

Matière et esprit

L'être et ses déterminations

L'étude du couple de notions "matière et esprit" offre assurément à l'esprit une riche et complexe matière... Remarque qui veut attirer l'attention d'emblée sur deux points d'importance majeure.

Elle suggère d'abord que l'étude de ce couple est, comme telle, l'affaire de l'esprit, qui en est lui-même l'un des éléments. Vient par là aussitôt en question le sens du "et" qui constitue les deux notions en couple : la simple juxtaposition que, de fait, ce terme établit entre elles, apparaît comme illusoire s'il est vrai que l'examen du couple, et l'existence même de celui-ci comme objet d'examen, n'ont de sens et de réalité que pour l'un de ses composants. Un décalage significatif devrait être reconnu, dès le principe, entre ces derniers, et en ce décalage pourraient commencer de se révéler certaines des caractéristiques essentielles de chacun d'eux : peut-être l'aptitude à voir et à questionner tout à la fois soi-même et son autre *comme tels* est-elle, précisément, l'apanage de l'esprit et l'indice de son immatérialité ; et peut-être la matérialité de la matière ne consiste-t-elle en rien d'autre, pour sa part, qu'en l'inertie et l'extériorité à soi, se reconnaissant précisément à l'incapacité d'être sujet (et non seulement objet) d'une interrogation, que ce soit sur soi-même ou sur autre chose.

La remarque suggère en outre que toute matière n'est peut-être pas matérielle : si le couple "matière et esprit" donne à l'esprit matière à réflexion, ce n'est évidemment pas au sens d'un substrat corporel, physique ou sensible, mais au sens d'un objet dont le caractère immatériel s'impose, au contraire, comme une évidence. Faut-il y voir un simple jeu de mots, et considérer que la "matière" dont il s'agit là n'a de sens de figuré ? Ou faut-il admettre la possibilité et la réalité d'une matière *de* l'esprit, propre à l'esprit – non celle qui lui est autre et extérieure mais celle qu'il se donnerait à lui-même comme son *contenu* ? A cet égard l'enjeu est double : il s'agit de savoir d'une part si la notion de matière admet une définition univoque, et d'autre part si l'esprit, de son côté, est à envisager comme une forme ou une organisation de formes, en soi *vide*, devant trouver son "application" ou son "remplissement" à l'extérieur de soi (selon une représentation devenue commune depuis Kant).

Telles sont quelques-unes des principales questions que nous examinerons, en nous appuyant essentiellement sur les pensées de Hegel et de Claude Bruaire, deux des rares auteurs de l'histoire de la philosophie à avoir fait de l'*esprit* un thème majeur et explicitement problématisé de leur réflexion.

Objectivité et subjectivité de l'esprit

Partons de la notion d'esprit, pour voir si, précisément, "esprit" est une simple notion, ou s'il faut y voir un véritable concept, offrant une signification universelle et nécessaire par-delà la diversité de ses emplois. Et commençons pour ce faire par envisager ce que l'on peut appeler son sens objectif : celui dont il s'agit lorsque l'on parle de l'esprit *de* quelque chose. Esprit d'un texte ou d'une loi, par opposition à leur lettre ; esprit d'une institution, d'une époque, ou encore d'une œuvre : chaque fois le terme d'esprit veut exprimer une double altérité.

D'une part en effet, l'esprit est à entendre comme *l'autre du sensible*, puisque, précisément, ce qui est perçu (vu, entendu, etc.) est alors appréhendé comme renvoyant à du non perceptible. D'autre part l'esprit est invoqué comme *l'autre du concept* ou de l'idée : même un système conceptuel peut se voir reconnaître un "esprit", alors irréductible à ce que la raison, comme faculté de formuler et de lier des concepts, peut en saisir.

Ainsi par exemple d'une institution ou d'une époque. Elles sont manifestées au travers d'une matérialité sensible (lieux, bâtiments, emblèmes ; objets, vêtements, événements, etc.) ; elles sont en outre articulées en concepts définis et liés entre eux : le législatif et l'exécutif, par exemple ; des principes, croyances, idées ou idéaux, etc. Mais l'esprit de l'institution ou de l'époque est encore autre chose que cet ensemble de manifestations sensibles et de notions ou d'idées. Il s'offre à intuitionner comme une sorte de climat, d'ambiance, d'atmosphère, une orientation aussi, qui anime l'ensemble de ces éléments et les unifie, les rassemble et fait d'eux les aspects d'un même et unique tout, sans se confondre avec eux. Et ni la perception sensorielle ni l'analyse conceptuelle ne le peuvent rencontrer, alors même que sa présence semble irrécusable.

L'écart entre le spirituel et le conceptuel apparaît d'autant plus nettement qu'il est manifesté au sein de cela même qui semble relever du seul concept : le discours philosophique. Deux illustrations, parmi bien d'autres, peuvent en être proposées. *L'intuition originnaire* dont parle Bergson¹, tout d'abord, se présente comme ce qui engendre et anime un système philosophique sans pouvoir être identifié à l'un de ses éléments. Elle est ce dont le système n'est que le déploiement (et correspond alors à l'image du germe), mais aussi ce en quoi le système se déploie (et c'est alors l'image du milieu ambiant qui convient) : car cette "intuition" n'est pas seulement située au début, comme un point de départ dont on se séparerait ensuite, mais elle ne cesse de diffuser l'atmosphère particulière en laquelle le système baigne, et dont, pour ainsi dire, il se nourrit. *L'esprit de l'athéisme*, étudié avec tant de rigueur et de précision par Dominique Folscheid² (en écho à *l'esprit du christianisme* étudié par le jeune Hegel), s'offre de son côté comme ce qui s'incarne et se particularise en une multiplicité de figures qui sont autant de systèmes ou de doctrines, tout en restant irréductible à chacune et pouvant toujours en engendrer de nouvelles : l'esprit, ici, est source que ne peut épuiser ce qui en découle, et aussi bien milieu ambiant en lequel les divers systèmes ne cessent de se tenir ensemble.

