

La notion d'apparence [*Schein*] et son rôle dans l'Esthétique de Hegel

Frédéric Deluermoz¹

“ Les peintures de Richard Estes ont une pureté dont le monde est dépourvu ”
Linda Chase, *L'Hyperréalisme américain*

L'esthétique de Hegel présente une conception de l'art comme apparence, comme *Schein*. Dans l'art se dit ainsi un paraître, ou dans l'art, la chose se trouve proposée dans un paraître, dans une belle apparence. Or ceci pose immédiatement une question : pourquoi y a-t-il une telle donation de la chose distincte de sa donation sensible immédiate ? Quel sens a pour l'être le fait de paraître ainsi dans l'art ? L'examen de cette question décisive quant au statut philosophique de l'art, quant à la place qu'il tient dans l'ontologie, exige d'abord que soit interrogé le statut de ce paraître artistique, que soit éclairé ce en quoi il est différent de l'apparaître seulement sensible. Par là cette interrogation en engagera une autre. Si le paraître que mobilise l'art est en effet différent du *phainomenon* immédiat de la chose, c'est que dans ce paraître la chose n'est pas là pour elle-même, dans son être subsistant, mais pour qu'en elle se révèle autre chose qu'elle-même. Cette autre “ chose ” qui d'ailleurs n'est pas une chose, mais la vérité de la chose, c'est le vrai, c'est ce que Hegel nomme l'Idée. L'art est donc un mode d'éclosion du vrai. Mais il ne l'est pas au sens où il ferait venir au jour la provenance de l'étant en tant qu'étant. Certes, comme présentation sensible de l'Idée, du sujet de tout ce qui est, l'art manifeste bien l'essence de l'étantité. Mais il ne peut être une telle présentation, une telle manifestation, qu'en tant qu'il supprime l'être immédiat de l'étant, qu'il dissout l'opacité de la chose. L'art transfigure l'étant pour qu'en lui se déploie la lumière de l'Idée. Ainsi fait-il du sensible une apparence dans laquelle l'Idée paraît dans soi.

¹ Agrégé de philosophie, Frédéric Deluermoz enseigne en Première supérieure au lycée Leconte de Lisle à Saint Denis de la Réunion.

On s'attachera donc à montrer en quoi le concept de l'art requiert un sensible apparent. Ce sera le premier moment de cet exposé. Mais si l'apparence est ainsi ce qui peut accueillir le vrai, encore faut-il qu'il puisse y avoir une vérité de l'apparence. C'est ce qu'on s'efforcera d'établir en second lieu.

I. Le concept de l'art et l'apparence

Ce qui peut justifier une lecture de l'esthétique de Hegel en prenant pour fil conducteur la première section de la Doctrine de l'essence (l'essence comme réflexion dans elle-même), et plus particulièrement le premier chapitre de cette section, l'apparence, le *Schein* (le paraître), ce sont deux raisons qui tiennent au concept de l'art, c'est-à-dire à l'Idée du Beau qui fait l'objet du premier moment des *Leçons sur l'Esthétique* :

- une raison qui s'attache à la situation de l'art dans le procès de l'être, qui donc tient au statut ontologique de ce que Hegel appelle l'Idéal.

- une raison qui s'articule au contenu du concept de l'art ou plus précisément à la façon dont ce contenu s'exprime, à la façon dont il se relie à sa forme comme à un paraître.

1) La situation de l'art dans le procès de l'être

L'art est le premier moment de l'esprit absolu, le premier moment de l'ultime moment du procès de l'être, celui en lequel l'esprit, c'est-à-dire l'Idée en-et-pour-soi récapitulant l'ensemble des présuppositions à partir desquelles elle s'est produite, en vient à les faire émaner d'elle. C'est à l'articulation de ce double mouvement, dans un jeu complexe de position et de présupposition, que se laissent comprendre la situation et la signification de l'art.

L'esprit absolu est la réalisation achevée, donc absolue, de l'Idée logique. Certes, celle-ci est bien déjà l'absolu comme l'atteste le dernier développement de la Logique subjective ou Doctrine du concept ¹. La logique présente en effet l'auto-développement total du *Logos*, du sens d'être de ce qui est, expose les structures atemporelles de la totalité de l'être. Par là, dans la sphère logique, se déploie bien déjà l'unité de la pensée et de l'être, ce dont témoigne d'ailleurs que s'y démontre l'identité de l'être et du concept (Logique objective), puis l'identité du concept et de l'objectivité (Logique subjective). Mais cette unité, cette pleine pensabilité de l'être, cette identité du rationnel et du réel, la Logique l'expose d'abord dans le domaine de la pensée. Comme le dit Hegel, " la Logique est la science de l'Idée pure, c'est-à-dire de l'Idée dans l'élément abstrait de la pensée " ². La Logique est donc le déploiement du sens, saisi dans sa pureté, abstraction faite du mouvement de sa libre résolution qui le fait se manifester en son être autre, dans et comme nature, pour " de son être autre faire retour en soi-même " ³, c'est-à-dire se poser dans sa singularité spirituelle comme esprit. Comme le dit Hegel, le contenu de la Logique est par là " la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini " ⁴. En conséquence, l'Idée absolue en laquelle culmine l'onto-logique hégélienne est le sujet de tout ce qui est et contient bien ainsi déjà en elle ce dans quoi elle va se manifester, la nature et l'esprit, ce pourquoi d'ailleurs le jeu des déterminations logiques constitue la matrice conceptuelle des deux sciences philosophiques réelles tandis que celles-ci (Philosophie de la

¹ Section III, chap 3 : L'Idée absolue

² *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, 1827.1830, *Science de la Logique*, Concept préliminaire, § 19, p. 283 de la traduction de B. Bourgeois, Vrin

³ *Ibid.*, § 18, p. 184

⁴ *Science de la Logique*, I, L'Être, Introduction, § 19 de la traduction Labarrière-Jarczyk, Aubier

nature et Philosophie de l'esprit), sont le lieu de l'authentification de ces déterminations, c'est-à-dire la vérification de ce qu'elles constituent bien la structure conceptuelle de l'être tant naturel que spirituel.

Mais justement, en tant que sujet de tout ce qui est, l'Idée logique absolue doit se faire être. C'est là ce qu'expliquent les derniers paragraphes de la *Science de la logique*. En tant en effet qu'elle s'est montrée comme liberté créatrice, l'Idée absolue "se résout librement à laisser 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 nature" ¹. La liberté absolue de l'Idée consiste ainsi, comme le dit Hegel, à "se dépendre d'elle-même librement" ², à se décider librement à l'être. C'est donc bien de par ce qui la constitue comme Idée, c'est-à-dire de par son activité interne d'auto-différenciation que l'Idée en vient à se poser comme nature, comme "l'Idée en tant qu'être" ³.

Par là, puisque c'est l'Idée qui se fait nature, la nature est bien Idée et c'est pourquoi la nature peut et doit être conçue rationnellement, spéculativement. Mais en tant qu'elle est l'Idée s'extériorisant, la nature est l'Idée sous la détermination de l'extériorité. Dans la nature, l'Idée est donc soi comme extérieure à soi. C'est pourquoi dit Hegel, "telle qu'elle est, son être ne correspond pas à son concept ; elle est bien plutôt la contradiction non résolue" ⁴. Le mouvement général de cette contradiction, c'est-à-dire au fond celui de l'Idée dans la nature, de l'Idée redéployant dans l'extériorité tout le procès dont elle est le produit et la cristallisation, sera alors celui d'une progressive intériorisation de cette extériorité. Au terme de ce périple, "l'extériorisation séparant d'avec soi est supprimée" ⁵, et l'Idée parvient à son être pour soi. L'Idée ainsi présente, "le concept qui a pour présence la réalité qui lui correspond, le concept" ⁶, c'est là l'esprit. L'esprit est donc l'Idée qui a supprimé l'extériorité naturelle et qui a par là pour détermination l'idéalité, "la suppression de l'être-autre de l'Idée" ⁷. Ainsi l'esprit est-il l'Idée vraie en ce qu'il est l'Idée qui se pose elle-même par la négation de son être-autre, par la négation de sa négation naturelle. Mais l'esprit n'est pas seulement le résultat d'une telle négation, le résultat de l'Idée naturelle se niant, il est aussi le mouvement même par lequel il se fait lui-même un tel résultat, c'est-à-dire justement le mouvement de nier son être-autre pour se poser lui-même. C'est pourquoi, comme l'explique Hegel dans le paragraphe 386 ⁸, l'esprit n'est pas immédiatement l'esprit absolu, rapport négatif infini à soi-même, mais d'abord esprit fini. L'esprit surgit de l'être autre de l'Idée, de la nature et par là fait face ou semble faire face à la nature : la nature d'où provient l'esprit reste pour lui un autre. Dans les deux premiers moments de son développement, l'esprit va donc reprendre en lui-même l'opposition de la nature et de l'Idée. Ainsi d'abord pour l'esprit subjectif, qui n'est encore que le concept de l'Idée en et pour soi. Certes, il est le concept spirituel (donc réel et non logique de l'Idée), et, de plus, en tant que concept, il est bien identique à son objet. Mais il n'est cette identité qu'en soi et c'est pourquoi l'objectivité lui est d'abord extérieure. Ainsi contemple-t-il ou connaît-il la nature comme quelque chose d'extérieur. Certes encore, en connaissant la nature, il l'idéalise, c'est-à-dire supprime son être subsistant. Mais la nature reste indifférente à cette idéalisation. L'esprit subjectif semble

¹ *Encyclopédie...*, 1827-1830, § 244, traduction citée, p. 463

² *Science de la Logique*, III, p. 393

³ *Encyclopédie...*, 1827.1830, *Science de la Logique*, addendum au § 244, traduction citée, p. 624

⁴ *Encyclopédie...*, *Philosophie de la Nature*, 1830, § 248, Remarque, p. 239 de la traduction de Gandillac, Gallimard

⁵ *Philosophie de l'Esprit*, 1827, § 381, *op. cit.*, p. 178

⁶ *Philosophie de la Nature*, 1827, § 376, *op. cit.*, p. 346

⁷ *Philosophie de l'Esprit*, 1827, addendum au § 381, *op. cit.*, p. 385

⁸ *Op. cit.*, p. 180

ainsi faire face à ce qu'il idéalise et c'est là sa finitude. L'esprit objectivant son œuvre idéalisante, c'est alors l'esprit objectif. Ainsi l'esprit se propose-t-il un objet qui lui est propre, la liberté s'ouvre un monde, son monde sous l'aspect du droit de la morale et de la vie éthique. Mais cette objectivation est encore une objectivation immédiate, la réalisation de la liberté dans le matériau fini de la réalité humaine et par là, si cette objectivité est pour l'esprit une seconde nature, elle reste une nature. Comme le dit Hegel, " la liberté configurée en l'effectivité d'un monde reçoit la forme de la nécessité " ¹. L'esprit objectif est donc lui aussi un esprit fini.

Ainsi y a-t-il bien une finitude de l'esprit. Cependant, cette finitude n'est pas celle des choses naturelles. Elle n'est pas une borne absolue attachée à une qualité déterminée. L'esprit n'est donc pas fini comme l'est l'étant naturel. Ainsi dit Hegel, " l'esprit en tant qu'esprit n'est pas fini, il a la finité en lui-même, mais seulement comme une finité à supprimer et supprimée " ². L'esprit n'a pas hors de lui un autre qui le limite puisqu'il est justement le résultat de la suppression de son être-autre. La finitude de l'esprit, l'inadéquation de son concept et de sa réalité n'est donc qu'une apparence, l'apparence d'une altérité en lui et ainsi, tout le sens de l'esprit fini est de supprimer cette apparence et de se poser comme esprit absolu.

On comprend donc qu'à travers l'auto-négation de l'esprit fini, se réalise l'auto-position de l'esprit absolu. Mais s'il en est ainsi, si l'auto-négation de l'esprit fini n'est que pour l'auto-position de l'esprit absolu, il faut que ceci se dévoile en cette auto-position même. Autrement dit, la signification de l'auto-position de l'esprit absolu est de révéler que l'esprit fini et, au-delà, tout le mouvement qui l'a engendré, celui du logique et du naturel, n'est que par lui et qu'en conséquence il est bien esprit absolu, la seule vérité de tout ce qui est. L'émergence de l'esprit absolu correspond donc à un renversement du progressif en régressif. Or c'est là un des traits essentiels de la méthode dialectique car dans ce renversement se réalise ce que cette méthode a en vue, la démonstration que le vrai est le devenir de soi-même. Il convient donc d'explicitier le sens de ce renversement si on veut comprendre ce qui va se jouer dans la sphère de l'esprit absolu et tout particulièrement dans le moment de l'art.

Comme l'expliquent les additions aux paragraphes 249 et 252 de la *Philosophie de la Nature*, la méthode dialectique fait s'entrelacer deux mouvements :

- Le processus dialectique s'offre d'abord - et c'est là son allure la plus apparente - comme procédant de l'extérieur, du moins vrai, de l'abstrait, vers l'intérieur, le plus vrai, le plus concret. C'est là ce que Hegel appelle l'évolution. Selon ce mouvement, le vrai apparaît comme un résultat, le produit d'un procès dont le devenir constitue la première expression. Le mouvement du terme le plus abstrait consiste à se nier, à dévoiler la contradiction qu'il enveloppe, autrement dit à faire apparaître son non-être, le non-être de sa première détermination qui à son tour se nie, c'est-à-dire pose comme être la négation de son non-être. Ainsi l'auto-négation du terme abstrait est-elle l'affirmation d'un terme plus concret.

- Mais à partir de là, le mouvement d'évolution se renverse. Si l'auto-négation de l'abstrait est aussi bien auto-position du concret, ceci signifie en effet que l'abstrait n'a d'être et de sens que par le concret, qu'en vérité celui-là émane de celui-ci. L'auto-mouvement du vrai exige ainsi que soit montré que l'abstrait n'est que pour que se pose le concret, que la position de l'abstrait n'est au fond que la présupposition de soi du concret, démonstration qui consiste maintenant pour le concret à faire émaner de lui sa propre présupposition. C'est là l'autre direction du procès dialectique, celle que Hegel appelle l'émanation de l'inférieur abstrait à partir de la libre affirmation de soi du concret supérieur.

