

eugène  
fleischmann

la science  
universelle  
*ou* la logique  
de Hegel

plon







EUGÈNE FLEISCHMANN

LA SCIENCE  
UNIVERSELLE

*ou*

LA LOGIQUE DE HEGEL

P A R I S

*Librairie Plon*

La figure, tirée des recherches  
de César RIPA, a été dessinée  
et gravée par Jacques de BIE,  
moralisée par I. BAUDOIN.  
La maquette de la cou-  
verture a été conçue par  
René JOUTET.

© 1968 by Librairie Plon, 8, rue Garancière, Paris-6<sup>e</sup>.  
Droits de reproduction et de traduction réservés pour  
tous pays, y compris l'U.R.S.S.

# A V A N T - P R O P O S

Ce n'est pas seulement un intérêt historique qui a conduit l'auteur à publier cette étude sur la logique de Hegel. Les efforts de nos contemporains pour repenser radicalement les rapports entre philosophie et sciences particulières, le conflit actuel entre sciences humaines et sciences de la nature, la recherche renouvelée d'une méthode scientifique universellement acceptable tiennent tous à des problèmes permanents qui se posent à la pensée. La dernière tentative de la philosophie classique — à laquelle n'appartient plus le positivisme logique — d'élaborer une « science universelle » est celle de Hegel, qui, pour sa part, ne faisait que mener à bon terme l'ambition de la philosophie transcendantale. Seul Hegel parvint à élaborer un système philosophique qui prétendît être une « super-science » et récapituler aussi bien les philosophies qui l'avaient précédé que les sciences particulières connues à l'époque. L'*Encyclopédie* contient les principes philosophiques des sciences de la nature et de l'homme, tandis que la *Logique* — le sujet de ce livre — est censée élaborer les structures *a priori* de la pensée, conçue comme présupposition et aboutissement de tout travail intellectuel. Mais alors que l'on peut considérer l'*Encyclopédie*, au moins en ce qui concerne les détails, comme périmée, la *Logique* peut encore servir de sujet de discussion intelligente.

Qu'est-ce que la logique hégélienne ? C'est l'exposé de la pensée telle qu'elle se constitue dans et par l'acte même d'intellection. Hegel veut expliciter les structures de l'intellect pour montrer

que c'est en lui qu'existe la loi, l'ordre, la rationalité — indépendamment de toute expérience — et que toute connaissance de la nature et de l'homme n'est qu'une *re*-connaissance de soi-même par cet intellect qui a besoin de ces saisies particulières de la réalité pour devenir conscient de ses propres pouvoirs et pour se concrétiser. Cela veut dire que ni la philosophie ni les sciences ne sauraient découvrir un phénomène particulier qui ne fasse *déjà* partie d'un système cohérent de déterminations raisonnables. Cette logique ne se propose donc pas d'aider la pensée à « trouver » des données — elles sont l'objet de l'observation, non de la logique — mais d'élaborer un cadre intellectuel correctement structuré qui *les explique tout en s'expliquant à soi-même*. C'est la raison pour laquelle la connaissance que l'intellect a de lui-même est la « première et la dernière science » (II, 437) et que la tâche d'une logique « spéculative » consiste à « déduire » — terme inapproprié que nous ne maintiendrons pas par la suite — les structures particulières de l'intellect de son but ultime : la capacité de *se* connaître.

Il va sans dire qu'il s'agit là d'une entreprise des plus audacieuses dans l'histoire de la pensée, et que son aboutissement est loin d'être garanti. En termes modernes, Hegel croyait avoir construit un modèle cohérent, contenant *tous* les procédés explicatifs tant des sciences de la nature que des sciences de l'homme. Construction qui — par sa nature même — doit nécessairement osciller entre un plan de très grande abstraction (contenant les structures de *tout* objet possible) et des plans spécifiques où les contours des différents domaines scientifiques (physique, chimie, biologie, etc.) apparaissent déjà. Aussi peut-on expliquer les difficultés rencontrées par les interprètes de cette pensée, qui ne savaient pas toujours très bien où situer les fondations de l'analyse hégélienne, pour ne pas parler des non-spécialistes qui se voyaient interdire l'accès à ce texte, souvent cité et peu compris. C'est pourquoi nous nous proposons de mettre l'accent avant tout sur la structure d'ensemble de ce texte hégélien — sur l'idée de la cohérence — tout en y incorporant

les détails indispensables au développement des structures particulières. De cette manière nous espérons pouvoir rendre justice à l'intention de l'ouvrage et montrer clairement ce que Hegel accepte ou refuse comme explication valable dans le domaine des sciences, sa préférence pour les philosophies et sciences systématiques et son aversion pour les méthodes mathématique, expérimentale ou empirique-classificatoire. Ce sont là des discussions toujours actuelles.