1. Voir *L'intuition philosophique* in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll."Quadrige", 1987, p.117 et suiv.

2. *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, La Table Ronde, 2003.

En bref, l'esprit ainsi entendu en son sens "objectif" présente les caractères essentiels suivants : il anime, unifie, réunit aussi bien des éléments sensibles que des idées ou des pensées, tout en restant irréductible à ce qu'il anime et unifie. C'est comme un mode spécifique d'articulation entre *unité* et *multiplicité* qu'il s'offre ainsi tout d'abord. Plus précisément, c'est la dimension de la *singularité* qui paraît le caractériser en propre ; non par exclusion de la particularité et de l'universalité, mais par la médiation et le rassemblement en soi de celles-ci : ainsi comprend-on que Hegel ait vu dans l'esprit l'autre de la nature (particularité sensible) et du logique (universalité conceptuelle), mais aussi leur irréductible principe d'unité, de constitution en singularités vivantes. En quoi l'on retrouve enfin les traits décisifs de la belle et ancienne notion d'*âme* : impalpable et insaisissable, celle-ci est pourtant ce sans quoi tout se séparerait et se figerait.

Mais l'esprit, se distinguant en cela du principe de la simple vie, est bien à entendre ici comme relevant de l'intelligible, du sens : intelligibilité et signification qui, pour ne pas être intégralement traduisibles en concepts, ne s'offrent pas moins à intuitionner par l'intelligence. Elles n'ont de réalité que pour cette dernière. Ainsi l'esprit de l'époque, du système, de l'institution, n'existe que pour et par l'esprit entendu comme *sujet*, que lui-même n'est point ; car il n'est qu'intuitionné mais non intuitionnant, intelligible mais non intelligent. Sauf à se payer de mots, on ne peut lui reconnaître de subjectivité qu'en un sens tout approximatif, correspondant à son statut de source de mouvement, d'animation, mais qui reste inassimilable à celui d'un sujet *conscient, voulant et pensant*. Ainsi, chez ^{Hegel}, de l'Etat, du *Zeitgeist* ou du *Weltgeist*, figures de l'esprit objectif qui toutes auront à trouver en des *personnes* (le Roi, le "grand homme") la puissance du penser et du vouloir qui les réalise, et dont elles sont par elles-mêmes dépourvues³.

L'esprit objectif (de quelque chose) renvoie ainsi de lui-même à l'esprit subjectif (de quelqu'un), comme à ce qui peut seul l'effectuer et le voir. Mais à en croire Hegel et Bruaire, l'esprit sujet ne serait pas seulement le corrélat de l'esprit objet : il en constituerait la vérité, l'esprit n'atteignant qu'en lui la plénitude de son sens et de sa réalité. Certes, selon Hegel, le subjectif est comme l'objectif une détermination unilatérale, finie, appelée à être dépassée : seul l'esprit absolu, unité médiate de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, est l'esprit pleinement accompli. Mais il reste qu'en cet accomplissement, c'est bien la subjectivité qui se montre vérité de l'objectivité, celle-ci étant finalement à comprendre comme *objectivation de soi* de celle-là : en dernière instance l'esprit est fondamentalement sujet, non substance. Bruaire, quant à lui, définit l'esprit comme n'étant pleinement lui-même que par l'unité, en lui, de la dimension du *pneuma* (puissance de manifestation et d'unification) et de la dimension du *nous* (intelligence) : c'est bien son statut de *source*, d'*origine* de pensées et d'actions qui fait le propre irréductible de l'être d'esprit. Ce dernier n'est point seulement puissance intelligible, mais sujet intelligent, et ce n'est qu'à ce dernier titre qu'il se distingue radicalement du simple être animé (vivant).

3. On ne peut prendre au sérieux les tentatives de V. Descombes de présenter l'esprit objectif (surtout hégélien) comme un sujet au sens plein du terme. Les institutions ne *pensent* pas ; la tendance qui les anime, quand elle resterait distincte de la simple pesanteur, n'est point *volonté* autonome et réfléchie ; et il n'y a pas de sens à soutenir que lorsque deux personnes A et B parlent l'une à l'autre, c'est en vérité un "AB" qui se parle ! Voir l'article de cet auteur dans *Les Etudes philosophiques* de juill.-sept. 1999.

Mais précisément, faut-il reconnaître l'existence de manifestations spécifiquement spirituelles, qui renverraient avec nécessité au sujet spirituel comme à leur source ? Et dans l'affirmative, faut-il reconnaître l'existence d'un mode de rapport spécifique entre le sujet spirituel et ses manifestations ?

Possibilité et contenu d'une phénoménologie de l'esprit

La question en effet s'impose, appelée par le rassemblement des éléments ci-dessus exposés. Y a-t-il des phénomènes *de* l'esprit, autrement dit des phénomènes qui attestent ou suggèrent la présence d'une instance ne relevant ni de l'ordre du sensible (car l'esprit est *nous*), ni de l'ordre de l'idée (car l'esprit est *pneuma*, principe *agissant*) ?

