

Histoire de la philosophie

56 L'idéalisme allemand

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Nous souhaitons maintenant nous intéresser à l'idéalisme allemand, en gardant à l'esprit la structure générale de la pensée moderne que nous avons représentée par ces deux lignes convergentes. Autrement dit, nous avons une tradition de rationalisme continental, incarnée par Descartes, Spinoza et Leibniz, qui, après Kant, débouche sur la tradition idéaliste allemande. Et si vous vous demandez quel est le point commun, il réside dans l'importance accordée au moi.

Chez les rationalistes, l'accent est mis sur la connaissance a priori, c'est-à-dire sur les ressources intellectuelles internes de l'individu. La rationalité intérieure de l'individu. Et le moi acquiert alors une importance encore plus grande dans le développement de l'idéalisme allemand.

Bien sûr, il y a aussi la tradition empiriste britannique, représentée par Locke, Burghley et Hume, qui débouche sur le positivisme et l'empirisme du XIXe siècle, que l'on retrouve chez des penseurs comme John Stuart Mill, puis, au XXe siècle, avec Bertrand Russell et le positivisme logique, et ainsi de suite. À partir de maintenant, nous suivons simplement ces deux courants. Nous suivons donc le courant européen jusqu'au XXe siècle, avec Jean-Paul Sartre et au-delà.

Nous reviendrons ensuite sur le courant empiriste, de Bentham et Mill jusqu'en 1950 et au-delà. Nous structurerons donc notre propos ainsi. Gardez également à l'esprit la chronologie générale de l'autre diagramme, qui, je l'espère, vous est désormais assez familière.

Une pluralité de traditions de pensée se sont développées au fil de l'histoire. Des traditions que l'on pourrait qualifier de théisme, de naturalisme, de panthéisme, ou d'autres encore. Chacune d'elles a été profondément influencée, voire façonnée, par les modèles scientifiques qui se sont développés dans l'histoire des sciences.

La première, représentant la science grecque, pythagoricienne ou aristotélicienne, met l'accent sur la réalité objective de la forme, la fixité des espèces, etc., aboutissant ainsi à une vision téléologique du monde. La seconde, la science mécaniste, abandonne la téléologie et se réduit à un ordre mécanique fixe de la matière et à des mécanismes de cause à effet. Puis, comme nous l'avons évoqué précédemment, vers 1800, on assiste à l'essor de l'historiographie et de la biologie, toutes deux centrées sur le processus de développement.

Le troisième type de modèle scientifique qui a caractérisé le XIXe siècle et la majeure partie du XXe siècle est donc de nature plus organique que mécaniste . Organique au sens d'interrelations imbriquées. Tout est lié à tout le reste de manière organique.

Et avec la notion de processus historique, le processus de développement est omniprésent. Nous parlerons donc de l'idéalisme allemand cette semaine et un peu la semaine prochaine. Puis nous aborderons d' autres développements du XIXe siècle, Feuerbach, un peu de Marx, etc.

Mais juste après les vacances de printemps, nous aborderons la philosophie du processus, à la manière d'Alfred North Whitehead. Et je précise d'ores et déjà que nous avons terminé avec les plans. Mais si vous en avez déjà fait avec Kant, vous savez comment faire.

Vous avez appris à lire de la philosophie. Donc, à partir de Whitehead, nous lirons des classiques en format poche, une sélection de classiques en format poche. Je vous demanderai, et je vous donnerai plus de détails plus tard , des comptes rendus de lecture plutôt que des résumés.

Vous aurez donc l'occasion d'identifier la thèse de l'ouvrage. Cette semaine, vous travaillerez sur l'énoncé de la thèse des Extraits de Hegel. Nous examinerons la thèse de l'ouvrage et les étapes de son développement.

Et une évaluation de l'efficacité philosophique de ce développement. Nous approfondirons donc la philosophie de la lecture pour le quadrant restant. Mais gardez ce cadre à l'esprit, car vous comprendrez que les choses prendront une forme différente .

Ce que nous souhaitons faire, c'est donc tout d'abord dresser un tableau général de l'idéalisme allemand. De quoi s'agit-il ? Ce diagramme montre que j'efface simplement la grille historique. Cela indique que les idéalistes allemands rejettent et contestent l'ultime prétention de la science mécaniste.

Autrement dit, ils ne croient pas que la science mécaniste de la tradition newtonienne nous révèle la nature de la réalité. Ils adoptent une vision phénoméniste de l'interprétation mécaniste de la nature : il s'agit d'apparences, non de réalité.

La réalité sous-jacente est davantage d' ordre organique que mécanique. Il s'agit plus d'un processus évolutif que d'un ordre statique . Vous verrez.

L'ordre statique qui ne change jamais. Non, c'est un processus de développement où il y a du changement. Donc, une chose à retenir, c'est que l'idéalisme du XIXe siècle est une métaphysique du changement.