¹ *Op. cit.*, § 484, p. 282

² *Philosophie de l'Esprit*, 1827, *addendum* au § 386, p. 400

Or, non seulement c'est bien ce trait essentiel de la méthode, l'entrelacs du mouvement d'évolution et du mouvement d'émanation qui est à l'œuvre ici, mais c'est bien encore dans ce moment ultime du procès de l'être qu'il révèle pleinement sa fécondité et qu'ainsi la méthode peut bien se proposer comme l'auto-mouvement du contenu. L'ensemble de la sphère de l'esprit fini se présente en effet comme mouvement d'évolution vers l'esprit absolu. Mais c'est aussi tout le mouvement de l'être, de l'être naturel et de l'être spirituel qui en vient ainsi à produire sa vérité. C'est là que se laisse voir ce qui va se jouer dans la sphère de l'esprit absolu : celui-ci va devoir vérifier tout le mouvement qui l'a engendré, autrement dit démontrer qu'il est bien la vérité tant de la nature que de l'esprit fini. Et c'est bien en tant qu'il est une telle vérification, une telle démonstration, qu'il se prouve comme absolu, car en elle s'avère qu'émane de lui la totalité de ce qui est. C'est là d'ailleurs ce qui fait comprendre que la sphère de l'esprit absolu soit celle de la religion, car dans la religion en son sens accompli, dans la religion révélée, se révèle justement ce procès d'émanation de tout l'être à partir de l'auto-position de l'esprit absolu, se révèle, comme le dit B. Bourgeois, que " le fini, en son non-être propre, ne peut être que par l'être de l'infini " ¹.

Or l'art est le premier moment d'une telle révélation. Ceci fait que d'un côté, en tant qu'il est un moment de l'esprit absolu, l'art a même substance que la religion. C'est ce dont témoigne la première édition de l'*Encyclopédie*, où l'art se trouve qualifié de religion de l'art ². C'est aussi ce qui se laisse voir tout au long des *Leçons sur l'Esthétique*, particulièrement dans la deuxième partie qui traite du développement de l'Idéal : les diverses formes d'art y correspondent à autant de religions, l'art symbolique à l'hindouisme et à la religion égyptienne, le sublime au panthéisme, l'art classique à la religion grecque et l'art romantique au christianisme. Mais il y a bien d'un autre côté une différence de l'art et de la religion, ce que veut souligner Hegel dans la deuxième édition de l'*Encyclopédie* où il abandonne le titre de *Kunst-religion*. Cette différence tient au fait que l'art est le *premier* moment de l'esprit absolu. En tant que tel, comme toujours dans le premier moment d'un processus dialectique, l'esprit absolu doit d'abord déployer son propre contenu infini dans la forme de ce qu'il nie, soit dans la forme du fini, dans les formes propres de la nature et de l'esprit fini. Par là l'art est bien le premier moment de l'émanation du fini à partir de l'infini en ce qu'il vérifie que le fini n'a d'être et de sens qu'en tant qu'il participe de l'infini. L'art est donc le lieu où se supprime l'apparence d'être du fini, c'est-à-dire précisément où l'être subsistant du fini se trouve dénoncé comme simple apparence. Pour cela, le moment de l'art va devoir dévoiler que toute la sphère du fini n'est qu'une présupposition de soi de celle de l'infini.

Or ici se joue - là encore dans son sens accompli puisque l'esprit absolu est le lieu du vrai absolu - un autre aspect de la méthode dialectique, ou plutôt l'explicitation du premier aspect envisagé, l'entrelacs de l'évolution et de l'émanation, soit le jeu réciproque de la position et de la présupposition. Si en effet le vrai est, comme on l'a déjà aperçu, un auto-mouvement, le mouvement de s'engendrer soi-même à partir de soi-même, alors le vrai et la science en laquelle il déploie ce mouvement ne peuvent commencer à partir de rien d'autre que soi. C'est là le grand problème du commencement dont traite Hegel au début et à la fin de la *Science de la Logique* ³, et le thème de sa solution, " La méthode qui s'entrelace dans un

¹ *Eternité et historicité de l'Esprit selon Hegel*, Vrin, p. 16

² *Kunst-religion*. De même dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : la religion de l'art (traduction de Lefevre plutôt que d'Hyppolite, qui parle de " religion esthétique "), est le deuxième moment de la religion après la religion naturelle et avant la religion manifeste.

³ *Science de la Logique*, I, Livre I, Quel doit être le commencement de la science ; *Science de la Logique*, III, section III, chapitre 3, L'Idée absolue, traduction citée, p. 370 et sq ; sur la méthode, également, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, II ; *Encyclopédie, Science de la Logique*, Introduction

cercle ”¹, la circularité du système, la science comme “ cercle des cercles ”². Pour Hegel en effet, le sens est produit par le mouvement autonome du concept. Or ceci signifie que rien ne précède le concept, qu’il ne peut avoir de présupposition, qu’il n’y a pas de commencement absolu du savoir³. Comme le dit Hegel dès 1801 : “ la philosophie comme tout se fonde elle-même en elle-même ”⁴. Hegel récuse donc la pertinence de tout préalable à l’exposition du savoir. Pourtant, comme l’affirme la préface de la *Phénoménologie de l’Esprit*, “ de l’absolu il faut dire qu’il est essentiellement résultat, c’est-à-dire qu’il est à la fin seulement ce qu’il est en vérité ”⁵. Il faut donc bien que le concept, le vrai, surgisse de “ quelque chose ”. Mais si ce quelque chose ne doit pas être autre que le concept, ne doit pas être une présupposition qui serait par elle-même et avant le concept, alors ceci signifie qu’en elle c’est le concept qui se présuppose pour se poser. C’est là l’acte générateur du sens. Comme le dit Denise Souche-Dagues, “ le sens comme concept se dispose lui-même, non pas qu’il soit déjà ordonné dans l’être, mais parce qu’il fonde les médiations desquelles il s’engendre ”⁶. On voit ici l’enjeu de la circularité du système hégélien. Celle-ci n’est pas un aspect inévitable du système scientifique, comme chez Fichte pour lequel le premier principe absolu de la science ne se démontre comme tel que par la présentation de la science comme science. Pour Hegel, la science comme présence totale à ce qui est et de ce qui est ne peut être qu’auto-présentation, et le cercle exprime la loi d’une telle auto-présentation. Et par là, s’il n’y a pas de commencement de la science, c’est que le sens qui s’y déploie n’est ni donné, toujours-déjà-là et proposé par là à une entreprise d’interprétation (ce qui fait comprendre que le cercle hégélien n’est pas un cercle herméneutique : le réel est rationnel), ni non plus construit par un sujet transcendantal, mais produit par le mouvement autonome du concept. Or pour cela, pour “ fonder les médiations desquelles il s’engendre ”⁷, le concept doit se présupposer déjà dans ces médiations et au-delà jusque dans l’immédiateté de son commencement. Ainsi la science a-t-elle son résultat dans son commencement. “ L’essentiel à proprement parler est non pas qu’un purement immédiat soit un commencement, mais que le tout est un cycle dans soi-même dans lequel le premier est aussi le dernier et le dernier le premier ”⁸. Ce qui est donc premier de façon absolue c’est le mouvement par lequel le concept fonde ses propres présuppositions. Mais s’il en est ainsi, les présuppositions du concept sont ce par quoi il se pose, mieux, elles sont les présuppositions de lui-même se posant.

C’est bien un tel jeu réciproque de la position et de la présupposition qui se propose dans la sphère de l’art et qui en elle se présente dans sa signification absolue. Pour se poser comme absolu, l’esprit doit en effet, dans son premier moment, surmonter sa finitude, c’est-à-dire son opposition à la nature. Or ceci n’est possible que si se découvre que la nature n’est pas “ un être absolu immédiat, premier, originairement posant ”⁹, que si se dévoile que la nature n’est pas un commencement absolu à partir duquel l’esprit surgirait. Autrement dit, ce qui doit être dénoncé c’est l’apparence selon laquelle l’esprit serait posé par la nature. Ceci l’art va le faire voir en montrant que ce n’est pas la nature qui pose l’esprit, mais bien plutôt l’esprit qui pose la nature. Alors apparaîtra que “ l’esprit étant-en-et-pour-soi n’est pas le

¹ *Science de la Logique*, III, p. 389

² *Ibid.*, p. 391

³ Voir *Encyclopédie*, 1827, *Science de la Logique*, Introduction, § 1, traduction citée, p. 164

⁴ *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, in *Hegel, Premières publications*, traduction Mery, édition Ophrys, p. 159.

⁵ Traduction J. Hyppolite, Aubier, I, p. 19.

⁶ *Le cercle hégélien*, PUF, p. 17.

⁷ Comme le dit Denise Souche-Dagues.

⁸ *Science de la Logique*, I, Quel doit être le commencement de la science, traduction citée, p. 43

⁹ *Philosophie de l’Esprit*, addendum au § 381, *op. cit.*, p. 391

simple résultat de la nature, mais, en vérité, son propre résultat à lui-même”¹. Mais ce renversement n'est possible qu'en tant que l'esprit révèle que la nature est ce qu'il se présuppose pour se poser, que si l'esprit en vient à poser explicitement la nature comme sa présupposition. Or ceci revient pour l'esprit à re-poser la nature et avec elle tout ce qui est fini dans l'élément de son propre contenu infini, éternel. C'est bien une telle re-position de la nature qui a lieu dans l'art. C'est là ce qui explique que pour Hegel le sens de l'avènement de l'esprit Absolu est celui d'être une seconde effectuation de l'Idée se faisant être. L'esprit ne surmonte en effet la finitude de l'esprit objectif qui consiste dans le fait que son objectivité n'est qu'une objectivité posée qu'en tant “ qu'il laisse aller librement le monde hors de lui ”, qu'en tant que “ ce qui est posé par l'esprit est saisi comme quelque chose qui a immédiatement de l'être ”². Mais cette seconde effectuation ne fait pas que répéter la première décision de l'Idée au terme de la logique. Il s'agit cette fois d'un laisser être “ spirituel ” qui modifie le régime d'être de la nature. Dévoilant en effet qu'il pose la nature à partir de lui, l'esprit supprime son être-là immédiat, élève la nature à un être conforme à son essence spirituelle, à un être essentiel, à l'être-posé.

Or c'est à partir de là que se justifie qu'on éclaire ce qui se joue dans ce premier moment de l'esprit absolu à partir du début de la doctrine de l'essence en lequel celle-ci se pose comme réflexion, paraître dans soi-même. C'est en effet dans ce moment décisif du procès logique que se trouve présentée la forme la plus pure du mouvement qui se déploie dans l'art, de ce renversement du progressif en régressif, de ce jeu réciproque de la position et de la présupposition, mouvement dont l'enjeu est la démonstration que le vrai est le devenir de soi-même. En même temps, le procès du paraître dévoile la forme pure du rapport qui se montre dans l'art dans sa forme la plus concrète, la plus achevée, le rapport de l'être et de l'essence. Comme on aura à l'explicitier en effet, l'essence est le lieu d'une révélation : l'essence paraît provenir de l'être et ainsi il y a l'apparence que l'être pose l'essence. Mais l'être ne peut être conforme à l'essence que si cette apparence se trouve supprimée, que si l'essence fait voir au contraire que c'est elle qui pose l'être ou plus précisément que l'être est ce qu'elle se présuppose pour se poser. Ainsi se dévoile que l'être en sa vérité n'est pas l'être immédiat, extérieur, du premier moment de la Logique, mais l'être intériorisé, médiatisé, l'être comme être-posé. Ce tout premier moment de l'essence est bien ainsi la matrice conceptuelle de ce qui s'opère dans l'art. En tant qu'il a à reposer la nature, l'être naturel dans son contenu essentiel, l'esprit absolu dans l'art doit supprimer l'immédiateté d'un tel être naturel, supprimer donc l'apparence d'auto-subsistance de la nature, ce qui revient à poser cette apparence comme apparence.

Or ceci conduit à la deuxième raison qui justifie cette lecture de l'art à partir du procès logique de la réflexion.

2) L'art comme apparence. Le statut du sensible dans l'art

Si l'esprit ne se pose dans sa dimension absolue qu'en tant qu'il pose la nature à partir de lui, alors c'est bien cet être-posé de l'être naturel, le dépassement de l'immédiateté d'un tel être que l'esprit absolu doit d'abord exposer. C'est là ce qui explique que l'art a son séjour dans le fini, qu'il expose son contenu infini dans la matière du fini. Comme on l'a en effet déjà indiqué, le premier moment d'un procès dialectique expose son contenu propre du point de vue de ce qu'il nie ou plus exactement, le contenu du terme le plus vrai se déploie d'abord dans la forme du terme le moins vrai afin que s'opère effectivement le dépassement dont le terme vrai est le résultat. Ainsi l'art, en tant qu'il est le premier moment de l'esprit absolu doit

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, *addendum* au § 385, *op. cit.*, p. 399

présenter son propre contenu spirituel du point de vue de la nature, du fini en général. C'est pourquoi l'esprit s'expose dans l'art dans l'élément propre de la nature et de toute finitude, dans le sensible et qu'ayant à se savoir dans un tel élément, l'esprit s'y intuitionne lui-même.

C'est là ce qui confère à l'art son essence propre. En tant que l'art est l'unité immédiate du spirituel et du sensible, l'Idée s'informant dans le sensible, et étant donné que le règne du sensible est aussi celui du particulier, de l'être-là déterminé, l'art représente l'Idéal. Hegel reprend, mais en la concrétisant, la définition kantienne de l'Idéal. Ainsi, dit Kant, par Idéal, "j'entends l'Idée non seulement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire en tant que chose singulière déterminable, ou absolument déterminée par l'idée seule"¹. Plus précisément, dans la *Critique de la Faculté de Juger*, Kant présente l'Idéal de la beauté comme ce qui permet de pallier l'impossibilité "d'une règle objective du goût qui détermine par un concept ce qui est beau"². Le jugement de goût est en effet réfléchissant et non déterminant. L'Idéal de la beauté est ainsi un principe de l'imagination qui présente le modèle du beau, c'est-à-dire le produit sous l'aspect d'une chose singulière. Chez Hegel l'Idéal n'est pas un simple principe subjectif, mais l'Idée sous une forme déterminée, singulière et ainsi donnée à l'intuition sensible. Mais l'Idéal étant un moment de l'absolu, il doit poser cette unité du spirituel et du sensible, de l'universel et du particulier, à partir de l'universel, à partir de l'esprit. L'art donne donc à la vérité la forme de représentations sensibles qui par là acquièrent une signification qui dépasse la sphère purement sensible.