Bruaire nous indique à sa manière tous les éléments essentiels dont il faut ici tenir compte. S'il y a un phénomène de l'esprit, cela signifie qu'il y a une manifestation *dans* l'ordre du sensible de ce qui *outrepasse* cet ordre. C'est donc d'emblée un certain regard qui est requis, pour simplement voir de tels phénomènes, s'ils existent : un regard capable de voir qu'il y a plus, dans ce qu'il voit, que ce qu'il peut en voir – et cela non seulement en fait, mais en droit⁴. Impossible dès lors d'échapper à un double risque : celui d'imaginer la présence de l'esprit là où il n'y a que faits matériels, celui de s'acharner à ne voir que faits matériels là où l'esprit manifeste sa présence. L'attitude du soupçon privilégie systématiquement le premier risque, le transformant d'ailleurs en unique possibilité (moyennant quoi cette attitude mérite mal son nom : en vérité elle ne *soupçonne* pas, mais *accuse* positivement), alors qu'*a priori* le second mérite tout autant d'être envisagé.

D'emblée encore, l'hypothèse de l'existence de phénomènes de l'esprit implique une certaine compréhension de l'ordre de la réalité sensible. Car, pour que cette hypothèse ait un sens, il faut supposer la réalité sensible apte à accueillir, à laisser transparaître en elle et par elle ce qui, pourtant, lui est autre (nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante). Il faut supposer en outre une connaissance de ce qui est possible ou non dans cet ordre, afin d'être à même d'identifier ce qui éventuellement l'excède.

C'est l'ensemble de ces réquisits que Bruaire prend en compte, lorsqu'il donne à sa recherche des phénomènes de l'esprit la forme plus précise d'une quête de ce qui outrepasse infiniment la nécessité physique, le besoin : l'inutile, le gratuit, le désintéressé. C'est le *désir* comme énergie indéterminée, aspiration à ce qui, du point de vue organique, ne sert à rien, qui est alors identifié comme la dimension essentielle. Et cela dans la mesure où son indétermination constitutive n'est point simple malléabilité, perméabilité à un façonnement par l'extérieur (les autres, la "société", etc.) – auquel cas il ne s'agirait que de contingence –, mais bien disponibilité à une détermination de soi par soi – et il s'agit alors de la promesse de la liberté. Expressions de joie ou de peine indépendantes de l'intérêt personnel, désir de connaître et de comprendre indépendamment de toute visée utilitaire : autant de manifestations, au moyen du corps et pour ainsi dire sur lui, de demandes qui le débordent et qui ont leur source propre ailleurs qu'en lui. De façon générale, il faut penser aux diverses figures exposées par Hegel en sa *Phénoménologie de l'esprit* (quitte à ne pas s'en tenir à leur interprétation hégélienne stricte), et particulièrement à celle de la *reconnaissance*.

4. Ce point est l'un des principaux objets de la réflexion de Jean-Luc Marion, en sa tentative d'élargissement et d'accomplissement de la phénoménologie. Voir avant tout *Etant donné, essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, coll. "Epiméthée", 1997.

Voilà en effet une réclamation bien étrange, et – même si rien ici ne peut avoir le sens d'une "preuve" positive – de nature à éveiller le soupçon de l'existence effective de l'esprit. Avoir besoin, pour être ce que l'on est, d'être reconnu par d'autres : cette demande et la "lutte" à laquelle elle donne lieu s'offrent comme irréductibles à toute nécessité physiologique, incomparables, en particulier, aux luttes entre animaux qui peuvent paraître y ressembler. L'animal lutte parfois pour être "reconnu" supérieur à un autre *dans* l'ordre de la réalité physique ; mais l'homme hégélien lutte pour être reconnu supérieur *à* l'ordre de la réalité physique. Non un organisme qui en domine d'autres, mais un être qui domine son organisme. Sans doute peut-on contester que l'asservissement de l'autre soit l'inévitable moyen d'une telle reconnaissance ; il y a lieu de penser que l'action désintéressée *pour* autrui, et non *contre* lui, offre une identique affirmation de l'irréductibilité à l'ordre du sensible, et appelle à un même aveu de cette irréductibilité par l'autre. Mais cela ne fait que donner plus de relief à ce que Hegel lui-même conçoit comme la caractéristique essentielle de l'esprit : sa puissance de négativité, qui nous semble atteindre son point culminant dans l'*abnégation*. Paradoxalement, rien n'atteste mieux la présence de l'esprit que sa discrétion, sa capacité à l'oubli de soi. Car seul l'esprit peut s'oublier lui-même. Nul corps jamais ne s'oublie, nulle idée non plus. Le premier ne fait rien que pour lui-même, la seconde n'est que ce qu'elle est.

Encore faut-il ajouter que *l'oubli de soi* propre à l'esprit est susceptible de revêtir des formes multiples, opposées même. Il y a l'abnégation du souci désintéressé pour autrui, il y a aussi le mépris ou la violation de sa propre dignité, des exigences moyennant lesquelles seulement l'esprit sera à sa propre hauteur. Car c'est un autre trait qui lui est absolument réservé : seul l'esprit peut ne pas être ce qu'il doit être (peut-être faut-il même dire : ne pas être ce qu'il est). Seul l'homme peut être inhumain, et massacrer pour le plaisir, tirer jouissance de la souffrance de l'autre pour elle-même : gratuité là encore, mais à l'envers pour ainsi dire, et qui a l'étrange privilège d'offrir une visibilité plus convaincante, plus immédiate que l'autre. Ceux-là mêmes qui nient que l'homme soit capable du meilleur avouent sans difficulté qu'il est capable du pire, sans voir que l'affirmation de l'inexistence de l'esprit, qu'ils tirent parfois de leur première dénégation, est contredite par leur second aveu : car seul un être irréductible à sa dimension matérielle peut être inhumain. En outre et corrélativement, seul un être irréductible à sa dimension matérielle peut *exciter* un comportement inhumain ; non seulement ce dernier ne peut avoir que l'esprit pour sujet, mais il ne peut encore avoir que l'esprit pour objet⁵. C'est pourquoi une *phénoménologie de l'esprit* vraiment complète devrait comporter, et en bonne place, une description et une analyse des atrocités infligées à l'homme par l'homme : elles sont, elles aussi, des phénomènes de l'esprit – ou ses anti-phénomènes, si l'on veut, mais qui l'attestent en manifestant une aptitude à la défiguration de soi que lui seul possède. Cela pourrait même être une bonne façon de le définir : l'esprit est l'unique réalité qui ait non seulement des phénomènes, mais aussi des anti-phénomènes⁶.