Une métaphysique du processus. C'est de là que jaillissent plus tard la philosophie et la théologie du processus du XXe siècle, dont certains d'entre vous ont peut-être connaissance.

Il s'agit donc d'une réaction contre la science mécaniste. Or , il y a eu d'autres réactions contre la science mécaniste que nous avons déjà gérées sans difficulté. Trois types de réactions, je crois.

L'une de ces conceptions affirme qu'il doit exister des exceptions à la loi mécaniste. Descartes défendait ce point de vue. L'esprit constitue une exception aux mécanismes causaux qui régissent tout le reste.

Parce que l'esprit possède le libre arbitre. Les réalistes écossais défendent ce point de vue. John Locke semble le défendre également.

Deuxièmement, il y a un rejet catégorique de la philosophie mécaniste, qui, selon elle, ne nous éclaire pas sur la nature de la réalité. Leibniz est là. Leibniz est là.

Sa monadologie relève davantage d'une approche téléologique. En ce sens, Leibniz préfigure en quelque sorte ce qui adviendra plus tard au XIXe siècle. Car ce mouvement idéaliste marque un renouveau de la conception téléologique de la nature et de l'histoire.

Elle est orientée vers une fin, visant à l'atteindre. Une puissance se concrétise dans ce processus. On obtient alors la réaction phénoméniste de penseurs comme Berkeley et Kant.

Dire que la science mécaniste nous parle des apparences mais pas de la réalité. On obtient donc ces trois autres types de réactions que nous avons déjà abordées sans difficulté. Et voici maintenant l'idéaliste.

Et ce qu'elle fait, bien sûr, c'est s'appuyer sur la conception phénoméniste antérieure de la science. Et plus particulièrement sur l'influence de Kant. Plus particulièrement sur l'influence de Kant.

Il faut donc garder à l'esprit, tout d'abord , la réaction contre la science mécaniste. Ensuite, il s'agit également d'une réaction contre la métaphysique rationaliste dogmatique du XVIIe siècle. Ce type d'approche fondationnaliste, initiée par Descartes avec ses premiers principes et le raisonnement déductif, aboutit à la compréhension de l'ensemble du système.

Ce type de démarche, cette méthodologie, était peut-être approprié si l'on considérait l'univers comme strictement ordonné mathématiquement, une méthode

mathématique adaptée à un univers mathématique. Mais s'il s'agit d'un processus évolutif et organique, alors une autre méthode s'impose.

Et c'est là que nous remarquerons que la méthode transcendantale de Kant est la clé. Nous y reviendrons dans un instant. Une méthode transcendantale.

Troisièmement, ces idéalistes allemands poursuivent la révolution copernicienne de Kant. Celle-ci repose intrinsèquement sur la notion d'une méthode transcendantale centrée sur la contribution constructive du soi. Une révolution copernicienne kantienne.

Autrement dit, la clé de la réalité, la clé de sa compréhension, réside dans le rôle du soi. Le rôle du soi subjectif, de l'esprit humain. Or, j'ai dit que Kant nous conduit au romantisme.

Voilà donc le rôle du moi créatif. Mais cela se manifeste de différentes manières ; on peut le concevoir comme le spectateur, l'observateur, le penseur, peu importe, qui regarde à travers le prisme de sa propre conscience l'écran de la réalité dans son ensemble .

De ce point de vue, on perçoit les choses à travers le prisme de la conscience de soi propre à l'esprit humain. Autrement dit, si la méthode transcendantale nous permet de découvrir, sous toutes les particularités de l'expérience humaine, l'essence même de la conscience de soi, de ce qu'est le soi, alors nous pouvons, à cette lumière, percevoir la réalité , pour ainsi dire, la réalité du tout projetée sur un écran. Avez-vous déjà joué avec les ombres chinoises dans le noir ? Le faisiez-vous enfant avec une lampe de poche dans votre lit ? Vous éclairiez le plafond et dessiniez des figures étranges avec vos doigts, pour obtenir une immense image projetée. Eh bien, on peut penser que Hegel crée ce genre d'images.

Projeter son image sur la réalité dans son ensemble . En quelque sorte, créer l'univers à son image. Créer la réalité tout entière à sa propre image.

La clé de la réalité réside dans la conscience de soi. Dès lors, il s'ensuit que les structures de la conscience humaine sont aussi les structures de la réalité. Autrement dit, en termes kantien, les catégories de l'entendement sont les catégories de la réalité.

Ah, vous enfoncez la distinction phénoménal-nominal. C'est exact. Vous voyez ? S'il existe effectivement une sorte de préformation selon laquelle la formation du soi se fait à l'image de la réalité, alors en comprenant les structures du soi, nous pouvons comprendre les structures de la réalité.

Et c'est précisément ce que ces personnes tentent de faire. La méthode transcendante vise donc à décrire le processus de compréhension de soi ou de conscience de soi. Ainsi, le développement de la conscience de soi est un microcosme du développement de la conscience de l'esprit absolu, le fondement englobant tout de l'être.