Or ceci pose un problème capital : quel est au juste le statut de ce sensible artistique ? Quelle texture doit présenter le sensible, l'élément naturel, pour pouvoir être ainsi pénétré par le spirituel ? Si l'esprit doit en effet s'intuitionner dans le sensible, si l'œuvre d'art, quoique proposée à l'appréhension sensible est *pour* l'esprit, alors l'élément sensible de l'art ne peut avoir la texture de cette nature à laquelle l'esprit fini s'oppose encore. Il ne peut donc être le sensible immédiat, c'est-à-dire le sensible qui seulement est. On comprend alors que si le sensible artistique doit être tel qu'il puisse s'offrir à l'expression de l'essence spirituelle, il doit en sa forme être conforme à cette essence, être un sensible essentiel. Un tel sensible n'est plus ce qui s'attache à l'être naturel opaque, mais ce qui au contraire se dispose à la lumière de l'Idée, ce qui, de soi, se laisse illuminer par l'Idée. Le sensible de l'art n'est plus réel, mais trace du réel ; il est l'immédiateté naturelle qui se supprime pour se proposer comme "signe de l'Idée"³. L'art transfigure donc le naturel, l'esprit imaginant de l'artiste fait du sensible "l'expression de l'Idée"⁴. Et cette figure qui en elle "ne montre rien d'autre que l'Idée", c'est là, comme le dit Hegel, "la figure de la beauté"⁵.

L'art est donc bien selon Hegel un mode de dévoilement de la vérité, l'éclosion du vrai, non sous l'aspect de la pensée mais sous la forme d'une figure singulière sensible. L'art est ainsi le paraître sensible du vrai. Ceci ne signifie pas cependant que, comme chez Heidegger, l'art dévoile l'essence du paraître sensible, c'est-à-dire l'origine ou la provenance de l'étant sensible en tant que tel. Certes, le sensible artistique est bien pour Hegel un sensible qui paraît. Mais ce qu'il faut comprendre par là, c'est-à-dire ce que recouvre précisément ce paraître, c'est qu'il est le paraître dans soi de l'Idée, qu'en ce paraître, le sensible est reposé dans l'élément de l'Idée. En tant qu'il est par là ce dans quoi l'Idée se fait paraître, ce sensible ainsi paraissant n'est pas, comme on vient de le voir, le sensible apparaissant dans la nature. Comme le dit Denise Souche-Dagues, alors que "Heidegger opère délibérément l'amalgame

¹ *Critique de la Raison Pure*, Dialectique Transcendantale, chapitre III, section 1, p. 1193 de la traduction Barni, Delamare, Marty, édition Pléiade, tome I

² *Critique de la Faculté de Juger*, § 17, p. 73 de la traduction de Philonenko, Vrin

³ *Philosophie de l'Esprit*, § 556, *op. cit.*, p. 345

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

du paraître et du sensible ”¹, Hegel les dissocie. Le paraître qui se propose dans l'art est en effet l'immédiateté sursumée du sensible, ce pourquoi Hegel affirme, dans *l'Esthétique*, la supériorité des productions de l'art par rapport à celle de la nature et rejette l'idée que l'art devrait imiter la nature². Or, cette immédiateté sursumée du sensible qui est l'élément propre de l'art, c'est là l'apparence, le *Schein*. L'art a donc sa vie dans l'apparence.

On comprend donc que l'art ne révèle pas l'être en sa dimension naturelle (un tel être s'est d'ailleurs déjà révélé dans la *Philosophie de la Nature*). Il révèle la vérité dans l'être naturel ou plutôt dans l'élément d'un tel être, dans le sensible, en apparentant l'être naturel à l'esprit, c'est-à-dire en en faisant l'apparence de l'esprit. L'art mobilise par là une apparence qui exprimant la vérité n'a rien de commun avec la signification qu'on attache ordinairement à l'apparence en général. C'est là ce que Hegel développe dans l'Introduction aux *Leçons sur l'Esthétique*. A l'argument contre un traitement scientifique de l'art selon lequel “ l'art, dit-on, est le règne de l'apparence, de l'illusion, et ce que nous appelons beau pourrait tout aussi bien être qualifié d'apparent et d'illusoire ”³, Hegel répond qu'effectivement rien n'est plus exact que de dire : “ l'art crée des apparences et vit d'apparences ”⁴. Mais ceci ne signifie pas, dit encore Hegel, que “ l'art n'a qu'une existence illusoire et que ses créations ne sont que de pures illusions ”⁵. C'est que l'art a affaire à une apparence qui lui est propre, apparence qui “ loin d'être quelque chose d'inessentiel, constitue, au contraire, un moment essentiel de l'essence ”⁶. C'est bien plutôt ce qu'on entend habituellement par réalité qui est illusoire puisqu'une telle réalité n'existe pas en soi et pour soi et qu'elle n'est par là qu'être périssable. Ainsi Hegel radicalise-t-il la distinction du paraître artistique et du sensible immédiat : tandis que “ l'ensemble des objets extérieurs et les sensations qu'ils nous procurent ” ne sont qu’“ un monde d'illusions ”⁷, c'est au contraire l'apparence que l'art produit qui est le vrai, c'est-à-dire ce qui est en soi et pour soi. Ceci se laisse voir dans trois aspects de cette apparence :

- Que cette apparence soit plus vraie que le sensible naturel se montre d'abord dans le fait que l'art produit l'étant sensible dans sa liberté et dans ce qui rend raison d'un tel fait. Retrouvant l'idée de Kant (considérée du point de vue de la qualité, “ la satisfaction qui détermine le jugement de goût est désintéressée ”⁸), Hegel pose que la contemplation du beau implique “ le retrait du désir ”⁹. A la différence du désir, le regard esthétique ne nie pas l'objet mais le conserve. Mais plus fondamentalement, ceci n'est possible que parce que l'apparence artistique engage l'étant dans un être non mortel. En effet, considéré selon l'attitude théorique, l'objet, en tant qu'inscrit dans un réseau d'étants naturels, est par là exposé “ à la transformation, à la violence, à la disparition, par l'action qu'exercent sur lui d'autres objets ”¹⁰. Selon l'attitude pratique, l'objet n'est qu'un simple moyen au service de la volonté et par là aussi modifiable, transformable. Par contre, transporté dans le règne de l'apparence “ l'objet en tant que beau nous apparaît libre de toute contrainte de notre part et

¹ *Hégélianisme et Dualisme*, p. 80, Vrin

² Voir *Esthétique*, L'Idée du Beau, chapitre II. I. III, où Hegel montre les “ imperfections du beau naturel ” et pose ainsi que le beau n'a son vrai site que dans l'art, tome IIa de la traduction S. Jankélévitch, Aubier, 1964.

³ *Esthétique*, tome I : Introduction à l'Esthétique, chapitre I, première section, partie III, p. 36

⁴ *Ibid.*, p 37

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 38

⁸ *Critique de la Faculté de Juger*, § 2 ; voir la présentation de cette thèse dans *L'Esthétique*, tome I, chapitre III, partie I

⁹ *Esthétique*, Tome IIa : L'Idée du Beau, Chap I, §2 Idée, réalité, réalité vivante, p. 45

¹⁰ *Ibid.*

hors de toute atteinte hostile de la part des objets extérieurs ”¹. C'est que d'un côté, du fait d'être pénétrés par le concept, les aspects extérieurs de l'objet sont dans l'œuvre d'art considérés pour eux-mêmes et non plus dans leur être pour d'autres objets, c'est-à-dire dans cette disposition en laquelle se disent leur finitude et leur mortalité. D'un autre côté, arraché à l'emprise du désir et de la volonté, l'objet beau apparaît comme fin en soi, donc comme autonome.

- Mais si l'apparence artistique est ainsi à même de sauver l'être de l'étant en le produisant dans sa liberté, c'est aussi parce qu'elle vise dans le matériel ce qui est déjà une idéalisation de la matière, autrement dit c'est parce que cette apparence de l'esprit s'adresse à ce qui dans la nature est déjà une apparence. C'est là le deuxième aspect de cette vérité de l'apparence que l'art mobilise : dans le sensible l'esprit ne vise pas une matière concrète. Comme le dit Denise Souche-Dagues, dans l'art l'esprit veut bien “ une présence sensible mais libérée du poids de la matérialité ”². C'est là ce que Hegel développe lorsqu'il cherche à rendre raison du fait que seuls la vue et l'ouïe sont des sens artistiques. D'un côté en effet, la vue et l'ouïe sont les seuls sens qui peuvent échapper à la domination du désir. Mais d'un autre côté, si la vue et l'ouïe sont “ d'après leur concept capables d'être des organes servant à la conception d'œuvres d'art ”³, c'est en tant surtout que parmi les sens, ils sont les seuls à avoir affaire à ce qui dans la nature matérielle est déjà apparence.

La vue est en effet en rapport à l'objet par l'intermédiaire de la lumière. Or, selon la *Philosophie de la Nature*, la lumière est la première catégorie de la Physique. Celle-ci (deuxième section de la *Philosophie de la Nature*), est le moment où se fait jour la vérité de la matière, objet de la première section, la Mécanique. Par là la physique est à l'égard de la mécanique dans le même rapport que l'essence par rapport à l'être dans la Logique. Autrement dit, dans la physique se propose le procès d'intériorisation de l'être matériel, le mouvement selon lequel la matière se recueillant dans son intériorité fait apparaître sa raison structurante (ce pourquoi d'ailleurs, la physique culmine dans le processus chimique). La lumière est le premier moment de ce procès et c'est pourquoi elle correspond à ce qui dans l'essence est la première détermination de réflexion, la première essentialité, c'est-à-dire l'identité. La lumière est en effet la première manifestation de ce qui dans l'être matériel reste identique à soi, “ la relation à elle-même en tant qu'elle est autonome en face des autres déterminations ”⁴. Or la lumière n'est une telle identité, une telle universalité, elle n'est comme le dit Hegel, “ le soi de la matière ”⁵, qu'en tant qu'elle est ce qui à même la matière idéalise la matière⁶. La lumière a donc bien une existence naturelle, mais étant la sursumption de la singularisation matérielle, elle est, comme le dit encore Hegel, “ l'absolument léger ”, l'incorporel. La lumière est dit Hegel “ la matière immatérielle ”⁷. Et si on fait attention au fait que *Scheinen* signifie aussi en allemand luire ou briller, la lumière est bien une modalité naturelle de l'apparence, un *Schein* naturel et c'est pourquoi “ l'éclat et la brillance [de la lumière] préparent en quelque mesure à l'accueil d'une brillance non sensible, qui est en

¹ *Ibid.*

² *Hégélianisme et Dualisme*, p. 81

³ *Esthétique*, tome VI, Introduction, p. 19

⁴ *Philosophie de la Nature*, § 276, p. 269 de la traduction de Gandillac, Gallimard

⁵ *Ibid.*

⁶ “ L'idéalité donnée dans la nature ”, *Philosophie de la Nature*, § 277, Remarque, p. 270

⁷ *Philosophie de la Nature*, addendum au § 276, traduction Alain Lacroix, Hegel, *La Philosophie de la Nature*, Puf, Collection Philosophies, p. 118 ; voir aussi *Esthétique*, tome VI : Architecture-Sculpture, Introduction, p. 20

propre le paraître de l'esprit" ¹. Ainsi la vue est-elle sens artistique en ce qu'avec la lumière elle est à même de recueillir l'apparence naturelle.

Quant à l'ouïe, sa dimension artistique tient à ce que ce sens a affaire au son. Comme la lumière, le son est une détermination de la Physique. Mais alors que la lumière est une détermination du premier moment de la physique (Physique de l'individualité universelle), le son est une catégorie du deuxième moment de cette physique (Physique de l'individualité particulière), et correspond par là à une idéalisation plus poussée de la matière. Ceci s'exprime par le fait qu'avec le son, on passe de l'espace au temps, de l'extériorité spatiale à l'intériorité temporelle (ce pourquoi la musique travaille sur le temps, la mesure, le rythme). L'ouïe recueille par là elle aussi une apparence naturelle, mais encore plus expressive de l'intériorité du corps matériel. Comme le dit Hegel, avec le son, l'ouïe ne perçoit "qu'un simple tremblement de l'objet qui reste lui-même intact" et à travers lui "l'âme du corps résonnant" ².

- Le troisième aspect de cette vérité de l'apparence propre à l'art se montre dans le fait que c'est parce que l'art a sa vie dans l'apparence qu'il y a un devenir de l'art. C'est là un point qu'on aura à développer plus précisément. Mais ce qu'il faut remarquer dès maintenant, c'est que le fait que l'apparence est bien dans l'art l'élément en lequel se pose le vrai se trouve souligné dans la mesure où l'apparence se trouve thématiquement pour elle-même dans la troisième forme de l'art, dans l'art romantique qui correspond justement au moment de la vérité de l'art. Certes, l'art classique est la forme d'art la plus parfaite, celle où se réalise effectivement l'Idéal, l'unité de la forme et du contenu. "L'art classique s'affirme ainsi comme la représentation la plus authentique de l'Idéal, comme l'instauration du règne de la beauté. Rien ne peut être et ne sera jamais plus beau" ³. Mais exprimant encore l'intériorité spirituelle dans l'extériorité matérielle, l'art classique ne correspond pas encore au vrai concept de l'esprit. C'est ce concept, celui de la subjectivité, que libère l'art romantique en dénouant la belle unité de l'art classique. Avec l'art romantique, la beauté change de registre. Comme le dit Hegel, "elle devient une beauté purement spirituelle, celle de l'intériorité comme telle, de la spiritualisation infinie et spirituelle en soi" ⁴. Or ceci implique une idéalisation plus radicale de l'élément matériel que celle que l'on trouve dans l'art classique. C'est par là qu'encore seulement opératoire dans l'art classique, l'apparence se propose comme telle dans l'art romantique. C'est là un point que développe Hegel à propos du premier art particulier qui correspond à l'art romantique, la peinture. L'apparence picturale se montre d'abord dans le fait que la peinture réduit les trois dimensions spatiales à la surface. Or, comme le dit Hegel, cette réduction a en vue "l'expression du sentiment intérieur" ou plus précisément, la présentation "de l'intériorité spirituelle qui ne peut se manifester qu'extérieurement, mais comme en se retirant du dehors pour rentrer en elle-même" ⁵. Seule la surface est à même de mettre en scène ce mouvement de la subjectivité qui apparaît par là comme le contenu propre de la peinture. La surface est en effet "l'intériorité la plus prochaine de l'extérieur" ⁶, dans la mesure où elle rend possible un traitement très spécifique de la lumière. Certes, architecture et sculpture (les arts particuliers qui correspondent à l'art symbolique et à l'art classique), ont eux aussi affaire à la lumière, mais à la lumière extérieure et donc reçue. La peinture suscite par contre la lumière de l'intérieur. La lumière illumine par là la matière obscure de l'intérieur, la rendant en quelque sorte translucide, la dématérialisant.