5. Voir par exemple E. Lévinas : "autrui est le seul être que je peux vouloir tuer" (*Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, coll. "biblio essais", 1994, p.216. Cf. encore p.246 ; p.249).

6. Ni Hegel ni Bruaire ne prêtent à ce point une attention suffisante, me semble-t-il. J'ai tenté d'esquisser un examen systématique de la gratuité à l'envers (ou abnégation en vue du mal), sous l'appellation d'"anti-don", dans *Nature et formes du don*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp.71-75 ; 117-120.

Mais si vraiment l'esprit peut avoir des anti-phénomènes, et si cette possibilité est constitutive de son être, cela implique un mode de rapport bien spécifique entre lui-même et ses manifestations. L'esprit comme sujet n'a pas seulement des manifestations qui lui sont propres, il a aussi et surtout *une manière propre et unique de les avoir*. Elles sont siennes, en effet, en deux sens conjoints. D'une part, en ce qu'il décide de ce qu'elles sont, et qu'il se les donne à lui-même : les manifestations de l'esprit ne sont siennes qu'en tant qu'il aurait pu en produire d'autres – et ainsi seulement il en est pleinement la source. La reconnaissance de l'autre, par exemple, n'a de sens et de réalité que si elle peut ne pas être, et si, par conséquent, elle est librement voulue et exprimée ; de même, l'humiliation ou la violence infligées à autrui ne sont inhumaines que dans la mesure où elles sont le fait d'un être qui *aurait pu et aurait dû* ne pas les commettre. D'autre part, il dépend encore de l'esprit que les manifestations qu'il se donne soient de l'ordre de l'*apparition* ou de l'ordre de l'*apparence*, c'est-à-dire qu'elles révèlent ou, au contraire, masquent la réalité de son intention : ainsi il décide de la *relation* qu'il entretient avec elles. La parole donnée, par exemple, ou la promesse faite, peuvent être le plus authentique moyen pour l'esprit de se révéler, d'entrer dans une visibilité pour l'autre – et ainsi d'apparaître –, ou le plus efficace des moyens de se dissimuler, de tromper autrui – et donc de paraître (au sens de sembler). Il se confirme donc que l'esprit est par nature irréductible à ses phénomènes : jamais ceux-ci, même pris en leur totalité, ne l'épuisent⁷.

Ces remarques invitent à formuler une suggestion, et à souligner une précision. La suggestion concerne *la différence entre esprit et matière* – ce dernier terme signifiant ici : réalité sensible. En effet, autant l'existence d'une différence irréductible entre *le phénomène* et *ce dont il y a phénomène* semble caractéristique de l'esprit, autant l'ordre de la réalité sensible paraît se caractériser par l'absence de cette même différence : l'être matériel se définirait précisément par ceci, qu'il n'est rien de plus que la somme de ses manifestations ; il serait ainsi, en droit, intégralement offert à la visibilité⁸. La précision concerne quant à elle, *au sein même de l'ordre de l'esprit, la différence entre objet et sujet spirituels*. Sans doute l'irréductibilité entre le phénomène et ce dont il y a phénomène est-elle constitutive de toute réalité spirituelle : mais selon qu'il s'agit ou non de l'esprit comme sujet, cette irréductibilité n'est pas de même signification, ni même d'identique nature. Une oeuvre d'art et une personne humaine sont irréductibles à ce que peuvent en saisir l'intuition sensible et l'analyse conceptuelle, et se caractérisent ainsi toutes deux par l'existence d'un écart, d'une distance entre elles-mêmes et leurs phénomènes. Mais si un tableau, par exemple, est autre et plus que son phénomène, c'est toutefois d'une façon telle qu'il *n'est pas maître de*

7. Sur ce point, Bruaire s'oppose frontalement à Sartre, qui réduit explicitement l'être – y compris l'intériorité humaine – à la série de ses manifestations (voir *L'être et le néant*, en particulier l'affirmation par laquelle s'ouvre cet ouvrage), mais aussi, quoique de façon plus nuancée, à Hegel : la distinction opérée par le penseur allemand entre esprit fini et esprit absolu, ainsi que le caractère problématique des rapports qu'il instaure entre eux, rend l'appréciation de sa pensée plus délicate ; mais il reste que l'on trouve chez Hegel des formules étonnamment proches de celles de Sartre (p.ex. *Principes de la philosophie du droit*, §124 : "ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actes").