Et dès que j'évoque cela, on comprend que cet idéalisme est un idéalisme moniste. Il existe un fondement unique et englobant l'être, dont la conscience de soi n'est qu'un microcosme.

Maintenant, permettez-moi de revenir sur un point. Cela pourrait être utile. Revenons-en à ceci.

Depuis Descartes et jusqu'à Kant, la question de la nature du soi a été un sujet récurrent à l'époque moderne. Que suis-je ? Un être pensant, sans doute. Locke, lui, n'en est pas si sûr.

Hume ne perçoit qu'un ensemble de perceptions sans aucun élément unificateur. Kant, quant à lui, découvre une unité synthétique de l'aperception, impliquant une certaine unification du champ de la conscience. La schématisation de l'entendement conduit à l'unification de l'ensemble de l'expérience et de la pensée.

Mais vous remarquerez que ce n'est pas une entité substantielle sous-jacente qui constitue le soi unifié. C'est la structuration de la conscience qui est l'unificateur. N'est-ce pas ? C'est la structuration de la conscience qui est l'unificateur.

Voilà le point de départ des idéalistes allemands. Ils ne recherchent pas une substance mentale, une substance spirituelle au sens cartésien. Ils ne recherchent pas des âmes immortelles au sens platonicien, ayant une préexistence éternelle, etc.

Non. Ce qu'ils font, c'est essayer de comprendre le soi comme une conscience de soi structurée. Vous voyez ? C'est la notion de soi .

Qu'est-ce qui unifie la diversité de l'expérience ? Quelle est l'action unificatrice du soi ? Comment caractériser cette conscience de soi ? Comme vous pouvez le constater d'après ce que j'ai écrit au tableau, si la conscience de soi est la clé de la réalité, et que la question est donc : quelle est la caractéristique essentielle, centrale, fondamentale de la conscience de soi, dont tout le reste n'est qu'une fonction ou un sous-produit ?, alors on obtient quatre réponses différentes. Chez Fichte, la conscience morale découle de la critique de la raison pratique . Chez Schelling, il s'agit de ce que Kant appelle la téléologie.

Dans la critique du jugement, il s'agit de la conscience esthétique. Schelling est le philosophe majeur du romantisme allemand. Pour Schleiermacher, Friedrich Schleiermacher, c'est la conscience religieuse.

Schleiermacher est un grand théologien du XIXe siècle, qui conçoit sa théologie comme une projection de l'expérience religieuse. On pourrait le qualifier de romantisme théologique. C'est un théologien romantique.

Et ce que fait Hegel, c'est simplement dire : non, c'est cette capacité conceptuelle que nous possédons. Le processus continu qui consiste à tenter de saisir le concept même d'être. C'est ce qui caractérise le développement de la conscience.

Ainsi, en m'efforçant de saisir toujours plus pleinement le concept de mon moi , je saisis de plus en plus pleinement le concept de l'être lui-même, la totalité. Il faut donc distinguer entre le moi fini et le moi absolu. Absolu au sens de l'unique fondement englobant tout de l'être.

C'est ici que l'expression « fondement de l'être » prend tout son sens. On la retrouve chez Schleiermacher, Hegel, etc. Bon, je m'arrête un instant pour une question, une remarque.

Kristen ? Oh, tu as répondu à ma question pendant que tu te préparais. Je me doutais bien que oui, c'est pour ça que j'ai continué. Le point commun à tout ça, ou du moins il me semble que l'un des points communs de tous ces idéalistes, c'est qu'il existe une sorte d'unité intérieure ? Oui, oui.

Oui, l'accent est mis ici sur l'unité du soi. Et immédiatement, on se retrouve avec un soi unifié, englobant tout, un soi absolu. On aboutit donc à un idéalisme moniste, une métaphysique moniste, où tout est fondamentalement un.

Construite à partir de cette image. Exactement, l'unité du soi. En quoi est-ce différent de ... ? Pourquoi parlez-vous de monisme plutôt que de panthéisme ? Eh bien, le terme monisme signifie simplement que la réalité est un être unique et englobant tout.

Le panthéisme est la forme religieuse que prendrait cette conception, identifiant l'Un comme Dieu. Or, le terme « panthéisme » que l'on rencontre peut paraître un peu trop fort pour certains, notamment pour Hegel, qui le rejette.

Mais le terme panenthéisme est peut-être plus approprié. La différence réside dans la préposition grecque « en », qui signifie « dans ». Ainsi, au lieu de dire que tout est Dieu et que Dieu est tout, on dit que tout est en Dieu.

Mais la totalité des choses finies n'épuise pas la totalité de Dieu. Il y a place pour un processus plus vaste. Le panthéisme spinoziste conçoit un univers statique.

