

*Aitia/aitiai.*

*Le lien causal dans le monde antique: origines, formes, transformations.*

PARIS Sorbonne-Centre Léon Robin

Jeudi, 26 Mars 2015, 16h30-18h30

Claudia Melica (Rome)

### *Hegel et Aristote sur la cause finale*

*Grèce : à ce nom le cœur de l'homme cultivé d'Europe et  
de nous Allemands en particulier, se sent en terre natale.  
Hegel<sup>1</sup>*

En 1810, K.F. Bachmann, dans une recension de la *Phénoménologie de l'esprit*, rappelle à quel point il a été approprié de qualifier Hegel d'« Aristote allemand de la philosophie moderne »<sup>2</sup>. En effet, la présence d'Aristote envahit tant la pensée de Hegel qu'il est impossible, ici, de la reconstruire en sa totalité<sup>3</sup>. Hegel lui-même, lors de son enseignement à Berlin, lorsqu'il aura, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, à affronter la pensée d'Aristote en son entier, dira « craindre [...] de ne pouvoir éviter la prolixité »<sup>4</sup>. A son avis, il convenait de tenir Aristote pour « l'un des génies scientifiques les plus riches et les plus profonds qui aient jamais existé, un homme dont aucune époque ne peut rien offrir de comparable »<sup>5</sup>.

Durant l'ensemble de sa spéculation Hegel va en effet reprendre différentes thèses aristotéliennes en les réadaptant à sa propre philosophie. En particulier, le thème du finalisme; emprunté à Aristote, mais réinterprété par Hegel, celui-ci est utilisé, ici ou là, pour exprimer différentes argumentations. Songeons, pour simplement citer l'un de ces passages, à la façon dont Hegel clôt l'*Encyclopédie* (1830). Il cite un passage – tiré de la *Métaphysique* d'Aristote (XI, 7, 1072b 18-30) – sur la pensée divine qui se pense elle-même, et est donc « but final absolu ». Il ajoute en outre que cette « activité de la pensée est vie » et que celle-ci

---

<sup>1</sup> G.W. F. HEGEL, *VGP I*, ed. K. L. Michelet, reprint in *JA*, vol. XVI, p.188, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. P. Garniron, Vrin, Paris, 1971, p. 21.

<sup>2</sup> Cf. K.F. BACHMANN, *Phenomenologie Besprechung*, reprint in: O. FAMBACH, *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit*, Akademie Verlag, Berlin 1963, pp. 428-452, en particulier p.429; cf. T. PINKARD, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 264-265.

<sup>3</sup> La bibliographie sur l'interprétation d'Aristote par Hegel èst immense, voir la description des études in : F. LONGATO, *Studi su Hegel e il pensiero greco*, «Verifiche», V (1976), pp. 305-321; ID., *Hegel e Aristotele. Linee interpretative*, «Cultura e Scuola», XIX (1980), pp. 124-131; P. AUBENQUE, *Hegel et Aristote*, in *Hegel et la pensée grecque*, ed. par J. D'Hondt, Puf, Paris 1974, pp. 97-120; G. LEBRUN, *Hegel lecteur de Aristote*, «Etudes philosophiques», XLVIII (1983), pp. 329-347. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001. Sur l'édition d'Aristote dont Hegel c'est servi voir Michelet appelé par P. Garniron in : *VGP*, I, trad. fr. citée, p. 18.

<sup>4</sup> *VGP*, III, ed. K. L. Michelet, reprint in *JA*, voll. XVII-XVIII, p....., trad. fr. P. Garniron, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III, Vrin, Paris, 1972, p. 499.

<sup>5</sup> *Ibid* (trad. fr. modifiée). Cf. P. AUBENQUE, *Problèmes aristotéliens. Philosophie théorique*, Vrin, Paris 2009.

coïncide avec Dieu<sup>6</sup>. Il convient dès lors de se demander : pourquoi l'activité de la pensée est-elle but ? Et pourquoi coïncide-t-elle avec la « vie » ? Une phrase sur la capacité de la pensée d'être médiation avec soi-même, à vrai dire emblématique, qui ne peut être comprise qu'en se référant à trois textes de Hegel au moins : la *Science de la logique*, les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, et surtout les *Leçons sur la philosophie de la religion*. Si l'on analyse la description que fait Hegel de certaines parties de la métaphysique aristotélicienne (I, 3 ; *Metaph.*, H 4 1044 a 34) dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, on voit apparaître la façon dont il expose les quatre causes (*aitiai*), en donnant la priorité à la cause formelle, autrement dit à « ce par quoi une chose est justement ce qu'elle est, l'essence ou la forme [*eidōs*]<sup>7</sup>. Il faut en chercher le motif dans le fait que Hegel privilégie, en différentes œuvres, le thème de la cause formelle et aussi, comme on verra, de la cause finale<sup>8</sup>. Hegel attribue une grande importance à la forme (*eidōs*) parce qu'elle renvoie, comme chez Aristote, à différentes caractéristiques d'une chose. Il ne s'agit pas de l'aspect extérieur (*morphē*) d'une chose, mais de sa structure rationnelle. En outre la forme constitue justement le principe d'organisation d'une chose. C'est pourquoi, ensemble, elles composent l'essence de cette chose. Lorsqu'il aura à affronter le thème des organismes vivants, Hegel montrera, en reprenant de façon tout à fait particulière Aristote, comment la « forme coïncide avec la fin ». Hegel pense, en effet, que c'est « la fin » qui est la véritable « forme déployée ». Pour la même raison, il faut que le vivant réalise cette forme pour atteindre vraiment ce qu'il est en lui-même, ce qui veut dire son essence ou sa cause formelle<sup>9</sup>. Il a en effet en tête certains passages de la *Physique* (II, 1) où Aristote définit la forme (*eidōs*), ainsi que l'ont remarqué certains interprètes<sup>10</sup>, comme « but d'un procès » (le ce en vue de quoi), et non simplement comme « point d'arrivée d'un événement » (le « terme »). Hegel pourra dès lors saisir l'articulation complexe de la pensée d'Aristote sur ces questions et, en diverses occasions, il mêlera les deux plans.

Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, lorsqu'il transpose les thèses aristotéliciennes, Hegel les utilise, à vrai dire, pour exprimer certaines de ses argumentations philosophiques. L'accent est mis, en effet, sur des concepts liés à la définition de l'entéléchie comme « ce qui est en soi-même fin » et qui est « la réalisation de la fin » (*causa sui*)<sup>11</sup>, l'activité (non le simple changement) qui s'autodétermine parce qu'elle pose une fin universelle qui se réalise elle-même. Hegel partage en effet avec Aristote la thèse générale selon laquelle toutes les transformations de la nature sont soumises à une sorte de fin ordonnatrice et se produisent en vue de quelque chose. Hegel approuve en outre chez Aristote la thèse selon laquelle dans la nature une chose devient ce qu'elle était en elle-même dès le commencement. Une fois posée une activité en vue d'un but – dit Hegel en reprenant

<sup>6</sup> Enz C, 636, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr. B. Bourgeois (trad. modifiée), Vrin, Paris, 2012, pp. 605-606. Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Puf, Paris 2013<sup>6</sup>.

<sup>7</sup> VGP, III, 319, trad. fr. citée Garniron, Tome 3, p. 517.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>9</sup> Cf. P. PELLEGRIN, *Aristote*, in: *Vocabulaire des Philosophes*, coord. par J. P. Zarader, Ellipses, Paris 2002, pp.124-126; 136-137. Cf. ARST., *Phys.* II, 7, 198 a 24, où la cause formelle et la cause finale sont mêlées parce que dans la nature l'essence d'une chose est sa fonction.

<sup>10</sup> Cf. C. NATALI, *Aristotele*, Carocci, Roma, 2014, p. 96.

<sup>11</sup> VGP, III, 320, trad. fr. citée, Garniron, Tome 3, p. 518.

Aristote – ce qui était au commencement en tant qu'idée (la cause) se réalise (l'effet accompli). C'est que Hegel appelle effectivité (*Wirklichkeit*). Il s'agit pour Hegel d'une réalité effective qui n'est pas simplement existence extérieure mais qui est liée à l'essence intérieure d'une chose. De plus, dans un dispositif de caractère finaliste, l'effet est pour Hegel la manifestation de la cause, ou encore une sorte d'extériorisation de soi. En ce sens, la nature est « vie » parce qu'elle est but en soi et unité avec soi. L'essence d'une chose (cause formelle) et le ce en vue de quoi (cause finale), pour Hegel comme pour Aristote, ont, en ce cas la même fonction.

Toutefois, d'un côté, Hegel croit avec Aristote que la nature s'organise d'elle-même (finalisme) et il admet aussi une prééminence de la causalité formelle. C'est la raison pour laquelle, Hegel accorde beaucoup de place dans la philosophie de la nature, dans la science de la logique et même dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* aux organismes vivants et à la finalité interne qui les constitue. Hegel attache donc une grande importance au procès causal en lequel la cause est étroitement liée à l'effet, parce qu'ils se trouvent dans une « connexion telle que l'un d'eux n'existe que dans la mesure où l'autre existe »<sup>12</sup>. Par conséquent, la façon dont la nature opère pour accomplir son but interne, ou la « vie », représente, au sein d'un processus causal, l'effet accompli c'est à dire le point d'arrivée. D'autre part, lorsqu'il en vient, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, à analyser les contenus du raisonnement logique qui sous-tend la preuve téléologique et la preuve ontologique de l'existence de Dieu en vue d'en démontrer la validité, Hegel fait usage de ces conceptions aristotéliennes afin de les détourner, d'une manière qui en dernière analyse est contradictoire sur le plan théorique, vers une explication, d'une certaine façon, providentialiste et théiste de la nature. Par « preuve téléologique de l'existence de Dieu », on a généralement entendu cette démonstration logique du raisonnement qui soutient que si l'on peut trouver un ordre au sein du cosmos, alors il faut supposer l'existence d'une puissance suprême qui a rendu possible un tel ordre. Mais, s'il en est ainsi, le résultat positif de la démonstration finaliste de l'existence de Dieu devrait conduire Hegel à admettre implicitement qu'il est nécessaire de recourir à un dessein de la nature préparé par Dieu. En outre, si cela est vrai, cela voudrait dire que la « vie » se montre provenir, non d'un finalisme interne aux organismes, mais de Dieu. Toutefois, comment tout cela s'explique-t-il ? Il s'agit de démontrer l'existence de Dieu, ce que Hegel s'attache à faire dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*. La terminologie utilisée par Hegel dans la démonstration téléologique de l'existence de Dieu est assurément aristotélienne. Le résultat théorique auquel Hegel parvient avec la preuve téléologique de l'existence de Dieu, est aussi, à notre avis, une sorte de preuve ontologique « déguisée ». Hegel va renforcer le lien étroit entre les deux preuves en soutenant que dans la preuve ontologique ce dont on part est en fait le concept de Dieu (la cause) et que ce qui s'accomplit, d'un point de vue logique, est la réalité (l'effet accompli). En analysant le rapport entre les deux preuves, Hegel introduit en outre non seulement la cause finale, mais aussi la cause formelle. En effet, pour le dire en usant d'une terminologie aristotélienne, « l'effet réalisé » est la « forme » en tant que « but » d'un procès qui, en dernière analyse, a son accomplissement le plus haut dans la « vie ».

---

<sup>12</sup> VPR, III, 304, *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. fr. P. Garniron, Puf, Paris 1996, I, p. 286. Cf. aussi ARIST., *Physique*, (II, 8-9) en particulier 199a 17-32.

Hegel développe la preuve téléologique et la preuve ontologique dans la première partie des *Leçons sur la philosophie de la religion* (1827) en alléguant que c'est le concept de « vie » qui met en rapport entre elles les deux preuves. Le motif semble tenir au fait que la « vie » – d'après ce qu'expose la *Science de la logique*<sup>13</sup> – comme « Idée immédiate », est le concept en tant que son « objectivité » lui est devenue « adéquate ». La vie logique est en particulier, pour Hegel, le « concept qui se réalise », en un premier moment, en un corps vivant, en une individualité ; aussi l'interprète peut-il mettre en relation ce point avec la preuve ontologique, dans la mesure où cette dernière a, elle aussi, pour but de partir du « concept de Dieu » pour parvenir au « concept réalisé » (ce que Hegel appelle aussi d'un point de vue théologique *Menschwerdung Gottes*). Tel est en effet le « résultat » typique d'un savoir médiat. L'intention générale de Hegel dans cette partie des *Leçons* est de démontrer que le savoir que l'homme a de Dieu et surtout celui que Dieu comme esprit a de lui-même est un savoir médiat, et non un savoir immédiat comme le sentiment. En ce cas, les preuves de l'existence de Dieu, et en particulier la preuve ontologique, sont la forme d'exemplification la plus adéquate pour réussir à comprendre le « penser concret » en tant que savoir médiat.