8. Ce qui signifie que son éventuelle invisibilité n'est jamais que de fait, y compris lorsqu'elle est indépassable comme c'est le cas de certaines particules élémentaires, dont la position est modifiée par le fait même qu'on les observe (voir p.ex. W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1962, pp.18-19 ; 29 ; 47). Car seule la vision physique est ainsi empêchée, non la saisie conceptuelle. Ces particules ont bien certaines caractéristiques, dont l'ensemble les définit de fond en comble.

se distinguer ou non de son phénomène, qu'il ne *décide* pas des caractères que présentera sa phénoménalité et n'a pas non plus, par suite, à *en répondre*. Or il revient essentiellement à la personne de préserver ou non l'écart qui se tient entre son phénomène et elle. Davantage même, il lui revient d'adopter telle phénoménalité ou telle autre, et par exemple d'être véraçe ou menteuse, sincère ou fourbe, etc. Tandis donc que le tableau *est défini* de fond en comble par l'écart qui se tient (irréremédiablement) entre son phénomène et lui, c'est la personne *qui définit* l'écart se tenant entre son phénomène et elle, tant dans son existence même que dans sa nature : cet écart n'existe que si elle le veut, ne se maintient que si elle s'y emploie, et n'a pour tonalité que celle qu'elle lui confère. Autant donc le tableau n'est que l'un des *termes* entre lesquels *il y a écart*, autant la personne est quant à elle la *source* même de l'écart. Par là cette dernière ne se présente pas comme étant seulement en écart par rapport à son phénomène, mais comme étant, pour ainsi dire, en écart par rapport à cet écart même, puisqu'elle en est maîtresse en quelque façon – et dans cette mesure, responsable⁹.

Bref : l'être matériel semble être fondamentalement sans écart par rapport à ses phénomènes, l'objet spirituel est en un écart non décidé par lui, et non modifiable, avec ses phénomènes, le sujet spirituel décide d'assumer ou non son écart, et tel genre d'écart, avec les siens.

Le dédoublement de la matière et la question de la connaissance

Capable de se donner ses déterminations, n'ayant au vrai d'autres déterminations que celles qu'il se donne, l'esprit a donc un *contenu* dont il est lui-même la source, et qui est par conséquent lui-même spirituel. Telle est la conception hégélienne de l'esprit : celui-ci se déploie, se différencie en et par lui-même, passe ainsi de l'en-soi au pour-soi ou de la puissance à l'acte, et se réalise en discours, actes, œuvres, demandes... Ce contenu est ce que l'esprit lui-même engendre, il est aussi ce dont il se nourrit. Car il n'est pour l'esprit absolument aucune autre nourriture que celle qu'il se donne à lui-même : cela dit, non au sens où l'individu spirituel humain pourrait et devrait pourvoir lui-même à ses besoins spirituels (c'est précisément le contraire qui est vrai, comme le montre le besoin de reconnaissance qui manifeste l'absolue nécessité de la médiation d'autrui), ni même au sens où *l'humanité* prise comme un tout, et fût-ce en y ajoutant la dimension de l'histoire, pourrait et devrait combler absolument les réclamations spirituelles de l'individu (car comme nous le verrons bientôt, ces réclamations ne sauraient atteindre à leur réplétion qu'en et par *l'absolu* de l'esprit, qui n'est point humain), mais bien au sens où tout esprit ne peut trouver qu'en des apports spirituels (connaissances, reconnaissance, amour...) un contenu à la mesure – ou à la démesure – de ses demandes. Or ce genre de contenu constitue bien une *matière* ou une substance proprement spirituelle, c'est-à-dire ce que l'esprit produit, ce dont il se remplit et se sustente, ce en quoi il se donne objectivité et consistance.

Cette matière ou ce contenu sont, considérés en leur substance propre, *immatériels*, c'est-à-dire purement intelligibles, ne consistant qu'en sentiments et en pensées. Cela est immédiatement donné à entendre dans l'usage scolaire du

9. Je me permets, pour cette rapide comparaison entre objet (tableau) et sujet (personne) spirituels, de reprendre presque littéralement un court passage de mon article *La phénoménologie de la donation et ses limites (étude sur la pensée de Jean-Luc Marion)*, lisible sur le site *Invitation à la philosophie* (<http://philo.pourtous.free.fr/Articles/indexarticles.htm>).

terme "matière", où ce dernier désigne un domaine d'étude, un ensemble organique de notions et de questions qui, de surcroît, peut parfaitement être exempt de toute "application" de la pensée à l'ordre de la réalité sensible : c'est le cas des mathématiques et, par excellence sans doute, de la *philosophie*. Questions, thèses et doctrines philosophiques sont la matière d'un enseignement, matière reçue par l'esprit mais d'abord, il faut y insister, engendrée par lui – la réception n'ayant d'ailleurs ici aucun autre sens que celui d'un ré-engendrement à partir de soi, d'une re-production du contenu en et par soi-même. Avec l'esprit connaissant et avec lui seul, absorber et donner le jour sont une même activité. En quoi il se confirme qu'il existe une nourriture de l'esprit, que cette nourriture est spirituelle en ce double sens qu'elle a l'intelligible pour texture et l'intelligence pour source, et que si l'esprit se nourrit de cela même que, selon la belle image socratique, il a lui-même enfanté, il n'a rien pour cela d'un Cronos dévorant ses rejetons : il en est même l'exact contraire lorsque, digérant de la façon qui lui est authentiquement propre, il fait (re)naître ce qu'il ingère.