Il s'agit d'un ordre statique et mécaniste. C'est un processus téléologique dynamique et ouvert. David ? Non, non, répétez.

Je ne suis pas certain d'avoir bien compris la question. Oui, oui. Les idéalistes allemands cherchent à appréhender le soi comme une conscience de soi structurée.

Oui, chez Kant, l'unité du soi, c'est-à-dire cette chose, d'accord ? Chez Kant, l'unité du soi ne se trouve pas simplement en énumérant les formes et les catégories. Elle se trouve plutôt dans ce qu'il appelle l'unité synthétique.

Remarquez le terme d'unité synthétique de la perception. Vous verrez. Et puis la schématisation des douze catégories en relation avec la forme du temps.

Or, notez que dans les deux cas, tant l'unité synthétique que la schématisation, il s'agit d'une unité fonctionnelle. Le soi est unifié dans l'action. Non seulement dans l'être, mais aussi dans la pensée, dans l'expérience.

C'est pourquoi je parle de conscience de soi. Vous verrez. Et je pense qu'il est important de noter qu'il s'agit d'une unité fonctionnelle, nous sommes fonctionnellement unifiés.

Car quel est le facteur unificateur de la conscience de soi dans ces cas-là ? Eh bien, c'est l'unité fonctionnelle. Ce sont les unités fonctionnelles. Vous verrez.

Ce sont ces fonctions qui unifient. Du moins pour un philosophe en particulier. Revenons à John Locke et à sa réflexion sur l'identité personnelle.

Vous verrez. Qu'est-ce qui, pour Locke, assure l'unité du moi à travers le temps ? Sa réponse est simple : la mémoire. Autrement dit, les expériences passées associées à mon expérience présente, mon souvenir actuel du passé.

Vous verrez. Cela aussi constitue donc une sorte d'unité fonctionnelle. Quant à l'existence d'une substance spirituelle sous-jacente, il s'agit d'une hypothèse quelque peu spéculative : il le pense, mais ne peut le prouver aussi clairement que Descartes pensait pouvoir le faire.

Vous verrez. Cette notion d'unité fonctionnelle est donc importante, je crois. D'accord, autre chose ? En résumé...

Ce que nous allons découvrir, c'est d'abord un nouveau modèle scientifique, plus organique et développemental. Si vous appréciez la théorie de l'évolution, car elle

est apparue avec la biologie du développement, cette dernière s'intéressait à la fois au niveau micro et macro.

Au niveau micro, les prémices de la génétique ; au niveau macro, la biologie évolutive. Mais un nouveau modèle scientifique, développemental. Une nouvelle approche philosophique.

Cela commence par la méthode transcendantale, mais on finit par la désigner comme méthode phénoménologique. La phénoménologie, voilà la méthode. Quel est le titre de l'œuvre majeure de Hegel ? La Phénoménologie de l'esprit.

La phénoménologie de l'esprit. Et quelle est la philosophie européenne dominante du XXe siècle ? C'est la phénoménologie, une approche méthodologique. C'est la méthode qui sous-tend l'existentialisme, la théorie herméneutique , etc.

Attention au terme « phénoménologie ». Il ne faut pas confondre phénoménisme et « phénoménalisme ». Un instant de réflexion vous permettra de comprendre pourquoi certains d'entre vous qui ont utilisé ces termes indifféremment n'ont pas réfléchi.

Il y a une différence entre un « isme » et une « logie ». Un « isme » est une position, une théorie. Le phénoménisme est la thèse selon laquelle tout ce que nous savons n'est qu'apparences.

Une logie est l'étude, la science, une méthode. La phénoménologie est donc l'étude des phénomènes. Cela ne signifie pas pour autant que seuls les phénomènes peuvent être connus.

Mais cela signifie que nous commençons par l'étude des phénomènes. Vous saisissez la différence ? Oui, car si l'on cherche à comprendre la structure du soi, quelle est la structuration fonctionnelle qui s'opère dans le développement de la conscience et de la conscience de soi ? Eh bien, il faut décrire le processus, n'est-ce pas ? Il faut décrire les phénomènes du développement de la conscience. La méthode est donc phénoménologique.

Aujourd'hui, au XXe siècle, le terme est assez courant . Et même si certains, peu versés dans la philosophie, l'emploient indifféremment avec le phénoménalisme, les deux sont pourtant très différents. On le trouve correctement dans l'expression « phénoménologie de la religion ».

Ce terme est employé dans deux sens. Le premier désigne la phénoménologie de l'expérience religieuse, qui décrit les phénomènes propres à cette expérience. Le second, la phénoménologie de la religion, décrit les croyances et les pratiques.

Les phénomènes à ce niveau social, au niveau du culte. La phénoménologie. C'est une méthode descriptive.

Il ne s'agit pas de prouver quoi que ce soit par des arguments démonstratifs. Les vieux arguments démonstratifs de la tradition cartésienne de la serrure, non, c'est du passé. Cela relevait de la métaphysique dogmatique.

