réussi à le faire, ont subi l'événement de Thermidor, dont les deux derniers ont su tirer la leçon. Les hommes, sans cesser pour autant d'être libres, sont soumis à une nécessité historique. Alors, encore davantage le sont-ils à une nécessité de la nature!

L'idéalisme doit donc, tout en restant fidèle à soi-même, accepter la tâche de rendre compte rationnellement de la nature, de sa variété infinie, de ses structures et de leur développement. Donc, d'intégrer sa positivité à l'idéalité, et de réduire à l'unité intelligible – éventuellement l'unité d'un processus – le spectacle chaotique qu'elle offre d'abord au spectateur, «une bacchanale dont tous les membres sont ivres», ou, pour reprendre une autre comparaison familière à Hegel et à ses contemporains, un Protée multiforme.

Il y a dans le système de Hegel, comparé à ceux de Kant et de Fichte, comme une réhabilitation de la nature.

Hegel va montrer, conformément à l'intuition fichtéenne fondamentale, que la nature est «posée», ou plutôt «présupposée» par l'esprit, que l'esprit a besoin d'elle pour devenir ce qu'il est, et qu'il la constitue de manière à ce qu'elle conduise à lui. Sans s'émouvoir de ce paradoxe, il s'agira, une fois qu'il est accepté, d'intégrer toutes les connaissances de la nature, d'où qu'elles soient recueillies, à un processus où elles revêtiront une signification spirituelle et contribueront à l'effectuation de l'esprit lui-même.

Il est impossible de rappeler ici, même brièvement, la richesse, la complexité, la minutie de cette extraordinaire construction hégélienne de la nature, soutenue par un immense travail de documentation scientifique. Elle reste quelque chose de stupéfiant, dont quelques savants contemporains ou ultérieurs ont d'ailleurs su tirer profit et, de toute manière, elle lègue à la postérité un magnifique exemple de pensée dialectique.

Mais, comme il faut choisir, on peut s'inquiéter plutôt de quelques insuffisances ou inconséquences, qui font d'elle, en dernière instance, un échec.

On remarque d'abord la fragilité insigne de la déduction ou de la dérivation de l'existence de la nature. Hegel se contente de l'expédier en quelques lignes énigmatiques, que de généreux commentateurs s'efforcent de justifier,

¹ F.J.W. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. Jean-François Marquet, Paris, PUF, «Epiméthée», 1983, p. 106-111.

mais qui plongent les autres dans la perplexité ou excitent leur raillerie. On se souvient de ce texte qui provoqua la joie mauvaise de Schelling:

La *liberté* absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle ne fait pas que *passer* dans la *vie* ni que, comme connaissance finie, la laisser *paraître* dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se *décide* à laisser librement aller *hors d'elle-même* le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'*Idée immédiate*, comme son reflet, elle-même, comme nature².

Chaque terme de cet acte de naissance de la nature mériterait un long commentaire explicatif et critique. Est-ce l'Idée qui «décide» de libérer la nature, ou bien la nature qui la quitte librement? La nature se rend-elle vraiment extérieure à l'Idée, ce qui étonnerait l'idéalisme – ou bien lui reste-t-elle intérieure – mais alors le subjectivisme fichtéen risque de triompher? La nature gagne-t-elle une véritable réalité, ou bien consiste-t-elle en un reflet bizarrement logé dans ce qu'il reflète?

Si Hegel est véritablement un penseur chrétien, comme certains de ses interprètes l'affirment, alors cette déduction ou dérivation de la nature n'ajoute guère de clarté ou de confirmation conceptuelle nouvelle aux croyances traditionnelles en la création divine de la nature. Celles-ci, adoptées ou non, sont du moins plus claires.

Les textes mêmes de Hegel trahissent une hésitation constante entre une conception de la nature qui insiste sur son extériorité, son étrangeté par rapport à l'esprit, et elle est alors ce qui ne réalise pas le concept, ce qui est mort (un «cadavre profané»), ce qui s'ennuie en des répétitions perpétuelles, ce que l'esprit contredit radicalement pour s'en libérer: un repoussoir. Ou bien une tout autre conception: tout ce qui est réel est rationnel, et donc la nature aussi. Non seulement elle ne délaisse pas l'esprit, mais elle en est le miroir où il se complaît et qui l'aide à se mieux connaître, un reflet de cet esprit qui doit donc ressembler à son modèle au point que l'on pourrait parfois prendre l'un pour l'autre.

Alors qu'au début de la *Philosophie de la nature*, Hegel souligne plutôt la différence, l'extériorité, l'étrangeté, il conclut au contraire, dans ses dernières lignes, à la ressemblance, à l'intériorité, à la parenté:

Le but de ces leçons était de donner une image de la nature pour dompter ce Protée, pour ne trouver dans cette extériorité que le miroir de notre moi [le «miroir de notre moi»!]; de ne voir dans la nature qu'un libre reflet de l'esprit [un reflet «libre»?]; de reconnaître Dieu, non pas dans la considération de l'esprit, mais de reconnaître Dieu dans cette existence (*Dasein*) immédiate qui est la sienne³.

² G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 463.

³ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, éd. Glockner, IX, 1929, p. 722.

Non plus un repoussoir, mais une icône!

Quand on parcourt la philosophie de la nature, on constate facilement que ce soi-disant reflet, si peu authentique qu'il soit, excède largement ce qui est présenté comme son modèle, qu'il ne peut absolument pas être tiré tout entier de l'Idée, chargée pourtant, si l'on ose dire, de le mettre au monde.

A quoi sert donc finalement cette immense épreuve que l'idéalisme hégélien s'impose dans la philosophie de la nature?

On connaît les reproches violents, souvent excessifs, que la plupart des esprits scientifiques lui adressent. Les philosophies idéalistes ultérieures n'en ont rien retenu, et les historiens préfèrent parfois la passer pudiquement sous silence. Il arrive même que des éditeurs ou des traducteurs en diffèrent la publication, alors qu'elle représente en principe la présupposition nécessaire de la philosophie de l'esprit.

Quelle déception!

Il faut bien se résigner à ce que dans une philosophie idéaliste, et aussi bien celle de Hegel que celle de Fichte ou de Schelling, la nature ne se laisse pas déduire, ni construire *a priori*. Si toutefois on l'engage dans cette entreprise, la nature se change en une illusion, ce voile de *Maya* que Schopenhauer déploiera bientôt.

Hegel y consent d'ailleurs parfois, sans ambages. En se défendant d'être panthéiste, il accepte d'être tenu pour «acosmiste», ce qui, du point de vue religieux, ne fait guère de différence, mais emporte par contre la décision du point de vue de l'inexistence de la nature. Il lui arrive d'éventer l'ultime secret de la nature, dans ces formules saisissantes:

L'objectivité n'est ainsi en quelque sorte qu'un voile sous lequel le concept se tient caché [...]. L'accomplissement du but infini consiste ainsi seulement à supprimer l'illusion selon laquelle il ne serait pas encore accompli [...]. C'est dans cette illusion que nous vivons et en même temps elle est seule le facteur agissant sur lequel repose l'intérêt dans le monde. L'idée en son processus se crée à elle-même cette illusion, s'oppose un Autre, et son agir consiste à supprimer cette illusion⁴.

Quelques lecteurs ressentent de la gêne à regarder l'esprit jouer ainsi à cache-cache avec lui-même et se servir d'une illusion de nature comme d'un moyen pour se mystifier lui-même.

⁴ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 614-615.