On est là, remarquons-le, au plus loin de la représentation kantienne, voire husserlienne encore, selon laquelle l'esprit connaissant serait fondamentalement réceptacle, ensemble de formes *vides*, devant être "rempli" par (ou s'"appliquer" à) un contenu ou une matière dont il serait par lui-même dépourvu, et qu'il serait impuissant à engendrer. Les "concepts" ou "catégories", les "intentions" ou "significations" doivent être "remplis" par des "intuitions". Alors que même l'image de la nutrition organique reste foncièrement inadéquate, comme on vient de le voir, pour caractériser la vie de l'esprit (le corps détruit ce qu'il assimile, mais l'esprit l'engendre), cette représentation va jusqu'à envisager cette vie selon l'image, bien inférieure encore, du remplissement d'un contenant par un contenu. Encore cette représentation va-t-elle chez Kant (ce n'est plus vrai chez Husserl, du moins en principe) jusqu'à n'admettre, comme contenu possible pour l'esprit connaissant, que les matériaux apportés par l'intuition *sensible*, c'est-à-dire la faculté d'appréhender les données *matérielles*, *physiques*. En tant que connaissant, l'esprit selon Kant ne peut avoir que la matière (sensible) pour matière (contenu)¹⁰ – et en cela consisterait l'un des traits essentiels de sa *finité*.

On sait, depuis Hegel, à quelles insurmontables difficultés se heurte cette perspective – en particulier, la contradiction consistant en ce que c'est seulement une *connaissance de l'esprit* (ie ayant l'esprit pour objet et contenu) qui peut autoriser à dire ce que l'esprit est capable de connaître ou non – et par exemple à conclure qu'il ne peut connaître que ce qui n'est pas lui¹¹. Mais si la matière sensible n'est pas, en vérité, l'unique contenu connaissable, elle est bien pour l'esprit *fini* le *medium* nécessaire de sa manifestation. C'est en elle que le contenu (non sensible) de l'esprit se déploie, et s'il lui demeure irréductible, il ne peut exister sans elle : tout acte, toute expression, manifestation ou œuvre de l'esprit humain s'inscrit dans l'espace et dans le temps, s'incarne en une matérialité visible, audible, tangible, etc., ou du moins s'appuie sur elle. Autant donc il est nécessaire de dédoubler la notion de matière, en distinguant par principe la notion

10. Etant entendu que, d'après le dispositif kantien, les catégories de l'entendement sont remplies par (ou s'appliquent à) des phénomènes résultant eux-mêmes du *remplissement* des formes de la sensibilité (espace et temps) par le donné sensible immédiat. Ce qui confirme l'universelle validité, chez cet auteur, de l'image du remplissement, de l'identification du couple forme/matière au couple contenant/contenu, et l'affirmation de la réalité physique comme unique source de contenu pour la connaissance.

11. Voir *Science de la logique* de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, §10.

de contenu de celle de réalité sensible, autant il faut tenter de saisir le lien qui, manifestement, existe entre les deux : matière comme contenu (même spirituel) et matière comme ordre du sensible ne peuvent être absolument disjointes l'une de l'autre, et l'emploi d'un même mot pour les désigner toutes deux ne peut être regardé comme contingent¹², s'il est vrai que, pour l'homme, l'une est le moyen à la fois nécessaire et adéquat du déploiement de l'autre.

Pour saisir ce lien, nulle aide plus précieuse que celle apportée par Hegel, en sa conception des rapports entre l'Esprit et la Nature, tels qu'ils résultent de l'articulation qu'il instaure d'abord entre l'ordre du pur concept (Logique) et celui de la Nature. C'est la notion de *particularité* qui est ici centrale et éclairante, en raison de son double statut. La particularité est toujours, chez Hegel, le fruit de la détermination, de la différenciation, du déploiement à partir d'un intérieur d'abord indéterminé – et donc de l'engendrement d'un *contenu* ; mais tout est différent selon l'ordre ou le milieu dans lequel on se situe.

Dans le cours de l'exposé de la *Logique*, sans doute la particularisation et la particularité prennent-elles différentes formes, selon qu'elles s'effectuent dans l'élément de l'être, dans celui de l'essence ou dans celui du concept ; mais en sa vérité ultime, la particularité est à la fois le résultat et le moyen de la pleine et parfaite effectuation du Soi universel. En elle, celui-ci est chez lui, ou auprès de lui-même seulement : fruit d'une *différenciation interne*, d'une *extériorisation à partir de soi*, la particularité est bien *autre* que ce dont elle provient, mais selon une altérité relative qui se laisse "nier", ou reconduire à l'identité, en ce sens qu'elle n'est que particularisation *de soi* de l'universel. C'est là le sens de la notion hégélienne de *moment*, qui désigne la différence sise en une identité qui l'engendre et qui l'englobe sans l'absorber ; l'organe de l'être vivant en offre une bonne image : tout en ayant sa consistance propre, l'organe est ce en quoi et ce par quoi l'organisme se détermine, se déploie, de sorte qu'il n'est pas autre chose que celui-ci, mais celui-ci posé en l'une de ses déterminations. – Mais précisément, ce n'est là qu'une image. Dans l'ordre de l'intelligible pur, où tout se déroule dans l'élément du concept, la particularité est *moment absolument fluide*, se laissant intégralement reconduire à l'unité dont elle provient ; c'est alors la plénitude du contenu, de l'être en acte (il n'y a rien dans le Soi qui demeure en puissance). Mais il en va autrement dans la Nature, celle-ci se définissant comme aliénation de l'Idée (le Soi intelligible particularisé en et par lui-même) dans la particularité devenue ordre ou *élément, milieu global*. Non seulement *moment* du déploiement de soi, la particularité est alors en outre, dans la Nature, *le cadre même dans lequel ce déploiement a lieu*. Qu'est-ce à dire ? Que le cadre ou milieu englobant, en sa double dimension spatiale et temporelle, est alors tel que les éléments y sont les uns à côté des autres ou *après* les autres (le logique laissant place ou donnant place au chronologique), de sorte qu'ils acquièrent ce que Hegel appelle une persistance-pour-soi, perdent leur fluidité, se durcissent en quelque sorte en réalités séparées, et ne se laissent plus parfaitement reconduire à l'unité dont ils procèdent. Ainsi des organes physiques : fruits du déploiement de soi de l'unité, ils ne peuvent, du fait de leurs caractères spatial et temporel, être de purs moments, de pures médiatétés, mais ils persistent dans leur être-là propre et distinct alors même qu'ils remplissent leur rôle de moyen, d'aspect du tout qui les englobe (l'organisme). Inévitablement leur être-séparé doit finir par l'emporter sur