Vous avez là une méthode descriptive. Et la conclusion d'une description efficace n'est pas : « Donc, ceci et cela, CQFD. » La conclusion d'une description efficace est : « Ah, je vois, oui, c'est bien ça. »

Vous voyez ? Parce que votre description revient à dire à quelqu'un : « Viens voir ça. Vois ce que je vois. » Vous comprenez ? Et la validité de la description est renforcée par ce processus social consensuel.

Vous voyez ? Il s'agit d'un accord interpersonnel sur ce qui est précisément décrit. C'est donc une approche descriptive plutôt que démonstrative. Ainsi, lorsque vous lisez Hegel, ne vous demandez pas : « Qu'a-t-il prouvé ? Que signifie ce passage sur le maître et le serviteur ? A-t-il prouvé quoi que ce soit ? » Il ne cherche pas à prouver quoi que ce soit.

Il cherche simplement à décrire la dynamique interpersonnelle par laquelle le maître prend conscience de sa qualité de maître, et la servante, de sa qualité de servante. Vous voyez ? Il décrit le développement de la conscience de soi.

Mais ce n'est qu'une image partielle du tout, ou le tout n'est qu'une image partielle de cela. Vous voyez ? Microcosme, macrocosme. Permettez-moi une petite digression : une autre remarque me frappe.

Je n'y avais pas vraiment réfléchi auparavant. L'automne dernier, lorsque nous avons commencé à étudier les présocratiques, j'essayais de montrer que, dès les origines de la philosophie, chez les poètes grecs, Homère, Hésiode, etc., on trouve l'idée d'une unité ordonnée. Ainsi, l'organisation de la vie morale d'un individu est un microcosme de la justice ordonnée d'une cité-État, elle-même microcosme de l'unité ordonnée du cosmos. Vous vous souvenez ? En d'autres termes, le moi, moralement ordonné, un individu juste et vertueux, est un microcosme d'un cosmos ordonné.

Remarquez à quel point le changement est radical à ce stade. D'une certaine manière, on revient à ce thème. Vous voyez ? L'unité ordonnée du soi est un microcosme de l'unité ordonnée de la réalité dans son ensemble .

Vous voyez ? Mais pour les philosophes grecs, cette conception s'est développée en fonction de l'unité ordonnée de l'univers physique. Ah ! Aujourd'hui, elle s'étend à

l'univers ordonné du monde des idées, du monde de la culture, de l'art, de la religion. Mais l'idée du soi comme microcosme du tout demeure.

Ne soyez donc pas surpris si, en lisant Hegel, vous rencontrez la notion de logos. Vous voyez ? Parce que Hegel, dans ses écrits religieux, a réintroduit le concept de logos, qui avait été éclipsé durant l'ère mécaniste, dépourvue de téléologie. D'accord.

D'accord. Qu'est-ce que j'ai dit déjà ? Un nouveau modèle scientifique, une nouvelle méthode philosophique, la description phénoménologique. Très bien.

Une nouvelle logique. Une nouvelle logique. Car ce que nous avons eu, c'est une logique du syllogisme .

Logique syllogistique. Nous allons aboutir à une logique du processus. Et cette logique du processus est dialectique.

La logique syllogistique est une logique d'universaux immuables. Pourquoi ? Eh bien, vous connaissez la règle fondamentale du syllogisme catégorique simple : tout A est B, tout B est C, donc tout A est C. En effet, la règle fondamentale du syllogisme est l'existence d'un moyen terme.

Et le moyen terme doit être universellement étendu au moins une fois. Autrement dit, B doit être universel, tout B, au moins une fois, pour que B, ce B-ci, ce B-là particulier , puisse faire partie de ceci. Sinon, il n'y a pas de lien.

Il faut un élément de liaison. Cet élément de liaison doit porter sur un concept universel . Bien sûr, il peut s'agir d'une catégorie universelle de personnes.

Mais il faudrait qu'il s'agisse d'une catégorie de personnes immuable à certains égards. Autrement dit, il faut des universaux immuables, du moins des concepts universels immuables.

Ainsi, cette logique a été conçue, organisée et développée par Aristote, qui mettait l'accent sur les universaux. Des concepts universels immuables : les classes, les espèces.

Mais maintenant, si l'on a une conception développementale en sciences et en histoire, comment appréhender ce qui se passe dans le processus de développement ? Évidemment, cela soulève la question de l'existence d'universaux. Et Hegel va devoir restructurer toute la théorie des universaux. Il ne l'abandonne pas, il la restructure. Et il est assez proche d'Aristote.

Mais, dans sa restructuration, il doit encore s'appuyer sur une logique de processus, et non sur une logique de permanence. Pensons aux présocratiques. L'antithèse entre Héraclite et Parménide est celle qui oppose le changement universel à la permanence universelle.