Puisqu'il est impossible de tenir compte de tous les passages, dans les différentes œuvres, dans lesquels Hegel s'est interrogé de façon plus exhaustive sur le concept de « vie »<sup>14</sup>, venons-en à présent aux deux preuves de l'existence de Dieu énoncées dans la première partie des *Leçons sur la philosophie de la religion* (1827). L'exposé s'ouvre par l'explication du « contenu » de la preuve téléologique dans laquelle Hegel précise ce qu'il entend par « vivant ». Il dit qu'« il y a dans la nature des fins et un arrangement qui tout à la fois est conforme à ces fins et n'a pas été produite par elles, de sorte que cet arrangement surgit pour soi de façon autonome – est aussi fin en une autre détermination »<sup>15</sup>. Rappelant la définition de la « finalité interne » des organismes exposée par Kant dans les §§ 63-66 de la *Critique de la faculté de juger*, Hegel fournit une définition analogue de l'« organisme » comme « fin de la nature ». Un but de la nature est le concept d'un objet et ce concept contient aussi le principe de la réalité d'un tel objet. En outre, l'organisme, selon la définition kantienne, a une structure autonome parce qu'il contient en soi la possibilité de son être même, étant donné qu'il est cause et effet de soi-même.<sup>16</sup> La « finalité interne » qui constitue ces organismes est

<sup>13</sup> Cfr. *WdL*, II, 179-192 ; trad. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Eds. Kimé, Paris 2010, pp. 274-289 (2e éd. revue et corr.). Sur la notion de « vie » dans la *Logique* cf. G. MARMASSE, *Logique hégélienne et vie*, «Archives de Philosophie», Tome 75 (2012), 2, pp. 235-252 ; K. DÜSING, *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischen und spekulativer Naturerkenntnis*, hrsg. v. R.-P. Horstmann u. M.J. Petry, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 276-289 ; J. D'HONDT, *Le concept de la vie chez Hegel*, in *Hegels Philosophie der Natur*, cit., pp. 138-150 ; H. BOEHME, *Das Leben als Idee. Die Idee des Lebens in Hegels Wissenschaft der Logik*, in *Die Logik des Wissen und das Problem der Erziehung*, hrsg. v. W.R. Beyer, Meiner, Hamburg 1982, pp. 154-163 ; A. SELL, *Das Leben in der Wissenschaft der Logik*, in: *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, hrsg. v. H. Schneider, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2004, pp. 189-205.

<sup>14</sup> Cf. F. CHIEREGHIN, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», XIX (1990), pp. 127-229 ; L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.

<sup>15</sup> *VPR*, III, 320 ; trad. fr. citée, I, p. 301.

<sup>16</sup> Cf. K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn 1986 ; A. SELL, *Die Idee des Organismus in der Kritik der Urteilskraft*, in *Hegel und das mechanistische Weltbild. Vom Wissenschaftsprinzip Mechanismus zum Organismus als Vernunftbegriff*, hrsg. v. R. Washner, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2005, pp. 54-65.

donc fondée sur le principe de l'unité et de la conservation de l'organisme en tant que but immanent de ses parties.

On sait comment Hegel dévalorise la « finalité extérieure » et reprend au contraire favorablement la « finalité interne » de Kant<sup>17</sup>. Lorsqu'il récupère le concept de « finalité interne » en croyant transposer des thèmes de la *Critique de la faculté de juger* kantienne<sup>18</sup>, Hegel en propose en réalité un nouvel examen par le « biais » de la *Physique* d'Aristote. Il convient, en revanche, de remarquer la façon dont la reprise enthousiaste de Kant par Hegel à travers Aristote est surtout dirigée vers le concept de « vie ». Dans la première partie des *Leçons sur la philosophie de la religion* de 1827, Hegel soutient que « eu égard à la philosophie kantienne, on observera que Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger* a réintroduit dans le penser l'important concept [...] de la finalité interne ; c'est le concept de vitalité »<sup>19</sup>. Remarquons, tout d'abord, le rapprochement que fait Hegel entre la « finalité interne » de Kant et la « vie ». Contrairement à Kant qui, dans le § 65 de la *Critique de la faculté de juger* n'avait fait l'hypothèse que d'une « analogie lointaine » entre « finalité interne » et « vie », Hegel croyait qu'il était possible, par le « biais » du concept de « vie », de comprendre la « finalité interne » qui gouverne un être organisé. « C'est aussi – poursuit Hegel – le concept aristotélicien de la nature : tout vivant est une fin qui a ses moyens en elle-même, ses membres, son organisation »<sup>20</sup>. La « conformité interne au but » est « vie » et ce concept correspond, pour Hegel, au concept aristotélicien de « nature ». En outre il faut le souligner, tout vivant imprime la forme au but, parce que, selon la thèse aristotélicienne que Hegel partage, la « forme » est la « cause efficiente » et aussi « finale » de la substance (et, de cette façon « la raison ultime »). Dans ce contexte téléologique particulier, la théorie des causes aristotélicienne réinterprétée par Hegel, s'enrichit, comme chez le Stagirite, d'une nouvelle cause : la cause motrice ou efficiente. Cette dernière semble, ainsi, fusionner avec la cause formelle et la cause finale<sup>21</sup>. Dans la *Préface* de la *Phénoménologie* Hegel cite Aristote et semble entendre par « cause motrice » ce qui met en mouvement un procès, à savoir ce qu'il nomme « sujet ». Il écrit en effet : « Mais encore qu'Aristote détermine la nature comme faire conforme à un but, le but est ce qui est immédiat, *en repos*, ce qui, non mû, est *soi-même moteur* ; ainsi est-ce un sujet. La force qu'il a de mouvoir [...] est *l'être-pour-soi* »<sup>22</sup>. Cela est à rattacher à tout ce que Hegel affirme un peu auparavant dans les *Leçons sur*

---

<sup>17</sup> Sur la distinction de Kant entre finalité externe et finalité interne et sa réception chez Hegel, cf. L. LUGARINI, *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, «Archivio di storia della cultura», V (1992), pp. 87-103; H.-F. FULDA, *Von der äusseren Theologie zur inneren*, in *Begriff als Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen "subjektiven Logik"*, hrsg. v. A.F. Koch, A. Oberauer und K. Utz, Schöning, Paderborn/Wien/Zürich 2003, pp. 135-150. *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1990; F. MENEGONI, *La recezione della Critica del Giudizio nella logica hegeliana: finalità esterna e interna*, «Verifiche», XVIII (1989), pp. 443-458.