12. ὄλη en grec signifie les deux, de même que *materia* (ou *materies*) et *silua* (cf. ὄλη) en latin, et (semble-t-il) *Materie* en allemand.

leur statut de moment : ce sera la maladie, puis la mort, dé-composition du composé, aveu d'incapacité à maintenir la différence ou la particularité dans le sein de l'identité.

Le dispositif hégélien propose donc cette idée, que *la matière physique n'est point tout autre chose que le contenu intelligible* (idéal, logique), mais bel et bien celui-ci même, posé en l'un de ses moments devenu milieu : à savoir la particularité, désormais redoublée, durcie, opacifiée, rétive et pour ainsi dire entêtée. La conséquence capitale qui en découle est que la matière comme ordre du sensible *peut*, en raison de sa parenté fondamentale avec la matière comme contenu intelligible, être le support et le moyen de la manifestation de cette dernière : cette manifestation pourra être comprise comme une extraction, une libération de l'intelligible – une dissolution de la carapace d'opacité et d'extériorité à soi-même dont celui-ci s'est revêtu en s'aliénant comme Nature. Tel est le travail propre de l'*Esprit* dans le système hégélien : nier la négation de soi de l'Idée, manifester ce qui est *le plus* différent d'elle comme étant seulement le fruit de son *auto*-différenciation, et réaliser ainsi l'absolue plénitude de l'être-Soi, puisque – pour parler comme Bernard Bourgeois – son *Autre* absolu est alors manifesté et accompli comme étant seulement *son* Autre.

Mais il reste, précisément, que le plein accomplissement de cette œuvre, et de son agent lui-même, ne peut consister qu'en l'esprit *absolu*. Ce qui contraint à s'interroger sur le statut ontologique de l'esprit *fini* (l'homme) et à tenter d'en discerner les conséquences éthiques.

La réalité de l'esprit fini et le problème de l'éthique

Dans la mesure où l'esprit est négation de l'aliénation de l'intelligible, l'homme comme esprit fini est d'emblée et par essence voué à s'appuyer sur la matière physique pour déployer son contenu propre. Et il le peut, en raison de l'identité médiate de la matière physique et de la matière comme contenu intelligible, qui vient d'être vue. Mais si l'ordre du sensible permet ce déploiement, il lui interdit dès le principe d'atteindre à l'absoluité ou à la pleine effectivité. Celle-ci en effet, consistant en la parfaite unité avec soi au travers de la différenciation (ou particularisation) de soi, suppose la reconduction intégrale du particulier à sa source, et donc sa non résistance, non persistance-pour-soi : elle requiert bien en somme l'absence de matérialité physique. Aussi faut-il dire que la plénitude de la *matière comme contenu* exclut toute présence de la *matière comme ordre du sensible*. Tel est bien le sens de la notion hégélienne d'*effectivité* (*Wirklichkeit*), qui prolonge directement la notion aristotélicienne d'*être en acte* et prépare l'ontologie bruairienne de l'esprit ("l'être qui n'est qu'être, c'est l'être qui n'est qu'esprit") : en son sens simple et plein, l'esprit est acte pur et exclut tout être en puissance¹³. Or précisément le sensible, quant à lui, est fondamentalement être en puissance, c'est-à-dire déficit de contenu et donc de matière : le vivant par exemple (qui est le plus haut degré d'effectivité auquel la nature puisse atteindre), ne parvient que partiellement et provisoirement à se constituer en une totalité *concrète* au sens hégélien, c'est-à-dire engendrant et retenant en elle son contenu ;

13. On sait que l'*Encyclopédie* de Hegel, dont le dernier grand moment est la *Philosophie de l'esprit*, s'achève sur une citation du chapitre de la *Métaphysique* d'Aristote où est précisément affirmé que "l'actualité plutôt que la puissance [est] l'élément divin que l'intelligence semble renfermer" (Λ,7, 1072b, 18-30 ; cf. *La philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p.375).

aussi ne s'accomplit-il jamais en un Soi véritable, *réel*. L'unité avec soi ne se conserve chez lui que sous la forme de la (re)production d'un autre vivant singulier, en une série temporelle *indéfinie* qui n'est que grossière image de l'*infinité* véritable : car celle-ci est inclusion en soi de toute particularité finie, et non répétition interminable de celle-ci – qui n'est jamais que du fini ajouté à lui-même, ce que Hegel appelle le "mauvais" ou "faux" infini.