Nous abordons maintenant l'idée que le changement est plus fondamental que la permanence. Le changement est plus fondamental que la permanence. Lorsque nous parlerons de Hegel, je ferai quelques remarques sur sa logique.

On entend parfois dire, par ceux qui n'ont pas lu la logique de Hegel, qu'il rejette le principe de non-contradiction. Ce n'est pas le cas. Plus précisément, il ne le rejette pas.

Il considère cela comme un détail insignifiant dans un monde en perpétuelle évolution. On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, et l'on se trouve donc confronté au principe de non-contradiction à la fois et sous le même angle. D'où la logique du processus, la dialectique.

Et la dialectique, vous vous en souvenez, c'est ce type de pensée qui dit oui, non, puis qui réunit les deux dans une synthèse. Thèse, antithèse, synthèse. Oui, non, eh bien, voilà.

Et le problème, c'est de saisir cela. L'idée, c'est que le processus de la pensée, qui est le point de départ, est comme une errance mentale, une recherche à travers un véritable labyrinthe d'idées. Pas ceci, mais cela, c'est un peu plus loin, mais oui, nous avons besoin de ceci et de cela.

Une réflexion sinueuse qui mène à une compréhension de plus en plus complète. Le concept qui se dévoile progressivement. Et appliqué à l'histoire, cela donne l'idée que l'histoire tend à connaître ces oscillations de balancier.

On observe actuellement une réaction conservatrice dans l'ex-Union soviétique, qui entraînera une modification. Il s'agit donc d'un processus dialectique, d'une nouvelle logique.

Par conséquent, une nouvelle épistémologie s'impose. Une nouvelle épistémologie. Ce que nous avons aux XVII^e et XVIII^e siècles, c'était une théorie représentationnelle de la connaissance.

Représentationnelles. Des idées subjectives, qui représentent... Oh, mais chez ces idéalistes allemands, les idées ne sont plus des représentations, des représentations statiques dans l'esprit. Les idées émergent d'une interaction dynamique avec le monde dont nous faisons partie, avec le monde dans son ensemble.

On se retrouve donc avec une épistémologie qui privilégie la conscience directe. Au sein de cette conscience, les idées et les concepts se clarifient progressivement. Conscience directe, clarification progressive.

Nous le verrons plus clairement lorsque nous aborderons Hegel. Quant à la nouvelle métaphysique, c'est précisément ce dont nous avons parlé. Comment la décrire ? Elle relève davantage de l'idéalisme que du matérialisme ou du dualisme.

C'est de l'idéalisme. Tout est de nature mentale, spirituelle et individuelle. C'est une forme de monisme développemental, si vous voulez.

On peut parler d'idéalisme évolutionniste. Toute pensée évolutionniste n'est pas naturaliste. Il s'agissait d'idéalistes évolutionnistes.

Tout converge vers la pleine réalisation de cette vie spirituelle et de cette vitalité qui sous-tendent tout le reste. Elle est latente. Elle se révèle.

L'idéalisme évolutionniste. On le qualifie parfois d'immanentiste, car tout être divin, fondement absolu de l'être, est imminent dans sa totalité .

Cela a de profondes conséquences théologiques. Cela signifie qu'il n'existe pas de Dieu transcendant qui doive se révéler à des créatures qui lui sont extérieures. Par conséquent, la révélation spéciale n'existe pas.

Car si le divin est imminent, alors la conscience divine jaillit au sein de votre propre conscience. Il n'existe donc ni révélation spéciale, ni actes de révélation. La création ex nihilo n'existe pas.

Il n'existe pas d'acte de rédemption historique. Tout est un processus intérieur, imminent. Il n'y a pas d'incarnation unique.

Comment cela est-il possible sans un Dieu transcendant qui s'incarne ? L'incarnation n'est qu'un symbole de l'imminence du divin en toute chose. Soyez donc attentifs à cela lorsque nous aborderons la philosophie de la religion de Hegel : l'immanentisme.

La métaphysique est parfois décrite comme un gradualisme. Autrement dit, tout ce qui existe est, à un certain degré, esprit , conscience . L'ancienne notion de degrés d'être hiérarchisés se traduit désormais par un processus de développement.

Le processus d'évolution est le développement progressif de degrés supérieurs, d'une intelligence et d'une spiritualité plus développées. Cela relève de l' optimisme évolutionniste .

Pour Hegel, c'est dans la culture allemande que l'esprit trouve sa pleine expression. Où ailleurs pourrait-on l'espérer ? Oui, c'était l'époque du nationalisme. Pourquoi ? Parce que le nationalisme, c'est l'incarnation, la pleine découverte de soi, la réalisation de l'identité et de l'esprit d'un peuple.

Le nationalisme est un produit du romantisme. Un produit de cet idéalisme allemand. Et puis j'allais dire que c'est le romantisme.