<sup>18</sup> Sur la différence entre exposition du finalisme dans la *Logique* et dans la *Philosophie de la nature*, cf. A. MANSER, *Hegel's Teleology*, in *Hegels Philosophie der Natur*, cit., pp. 264-275; J.N. FINDLAY, *Hegel Use of Teleology*, «The Monist», XLVIII (1964), pp. 214-252; M.J. PETRY, *Introduction and Notes*, in *Hegel's Philosophy of Nature*, George Allen and Unwin LTD, London 1970, vol. I, pp. 21-63. Sur la notion d'organisme et de vie cf. M.J. PETRY, *Introduction*, in *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, D. Reidel, Dordrecht/Boston 1978, vol. I, pp. XXXIV -XLVI.

<sup>19</sup> *VPR*, III, 320, tr. fr. citée P. Garniron, I, p. 301.

<sup>20</sup> *Ibid.* 301-302.

<sup>21</sup> Cf. ARIST., *Phy.* B, 7, 198a24.

<sup>22</sup> *PhG*, XXV, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 71.

la philosophie de la religion sur la « finalité infinie » « où fin et moyens ne sont pas extérieurs à soi – le moyen produit la fin et la fin le moyen. La détermination principale est la vitalité »<sup>23</sup>. « Moyen » et « fin » sont intérieurs à la structure de l'organisme vivant qui subsiste de façon autonome, parce qu'il est en mesure de s'auto-reproduire sans avoir besoin de quelque chose qui vienne de l'extérieur. La « vie » est réalisation de la « finalité interne » du vivant, dans lequel « moyen » et « fin » sont internes et ne sont pas distincts du vivant par lequel ils sont produits. Si « moyen » et « fin » se rapportent l'un à l'autre en un procès infini qui ne sort pas de soi, intervient également, outre une « finalité interne », une « finalité infinie »<sup>24</sup>. S'il en est ainsi, si dans la « vie » agit ce type de « finalité interne infinie », nous sommes en présence d'une circularité en laquelle le « moyen » et la « fin » du vivant, conçus comme « premier » et « dernier », sont pensés selon la dialectique hégélienne « présupposé »-« posé ». Ce qui est « le ce en vue de quoi » c'est à dire « la fin » devient en conclusion le « but réalisé » ou la « vie ». Il est aussi « l'aboutissement » ou « le terme » du vivant. L'activité téléologique se présente, comme l'écrit Hegel dans la *Science de la logique* comme une activité en laquelle « le terme est le commencement, la conséquence est le fondement, l'effet est la cause, en sorte qu'elle est un devenir du devenu, qu'en elle ne vient à l'existence que ce qui existe déjà »<sup>25</sup>. C'est le concept hégélien de « commencement » qui intervient et qui préside à présent à la constitution de la « fin » comme « but d'un procès » mais aussi comme « point final d'arrivée ».

Cette lecture « réflexive » de la téléologie hégélienne partage la thèse qui soutient qu'« à travers le mouvement circulaire de la téléologie le commencement (le but) se réalise, et finalement, en se réalisant lui-même, se démontre en tant que cause (*Ur-sache*) et fondement : le déjà existant vient à l'existence »<sup>26</sup>. En ce sens, comme l'affirme l'*Encyclopédie* de 1830 (§ 204, Anm.), « la fin » est autant « première » que « dernière », parce qu'« elle ne produit comme effet qu'elle-même, et est à la fin ce qu'elle était au commencement »<sup>27</sup>. On voit alors que, d'un côté, le « but » est « cause » et « commencement » d'un procès final ; et que de l'autre, le « but » est « effet » – puisque pour Hegel cause et effet sont strictement liés – une fois « réalisé », il est aussi le « terme » en lequel le procès se conclut. C'est également la raison pour laquelle le « but » est « premier » en tant que « dernier ».

Tout ce qui « se conserve », qui revient comme « identique à soi », apparaît sous un autre jour dans les pages des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* où Hegel traite une fois encore, mais dans une perspective différente, du concept de « vie » chez Aristote. Ici, ce qui demeure, ce qui « se conserve », c'est le « substrat permanent de la vie en dépit des changements »<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> *VPR*, III, 320, trad. fr. citée P. Garniron, I, pp. 301-302.

<sup>24</sup> Cf. F. CHEREGHIN, *La finalità e l'idea della vita*, cit., pp. 146-151.

<sup>25</sup> *WdL*, II, 167, trad. fr. Jarczyk et Labarrière (modifiée) pp. 264-265.

<sup>26</sup> Cf. L. LUGARINI, *Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*, in ID., *Prospettive hegeliane*, Ianaa, Roma 1986, p. 244.

<sup>27</sup> Cf. B. BOURGEOIS, *Hegel*, in *Le vocabulaire des philosophes*, coord. J.P. Zarader, Ellipes, Paris 2002, p.183. Il écrit que : « Le développement de l'être se révèle ainsi identique à lui même en ce que sa fin est son commencement alors posé en tant que tel, non par un être extérieur (observateur) mais par lui-même qui se fait *in fine* position de soi ; le concept de finalité exprime cette identité du commencement et de la fin moyennant un mouvement en cela purement interne ou immanent ».

<sup>28</sup> Cf. ARIST., *Phys.* VI, 5, 236b2 ; *VGP*, I, 75-76 ; tr. fr. citée Garniron, tome 3, p. 518.

C'est un autre thème qui est ici en question : celui du changement (*metabolé*) et de la possibilité de découvrir dans la nature une sorte d' « unité de plan » ou de « structure commune ». En ce qui concerne le « changement », on peut alors soutenir que Hegel semble relire Aristote en ayant à l'esprit trois de ses modalités : *ce qui change*, *ce en quoi* il change, et *ce vers quoi* il change. La contingence existe dans la nature, et c'est ce qui cause son caractère impondérable. Pour mener la diversité du devenir à l'unité, Hegel propose, à la suite d'Aristote, de rechercher dans la nature une sorte de substrat qu'il nomme aussi « universel ». La « vie » alors est cette sorte de « forme » ou ce que Hegel nomme aussi « concept », qui sert de garantie au multiple changeant et, comme le disent les *Leçons sur la philosophie de la religion*, elle représente la « finalité universelle »<sup>29</sup>.

Pour toutes ces raisons, Hegel considère la conception de la « finalité interne » vue à travers le concept aristotélicien de « vie », comme supérieure à la téléologie de son temps. L'opinion du philosophe allemand sur ce point demeure inchangée dans les trois éditions de l'*Encyclopédie*. Dans les différentes versions du manuel, la conception d'Aristote est toujours considérée comme « plus avancée » que la « téléologie moderne qui ne tenait compte que de la finalité finie, extérieure »<sup>30</sup>. La tentative hégélienne de réévaluation de la « finalité interne » à travers le concept de « vie » semble viser – comme l'ont remarqué certains interprètes – à « soustraire la vie à un concept de téléologie restreint », ce qui veut dire la poser comme antérieure à la distinction entre finalité interne et finalité externe postulée par Kant<sup>31</sup>.