¹ D. Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 87

² *Esthétique*, tome VI : Architecture-Sculpture, Introduction, p. 20

³ *Esthétique*, tome V : L'Art Romantique, Introduction, p. 8

⁴ *Ibid.*, p. 10

⁵ *Esthétique*, tome VII : La Peinture-La Musique, p. 28

⁶ *Ibid.*

Le résultat de ce procès d'idéalisation, "l'unité et l'information l'une dans l'autre de l'obscurité et de la lumière" est la couleur. En travaillant sur la couleur, sur les rapports de l'ombre et de la clarté, la peinture représente la chose au moyen d'une matière dématérialisée, dans une pure apparence. L'étant se propose ainsi dans le plus pur élément du paraître chosal, dans ce qui fait paraître la chose, dans ce qui la rend visible. C'est pourquoi Hegel peut dire que la peinture ne fait pas voir le visible, mais la condition du visible, "car la peinture n'a pas affaire au visible en général, mais à la visibilité" ¹. Ainsi, comme le dit encore Denise Souches-Dagues, "il y a dans la peinture un redoublement du paraître" ², et c'est bien par là que la peinture thématise l'apparence. Reposant la lumière, l'apparence naturelle, de son propre point de vue, du point de vue de l'esprit, la peinture met en scène l'apparence comme telle. Avec la peinture se montre donc que le sensible artistique consiste bien dans la suppression du concret réel et qu'un tel sensible est par là "une simple apparence du spirituel pour le spirituel" ³.

Ainsi l'art a-t-il sa vie dans l'apparence parce que le dépassement de l'opposition du spirituel et du naturel, du vrai et du sensible qui s'opère en lui ne peut se présenter que comme l'unité du vrai et d'un sensible conforme au vrai, d'un sensible apparent en lequel le vrai se fait paraître. Mais ceci fait comprendre que si le sensible artistique doit être ainsi l'apparence de la vérité, il doit y avoir une vérité d'une telle apparence. Il convient d'établir une telle vérité, soit d'explicitier en quoi l'apparence peut être comme le dit Hegel, "un moment essentiel de l'essence" ⁴. Or c'est là ce qui se trouve thématisé dans le premier moment de la Doctrine de l'essence. Si en effet comme on l'a vu plus haut, ce moment décisif du procès logique peut révéler que l'être émane de l'essence, c'est en faisant voir que l'être est posé par le mouvement propre de l'essence, par le mouvement de la réflexion. Or ceci implique que l'être soit d'abord réduit à une pure apparence, une apparence en laquelle l'essence se fait paraître, en laquelle elle se réfléchit. Par là l'apparence est bien moment essentiel puisqu'elle est apparence *de* l'essence. C'est là ce qu'il faut envisager maintenant ⁵.

II L'apparence comme telle. Le statut logique de l'apparence dans la doctrine de l'essence

1) De l'apparence à la réflexion (Section I, Chapitre I, § A et B)

L'essence est l'être qui est allé dans soi, "le retour parfait de l'être dans soi" ⁶. C'est pourquoi Hegel peut dire que "la vérité de l'être est l'essence" ⁷. Cela signifie qu'en elle va s'opérer une relecture de l'être à la lumière de ce que l'essence est en propre, la réflexion et la médiation. Celles-ci vont venir rendre compte de la production des déterminations de l'être. L'essence est ainsi d'abord le lieu d'une révélation : en elle va se révéler que c'est par la réflexion, par la médiation, et donc par la négation, qu'il peut y avoir détermination, qu'en conséquence c'est l'activité réflexive qui a présidé aux déterminations de l'être. C'est pourquoi l'essence va d'abord démontrer qu'elle se détermine à partir d'elle-même et que

¹ Hegel, *La Peinture*, traduction D. Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 88

² *Ibid.*, p. 89

³ *Esthétique*, tome VII : La Peinture-La Musique, p. 29

⁴ *Esthétique*, tome I : Introduction à l'Esthétique, chapitre I, première section, partie III, p. 37

⁵ Cf. note 1.

⁶ *Science de la logique*, II, p. 4

⁷ *Ibid.*, p. 1

c'est comme réflexion qu'elle se détermine ainsi. Toutefois l'essence n'est pas immédiatement réflexion et moins encore réflexion déterminante. Elle a donc d'abord à se poser comme une telle réflexion. C'est là l'objet de ce premier chapitre de la doctrine de l'essence. C'est en trois temps que l'essence en vient à se poser comme réflexion.

a) *Premier temps : l'essentiel et l'inessentiel (Chapitre I, § A)*

L'essence est la vérité de l'être en ce qu'elle le contient en elle comme supprimé puisqu'elle est la négation de toutes les déterminités constitutives de l'être. Mais elle n'est une telle vérité qu'en tant qu'elle est aussi le résultat de tout le mouvement d'intériorisation de l'être. Tout d'abord, ces deux aspects de l'essence ne coïncident pas. C'est pourquoi, dit Hegel, "provenant de l'être, elle paraît se tenir en face de ce même être"¹. Autrement dit, dans le résultat ne se lit pas encore la vérité qu'il enveloppe, soit que l'essence est "l'être passé, intemporellement passé"², que "l'être se trouve déterminé comme essence, comme un être tel qu'en lui est nié tout déterminé et tout fini"³. Le mouvement de l'essence va donc consister à surmonter cette altérité rémanente de l'essence et de l'être, à révéler que l'être n'est pas autre que l'essence car c'est l'essence qui pose l'être.

De quoi procède cette altérité ? Pour le comprendre, il faut tenir compte d'un aspect essentiel du procès dialectique en général. La première affirmation d'un moment de ce procès s'effectue du point de vue de ce dont ce moment est la vérité. Ainsi, en ce premier moment du procès de l'essence, celle-ci s'affirme encore du point de vue de l'être. C'est donc d'un tel point de vue que l'essence paraît être autre que l'être, qu'elle paraît se tenir en face de l'immédiateté de l'être. Quoique - mais aussi parce que - contenant l'être comme sursumé, étant donné justement que la sursomption enveloppe la conservation et la négation, l'essence comme négation de la sphère de l'être assume le côté négatif de la sursomption, tandis que la conservation de ce qui caractérise l'être, de l'immédiateté, tombe en dehors d'elle. Par là, l'essence fait face à l'être ; l'essence comme le résultat de la négation de l'être fait face à tout le mouvement qui a conduit à ce résultat ; l'essence comme négation fait face à ce qu'elle a nié. Mais une telle négation elle-même s'affirme aussi du point de vue de l'être, c'est-à-dire de ce qui est la propriété de l'être, la déterminité ou l'être-là⁴. En conséquence, l'essence apparaît comme négation immédiate, donc déterminée, essence "qui est" dit Hegel⁵, faisant face à l'être comme "quelque chose de négatif en rapport à l'essence"⁶. Chacun des deux a donc un être, une immédiateté, une déterminité, et c'est pourquoi ils sont dans un rapport d'altérité et même d'indifférence. Ce rapport (et pour Hegel, le rapport connote l'extériorité des termes en rapport), étant donné que l'être sursumé dans l'essence est par là relatif à l'essence, a simplement l'allure du rapport d'un *essentiel* (l'essence) et d'un *inessentiel* (l'être).

Ce qui est donc d'abord présent, c'est le rapport de l'être et de l'essence considéré du point de vue de l'être, donc de l'immédiateté, de la déterminité, de l'être-là : "la différence de l'essentiel et de l'inessentiel a fait retomber l'essence dans la sphère de l'être-là"⁷. Un tel rapport n'est pas la relation véritable de l'être à l'essence. Il n'est encore qu'un poser extérieur qui dissocie les moments d'une même totalité. Ce qui montre qu'il s'agit bien d'une différenciation abstraite, c'est que, comme on l'a vu plus haut, la négativité de l'essence n'est

¹ *Ibid.*, p. 9

² *Ibid.*, p. 2

³ *Ibid.*

⁴ Voir *Science de la logique*, I, I, chap. 2 : la qualité de l'être est l'être-là qui se précise en déterminité.

⁵ *Ibid.*, II, p. 10

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

pas présente sous son véritable aspect. En effet, cette négativité est négation immédiate ou première négation, négation propre justement à la sphère de l'être, plus particulièrement à celle de l'être-là. Autrement dit, l'essence est posée encore comme la négation *simple* constitutive de la détermination, et partant de l'altérité des déterminités. Or l'essence n'est pas la négation de telle ou telle détermination de l'être, la négation simple, immédiate, qui faisait surgir une autre détermination. L'essence s'est montrée au contraire comme la négation de *toutes* les déterminités de l'être, la négation de toutes les négations déterminantes de l'être. A ce titre, l'essence est, comme le dit Hegel, "la négativité absolue de l'être" ¹. En conséquence, l'être ne peut pas être vraiment autre que l'essence, puisqu'une telle altérité ne serait que le produit de la négation simple, alors que l'essence est négation de la négation. Par là l'être "n'est qu'une non-essence, l'apparence" ².

b) Second temps : l'apparence (Chapitre I, § B)

Ainsi, la relation de l'être et de l'essence est-elle en sa vérité celle de l'essence et de l'apparence. Ce premier résultat fait découvrir déjà la teneur du projet métaphysique de Hegel dans la doctrine de l'essence. L'apparence est en effet rattachée traditionnellement à l'être extérieur distingué de l'essence intérieure. La relecture spéculative de la relation de l'essence et de l'apparence aura dès lors pour but de surmonter la dualité dans laquelle la tradition a figé cette relation, de faire voir ainsi l'unité de l'essence et de l'apparence. Mais à partir de la critique spéculative de ce premier dualisme métaphysique va se déployer une entreprise de sursumption de tous les autres dualismes métaphysiques : celui du phénoménal et du nouménal, de la forme et du contenu, du contingent et du nécessaire, etc. En ce sens la sursumption du dualisme de l'essence et de l'apparence est l'expression immédiate du mouvement de réduction de tous les dualismes métaphysiques, la cellule paradigmatique de la réeffectuation spéculative de la métaphysique traditionnelle. C'est pourquoi dès ce début de la Doctrine de l'essence est mise en œuvre la procédure spéculative selon laquelle va se réaliser cette sursumption. En effet, surmonter les dualismes métaphysiques, c'est montrer la source commune des termes qu'ils opposent, c'est faire surgir le mouvement même qui produit ces termes dans leur relation d'opposition. C'est justement ce mouvement qui vient au jour dans ce moment du texte, le mouvement propre de l'essence, son mouvement le plus intérieur, *le paraître de soi dans soi*, le mouvement *réflexif* par lequel l'essence en vient à se déterminer à partir de sa négativité, mouvement qui est par là le foyer unique des aspects de la réalité que la métaphysique traditionnelle oppose en une série de dualismes. Voilà pourquoi il convient que soit surmontée la dualité de l'essence et de l'apparence, c'est-à-dire que soit révélée la teneur du mouvement selon lequel l'essence pose l'apparence (et par là l'être). Telle est l'allure générale du moment de l'apparence. Il convient de suivre maintenant le mouvement du texte.

L'essence est l'être intériorisé, "l'être repris dans l'unité simple avec soi hors de son immédiateté et de son rapport" ³. C'est en cela que l'essence est la vérité de l'être, le résultat de son mouvement d'*évolution*. Cela signifie qu'elle a à produire l'être à partir d'elle-même, c'est-à-dire à vérifier par un mouvement d'*émanation* le mouvement d'évolution qui l'a fait advenir comme vérité de l'être. Certes, le premier résultat de ce chapitre est bien déjà l'ébauche d'une telle vérification. L'être qui n'est plus qu'apparence est désormais explicitement déclassé et rabaisé par rapport à l'essence et par elle. Et comme le note avec justesse Léonard, si on fait attention au fait qu'en allemand *Scheinen* signifie aussi bien luire

¹ *Ibid.*

² *Schein, Science de la logique*, II, p. 11

³ *Propédeutique Philosophique*, Logique, 2^{ème} partie, § 33 (traduction de De Gandillac, Minuit p. 113 ; traduction modifiée Léonard)

et briller que paraître et sembler, l'être " n'est donc plus l'être opaque en son immédiateté, mais l'être illuminé où trans-paraît, comme en son reflet et sa luisance, le luire pur, la pure diffusion lumineuse de soi de l'essence comme médiation ou négativité infinies, comme acte absolu de paraître " ¹.

Toutefois l'apparence conserve un reste d'altérité par rapport à l'essence. Elle semble être l'apparence *de l'être* et non pas encore *de l'essence*. Comme le dit Hegel, elle est " tout le reliquat qui reste encore de la sphère de l'être ", et par là, " elle paraît avoir elle-même un côté immédiat indépendant de l'essence, et être un autre de cette même essence en général " ². Il convient donc de réduire cette altérité. Pour ce faire, Hegel opère en deux temps.

- Premier temps. Réduire l'altérité de l'essence et de l'apparence exige d'abord qu'on précise ce qui constitue l'altérité en général en tant que telle pour faire voir ensuite quelle est l'allure spécifique de l'altérité de l'essence et de l'apparence. Or, ceci fait voir qu'à ce moment du texte s'attache un enjeu important, celui de la signification spéculative de la catégorie de l'autre. Précisons cet enjeu.

Pour saisir la teneur de l'altérité, le texte se réfère à la Logique de l'être où elle se trouve déjà thématifiée comme l'un des moments de l'être-là ³. On comprend alors que si c'est dès la Logique de l'être qu'a lieu la première émergence de la catégorie de l'autre, c'est au fond que pour Hegel, il ne saurait y avoir de pensée de l'être sans pensée de l'autre. La philosophie spéculative veut concevoir en effet l'être en son identité concrète, c'est-à-dire comme identité à soi dans son être-autre, comme l'identité absolue, libre du concept. La question de la relation de l'être et de l'autre est donc une question centrale du hégélianisme et c'est pourquoi elle se trouve posée dès le début de la *Science de logique* et déployée spéculativement tout au long du procès logique. Mais c'est particulièrement dans la Doctrine de l'essence que cette question connaît son réel approfondissement. L'essence est en effet le concept *posé*, la vérité de l'être comme concept seulement *en soi*. En tant que tel, l'essence est le concept s'explicitant, exposant la relativité de ses catégories les unes par rapport aux autres, révélant ainsi que toute relation à soi est en même temps relation à l'autre. L'essence est donc le lieu propre de l'exposition de ce qui constitue l'altérité, la manifestation du sens spéculatif de la catégorie de l'autre qui, dans la sphère de l'être, est plutôt *opératoire* que vraiment *thématisée*. Ceci se propose d'ailleurs dès la première émergence de l'essence à partir de l'être car, comme le dit Hegel, " l'essence en tant que l'être qui par la négativité de lui-même se médiatise avec lui-même n'est la relation à soi-même qu'en tant que celle-ci est relation à un Autre... " ⁴.