Eh bien, je crois que vous le voyez déjà. Quand Wordsworth chante les jonquilles et que votre cœur danse avec elles, il ne s'agit pas simplement d'une métaphore. La danse des jonquilles est une manifestation libre et créative d'un esprit créatif qui y œuvre, et qui œuvre plus pleinement encore dans votre cœur.

Et ainsi, votre cœur, réagissant à cette stimulation, se joint à un grand chœur de danse. Le romantisme. Voilà où nous en sommes avec l'idéalisme allemand.

Maintenant, j'aimerais faire une ou deux remarques sur ces autres figures. Des questions ? Vous comprenez ce que j'essaie de vous expliquer ? Je pense que si vous saisissez cette illustration et les autres que je vais utiliser, vous verrez que la lecture des fragments de Hegel dont nous disposons prend tout son sens. Mais lisez d'abord Stumpf.

Il vous donnera une vue d'ensemble, mais une vue d'ensemble presque figée, comme s'il s'agissait d'un système logique plutôt que d'un processus de développement. Ce qui, à mon avis, en donne un aperçu concis, c'est cet ouvrage, même si je dois également beaucoup à une ancienne élève, Meryl Westfall (WESTPHAL), qui enseigne à l'université Fordham dans le Bronx et qui est une spécialiste de Hegel de premier plan.

Il a été président de la Société Hegel d'Amérique. Son livre est très utile pour saisir ce point. D'accord.

Comme je le disais, la conception de ce qui unifie le soi, quelle est la fonction unificatrice dominante, la fonction qui absorbe tout du soi ? Fichte, mort en 1814, était, soit dit en passant, fasciné par la figure de Napoléon, le cavalier sur son cheval blanc, traversant l'Europe. C'est la figure romantique par excellence. Fichte soulève la question du fondement de toute notre expérience. Quelle est la condition préalable, pour reprendre le terme kantien, qui rend possible l'expérience humaine, qui rend notre conscience telle qu'elle est ? Voilà la bonne question kantienne.

Il rejette la métaphysique dogmatique, à l'instar de Kant. Il privilégie, comme Kant, une méthode transcendantale. Et ce qu'il découvre, en décrivant l'expérience du soi, c'est que la nature de ce dernier se révèle avant tout comme celle d'un être moral, où la volonté est la faculté dominante et la plus révélatrice.

Or, chose intéressante, sa description phénoménologique qui y conduit s'apparente davantage à une description épistémologique. Il pose, par exemple, la vieille question de Descartes : comment savoir que les corps matériels existent ? C'est une question classique. Berkeley s'en serait réjoui .

Comment savez-vous que les corps matériels existent ? Sa première réaction, bien sûr, est une description du scepticisme engendré par des personnes comme Berkeley et Hugh. Je ne sais pas si les corps physiques existent. Mais dans mon combat moral, mon combat intérieur entre le devoir et le désir, entre agir par devoir et suivre mes inclinations, je constate que ma vie morale postule – voilà encore ce terme, on le retrouvait chez Kant – elle postule l'existence d'un non-soi opposé à la vie morale du soi.

C'est donc dans la vie morale que l'on trouve l'opposé de la volonté morale . L'opposé de la volonté morale est ce qui est postulé, en quelque sorte, par la volonté elle-même. Il n'existe aucune preuve de l'existence d'un monde physique non-soi.

Mais quoi que ce soit dans ce non-soi, cela se trouve en une sorte d'opposition dialectique au soi. Comme nous le savons dans la vie morale , n'est-ce pas ? Alors, si nous devons parler de la nature de la réalité, quelle sera-t-elle ? Autrement dit, si La conscience de soi est la clé de la réalité, et ce prisme me permet de projeter une image de la réalité sur l' écran global. Que puis-je dire de la nature de la réalité ? Eh bien, de toute évidence , dans la réalité prise dans son ensemble, il n'y a pas d'antithèse au soi. On ne peut pas avoir le soi à la fois comme un et comme non-un.

Et ce qui est projeté, c'est que cela se manifeste sous forme d'ego. L'ego absolu, la volonté absolue. Autrement dit, la réalité. dans son ensemble, elle possède ce que nous appellerions les caractéristiques conatives.

Oui, à des degrés divers. Chez l'humain, il y a la volonté consciente, la volonté morale. Chez l'animal, la pulsion instinctive.

Dans la vie végétale, on observe une impulsion constante à croître , à survivre. La résistance que même les êtres inanimés opposent aux forces extérieures. Dans tous ces cas, il s'agit de manifestations de la volonté, ou de pré-développements de la volonté, en opposition à ce qui est autre que soi.

La roche qui résiste à la désintégration. La plante qui jaillit du sol. L'animal possède son instinct de survie et sa lutte pour y parvenir.

Et l'être humain, disposé à agir par devoir plutôt que de céder à ses inclinations. C'est ainsi que se présente sa conception. Et c'est de cette manière qu'il se la représente.