Ce qui importe à Hegel, à la suite d'Aristote, c'est la réalisation concrète du but de la fin ou le procès de son objectivation à travers la relation à soi libre et universelle. Le vivant est en mesure d'imprimer la forme de la fin à ses besoins. Le « concept selon la forme » est justement l'universalité rationnelle. Hegel suppose implicitement que le concept aristotélicien de « forme » prévaut toujours sur la « matière » parce qu'il la détermine et l'organise. Aussi la vérité de la fin, comme on a déjà vu, consiste-t-elle dans la « forme ».

Tant la preuve téléologique que la preuve ontologique, que Hegel présente dans les différentes parties de le cours sur la philosophie de la religion de 1831, gardent en leur sein une dimension circulaire qui revient en soi, structurée selon les notions de « commencement » et de « résultat »<sup>32</sup>. Dans la structure du raisonnement logique des preuves que Hegel a aussi présente à l'esprit « le point de départ » est le « commencement » et le « point d'arrivée » est le « résultat ». Mais s'il en est de même dans la preuve ontologique, si le « point de départ » est le « concept de Dieu » qu'il faut démontrer et, si finalement le « point d'arrivée » est le « concept réalisé » le raisonnement, analogue, est très proche de celui de la preuve téléologique. On peut notamment remarquer que le « vivant », présent dans la preuve

---

<sup>29</sup> VPR, III, 321, trad. fr. citée Garniron, I, 302.

<sup>30</sup> Cf. *Enz.* A § 155 ; *Enz.* C § 204 Anm.

<sup>31</sup> F. CHEREGHIN, *La finalità e l'idea della vita*, cit., pp. 182-183. Sur la notion de „vie“ chez Hegel et Aristote, cf. E. FRANK, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», V (1927), pp. 609-643; N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, in ID., *Kleinere Schriften*, de Gruyter, Berlin/New York 1957, vol. II, pp. 214-252; H.P. CUNNINGHAM, *Hegel et la finalité naturelle chez Aristote*, «Laval théologique et philosophique», XXXVII (1981), pp. 283-294.

<sup>32</sup> Cf. H.A. OGIERMANN, *Hegels Gottesbeweise*, Rom 1948, (Diss.), pp. 226-229 ; K. DOMKE, *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, Leipzig 1940, (Diss.) ; W. CRAMER, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, pp. 101-117.

téléologique, s'articule selon la dialectique circulaire du « commencement » et du « terme » en laquelle les deux moments extrêmes, intérieurs au procès vital, ne sont pas différents l'un de l'autre et garantissent au vivant une autonomie vis-à-vis de tout autre objet extérieur. Si, au sein de la preuve téléologique, l'argumentation s'articule également en utilisant les notions de « premier » et de « dernier », alors, ces termes renvoient à la preuve ontologique et au concept de Dieu entendu comme esprit, lequel se trouve, en même temps en tant que relation à soi, tant au « commencement » qu'à la « fin ». Dans la preuve téléologique de 1831, Hegel expose la « finalité interne » de cette preuve, d'un côté en reprenant certains des thèmes qu'il avait déjà présentés en 1827, et de l'autre en ajoutant quelque chose d'extrêmement significatif. Hegel soutient que :

Déjà dans la *fin* une *rationalité* est exprimée, une libre autodétermination et mise en œuvre du *contenu*, et ceci de sorte que la *fin*, qui en tant que telle était d'abord *intérieure*, soit réalisée et que *la réalité soit rendue conforme au concept* ou à la *fin*<sup>33</sup>.

Hegel caractérise la « finalité » de l'être de la preuve téléologique par trois aspects : en premier lieu, la *fin* est rationnelle ; en second lieu, elle a un contenu intérieur ; en troisième lieu, ce contenu se réalise de telle façon que la réalité corresponde au concept. Il faut souligner, avant tout, la manière dont le passage « dans la fin une rationalité est exprimée » se réfère à certaines des thèses déjà formulées dans la célèbre « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans cette œuvre Hegel définissait : la raison comme le faire conforme à une fin et il affirmait que : « Le résultat est la même chose que le commencement pour cette seule raison que le *commencement* est *but* ; ou [encore] l'effectif est ce qu'est son concept »<sup>34</sup>. Nous sommes en présence de ce mouvement dialectique typique du « concept » conçu téléologiquement par Hegel, parce que c'est seulement dans le « concept réalisé » que ce dernier peut véritablement se connaître comme « concept ». Ce qu'il nous semble intéressant de souligner, c'est que la raison tend de manière téléologique vers une condition de réalisation perpétuelle. Il s'agit de ce que Hegel décrit comme l'acte de la médiation de la raison avec elle-même. Selon certains, la nouveauté de la formulation hégélienne de ce passage de la *Phénoménologie* réside dans « la détermination de contenu de la fin de la raison [...] qui se réalise dans le mouvement consistant à sortir de soi comme commencement, à aller vers ce qui est Autre et à revenir à soi, c'est-à-dire, du point de vue de la méthode, dans le mouvement dialectique, et qui parvient ainsi à la connaissance de soi »<sup>35</sup>.

Ainsi les deux œuvres, la *Phénoménologie* et cette partie des *Leçons sur la philosophie de la religion* consacrée à la preuve téléologique se rapportent-elles l'une à l'autre. La « rationalité de la fin » de la preuve de 1831 renvoie à celle de la raison de la *Phénoménologie*, opérant selon une fin, qui est « l'acte de sortir de soi comme commencement » et « l'acte de revenir à soi » comme « fin réalisée »<sup>36</sup>. De même, la « fin réalisée », et donc, la « détermination du contenu » de la raison développée dans l'œuvre de 1807 annonce, en partie, ce passage déjà cité de la preuve de 1831, dans lequel on lit que qu' « dans la fin une rationalité est exprimée,

<sup>33</sup> VPR, IV a, 594 (Je souligne); trad fr. G. Marmasse, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Tome II, Vrin, Paris, 2010, p. 418.

<sup>34</sup> PhG, XIV, trad. fr. citée B. Bourgeois, p. 71.

<sup>35</sup> K. DÜSING, *Lineamenti di Ontologia e Teologia in Aristotele e Hegel*, «Il Pensiero», XXIII (1982), p. 22.

<sup>36</sup> *Ibid.*



une libre autodétermination et mise en œuvre du contenu, et ceci de sorte que la fin, qui en tant que telle était d'abord intérieure, soit réalisée et que la réalité soit rendue conforme au concept »<sup>37</sup>.