Mais dès la Logique de l'être se trouve affirmé que l'altérité n'est pas extérieure à l'être. En effet, l'être là, l'être déterminé qui est la vérité du devenir est l'unité de l'être et du néant. En conséquence, il n'est plus une unité égale à elle-même comme semblait l'être l'être pur. Dès lors qu'il ne passe plus dans le néant, mais qu'il a intégré en lui le néant, l'être comme être-là est devenu inégal à soi et par là enveloppe nécessairement la dimension de l'autre que soi, de l'être-autre (*Sein für anderes*). Dès la Logique de l'être se révèle ainsi que l'altérité est une dimension constitutive de toute réalité, car l'être-là, la base de toute réalité déterminée, " est être avec un non-être " ⁵. Or, s'il en est ainsi, l'altérité exprime cette relation constitutive de l'être déterminé (et de toute détermination), celle de l'être-là et du non-être-là.

¹ *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, § 112, p. 135, note 10 (sur cette connotation essentielle du *Schein*, voir aussi Denise Souche-Dagues, *Hégélianisme et Dualisme*, chapitre 2, § 1, Vrin).

² *Science de la logique*, II, p. 12

³ *Ibid.*, I, I, 2, A, p. 85 et sq

⁴ *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Science de la logique, édition 1827-1830, § 112, *op. cit.*, p. 371

⁵ *Science de la logique*, I, p. 85

C'est pourquoi Hegel peut dire dans ce moment de la Doctrine de l'essence que " l'autre contient les deux moments de l'être-là et du non-être-là " ¹.

C'est cette définition de l'autre qui va être opératoire dans ce premier temps de la réduction de l'altérité de l'essence et de l'apparence et qui va ouvrir ainsi à la progressive mise en place de la véritable signification spéculative de la catégorie de l'autre. En effet, l'être-là de l'être a été sursumé dans l'essence puisque celle-ci est la négation de toutes les déterminités de l'être. En conséquence, au reliquat de l'être, à l'inessentiel, " ne reste de l'être-autre que le moment pur du non-être-là " ². L'inessentiel s'est donc montré comme apparence en ce qu'il est l'être qui n'a plus d'être-là. Ainsi l'apparence n'a d'être que dans son non-être. Dès lors se révèle la teneur de ce côté immédiat par lequel elle paraît être indépendante de l'essence. Certes, l'apparence reste, comme l'être, une immédiateté. Mais - et c'est comme on va le voir un point capital de tout ce développement - l'immédiateté de l'apparence n'est plus l'immédiateté de l'être. L'immédiateté en effet pouvait caractériser l'être en ce qu'elle était expressive de sa relation à soi comme relation positive à soi, comportant la dimension du non-être et donc de l'autre (être soi-même c'est ne pas être l'autre), mais indifférente à cette dimension. Or, il ne reste rien de positif, nulle détermination, nul être-là dans l'apparence. Elle n'est plus que non-être-là. En conséquence, son immédiateté n'a plus rien de positif et ne peut être indifférente à cette dimension de non-être qui la constitue tout entière. Cela signifie que l'immédiateté de l'apparence est expressive d'une nouvelle relation à soi, celle-là même qui va caractériser l'essence. Puisque l'apparence n'est plus que non-être, pure négation, son immédiateté consistera dans la coïncidence de la négation avec elle-même, dans la négation de soi qui revient sur soi. Ainsi, dit Hegel, l'apparence est " comme l'immédiateté réfléchie, c'est-à-dire qui n'est que par la médiation de sa négation, et qui en face de sa médiation n'est rien que la détermination vide du non-être-là " ³. Tel est donc le résultat de ce premier moment : l'apparence est une immédiateté sans consistance, sans réalité, sans aucune détermination. Elle est " le négatif posé comme négatif " ⁴.

Toutefois, cette nullité de l'apparence, le fait qu'elle ne soit que pure transparence, pure diaphanéité de la négation de soi revenant sur soi, si elle retire toute positivité à la relation d'altérité de l'essence et de l'apparence, montrant ainsi que l'être n'est pas autre que l'essence à la manière dont ses propres déterminités l'étaient les unes par rapport aux autres, n'a pas pour cela réduit complètement l'altérité de l'essence et de l'apparence. Cette altérité subsiste sous un nouvel aspect. Comme l'être est ce d'où provient l'essence ⁵, ce qui reste de l'être, l'apparence, a maintenant l'allure d'une " présupposition immédiate " ⁶, et indépendante de l'essence à partir de laquelle l'essence serait venue au jour. Réduire l'altérité rémanente de l'essence et de l'apparence va dès lors consister à éclairer la véritable relation de l'essence et de l'apparence, ce qui va revenir, comme on va le voir, à supprimer l'aspect indépendant de la présupposition que l'apparence paraît avoir en regard de l'essence, autrement dit à montrer que cette présupposition qu'est l'apparence n'a son sens que dans le mouvement propre de l'essence. Le deuxième temps de la démonstration va s'attacher d'abord à faire voir que c'est l'essence qui pose l'apparence, mieux, qu'elle se pose elle-même comme apparence, et ensuite à révéler que ce poser est le mouvement propre de l'essence, le mouvement de son paraître de soi dans soi-même, la réflexion.

¹ *Ibid.*, II, p. 12

² *Ibid.*, II, p. 12

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 11

⁵ Voir *ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 14

- Deuxième temps. On reste à l'issue du premier temps devant un paradoxe. L'apparence a la forme de l'immédiateté de l'être et pourtant, en son contenu, elle n'est que "l'immédiateté du non-être"¹. C'est ce paradoxe qui fait que l'apparence semble contenir "une présupposition immédiate, un aspect indépendant en regard de l'essence"². Comment lever ce paradoxe et partant réduire l'altérité résiduelle de l'essence et de l'apparence, la différence de ce qui reste de la négation de l'être et de l'acte de nier lui-même ? Ce qui apparaît de prime abord, c'est que l'allure générale de la résolution, de la réduction de l'altérité ne peut pas être celle d'une sursumption de l'apparence dans l'essence, car une telle sursumption a déjà eu lieu. En effet, le sens de cette sursumption, c'est le retour de l'être dans l'essence thématise dans le dernier chapitre de la Logique de l'être³. Ce qu'il faut montrer pour réduire cette altérité, c'est que les déterminations du reliquat de l'être, de l'apparence, "sont les déterminations de l'essence elle-même"⁴, qu'en conséquence l'apparence est détermination de l'essence, que dans sa relation à l'apparence, l'essence est relation à soi-même. Or, comme il ressort du premier temps de la démonstration, l'apparence a deux déterminations : le non-être et l'immédiateté.

- En ce qui concerne d'abord le non-être de l'apparence, ce non-être n'a pu se faire jour comme tel que dans l'essence en ce qu'elle est la négativité absolue de l'être, la négation de toutes les négations déterminantes de l'être. Comme le dit Hegel, "l'être est non-être dans l'essence"⁵. En conséquence, c'est par l'essence que l'apparence a son non-être et cette détermination de non-être de l'apparence est bien détermination de l'essence elle-même : "sa nullité en soi est la nature négative de l'essence elle-même"⁶.

- Qu'en est-il maintenant de l'autre détermination de l'apparence, de son immédiateté ? Comme on l'a esquissé plus haut, c'est là certainement le point capital de tout ce moment du texte. En effet, si l'immédiateté est encore ce qui distingue l'essence de l'apparence, c'est parce que l'immédiateté est ce qui spécifie l'être, ce qui caractérise le régime de sa relation à soi. En conséquence, derrière l'immédiateté de l'apparence, c'est bien celle de l'être qui semble se profiler ; l'apparence serait alors une apparence de l'être présente en l'essence et ainsi subsisterait une altérité de l'être et de l'essence. Toutefois, le premier temps a montré que l'immédiateté de l'apparence n'est plus expressive de la relation à soi *positive* de l'être. Elle est relation *négative* à soi, la négation de soi revenant sur soi. Or, l'essence est justement cette même immédiateté, puisque comme négation de toutes les négations déterminantes de l'être, négation de la négation, elle est la négation revenant en soi à partir de sa propre activité de négation : "la négativité de l'essence est son égalité avec soi-même ou son immédiateté et indifférence simple"⁷. Par là, "l'immédiateté que la détermination a, en l'apparence, en regard de l'essence, n'est par conséquent rien d'autre que l'immédiateté propre de l'essence"⁸. Dès lors, à l'immédiateté positive de l'être vient se substituer une nouvelle immédiateté, et donc un nouveau régime de la relation à soi, celui de l'essence, l'immédiateté réfléchie, la relation négative à soi, la négation coïncidant avec soi. Cependant, cette nouvelle immédiateté n'est pas une *autre* immédiateté que celle de l'être, ce qui reviendrait à l'affirmation que l'être fait nombre avec l'essence. En réalité, l'immédiateté réfléchie est la *vérité* de l'immédiateté "compacte", positive de l'être, ce qui montre qu'il n'y a d'immédiateté que travaillée par la

¹ *Ibid.*, p. 14

² *Ibid.*

³ Voir *Science de la logique*, I, III, 3, le Devenir de l'essence, pp. 349 à 364.

⁴ *Science de la logique*, II, p. 14

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

négativité et que c'est la médiation qui constitue l'immédiateté en sa vérité, ce qui ne sera effectivement dévoilé qu'avec l'émergence de la catégorie du fondement ¹. Loin donc d'être une autre immédiateté que celle qui était présente dans l'être, l'immédiateté réfléchie de l'essence est la *thématisation* de l'immédiateté qui, dans la sphère de l'être, n'était qu'*opératoire*. Et c'est pourquoi Hegel peut dire " l'être s'est maintenu dans l'essence " ², de par l'immédiateté propre à l'essence, c'est-à-dire " sa négativité infinie " qui est " son égalité avec soi-même " ³. Cela fait voir clairement ce qu'est la position de l'essence au regard de l'être : l'essence n'est pas autre que l'être, " l'essence elle-même est l'être " ⁴. Comme concept posé, l'essence est " l'auto-conscience " ⁵, l'auto-explicitation de ce qui est déjà à l'œuvre dans la sphère de l'être, c'est-à-dire dans le concept seulement en soi ⁶. Ceci se montre ici pour l'immédiateté (et donc aussi pour l'altérité), et se vérifiera tout au long du procès logique de l'essence, particulièrement avec les essentialités et surtout avec la contradiction.

Cette thématization de l'immédiateté fait voir la richesse du travail de la spéculation :

- En premier lieu, réduire l'altérité de l'être et de l'essence, ce n'est pas seulement faire transiter la pensée vers l'apparence, comme l'ont fait chacun à leur point de vue le scepticisme et l'idéalisme. C'est là le sens de la " quasi-remarque " qui s'insère entre les deux temps de la réduction ⁷. L'une et l'autre philosophies, à partir du postulat de l'impossibilité d'une diction absolue de l'être, ont voulu habiter l'apparence confondue avec le phénomène et ainsi se maintenir à distance de l'être ou de la chose en soi. Mais dans cette apparence, on recueille " toute la richesse variée du monde " ⁸, ce qui signifie qu'on transpose dans l'apparence l'infinie variété des déterminations de l'être. En conséquence, l'apparence a tout simplement repris en soi l'immédiateté de l'être : " l'apparence est donc elle-même un immédiatement déterminé " ⁹. Elle ne pose pas son contenu, elle l'a immédiatement. Ou bien comme chez Leibniz, en ce que les représentations de la monade surgissent d'elle-même " comme des bulles ", c'est-à-dire dans une détermination immédiate, indifférente les unes au regard des autres et à la monade elle-même qui, par là, " n'est pas la force qui engendre et qui lie " ; ou bien, comme chez Kant, en ce que le contenu est reçu, en ce qu'il est un donné de la perception, en ce que les " déterminations du sujet [...] sont immédiates en regard d'elle-même et de ce même sujet " ¹⁰; ou encore, lorsque comme chez Fichte, il n'y a pas d'instance donatrice extérieure, en ce que " l'impulsion infinie " qui est déterminité pour le Je dans le Je est cependant déterminité ou borne immédiate pour ce même Je. Le scepticisme comme l'idéalisme en reste à une conception confuse de l'apparence, à cette apparence paradoxale sur laquelle s'était " échoué " le premier temps de la démonstration, à cette apparence en laquelle s'affirme encore l'immédiateté propre à la sphère de l'être. Construire un concept cohérent de l'apparence exigeait donc qu'on retravaille son immédiateté constitutive, ce que réalise la spéculation hégélienne en faisant voir que l'immédiateté de l'apparence n'est pas la relation à soi positive de l'être qui laisse subsister l'indifférence des déterminités variées les

¹ *Ibid.*, I, chap. 3

² *Ibid.*, p. 14

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Voir le texte de Bernard Parizet sur le site *Philosoph'île*.

⁶ Voir *Encyclopédie*, Science de la Logique, édition de 1827-1830, § 83, Division de la Logique ; § 84, L'être comme concept seulement en soi ; § 112, L'essence comme concept posé.

⁷ Voir *Science de la logique*, pp. 12-13.

⁸ *Ibid.*, p. 12

⁹ *Ibid.*, p. 13

¹⁰ *Ibid.*

unes par rapport aux autres et par rapport au sujet où elles ont leur site, mais une relation négative à soi, une coïncidence avec soi sans nulle épaisseur propre.

- Mais en second lieu, réduire l'apparence à un simple acte de paraître n'est pas encore suffisant pour prévenir toute résurgence de l'être en l'essence et ainsi pour surmonter effectivement la dualité de l'être et de l'essence. Il fallait encore préciser de quoi l'apparence est l'apparence. C'est là le résultat de ce deuxième temps de la démonstration. Puisque les deux déterminations de l'apparence, " la négativité étant-en-soi et l'immédiateté réfléchie " ¹, ne sont que les moments de l'essence elle-même, l'apparence est la détermination de l'essence. Cela signifie que dans l'apparence ce n'est pas l'être qui paraît, mais bien l'essence elle-même. Tel est donc le résultat de ce travail dialectique de réduction de l'altérité de l'apparence et de l'essence : " il n'y a pas une apparence de l'être présente en l'essence, ou une apparence de l'essence présente en l'être, l'apparence dans l'essence n'est pas l'apparence d'un autre ; mais elle est l'apparence en soi, l'apparence de l'essence elle-même " ².

A partir du résultat de ce mouvement d'évolution qui, réduisant l'altérité de l'essence et de l'apparence, a intégré celle-ci dans l'essence, la suite du texte (c'est-à-dire les quatre derniers paragraphes de ce moment de l'apparence), fait se déployer un mouvement d'émanation de l'apparence à partir de l'essence, mouvement qui amorce l'explicitation du trajet d'évolution qui a conduit à lui, et dès lors, mouvement en lequel va se révéler ce qu'est l'essence et quel est son rapport à l'apparence. Et comme l'apparence est détermination de l'essence, ce lieu du texte est celui où se propose une première approche du statut de la détermination dans l'essence.