Ce que vous avez, la réalité ultime, c'est l'ego absolu manifesté dans l'ego fini et le non-ego fini. Or, ce que nous observons dans le monde phénoménal, c'est cette antithèse : l'ego contre le non-ego.

La description phénoménologique décrit donc cela. Nous connaissons la réalité de l'effort de la volonté. Nous ne connaissons pas la réalité du non-ego physique.

Partons du principe que, projetant cela sur l'écran, l'ego absolu est la nature même de la réalité. Eh bien, essayez avec Schelling.

Essayez avec Schelling. Comme je l'ai dit, son point de départ est davantage une critique du jugement qu'une critique de la raison pratique . L'accent est mis sur le sentiment d'unité avec la nature.

Le sentiment de la téléologie continue dont notre expérience esthétique fait partie. Etc. Bon, Schelling écrit donc sur la philosophie de la nature en termes d' idéalisme évolutionniste .

Le monde physique n'en est qu'à ses balbutiements dans son évolution progressive vers un esprit vivant et conscient. Et la nature est une force vivante. Impulsive.

Créatif. Débordant de nouveauté. Et lorsqu'il se tourne vers la philosophie de l'esprit, il observe le même phénomène dans la culture humaine.

On observe un faible niveau de créativité et une aspiration croissante à la nouveauté dans la pensée théorique. Perception sensorielle. Connaissance théorique.

Cette dynamique créative se manifeste davantage dans le domaine pratique, sur les plans moral et politique, comme l'a dit Fichte. Mais c'est dans le domaine esthétique qu'elle trouve sa pleine expression.

Là où la contemplation du premier niveau, la perception, se conjugue à la dimension active du second, le niveau moral. Action et contemplation s'unissent dans l'art créatif. Vitalité créatrice.

Imaginatif. Créateur de nouveaux mondes d'expérience. Il analyse donc ce phénomène d'un point de vue phénoménologique et conclut que la réalité elle-même est globalement vaste et créative, non pas une volonté créatrice, mais une impulsion créatrice.

L'accent est mis sur le ressenti et le déploiement de l'absolu au cours de l'histoire. On constate donc que ces deux approches suivent un processus méthodologique très similaire. Vraiment très similaire.

Schleiermacher ? Schelling , soit dit en passant, était membre du cercle romantique d'abord à Iéna, en Allemagne, puis à Berlin. À Berlin, il fut rejoint par Schleiermacher, pasteur d'origine piétiste, aumônier d'hôpital, etc. Et pour lui, la conscience religieuse est essentielle.

Il s'oppose à la réduction de la religion par Kant à une simple question d'éthique. Car l'expérience religieuse, comme tout pasteur le sait, est bien plus qu'une simple volonté morale.

L'expérience religieuse est une dépendance absolue envers le divin. Et c'est là sa définition de l'essence même de la piété chrétienne : un sentiment de dépendance absolue envers le divin.

Issu d'un milieu piétiste, il y a dépendance absolue : Dieu n'est pas un être individuel parmi d'autres. Dieu n'est pas transcendant.

Dieu est l'être même. Le fondement de tout être. Mais il ne veut pas que cela implique le panthéisme de Spinoza.

Spinoza, à l'instar des penseurs du XVIIIe siècle, avait une vision atomistique des individus, les considérant comme des entités distinctes et isolées les unes des autres. Schleiermacher, quant à lui, privilégie une approche plus relationnelle.

Je ne suis pas lié à d'autres choses de manière extérieure, par un simple canal de continuité qui me traverse. Il s'agit plutôt d'une relation organique. Le moi se définit alors, ce que je suis, ce qui est unifié dans cette expérience religieuse, c'est tout ce réseau de relations.

Me voici, avec des liens génétiques avec mes parents, des liens sociaux avec mes amis, mes collègues, mon environnement, et des liens émotionnels avec tout ce que l'on peut imaginer.

Et le noyau unificateur de tout cela est un sentiment de dépendance absolue. Où que ces vecteurs aboutissent, ils expriment une dépendance envers ... une dépendance d'une nature ou d'une autre.

Leur réunion au sein d'un noyau unifié repose sur une dépendance absolue à l'égard de l'être lui-même. Et ces dépendances finies ne sont que des aspects finis du tout. Ainsi, Dieu est le fondement englobant tout l'être.

Et ce qu'il a tenté de faire, bien sûr, c'était d'articuler une théologie pour définir les concepts théologiques chrétiens en ces termes. Le langage théologique devient donc symbolique plutôt que d'être pris au sens littéral. Vous voyez ce qui se passe ?
Description phénoménologique de l'unité fonctionnelle de la conscience de soi.

On en conclut que ce que l'on découvre en soi n'est qu'un microcosme du tout, projeté ensuite comme la nature de la réalité. Bien. Nous reprendrons là où nous en sommes et nous y reviendrons brièvement la prochaine fois, lorsque nous aborderons Hegel lui-même.