Revenons donc à l'argumentation hégélienne de 1831, où, si l'on examine la signification de la seconde partie de la citation, relative au « contenu intérieur », on peut noter la façon dont Hegel renvoie implicitement à la définition du « vivant » qui s'était concrétisée dans les pages précédentes, où il avait réunies la preuve téléologique et la preuve ontologique. Dans le « vivant », le « contenu » est « intérieur », parce qu'il est intérieur à son être et n'est donc pas à rechercher au dehors de soi. C'est pourquoi ce qui agit dans le « vivant » est une « fin libre » qui n'a pas besoin d'autre chose que d'elle-même pour se déterminer et qui, en outre, « s'actualise sans cesse ». Cette formulation, relative au « contenu interne » de la preuve téléologique de l'existence de Dieu, a, en ce cas, une signification particulière et contextuelle. Hegel, tout en accueillant favorablement le concept de « finalité interne » formulé par Kant – cette finalité par laquelle est gouverné un être organisé – lui a reproché de s'en être tenu à la seule forme de cette finalité. Kant considérait la « finalité interne » qui gouverne un organisme comme relevant d'une simple maxime du jugement réfléchissant, doté d'une valeur régulatrice et non d'une valeur constitutive, dans la mesure où il était impossible, selon lui, de déterminer l'organisation spécifique et intérieure d'un organisme singulier. C'est la raison pour laquelle Hegel a éprouvé la nécessité de compléter Kant par Aristote et de combiner ce qu'il tenait pour la « finalité interne formelle » de Kant et le concept aristotélicien de « vie », « riche de contenu »<sup>38</sup>.

À cette conception de la téléologie qui met en lumière le riche contenu de la « vie », Hegel adjoint l'argumentation que formule « la doctrine de l'essence » de la *Science de la logique*, selon laquelle, comme chez Aristote, on ne peut séparer forme et matière<sup>39</sup>. Hegel renvoie à cette considération dans les pages mêmes de l'exposé de la preuve téléologique de 1831, où il affirme : « cette séparation entre la forme et la matière est-elle admissible, pouvons nous ainsi mettre chacune d'entre elles à l'écart de l'autre [...] ? À l'encontre de cela, dans la Logique [*Encyclopédie*, § 129], on montre que la matière sans forme est une absurdité »<sup>40</sup>. En outre, « la forme est également identique à soi », parce qu'elle se réfère à soi, « et par là elle possède justement cela qu'on a distingué sous le nom de matière »<sup>41</sup>. Il convient de souligner, en premier lieu, que malgré le rapport étroit entre « forme » et « matière » auquel Hegel renvoie, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* et dans les pages sur la preuve téléologique qui nous préoccupent, il y a plutôt une prévalence de la « forme ». La suprématie de la « forme » s'explique par la conception hégélienne du « vivant », qui se réfère implicitement à Aristote. La « forme », pour Hegel, est l'essence du « vivant » qui d'une certaine façon est préexistante ainsi que le moyen par lequel le « vivant » parvient à la réalisation du but. C'est pourquoi Hegel soutient « la vérité de la fin selon la forme », dans la mesure où, comme pour Aristote, c'est la « forme » qui détermine la « matière ». C'est là un thème que Hegel connaît

<sup>37</sup> VPR, IVa, 594, trad. fr. citée Marmasse, II, p. 418.

<sup>38</sup> Cf. les critiques de Hegel à Kant dans VPR, IVa, 595-596, tr. fr. citée Marmasse, II, pp. 418-420.

<sup>39</sup> Cf. *WdL*, I, 297-301, trad. fr. citée Jarczyk-Labarriere, II, pp. 99-106.

<sup>40</sup> VPR, IVa, 595-596, trad. fr. Marmasse, II, p. 420.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

bien et auquel il se réfère dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Lorsqu'il traite d'Aristote, il souligne de quelle façon la « forme » guide le développement de la « matière » vers un *telos* ou un résultat déterminé. La nature (*physis*) chez Aristote s'oriente, de la même façon, vers un certain résultat qui a été, à son tour, déterminé par sa « forme »<sup>42</sup>.

La dialectique entre « forme » et « matière » de la *Logique de l'essence* et la dialectique interne au « vivant » de la *Logique du concept* constituent le présupposé implicite de l'argumentation hégélienne sur les concepts de « fini » et d'« infini » ainsi que de « fin » et de « moyen ». Si l'on veut en comprendre l'argumentation d'ensemble, qui renvoie implicitement aux chapitres sur la « téléologie » et sur la « vie » de la *Logique du concept*, il convient donc d'expliquer l'argumentation hégélienne dans ces parties spécifiques des *Leçons sur la philosophie de la religion*. Dans ces *Leçons*, Hegel reprend la thèse de la *Logique* selon laquelle l'infinité de la fin de la finalité interne, et, en particulier, le concept de « vie », consiste à avoir en soi le moyen et l'objet de sa propre réalisation. « La vérité – dit Hegel – est dans la finalité qui est en elle-même le moyen et la matière, dans l'activité finalisée qui accomplit par elle-même ses fins – bref c'est l'activité infinie de la fin. La fin s'accomplit, se réalise par son activité propre, elle se rassemble ainsi avec elle-même dans sa mise en œuvre complète »<sup>43</sup>.

Considérons dès lors le troisième aspect du passage déjà cité de la preuve téléologique des *Leçons sur la philosophie de la religion* de 1831, où Hegel dit que le contenu est d'abord intérieur puis se réalise, de telle façon que « la réalité soit rendue conforme au concept ». Une signification logico-conceptuelle se cache derrière cette formulation sur la correspondance entre « réalité » et « concept ». En outre, la compréhension de cette thèse nous mettra à même de comprendre pourquoi la preuve téléologique n'est rien d'autre qu'une « preuve ontologique déguisée ». Hegel dit : « de telle façon que *La réalité soit rendue conforme au concept* ou à la fin », en liant « concept » et « fin » comme des synonymes. De nouveau, c'est la conception du « vivant » qui resurgit dans son acception de correspondance entre « réalité » et « concept ». « L'organique, par sa forme, – argumente Hegel – est en lui-même finalisé, il est moyen et fin et donc en lui-même quelque chose d'infini. Il est une fin qui fait retour en soi-même, et il est déterminé comme une fin même eu égard à sa dépendance face à l'extérieur. Par là, il est ce qui est véritablement premier »<sup>44</sup>. Ainsi « réalité conforme au concept », cela signifie cette forme réflexive de la fin du « vivant » qui est « commencement » et « résultat » de soi-même et qui, donc, se médiatise avec soi et se connaît comme identique et comme différente de soi. Mais, s'il en est ainsi, ces définitions ne reflètent que la vérité relativement à la « forme » de la fin. C'est Hegel lui-même qui suggère cette hypothèse interprétative. La fin se réalise à partir du moment où « sa réalité correspond au concept », et du fait qu'elle a en soi le moyen (la forme) et le matériau de sa réalisation.