On le voit, c'est la considération du genre de rapport existant entre unité et multiplicité qui, seule, permet d'y voir clair sur la question de la réalité, si propice aux méprises et aux contresens. S'il est vrai que seul est réel, effectif, ce qui contient et retient en soi-même la diversité qu'il se donne, alors la matière sensible, parce qu'elle morcelle, disjoint et isole toute particularité qui se dépose en elle, interdit toute effectivité véritable. Mais comment l'esprit fini, qui est voué à inscrire sa particularisation dans un tel élément, serait-il lui-même effectif, réel ? A vrai dire, quoi d'autre que *l'esprit absolu* peut donc être reconnu comme réel au sens plein du terme ? *L'esprit est absolu ou n'est pas, l'esprit n'est réel que comme absolu, seul est réel l'esprit absolu* : telle semble être, en effet, la triple affirmation impliquée par la pensée hégélienne. Sans doute notre auteur fait-il place en son système à l'esprit fini, sous la double espèce de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif : mais il ne peut finalement lui reconnaître d'autre statut que celui de *moment* de l'esprit absolu, non celui d'être à part entière, radicalement distinct. Or nous l'avons déjà entrevu : l'esprit n'est esprit que comme *source réelle et pleinement effective*, radicale et irréductible, de pensées et d'actes libres. Voilà qui fait surgir un double problème.

Un problème d'ordre ontologique tout d'abord : est-il possible de concevoir un être spirituel qui soit *pleinement réel quoique non absolu* ? L'enjeu en est le statut ontologique de l'homme, et se condense autour de la notion de *finité* de l'esprit, dont il s'agit de déterminer le sens exact. A cet égard, l'on peut formuler ainsi l'alternative : la finité de l'homme comme être d'esprit consiste-t-elle en ceci, qu'il n'est point source absolument première de manifestations et de déterminations (pensées, décisions, actes...) ? Ou en cela, qu'il est bien une telle source mais sans y être pour rien, et donc, pour le dire ainsi, sans être lui-même la source de son être-source ? C'est cette seconde possibilité que Bruaire établit et développe, en une pensée spéculativement exigeante et accordée aux articles fondamentaux de la foi chrétienne (deux bonnes raisons pour les penseurs contemporains de ne pas la fréquenter). Je me contenterai ici de renvoyer aux quelques études que j'ai déjà proposées sur la pensée bruairienne du *don ontologique* comme conceptualisation adéquate de la notion de *création*, seule à même de comprendre l'homme comme n'étant ni un simple moyen de la réalisation de soi de l'esprit absolu, ni un simple effet de processus matériels (physiques), mais un sujet spirituel trouvant dans la Nature le moyen de son existence¹⁴.

Le second problème, immédiatement lié au précédent, est d'ordre éthique. Il est non seulement possible mais indispensable de lui donner une formulation extrêmement simple, seule à même d'indiquer l'essentiel et d'interdire tout faux-fuyant : "On ne peut biaiser, l'alternative est claire, nette. Ou bien un être humain est autre chose et plus que le corps où il vit, et alors tout n'est pas possible, des

14. *Nature et formes du don*, op.cit., troisième partie ; *Don humain et don divin*, in *L'enseignement philosophique* sept-oct 1999 ; *Examen critique du jugement de Hegel sur la notion de création ex nihilo*, in *Etudes philosophiques* 2004-3 ; *La phénoménologie de la donation et ses limites (étude sur la pensée de Jean-Luc Marion)*, déjà cité.

normes élémentaires de respect du droit et de l'être humain sont inévitables et indispensables. Ou bien non, et tout est permis, sans aucune réserve sinon économique. Il n'y a pas de troisième terme"¹⁵. S'il n'est que matière, alors, quel que soit le degré de complexité qu'atteigne en lui l'organisation de cette dernière, l'homme ne peut se voir reconnaître qu'un certain *prix*, variable selon les individus ; car alors tout en lui est en droit mesurable, commensurable. Inversement toute affirmation d'une égale et infinie valeur de tous les êtres humains (*dignité*) est fautive et mensongère si elle ne prolonge et ne confirme la reconnaissance de l'existence, en l'homme, d'une dimension immatérielle, métaphysique, *spirituelle*, inconditionnée quoique n'étant pas sa propre source (tel est précisément le sens de l'idée de création), sans degré ni équivalent. Les grands négateurs de la réalité substantielle de l'esprit n'ont d'ailleurs jamais dit autre chose, proclamant sans ambiguïté l'inégale valeur des êtres humains : Nietzsche ou plus nettement encore Sade, par exemple, ont explicitement présenté comme indissociables leur *négarion de la réalité de l'esprit comme sujet personnel* et leur *refus du principe du respect inconditionnel de la personne humaine*. Cette radicalité et cette clairvoyance dans la compréhension du problème de l'éthique (sinon dans la manière de le résoudre) tendent à se perdre, à l'heure où beaucoup s'acharnent à chercher un "troisième terme" qui, purement et simplement, n'existe pas, et dont l'idée même est dépourvue de sens. Rien de plus inconséquent et, dirons-nous, de plus inesthétique que l'attitude désormais si répandue, consistant à déclarer l'homme entièrement réductible à un ensemble de processus physiques et à s'offusquer cependant lorsqu'il est traité justement *comme tel*, c'est-à-dire comme un réservoir d'éléments et de forces – un moyen, un instrument, une chose. Entre valeur absolue et valeur relative de l'être humain singulier, impossible de louvoyer, il faut choisir ; et la question de la réalité de l'esprit est l'unique clef du choix.

Dans la mesure où elle a cet impact "concret" immédiat, inévitable et d'une importance infinie, la réflexion sur *matière et esprit* est donc bien autre chose qu'un exercice purement spéculatif et théorique (au sens courant de ces termes), alors même qu'elle est l'affaire de l'esprit et de lui seul.

Gildas Richard

15. Claude Bruaire, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p.36.