Si l'essence a donc une apparence, c'est qu'elle n'est pas seulement unité absolue, égalité simple, mais qu'elle est " déterminée dans soi " ³. Mais que recouvre ce déterminer dans soi différent du déterminer de l'être où c'est " l'être-pour-autre-chose qui constitue la détermination véritable de l'être-là " ⁴ ? Pour comprendre ce point essentiel, il convient de rappeler que l'essence présente l'œuvre propre de la négation, la thématise. Comme le dira en effet Hegel, elle est " la négation comme négation " ⁵. Mais cette négation de la totalité de l'être qu'elle *est*, elle doit la *poser*, et c'est dans l'apparence, " négatif comme négatif ", qu'elle la pose. La différence de l'essence et de l'apparence n'est que celle de la négation et du négatif et c'est cette différence infinitésimale qui fait comprendre à la fois ce qui constitue la détermination de l'apparence et la relation de l'essence à sa détermination. En effet, abstraction faite de son poser, la négativité de l'essence est négativité en soi, relation simple à soi, et ainsi l'essence est " en soi immédiateté " ⁶, immédiateté qui n'est pas encore posée. Mais ce rapport à soi est rapport négatif à soi puisque l'essence est négativité absolue, négation se rapportant à soi. En conséquence, l'essence se nie, c'est-à-dire nie d'elle-même ce qu'elle est en soi, autrement dit son immédiateté, la repousse d'elle-même et en fait sa détermination, soit l'apparence. Mais étant donné que cette immédiateté est négativité absolue, elle se nie comme détermination et l'essence fait retour dans soi.

Ce mouvement d'émanation de l'apparence à partir de l'essence fait alors comprendre deux points :

- En premier lieu ce qu'est le déterminer dans l'essence. L'essence se réunit avec soi dans l'acte même par lequel elle se détermine. C'est en cela que le déterminer de l'essence est

¹ *Ibid.*, p. 15

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Science de la logique*, I, 2, p. 87

⁵ *Science de la logique*, II, p. 1

⁶ *Ibid.*, p. 15

différent de celui de l'être, en ce qu'il n'est ni un devenir ni un passer, un passer dans l'autre, mais en ce qu'il reste à l'intérieur de l'unité de l'essence. Tout ce procès de réduction de l'altérité avait donc cette signification : mettre en place une totalité qui se détermine à l'intérieur de soi. C'est bien ce qu'est l'essence, "l'autonome qui est comme se médiatisant avec soi par sa négation qu'elle est elle-même" ¹. Et c'est pourquoi désormais, toutes les déterminations seront relatives les unes aux autres et au Tout qu'est l'essence, immanentes à son mouvement. Et c'est bien en cela que l'essence est le concept *posé*.

- En second lieu, ceci conduit à un premier éclaircissement de ce qu'est la détermination dans l'essence et fait aboutir à la position de ce qu'est son mouvement propre, l'auto-mouvement qu'est la réflexion. L'essence paraît en effet avoir deux côtés, elle-même et sa détermination, l'apparence. Quelle est la relation de ces deux côtés ? La détermination de l'essence, l'apparence, est cette négativité absolue que l'essence nie d'elle-même, repousse d'elle-même. Elle n'est donc pas la détermination finie qui s'engendre à partir de la négation simple. Mais produit et expression de la négation de la négation, elle est détermination infinie, détermination qui reste présente au mouvement de sa détermination, détermination aussitôt sursumée. L'apparence est ainsi détermination qui n'est pas détermination, c'est-à-dire immédiate. Elle est donc la négativité qui est identique à l'immédiété. Inversement, l'essence comme autonome, comme immédiate, n'est-elle que comme la "négativité se rapportant à soi" ². L'essence est donc l'immédiété qui est identique à la négativité.

Mais dès lors on comprend que l'essence est cette totalité négative qui enveloppe elle-même et sa détermination et qu'ainsi l'essence est identique à l'apparence : "cette négativité qui est identique à l'immédiété, et ainsi l'immédiété qui est identique à la négativité est l'essence" ³. C'est là l'explicitation de ce nouveau régime de l'immédiété et de la détermination dont on parlait plus haut. Cependant, là encore il faut insister : cela ne fait pas de l'essence *autre chose* que l'être. L'essence, en posant comme sa propre détermination la négativité de l'être qu'elle est, thématise la négativité seulement opératoire dans la sphère de l'être, pose comme son œuvre propre ce qui est à l'œuvre dans l'être. Ceci se vérifiera dans la suite du texte, lorsque, dans la réflexion posante, l'apparence en viendra à se dire comme la première résurgence de l'être à partir de et à l'intérieur même de l'essence, c'est-à-dire comme *être posé*. En effet, l'être en tant qu'être posé est "l'immédiété qui n'est purement que comme détermination ou comme se réfléchissant" ⁴. Sous cette forme il vérifiera donc que cette identité de l'immédiété et de la négativité constitutive de l'essence est l'explicitation de l'immédiété positive de l'être.

Cela conduit au dernier point de ce paragraphe qui se présente comme le résultat décisif de tout ce mouvement dialectique. L'apparence est identique à l'essence, mais "elle est l'essence dans une détermination" ⁵. S'il en est ainsi, on comprend alors la nature de la détermination dans l'essence : puisque la détermination de l'essence est à la fois identique à l'essence ⁶ et apparence, cela signifie que l'essence paraît en elle, mieux, puisque l'apparence est elle-même, que "l'essence est le paraître de soi dans soi-même" ⁷. La relation de l'essence et de l'apparence est donc ce mouvement de paraître de soi dans soi-même, c'est-à-dire un auto-mouvement, la *réflexion* ⁸.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 16

⁴ *Ibid.*, p. 20

⁵ *Ibid.*, p. 16

⁶ "son moment", p. 16

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 17

Dès lors se laisse voir l'enjeu capital de tout ce premier moment de l'essence, de la mise au jour de son premier thème processuel. En surmontant le dualisme de l'apparence et de l'essence, en inscrivant l'apparence dans le mouvement de l'essence, en la posant comme la détermination propre de l'essence dans laquelle elle se réfléchit, Hegel *sauve* l'apparence. Elle n'est plus ce reflet inconsistant et mensonger qui chatoie à la surface de l'être. Elle n'est plus non plus cette "mauvaise" immédiateté opaque qui lui advenait de ce qu'on recueillait en elle les déterminités variées d'un être qu'on voudrait cependant tenir à distance. Non seulement l'apparence laisse transparaître l'essence puisqu'elle est l'apparence de l'essence elle-même, mais encore et surtout puisqu'elle est l'essence comme détermination, elle est l'élément essentiel du jeu de la réflexion par lequel l'essence ayant rassemblé toute présence sur elle-même va pouvoir la faire rejaillir de soi, dans tout son mouvement d'auto-présentation, d'auto-révélation. L'apparence est donc bien la cellule paradigmatique de tout le procès logique de la Doctrine de l'essence. C'est à partir d'elle que la totalité de l'être va resurgir dans la pleine présence sans reste de l'effectivité, et c'est pourquoi c'est son affirmation dialectique qui va rythmer le mouvement de l'essence. L'apparition, l'*Erscheinung* sera en effet "l'apparence qui s'accomplit en phénomène" ¹, "l'apparence réelle" ². Et l'effectivité, la manifestation, dans sa forme achevée de relation absolue sera "l'apparence posée comme apparence" ³, puisque l'absolu est l'acte de montrer ce qu'il est.

Il s'agissait donc pour Hegel, dès ce premier moment de la Doctrine de l'essence, de faire voir que l'être est égal au paraître, et c'est pourquoi la venue de l'immédiateté réfléchie au lieu et comme explicitation de l'immédiateté de l'être a le sens d'une auto-illumination intérieure de l'être qui prépare sa luminescence extérieure comme manifestation de l'absolu. Comme le dit Hegel, "comme la lumière de la nature n'est pas quelque chose, ni une chose, mais son être est seulement son paraître, ainsi la manifestation est-elle l'effectivité absolue égale à soi-même" ⁴.

Il reste donc à présenter cet auto-mouvement constitutif de l'essence, le mouvement de la réflexion.

c) Troisième temps : la réflexion (Chapitre I, § C, Introduction).

La dialectique de l'essence et de l'apparence a conduit à l'émergence du thème processuel propre à toute la sphère de l'essence : la réflexion. Dans le premier moment du paragraphe qui lui est consacré, Hegel examine ce mouvement en son absolutité, en son aspect le plus pur avant d'en venir aux déterminations de ce mouvement absolu comme réflexion *posante, extérieure et déterminante* ; et comme la réflexion est l'explicitation de l'acte déterminant, ces trois moments du mouvement réflexif viendront à la concrétion comme déterminations de réflexion ou essentialités, c'est-à-dire comme les structures déterminantes les plus universelles : l'identité, la différence et la contradiction qu'examinera le chapitre II.

Comment se présente la réflexion dans son absolutité, c'est-à-dire comme l'auto-mouvement du paraître de soi dans soi-même ? ⁵

L'essence étant paraître de soi dans soi-même, paraître de soi dans l'apparence de soi, on peut donc dire que "l'apparence est la même chose que ce qu'est la réflexion" ⁶. Toutefois, note Hegel, l'apparence "est la réflexion comme réflexion immédiate" ⁷, c'est-à-

¹ *Ibid.*, II, p. 146

² *Ibid.*, II, 2, p. 180

³ *Ibid.*, III, 3, p. 268

⁴ *Ibid.*, III, 3, pp. 268-269

⁵ Voir texte pp. 17-18.

⁶ *Ibid.*, p. 17

⁷ *Ibid.*

dire comme unité sans distance, en quelque sorte figée, sans mouvement. L'apparence vraiment réfléchie, “partant aliénée de son immédiateté”¹, c'est plutôt cela qu'est la réflexion selon l'étymologie latine. Il y a donc un problème et sa formulation était l'objet de premier moment du texte : si la réflexion est l'apparence distincte de son immédiateté, il semble y avoir une *différence* de la réflexion et de l'immédiateté alors que c'est justement la découverte de l'apparence comme immédiateté réfléchie qui a conduit à l'émergence de la réflexion comme thème processuel de l'essence. Pour surmonter ce problème il faut faire voir la véritable nature de l'immédiateté essentielle, donc de l'apparence, en même temps que celle de la réflexion. Mais pour ce faire, il faut montrer que cette relation de l'apparence et de la réflexion est *mouvement*, ce qui revient à vérifier l'affirmation que la réflexion est l'auto-mouvement de l'essence. C'est là l'objet du deuxième moment du texte.

Pour éclairer la nature du mouvement réflexif, on peut le référer au thème processuel de l'être dont il est la première vérité, c'est-à-dire au *passer* dont le devenir est en quelque sorte l'archétype spéculatif. Etant donné que l'essence se détermine à l'intérieur de soi, la réflexion peut bien être présentée comme un devenir et un passer, mais comme “le mouvement du devenir et du passer qui demeure dans soi-même”². Cela signifie, comme nous l'indiquions déjà plus haut, que la détermination de l'essence n'est pas rapport à autre chose, donc détermination finie. Dans l'essence en effet, l'autre constitutif de la détermination n'est pas comme dans la sphère de l'être un être déterminé, c'est-à-dire “l'être avec la négation”³, donc une limite ou une borne⁴. L'autre étant le différencié de soi de l'essence, le produit de l'acte de repousser d'elle-même la négation en soi qu'elle est, cet autre sera justement par là cette négation en soi ; et puisque cette négation en soi est relation négative à soi, “le nier de la négation”⁵, alors l'autre constitutif de la détermination de l'essence est “la négation avec la négation”. Cela fait que la détermination de l'essence est une détermination infinie, que le passer dans l'essence fait aussitôt retour à soi et que dans sa relation à l'autre, l'essence est aussi bien relation à soi.

Cela nous fait parvenir à un résultat essentiel concernant l'allure du mouvement réflexif. Dans l'être, l'immédiat est “quelque chose de premier à partir duquel on commence et qui passe dans sa négation”⁶, qui donc passe dans un autre de soi, extérieur à soi. C'est là l'allure du passer, thème processuel de la sphère de l'être. Dans l'essence par contre, l'immédiat ne peut pas être un premier au sens d'un commencement fixe d'un mouvement, et en conséquence le mouvement propre à l'essence n'est plus un tel passer extérieur. En effet, l'immédiateté est la négativité absolue de l'essence. Sa relation négative à soi que l'essence repousse de soi et qui comme une telle négativité absolue se nie pour retourner dans l'essence. L'immédiateté de l'apparence n'est que le nier de soi de la négation que l'essence se présuppose pour se poser. En conséquence, on n'a pas dans l'essence un mouvement qui va d'un immédiat premier à sa négation et à son autre. Puisque l'immédiateté est identique à la négativité, au circuit de négation de soi et de négation de cette négation de soi qu'est la négativité absolue, l'immédiateté dans l'essence est le *mouvement lui-même*, “le mouvement infini dans soi qui détermine son immédiateté comme la négativité et sa négativité comme l'immédiateté”⁷. C'est là l'allure propre de la réflexion considérée en son absoluté. De là deux résultats essentiels :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 18

⁴ Voir *Science de la logique*, I.

⁵ *Science de la logique*, II, p. 18

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 17

- Puisque l'immédiateté est le mouvement lui-même du paraître de soi dans soi, elle n'est donc pas différente de la réflexion, ce qui signifie que puisque l'immédiateté renvoie à l'être, celui-ci se montre donc bien en sa vérité comme immédiateté réfléchie, a donc conquis dans ce périple intérieur de l'essence la réflexivité et la négativité qui n'étaient qu'opérateurs dans sa sphère. C'est bien pourquoi il va resurgir de l'essence comme une telle immédiateté réfléchie, c'est-à-dire comme détermination de l'essence, comme être-posé. Préparer cette résurgence que la réflexion posante va expliciter était donc le premier enjeu de ce texte.