Si la fin réalisée est celle en laquelle « le concept correspond à la réalité », en laquelle elle s'accomplit seulement elle-même, existe-t-il un réel accroissement du « vivant » ? L'organisme ne demeure-t-il pas enfermé au sein d'un cercle infini dont il ne peut sortir ?

---

<sup>42</sup> ARIST., *Phys.*, B, *passim*.

<sup>43</sup> *VPR*, IV a, 598-599, trad. fr. Marmasse, II, p. 422.

<sup>44</sup> *VPR*, IV a, 603, trad. fr. Marmasse, II, p. 426.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans la partie consacrée à la « raison » et, plus spécifiquement, dans la section « observation de l'organique », Hegel avait déjà mis en lumière le risque auquel était confrontée une telle interprétation de l'organique. Il apparaissait dans cette œuvre que la coïncidence entre « fin » et « commencement » donne lieu à l'aporie inévitable selon laquelle, de l'agir de la fin « ne surgit rien d'autre que ce qui était déjà », parce que « si nous partons de ce qui vient en premier, c'est là ce qui ne fait, en son terme ou dans le résultat de son agir, que retourner à soi-même ; et c'est précisément par là qu'il se démontre être quelque chose qui a *soi-même* pour terme, donc est, en tant que ce qui est en premier, déjà revenu à soi-même, ou *en et pour soi-même* »<sup>45</sup>. La *Phénoménologie* avait déjà mis en évidence l'un des traits distinctifs de la nature de l'organisme, qui est de se conserver simplement soi-même et de ne rien produire qui soit différent de soi.<sup>46</sup>

Si l'on revient aux *Leçons sur la philosophie de la religion* de 1831, on peut noter que Hegel adjoint à la vérité de la forme une autre vérité de la finalité : la « vérité objective »<sup>47</sup>. En ce cas, la « vérité objective » se réfère à la vérité formelle, ou encore à la vérité selon laquelle le « concept correspond à la réalité ». En quoi se distinguent donc les deux vérités ? Seule « la vérité objective » « est la vérité de la fin » et « *le rapport conforme à la finitude est au contraire quelque chose de non vrai* »<sup>48</sup>. La « vérité objective » de la fin consiste en cette rencontre entre « réalité » et « concept », c'est-à-dire dans l'accord entre son moyen et son matériau, qui réalise la fin ou encore qui se réalise soi-même. Au contraire, « le côté faux » et non objectif est le côté fini de la finalité extérieure, parce qu'il distingue moyen et matériau en recherchant son contenu hors de soi. Toutefois, la finitude – soutient Hegel – est « une fausse apparence (*falscher Schein*) qui se relève (*aufhebt*) dans la sens du résultat lui-même »<sup>49</sup>. Mais quel « résultat » ? Hegel affirme : « le résultat exprime qu'il est défectueux de poser comme assise quelque chose qui était lui-même conditionné [...], mais cet aspect défectueux est en lui-même éliminé » au moyen du résultat<sup>50</sup>. Passage herméneutiquement très délicat et qu'il convient d'expliquer dans le cadre de ce que l'argumentation hégélienne comporte de spécifique, en analysant la signification spéculative tant du « défaut » que du « résultat ».

Le « défaut » de la preuve téléologique est de partir du fini, du conditionné et de le considérer comme « vrai » pour parvenir à l'inconditionné, à l'infini<sup>51</sup>. Par conséquent, le « résultat » est de réussir à démontrer l'existence de Dieu, l'infini. Toutefois, cette signification de « résultat » ne renvoie pas seulement à la conception particulière du fini et de l'infini qui soutient que l'infini est déjà idéalement présent dans le fini. Cette signification de « résultat » renvoie, en outre, à une façon particulière de comprendre cette preuve en vue de la preuve qui a la prédilection de Hegel : la preuve ontologique. Ces pages tirées d'une partie du cours sur la preuve téléologique de 1831, là où il est question d'un côté défectueux (*falscher Schein*) qui « se relève » dans le « résultat » et d'une « vérité objective » de la fin, ou encore de la

<sup>45</sup> *PhG*, 146 ; trad. tr. citée B. Bourgeois, p. 258.

<sup>46</sup> Cfr. F. CHIEREGHIN, *La finalità e l'idea della vita*, cit., pp. 178-181.

<sup>47</sup> *VPR*, IV a, 598, trad. fr. Marmasse, II, p. 422.

<sup>48</sup> *VPR*, IV a, 599, trad. fr. Marmasse (modifié) p. 423.

<sup>49</sup> *VPR*, IV a 597, trad. fr. Marmasse, II, p. 421.

<sup>50</sup> *VPR*, IV a, 598, trad. fr. Marmasse, II, p. 422.

<sup>51</sup> *VPR*, IV a 597, trad. fr. Marmasse, II, p. 421.

« correspondance entre réalité et concept », expriment indirectement une conception qui indique une sorte d'*Aufhebung* de la preuve téléologique dans la preuve ontologique.

Le concept de « résultat » semble posséder une double valence. D'un côté, le « résultat » est le « but réalisé », c'est-à-dire la fin qui est résultat après s'être posée comme « première ». Le « résultat », écrit Hegel dans la dernière partie de la *Science de la logique*, « est la vérité d'une relation téléologique interne ». L'activité de la fin dans la *Logique* est de présupposer l'objet comme « apparence inessentielle » pour ensuite « la relever (*aufheben*) » de façon que, comme on l'a vu dans la *Phénoménologie*, la fin réalisée soit le retour de la fin en soi-même<sup>52</sup>. Ce vers quoi tend la fin est son concept, qui se présente comme « résultat » de cette tendance, parce que le concept est l'âme, la fin d'un objet, du « vivant ». Du « résultat » on passe, donc, au « concept ».

Le « concept » se redouble, lui aussi, à son tour, parce que, d'un côté, il est la fin de l'objet vivant ; de l'autre, parce que la réalité de la fin est égale à son concept, parce qu'elle n'est pas identité indifférente avec le concept (ou la fin), mais plutôt retour en soi, et donc, la vraie objectivation du concept.

Le mouvement dialectique de la fin semble impliquer ce passage de la *Logique* de la « subjectivité, de l'être pour soi du concept » à son « être en soi, c'est-à-dire à l'objectivité »<sup>53</sup> ou encore à l'Idée. Si c'est là ce en quoi consiste l'objectivité du concept, on a alors atteint ce que l'on peut nommer la seconde signification de « résultat ». Le concept objectivé est l'Idée, aussi a-t-il une « vérité objective ». Le « résultat », en tant que « la réalité correspond au concept », est aussi Idée pour cette raison. En cette dernière, le concept s'est objectivé, il s'est réalisé et il a atteint l'identité avec l'être comme « résultat ».