- Mais surtout ce texte capital fait considérer que pour Hegel il n'y a pas de commencement fixe du savoir. Cette affirmation posée en *extériorité* dans les textes introductifs de la Logique trouve ici sa raison *intérieure*, son explicitation au sein de la chose même. Le commencement est ce commencement infini lui-même de la réflexion, mouvement qui ne vient de rien d'autre que soi et qui ne transite vers rien d'autre que soi en ce qu'il est le mouvement du négatif présupposé à la négation qui le pose, mouvement en lequel " le passer ou le devenir se sursume dans son passer " ¹. On comprend alors la nature de ce mouvement réfléchissant : " le devenir dans l'essence, son mouvement réfléchissant est par conséquent le mouvement de rien à rien et par là à soi-même en retour " ². Ce mouvement de rien à rien que l'essence n'a pas dans soi, mais qu'elle est, c'est là la réflexion pure absolue, le thème processuel de l'essence dans sa plus grande pureté, thème processuel où s'explicitent le passer et le devenir de l'être, car, comme le dit Hegel, " l'être est seulement comme le mouvement du rien à rien, ainsi est-il l'essence " ³.

La réflexion absolue est bien par là la thématization de ce trait essentiel de la méthode hégélienne, l'entrelacs du mouvement d'évolution et du mouvement d'émanation par quoi le vrai se propose comme le devenir de lui-même. C'est ce que vont venir éclairer les premiers développements de la réflexion absolue en explicitant ce mouvement circulaire du rien à rien comme jeu réciproque de la position et de la présupposition, jeu réciproque qui est à l'origine de la détermination de l'essence, c'est-à-dire de l'apparence déterminée.

2) La détermination de l'essence. L'apparence déterminée

Le mouvement du rien à rien, " la négativité pure qui en dehors d'elle-même n'a rien qu'elle nierait, mais qui nie seulement son négatif même, lequel n'est que dans ce nier " ⁴, c'est donc là ce qui constitue la réflexion absolue. Le terme absolu renvoie en effet lorsque, comme ici, il s'applique au premier moment d'un procès dialectique, à l'émergence d'une totalité, mais encore abstraite, sans contenu déterminé. Ainsi la réflexion absolue est-elle bien le mouvement intérieur de l'essence, l'auto-mouvement qui la constitue comme totalité, mais comme une totalité qui ne s'est pas encore déterminée, différenciée ou particularisée. Or ce que Hegel a en vue dans cette Première section de la Doctrine de l'essence, c'est justement la démonstration que le mouvement de la réflexion est ce qui constitue le mode propre de détermination de l'essence. Pour ce faire, il va procéder en deux temps :

- La réflexion absolue va devoir faire voir selon son propre mouvement qu'elle est bien au fondement de l'activité de détermination de l'essence. Ainsi va-t-elle elle-même se déterminer en réflexion posante, extérieure et enfin déterminante.

- De cette auto-détermination de la réflexion, surgissent comme ses corrélats ou ses concrétions les essentialités ou déterminations de réflexion : identité, différence et contradiction. Cette dernière signe l'auto-suppression de ces essentialités, c'est-à-dire les

¹ *Ibid.*, p. 18

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

révèle comme réfléchies, donc comme les déterminations propres de l'essence. En outre, les ramenant ainsi au mouvement réflexif qui les produit, la contradiction fait surgir ce mouvement, c'est-à-dire l'essence elle-même comme leur fondement, ultime essentialité qui accomplit le paraître en apparaître.

a) *La détermination de la réflexion absolue (chapitre I, § C)*

α) *La réflexion posante (§ C. 1)*

Le pur mouvement réflexif est certes un mouvement de rien à rien, “ l'échange du négatif avec soi-même ”¹. Mais en tant justement qu'elle accomplit un échange, cette négativité absolue se présente sous deux aspects, trait essentiel en ce qu'il va dominer tout le mouvement de l'essence jusqu'à l'effectivité :

- En tant qu'elle se rapporte à soi comme négation de son non-être, la réflexion propose l'essence comme relation à soi et donc comme immédiateté réfléchie.

- En tant que pour se rapporter ainsi à soi, l'essence se repousse de soi, l'essence est négation, aspect qu'assumait l'apparence.

C'est là la cellule paradigmatique de la détermination de l'essence que fait apparaître la réflexion posante. La réflexion est en effet posante en ce qu'elle révèle que le mouvement réflexif pose l'apparence, que celle-ci n'est pas une présupposition indépendante de ce mouvement. Toutefois au niveau de la réflexion posante, ces deux aspects ne se différencient pas encore. C'est qu'en effet l'essence ne se pose que pour retourner dans soi. Le posé apparaît ainsi comme un présupposé, c'est-à-dire ce que l'essence se présuppose et qu'elle nie pour faire retour dans soi. Mais ce présupposé est justement ce que l'essence pose, le produit de son nier d'elle-même, du mouvement par lequel elle se repousse de soi pour paraître dans soi. Le posé et le présupposé se présupposent l'un l'autre. Le mouvement réfléchissant se présuppose pour se poser et sa position de soi est le poser de cette présupposition de soi. C'est là un point capital en ce qu'ici se trouve thématisée l'œuvre de la *circularité négative* qui viendra à sa pleine signification spéculative au terme de tout le procès encyclopédique dans l'articulation des trois syllogismes de l'absolu, c'est-à-dire dans la production de l'absolu auto-mouvement de “ l'Idée de la Philosophie ”, “ l'Idée éternelle qui est en et pour soi [et] se fait agissante, s'engendre et jouit de soi éternellement comme esprit absolu ”². Ce qui se trouve thématisé ici, c'est bien en effet un auto-mouvement, “ un mouvement qui vient de soi ”³, dans la mesure où “ la réflexion posante est présupposante, mais, comme réflexion présupposante est purement et simplement posante ”⁴. Comme le dit Hegel, le mouvement réfléchissant doit être considéré “ comme contrecoup absolu dans soi-même (*Gegenstoss*) ”⁵. Or ce *Gegenstoss* est la solution que Hegel apporte aux apories de l'idéalisme allemand quant au problème du commencement du savoir. La philosophie de Fichte suppose en son commencement un *Antoss*, c'est-à-dire un choc sur l'activité infinie centrifuge du moi pur, choc qui fait revenir cette activité sur le moi pur, ouvrant ainsi au processus de la réflexion, déterminant de cette façon la condition originaire du savoir⁶. Or, comme l'a vu Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*⁷, ce choc est au fond *autre* que le moi pur et dès lors, c'est quelque chose de *trouvé*, une présupposition indépendante qui est à l'origine du

¹ *Ibid.*, p. 19

² *Encyclopédie*, Philosophie de l'Esprit, édition de 1827-1830, § 577, p. 374 de la traduction Bourgeois, Vrin

³ *Science de la logique*, II, p. 23

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir Fichte, *Doctrine de la science de 1794*, in *Œuvres choisies de philosophie première*, 3^{ème} partie, § 5, pp. 140 et sq., traduction Philonenko, Vrin ; voir aussi, Bourgeois, *L'Idéalisme de Fichte*, 2^{ème} partie, chapitre 4, pp. 75 et sq., PUF.

⁷ Tome 7, pp. 1984 et sq., traduction Garniron, Vrin

processus scientifique. Le *Gegenstoss* est par contre le mouvement du savoir se suscitant lui-même, l'auto-mouvement qui résulte de lui-même. C'est ainsi d'un mouvement circulaire, sans extériorité ni présupposition que procèdent pour Hegel toute réalité et tout sens.

Mais cet auto-mouvement, condition originaire de tout le procès de détermination de l'être pensé, la réflexion posante ne le propose encore que sur le mode de l'identité puisque le mouvement de l'essence s'y montre identiquement comme acte de poser et de présupposer. Toutefois, l'être-posé a bien déjà implicitement l'allure d'une détermination, d'une extraposition de l'essence.

β) La réflexion extérieure (§ C, 2)

C'est là ce que vient expliciter le procès de la réflexion extérieure. En insistant sur la différence des deux aspects du mouvement réfléchissant, elle va faire apparaître comme dissocié ce que la réflexion posante maintenait encore uni. Partant en effet non plus comme le faisait la réflexion posante de la totalité négative de la réflexion absolue, donc du néant, la réflexion se fait extérieure en prenant son point de départ dans la présupposition, ce qui revient à fixer ce négatif d'elle-même dans un caractère d'extériorité. Par là se trouve souligné le caractère d'immédiateté de la présupposition, ce qui lui confère une positivité que la suite du procès ne démentira plus. De cette façon, la réflexion extérieure paraît être l'œuvre d'un sujet réfléchissant, et c'est bien d'ailleurs ainsi que l'entendement conçoit la réflexion en général¹.

Mais la scission propre à la réflexion extérieure est une scission à l'intérieur de la réflexion elle-même : ce qui s'extériorise par rapport à l'être-posé, à la présupposition, c'est le mouvement par lequel l'essence retourne dans soi. Or cette extériorité n'est qu'apparente : comme l'a montré en effet la thématization de l'apparence, l'immédiateté d'où paraît surgir le mouvement réfléchissant n'est plus celle de l'être, mais celle que produit le procès infini de la réflexion elle-même en tant que l'essence s'y présuppose pour se poser. C'est donc une immédiateté réfléchie identique au mouvement de retour dans soi de l'essence. Par là les deux aspects d'abord disjoints se réunissent. On parvient à la coïncidence de la réflexion et de l'immédiateté, soit à la révélation que l'immédiateté procède de la réflexion elle-même et qu'ainsi la réflexion se détermine soi-même à partir de soi. C'est là la réflexion déterminante.

γ) La réflexion déterminante (§ C, 3)

En tant qu'unité de la réflexion posante et de la réflexion extérieure, la réflexion déterminante est l'achèvement du procès de la détermination de la réflexion et par là la transition à ce que produit ce procès, la détermination de réflexion. Aussi est-ce à fixer les traits d'une telle détermination que s'emploie ce moment du texte.

Au niveau de la réflexion posante, l'être-posé reste un simple moment du procès de la réflexion. Il représente bien l'esquisse d'une détermination de l'essence, mais encore sans consistance propre. La réflexion extérieure lui octroie cette consistance en la distinguant du mouvement réfléchissant lui-même. Au terme du procès de la réflexion extérieure, l'être-posé s'identifie de nouveau à la réflexion dans soi, mais cette fois lesté d'une réelle positivité. C'est alors que la réflexion parvient à son achèvement : en effet, l'être-posé identifié explicitement à l'essence se substitue définitivement à l'être sursumé, à l'inessentiel et à l'apparence. Toute trace rémanente de l'être se trouve par là dissoute : l'essence se pose désormais elle-même en elle-même pour ce qu'elle est et un tel poser est justement la détermination de réflexion, soit l'apparence essentielle ou déterminée. Celle-ci prend la place de la détermination de l'être, ou plus exactement, se propose comme le procès intérieur qui rend compte de la détermination extérieure propre à l'être, de la négation simple donc inégale

¹ Voir à ce propos la Remarque sur Kant, pp. 26 et sq.

à elle-même qui par là s'exprimait comme un passer dans l'autre, thème processuel propre à l'être. En tant qu'elle est négation niée, être-posé sur le fond de la négativité infinie de l'essence qui paraît en elle, la détermination de réflexion est égale à elle-même. Le paraître, thème processuel propre à l'essence, la dote ainsi d'une subsistance propre qui plus tard se réalisera en existence puis en effectivité.

Cela fait comprendre ce qu'est le statut de l'*essentialité*, de la concrétion de la réflexion déterminante. Procédant de l'acte par lequel l'essence se détermine elle-même, unité de la réflexion dans soi et de la réflexion dans l'autre, l'essentialité est " le rapport à son être autre en elle-même " ¹, unité totalisante et médiatisée qui n'a affaire qu'à elle-même puisqu'elle est à la fois soi et son autre.

b) Les essentialités ou les déterminations de réflexion (Section I, chapitre II)

Avec ce deuxième chapitre s'engage le mouvement d'explicitation cette fois concret du procès propre de détermination de l'essence. Comme on l'a vu, ce procès vise à vérifier le mouvement d'évolution qui, au terme de la doctrine de l'être, a conduit à la révélation que " la vérité de l'être est l'essence. " ². Une telle vérification va consister dans un mouvement d'émanation au terme duquel va se montrer que l'être procède de l'essence, que le mouvement de l'être en sa vérité procède ou émane du mouvement de l'essence, qu'en conséquence " l'être est essence ", parce que " l'essence est l'être " ³, non plus l'être immédiat de la doctrine de l'être, mais l'être essentiel, c'est-à-dire l'existence, " un être venu au jour à partir de la négativité et de l'intériorité. " ⁴.

Ce chapitre vise donc à faire voir que le mouvement du *paraître* est à l'origine de l'*apparaître* de l'essence, que le procès intérieur de l'essence est ce qui conditionne son extériorisation, que l'essence ne fait émaner de soi l'existence qu'à partir du mouvement selon lequel elle procède d'abord à une différenciation d'elle-même à l'intérieur d'elle-même. C'est pourquoi, partant de l'identité, de l'essence identique à elle-même dans sa détermination, le procès des essentialités va faire voir comment cette identité se différencie, se pose comme différence, et comment cette différence se supprimant comme contradiction, l'essence en vient à se rassembler sur elle-même comme fondement, c'est-à-dire comme fondement de l'existence.

α) L'identité (chapitre II, § A)

L'essence est paraître de soi dans soi-même. Par là, comme l'a développé le dernier moment de l'exposition de la réflexion déterminante, ce jeu du paraître comporte deux aspects, celui de la réflexion dans soi et celui de l'être-posé. C'est le premier aspect que souligne l'identité : en tant qu'elle paraît dans soi, qu'elle est le mouvement de se recourber sur soi par la négation de son être-autre, l'essence a en elle-même cet être-autre comme supprimé. L'essence se trouve bien ainsi déterminée comme identité, et même comme immédiateté. Mais comme cette immédiateté est la coïncidence avec soi de son mouvement réfléchissant, ce n'est pas une immédiateté étante mais une immédiateté réfléchie. L'identité essentielle est donc une identité *avec soi*, le produit d'un mouvement d'identification active.

On comprend ainsi que l'identité est le corrélât de la réflexion posante. Comme celle-ci, l'identité unifie la réflexion dans soi et l'être-posé, le paraître. Par là, l'identité reste expressive de la totalité de l'essence, d'une totalité qui ne s'est pas encore effectivement

¹ *Science de la logique*, II, p. 32

² *Ibid.*, p. 1

³ *Ibid.*, section II, p. 145

⁴ *Ibid.*

déterminée. Cette totalité est toutefois contradictoire en ce qu'avec l'identité comme détermination de réflexion, elle se pose déjà comme son propre moment partiel et par là s'auto-relativise.

β) La différence (chapitre II, § B)

C'est alors cette relativisation de l'identité essentielle qui s'explicité dans la différence, la seconde détermination de réflexion dont le procès va se déployer en différence absolue, diversité et opposition.