Dans ce parcours logique de l'objectivation de soi du concept, c'est aussi l'être de Dieu qui se réalise. Dans la *Logique*, Hegel considère que « le passage du concept dans l'objectivité » n'est pas autre chose que le « passage du concept de Dieu à son existence »<sup>54</sup>. En outre, le « contenu déterminé de Dieu », auquel on parvient finalement, ne diffère pas du développement logique mis en œuvre pour démontrer le rapport conclusif entre le concept et l'être. Au contraire, « la preuve ontologique ne serait qu'une application de cette démarche logique à ce contenu particulier »<sup>55</sup>. Le concept n'est donc pas pensée abstraite mais concept qui se réalise, son objectivation de soi n'étant rien d'autre qu'une réalisation du « passage du concept de Dieu à son être »<sup>56</sup>. C'est de cette façon que l'on a démontré ontologiquement l'existence de Dieu. Cette interprétation globale devrait avoir clarifié les termes utilisés par Hegel à l'intérieur de la preuve téléologique, qui se présentent sous les noms de « résultat », « vérité objective », « réalité conforme au concept » et qui peuvent, alors être considérés comme d'autres façons implicites de désigner la réalisation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

---

<sup>52</sup> *WdL*, II, 169-170, trad. fr. Jarzcyk-Labarrière, vol. III, p. 268.

<sup>53</sup> *WdL*, II, 172, trad. fr. citée p. 271.

<sup>54</sup> *WdL*, II, 127, trad. fr. citée p. 209.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, 129 ; trad. fr. citée, pp. 210-211.

Cette conclusion qui rassemble la preuve téléologique et la preuve ontologique du côté du « résultat », n'a présenté qu'un aspect de la preuve téléologique, qui se lie au concept d'« infini » et à celui de « forme ». Le contenu, en revanche, dans la preuve ontologique est « l'acte propre de l'esprit pensant ». La preuve ontologique doit, en effet, démontrer que Dieu existe comme esprit qui s'est incarné en une réalité mondaine. Comme le « vivant », Dieu est concept qui se médiatise avec soi et qui ne dépend pas d'autre chose. Dieu, comme esprit ne peut s'objectiver qu'à travers un procès interne de médiation.

Si l'on conserve ce schéma, on peut donc dire que la preuve téléologique de 1831 semble inscrire son discours spécifique dans le discours plus général du « commencement » spéculatif, du « premier » et du « dernier », de la « prémisse » et du « résultat ». La même année, lorsqu'il conclut son argumentation relative à la preuve ontologique et au caractère connaissable de Dieu, Hegel identifie le concept à l'être et démontre que cette assertion est à entendre, « non plus comme présupposition (*Voraussetzung*), mais comme résultat »<sup>57</sup>. Un « résultat » qui, assurément n'est pas la présupposition de la preuve ontologique proposée par Anselme, et que Hegel avait critiquée, mais un « résultat » qui est un acte par lequel la fin ou le concept se rend adéquat à sa réalité.

Pour conclure cette présentation articulée, peut-être pouvons-nous dire qu'une série de questions complexes demeurent ouvertes surtout parce que, outre les thèmes cités, précisément dans ces *Leçons sur la philosophie de la religion* Hegel en soulève d'autres, qui rendent encore plus complexe le cadre général. D'un côté, Hegel fait en effet l'hypothèse d'une « vie universelle » qu'il nomme « âme » ou *Nous*. Il suppose que l'on peut parler d'une sorte d'« âme du monde » qui régit tout en tant que vitalité présente et mondaine. Pour cette raison, il soutient que l'on peut indiquer à l'intérieur du cosmos une sorte de « principe interne de totalisation » ou un « développement universel de la nature » qui lie les parties entre elles. Hegel dit que « dans la vie universelle est ainsi contenue l'âme, la détermination du *Nous* un, disposant, gouvernant et organisant toutes choses »<sup>58</sup>. De l'autre, il croit que cette activité universalisante n'est autre que Dieu pensé comme esprit. C'est pour cette raison que Hegel s'évertue à démontrer la validité des preuves de l'existence de Dieu, afin de mettre en évidence la possibilité pour l'homme, au moyen du raisonnement logique, de connaître un tel Dieu. Il s'agit non de démontrer Dieu comme personne transcendante et réellement existante, mais de démontrer un Dieu strictement lié à la sphère du penser. Toutefois si l'on admet, d'une façon ou d'une autre, l'existence de Dieu, ce dernier est-il à même de donner forme à la nature ? Est-il également capable de pénétrer au sein de la matière contingente ? Hegel semble répondre de façon positive quand il dit dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* : « La matière que l'on oppose à Dieu comme quelque chose d'immuable est un pur produit de la réflexion. [...]. L'activité de Dieu lui-même – l'unité simple avec soi, la forme – est la matière »<sup>59</sup>. Dieu, en tant qu'esprit, est donc immanent à la nature matérielle, parce qu'il l'a intériorisée en soi. C'est pour cette raison que Hegel a toujours réagi aux critiques qui lui furent adressées l'accusant de « panthéisme », de « cosmo-théisme » ou, dans certains cas

---

<sup>57</sup> *VPR*, V, 275, trad. fr. Garniron, *La religion accomplie*, Puf, Paris 2004, III, p. 265.

<sup>58</sup> *VPR*, III, 321, trad. fr. Garniron, I, p. 302.

<sup>59</sup> *VPR*, IV a, 596, trad. fr. Marmasse, II p. 420.

d' « acosmisme ». Mais, si l'on admet l'existence de Dieu comme être qui exerce une action sur l'ordre de la nature, cela signifie-t-il alors que le dessein selon lequel la nature a été formée n'est admissible que si l'on suppose un tel Dieu ? Hegel tentera aussi de répondre à ces questions dans le cadre de sa philosophie pratique, lorsqu'il traitera de la preuve morale-téléologique de l'existence de Dieu. Il en ressortira, en dernière analyse, un tableau contradictoire. Hegel admettra, d'un côté, un Dieu comme activité vivante, puisqu'il est identique à la totalité concrète en devenir et en quelque façon, législateur de la nature, et, de l'autre, il niera qu'il y ait un Dieu législateur moral de l'agir humain.

Trad. Jean-Michel Buée

E-mail:  
[claudia.melica@uniroma1.it](mailto:claudia.melica@uniroma1.it)