- La différence absolue ¹. Comme le dit Hegel "l'essence n'est pure identité et apparence dans elle-même qu'en tant qu'elle est la négativité se rapportant à soi, par conséquent acte de se repousser de soi-même." ². L'essence est en effet identité avec soi, acte de faire retour dans soi par la négation de son nier. L'essence n'est donc identité qu'en se repoussant de soi, c'est-à-dire en se différenciant de soi. C'est pourquoi, dit encore Hegel, "elle contient donc essentiellement la détermination de la différence." ³. Ainsi se laisse voir que l'identité dans son sens vrai n'est pas l'identité immédiate, abstraite, sans rapport à la différence, l'identité d'entendement ⁴, mais l'identité concrète, qui, de par sa négativité, s'auto-différencie. Mais c'est par là que la différence se propose d'abord comme différence *absolue*. En effet, l'auto-différenciation de l'identité décrit ce mouvement par lequel l'essence se pose en niant d'elle-même la négation qu'elle est, négation qui se niant à son tour revient sur soi. Ainsi, la différence en sa première affirmation est, comme l'identité, l'expression du mouvement de rien à rien, donc du tout de la réflexion ; elle est en conséquence elle aussi le corrélat de la réflexion posante, mais cette fois conçue selon l'aspect de l'être-posé, de la négation. Mais par là émerge bien une nouvelle allure de la différence, distincte de la différence opératoire dans l'être, quoique l'explicitant : ce qui diffère ici ne diffère pas en effet par rapport à un autre, n'est pas un *étant* différent d'un autre étant, mais diffère d'avec soi. C'est là ce qu'exprime la différence absolue : le pur mouvement de la différence. Ainsi, la différence absolue est-elle la différence identique à soi, ce qui signifie que la différence en son sens vrai contient en elle-même l'identité comme l'identité enveloppait la différence. C'est d'ailleurs en cela qu'elles apparaissent comme des déterminations-de-réflexion : chacune n'est ce qu'elle est qu'en paraissant dans l'autre, ou chacune n'est ce qu'elle est que sur un mode circulaire, en se recourbant sur soi par sa réflexion dans l'autre.

- La diversité ⁵. La différence qui est la première émergence d'une détermination propre de la réflexion contient cependant d'abord en elle les deux moments de la différence et de l'identité. Or, comme on vient de le voir, chacun des deux moments est le tout de la réflexion. De cette façon, tant l'identité que la différence, exprimant la réflexion dans soi de l'essence, possèdent une auto-suffisance qui fait qu'elles sont indifférentes l'une à l'autre. Ainsi, la différence se propose-t-elle comme *diversité*. On comprend ainsi qu'alors que l'identité et la différence absolues, insistant sur l'identité de la réflexion dans soi et du poser, laissaient apparaître le côté des essentialités qui en font des déterminations de *réflexion*, soit leur inhérence au mouvement réfléchissant qui les produit, la diversité, insistant sur la différence (et même l'indifférence) de la réflexion et du poser, manifeste cet autre côté des essentialités qui en font des *déterminations* de réflexion, l'égalité avec soi, l'autonomie. Toutefois l'identité n'a pas pour cela disparu du procès de la diversité :

¹ B, 1 ; *Encyclopédie*, Logique, § 116

² *Encyclopédie*, § 116, p. 376

³ *Ibid.*

⁴ Voir la Remarque du § 115, p. 374 ; de même *Science de la logique*, II, L'Identité, Remarque 1, pp. 38 et sq.

⁵ *Science de la logique*, II, B, 2 ; *Encyclopédie*, Logique, §§ 117 et 118

- D'une part en effet, elle "travaille" la diversité. Comme le disent P. J. Labarrière et G. Jarczyk "la différence étant différence de l'*identité*, cette identité est ici ce par quoi les termes différents subsistent comme différents ; la diversité est très exactement ce moment où se trouve prise en compte l'identité de ce qui est différent." ¹.

- D'autre part, l'identité étant le mouvement réfléchissant lui-même, elle reste bien présente à ce qu'elle pose, aux essentialités. Mais, comme le dit Hegel, "à cause de l'indifférence des termes divers à l'égard de leur différence" ², leur relation tombe en dehors d'eux, "dans un troisième terme, terme qui compare" ³. L'indifférence des termes l'un par rapport à l'autre signe ainsi l'extériorité du mouvement réfléchissant par rapport à eux. Cela signifie que la diversité est l'expression déterminée de la réflexion extérieure. Cette relation extérieure, produit de l'acte de comparaison, est l'égalité ou ressemblance (*Gleichheit*) lorsque, d'un certain point de vue se trouve privilégiée l'identité des termes divers, et l'inégalité ou la dissemblance (*Ungleichheit*) lorsque, d'un autre point de vue, on insiste sur leur différence.

L'égalité et l'inégalité sont donc des déterminations de réflexion encore abstraites en ce qu'elles tombent en dehors de termes indifférents comparés selon les divers points de vue et semblent par là également indifférentes l'une à l'autre. Mais, comme l'expose le paragraphe 118 ⁴, ce n'est là qu'une apparence. L'égalité exprime en effet une identité entre des termes qui ne sont pas les mêmes. La ressemblance n'est possible que sur un fond de dissemblance. Quant à l'inégalité, elle postule bien une relation des termes inégaux. Comme le dit A. Léonard, "il n'y a de dissemblance que relative à la ressemblance car il n'y a de dissemblance que de termes rapprochables et rapprochés l'un de l'autre ; autrement dit, la dissemblance est relation, et donc relation unifiante, des termes dissemblables" ⁵. Égalité et inégalité sont donc non pas indifférentes, mais relatives l'une à l'autre puisque chacune des deux paraît dans l'autre. La différence vraie n'est donc pas simple différence immédiate, simple diversité, mais bien différence de la réflexion. Elle se propose en effet comme différence sur le fond d'un paraître. Cette différence qui se déploie non plus comme la diversité sur le mode de l'identité, mais sur celui de la différence, cette différence par là effectivement déterminée, c'est l'*opposition*.

- L'opposition ⁶. L'opposition est donc la différence essentielle en ce que ses deux côtés, en tant qu'ils sont liés par la relation du paraître, sont des moments du procès de l'essence elle-même, c'est-à-dire des être-posés entièrement relatifs au mouvement de la réflexion qui les pose. En conséquence et corrélativement, ces deux moments sont des déterminations de réflexion à part entière en tant qu'en eux viennent coïncider les deux aspects jusqu'ici encore distingués d'une telle détermination, l'inhérence au procès réfléchissant et l'autonomie. Ces deux moments sont le *positif* et le *négatif*. Le positif reprend en soi, mais de façon concrète, le côté réfléchi de la relation dans soi de l'essence tandis que le négatif reprend de façon également concrète le côté de la négation ou de l'être-posé. Mais ces deux déterminations n'assument en elle-même de cette façon l'identité et la différence, qu'en se reliant négativement l'une à l'autre : le positif n'est relation à soi, identité avec soi qu'en tant qu'il n'est pas le négatif, et celui-ci n'est négation, n'est différencié pour soi, qu'en tant qu'il n'est pas le positif. C'est là le sens de l'opposition, celui d'être une différence déterminante, par là corrélat de la réflexion déterminante : l'opposition relie en effet les

¹ *Science de la logique*, II, p. 49, note

² *Encyclopédie*, § 117, p. 376

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 377

⁵ *Op.cit.*, p. 162.

⁶ *Science de la logique*, II, B, 3 ; *Encyclopédie*, § 119

termes différenciés par un mouvement différenciant qui, comme le dit Léonard, “ respecte intégralement les deux moments de la réflexion, la réflexion dans soi et la réflexion dans de l’autre ” ¹, qui par là leur octroie une authentique détermination. Et comme ils ne reçoivent pas de l’extérieur une telle détermination (ce qui semblait encore être le cas dans la diversité), c’est par eux-mêmes qu’ils sont déterminés l’un par rapport à l’autre. Avec cette “ différence en soi-même ” ² qu’est l’opposition est donc bien démontré que l’essence se détermine elle-même à partir d’elle-même. Comme le dit Hegel, “ la différence de l’essence est par conséquent l’opposition, suivant laquelle le différent n’a pas en face de lui un Autre en général, mais son Autre ; c’est-à-dire que chacun n’a sa détermination propre que dans sa relation à l’autre, n’est réfléchi en lui-même qu’en tant qu’il est réfléchi en l’autre, et de même l’autre ; chacun est ainsi pour l’autre, son Autre ” ³. Or du fait que cette relation est relation négative, du fait que, comme le commente Léonard, les deux termes différenciés “ sont posés l’un *avec* et *contre* l’autre, dans un rapport qui est fait de présupposition *et* de négation réciproque ” ⁴, l’opposition s’approfondit en *contradiction*.

γ) La contradiction (chapitre II, § C) ⁵

Avec l’opposition s’est révélé que l’essence se différencie à partir d’elle-même, de son mouvement réfléchissant, qu’elle se détermine par elle-même en elle-même, dans son paraître intérieur. La contradiction présente le procès par lequel se supprime cette détermination, cette différenciation. Elle signifie donc le retour de l’essence dans soi-même à partir de sa différence et administre en conséquence la preuve spéculative achevée que le procès de différenciation propre à l’essence est un procès d’auto-différenciation. Le déploiement de la contradiction est scandé en deux temps :

- En premier lieu, l’opposition n’est plus comme la diversité une relation extérieure entre les termes différenciés, ce que propose l’idée que “ chacun [des termes] est, pour l’autre, son Autre. ” ⁶. Toutefois, l’opposition ayant aussi révélé l’auto-subsistance des termes, elle renferme bien encore de la diversité. C’est en cela qu’elle enveloppe contradiction. Ainsi, le positif est bien un divers en tant qu’il enferme la relation à soi indifférente. Mais en tant qu’il n’est une telle relation à soi qu’en n’étant pas le négatif, il n’est pas indifférent au négatif et, par là, il est un divers contradictoire. Quant au négatif, il est bien aussi auto-subsistant, être pour soi en tant qu’il est relation négative à soi. Mais par là d’abord, coïncidant avec soi, il a l’allure du positif. De plus, il n’est une telle coïncidence avec soi qu’en tant qu’absolue négativité, il exclut de soi cette relation positive à soi et n’a ainsi son positif que dans l’autre. Il est ainsi doublement contradictoire. Chacun des deux termes contient donc en soi l’autre qu’il n’est pas. Ils sont ainsi *en soi* contradictoires.

- En second lieu, comme l’a montré l’opposition, chacun des termes n’est qu’en étant pas l’autre. Ceci signifie que chacun n’est qu’en excluant l’autre de soi. Mais, si comme l’a montré le premier moment, il contient en soi cet autre qu’il n’est pas, alors en l’excluant de soi, il s’exclut lui-même de soi. Positif et négatif sont donc aussi *pour soi* contradictoires. Comme le dit Léonard, “ chaque terme n’est lui-même qu’en étant pas lui-même et, en étant lui-même, il n’est pas lui-même ” ⁷.

¹ *Op. cit.*, p. 162

² *Encyclopédie*, § 119, p. 378

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 165

⁵ Egaleme^{nt} *Encyclopédie*, Logique, § 120

⁶ *Encyclopédie*, § 120

⁷ *Op. cit.*, p. 168

Or ainsi, comme le dit Hegel, “ chacun est la suppression de l'autre et de soi-même ”¹. Par cette auto-suppression réciproque, les deux termes s'abîment, “ ils se dirigent au gouffre ”², dit Hegel. Toutefois, cette œuvre de la contradiction ne signifie pas une disparition pure et simple des termes déterminés et donc un retour à la totalité abstraite, indéterminée qu'était la réflexion absolue. L'auto-suppression réciproque du positif et du négatif qui, il faut le souligner, sont d'authentiques déterminations de réflexion, signifie bien un retour de l'essence dans soi-même, mais ce retour propose l'essence dans une nouvelle détermination, celle du *fondement*. Comme le dit Hegel, “ l'opposition est revenue non pas seulement au gouffre, mais dans son fondement ”³. Ce qui se révèle en effet dans cette dissolution de la contradiction, c'est que l'essence ne présuppose pas l'identité et la différence, le positif et le négatif, comme un être ou une apparence immédiats. Par cette auto-suppression réciproque, œuvre de l'essence elle-même, se fait bien plutôt jour que c'est l'essence qui les pose comme ses moments idéels, que c'est cette pure réflexion de l'essence dans elle-même, cette médiation pure qui est le fondement commun du positif et du négatif. Ainsi l'essence achève-t-elle son procès d'auto-détermination interne en reprenant en soi le résultat de ce procès, son déterminer, soit en se rassemblant sur soi. Le fondement apparaît ainsi comme “ l'être dans soi déterminé de l'essence ”⁴.

La restauration de cette réflexion de l'essence dans elle-même signifie donc l'émergence d'une forme nouvelle de son activité absolue, celle selon laquelle l'essence est son propre fondement dans la mesure où, comme le dit Léonard, “ en s'excluant de soi, elle ne coïncide avec soi qu'en se niant, c'est-à-dire en se posant elle-même comme son contraire absolu qu'elle nie du mouvement même par lequel elle le pose ”⁵. Autrement dit, le fondement est un nouveau commencement en ce qu'il vient donner au *Gegenstoss* sa signification concrète. Dans le fondement, “ le contrecoup absolu de soi dans soi-même ”⁶, sera ce mouvement par lequel l'essence se repoussant tout entière de soi-même, se pose comme son contraire, comme l'être dont elle est la négation. Le fondement signe par là l'accomplissement du paraître et de la médiation dans soi de l'essence. En effet, la réflexion pure, la médiation, se restaure du mouvement même par lequel elle se supprime. Or, par cette auto-suppression de la médiation, c'est l'immédiateté ou l'être qui se trouve restauré. Mais cet être n'est plus l'être immédiatement immédiat de la Doctrine de l'être. Cet être “ pour autant qu'il est médiatisé par la suppression de la médiation ”⁷, cet être médiatisé par l'essence, c'est l'*existence*. L'accomplissement du paraître de soi dans soi de l'essence, c'est donc l'apparition de l'essence. Le *Schein* a sa vérité dans l'*Erscheinung*, car, comme le dit Hegel, “ l'essence doit apparaître ”⁸.

Pour citer cet article

Frédéric Deluermoz, « La notion d'apparence [*Schein*] et son rôle dans l'*Esthétique* de Hegel », (1999 et 2000), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

¹ *Encyclopédie*, § 120, p. 380

² *Science de la logique*, II, p. 73

³ *Ibid.*

⁴ *Encyclopédie*, Logique, § 120, p. 380

⁵ *Op.cit.*, p. 176

⁶ *Science de la logique*, II, I, chapitre 3, p. 89

⁷ *Encyclopédie*, Logique, § 122, p. 381

⁸ *Science de la logique*, II, section II, Le Phénomène, p. 145