En revanche, il nous serait impossible de justifier les aspects franchement négatifs de la solution trop rapide que Hegel propose aux sciences en mal de méthode. Par la force des choses, notre exposé deviendra alors critique, en éclairant cette fois des insuffisances. Sans anticiper sur nos conclusions finales, mentionnons seulement les deux points les plus discutables de cette théorie logique : le statut des sciences de la nature et le problème de la dialectique.

Hegel est convaincu que le domaine par excellence de la connaissance rationnelle est constitué par les sciences de l'homme, car dans celles-ci non seulement la méthode est en soi intelligible, mais aussi l'objet. L'homme est plus capable de se comprendre soi-même que de saisir un objet dont les caractères sont radicalement différents de sa propre constitution. Ce qu'on appelle « nature », c'est l'objet opaque et impénétrable — l'« autre » de l'homme — qui doit être compris à la lumière des lois fixées arbitrairement (quoique conformément à la raison) par l'entendement humain. C'est un instinct profond de la nature humaine raisonnable qui la pousse à vouloir supprimer l'étrangeté du monde qui l'entoure, et rendre le monde habitable en le rendant compréhensible. Aux yeux de Hegel, la recherche dans les sciences de la nature a comme tâche suprême de relier l'objet opaque et inerte à la réalité raisonnable où l'homme se sent chez lui. Or les sciences de la nature, de l'avis de notre philosophe, ne répondent pas à ce besoin fondamental, d'où les critiques sévères qu'il dirige contre elles. Les méthodes mathématiques ne peuvent traiter qu'un univers quantitatif figé, les expériences ne

se réfèrent qu'à une partie de la réalité abstraite artificiellement du reste et les classifications, botaniques ou zoologiques, se fondent sur une démarche comparative tout empirique, qui énumère arbitrairement, sans fondement raisonnable, les « marques », trouvées ou imaginées, des phénomènes. La véritable science de la nature, au contraire, doit pouvoir élaborer la cohérence intime et systématique des objets traités afin d'y montrer les différents degrés de réalisation de la structure raisonnable, caractéristique de toute démarche intellectuelle. Les exemples de cette méthode « spéculative » que Hegel propose aux sciences de la nature ne manqueront pas dans notre texte. Mais ces exemples laisseront dans l'esprit du lecteur l'impression que notre auteur ne se rend pas compte de toutes les difficultés de son entreprise. Est-il possible de ramener les sciences de la nature à la raison — à la philosophie — en voulant leur imposer une méthode étrangère à leur domaine ? Est-il vrai que les philosophes détiennent une sagesse aussi immédiatement applicable aux sciences *déjà* constituées ? Faut-il vraiment penser que les « techniques » scientifiques n'ont rien à voir avec le savoir essentiel de la philosophie ? De telles questions se posent devant les interventions de notre philosophe dans le travail des sciences particulières. Sa réponse n'est que trop sommaire : « Le moment viendra où [les spécialistes] éprouveront le besoin d'utiliser des concepts raisonnables » (*Enc.* § 270, addition à l'édition de 1841). Souvenons-nous que la tentative de Hegel se situe à une époque où la rupture entre philosophie et sciences n'était pas encore définitivement consommée, rupture dont les aspects théoriques se dégageront sous notre réflexion, dans le texte que nous nous proposons d'analyser.

La méthode dialectique que nous propose Hegel, et qui doit pouvoir véhiculer sa science universelle, nous laisse non moins perplexe. Où saisir la signification du terme de « dialectique » sinon dans la logique de Hegel ? Or la vérité est que l'analyse la plus soigneuse ne peut nous fournir de réponse satisfaisante. La dialectique — bien sûr — se trouve dans notre

texte. Seulement elle n'est assimilable ni à une méthode *a priori* valable (ce qui est pourtant la vue la plus répandue) ni à un procédé qui serait applicable au-delà des limites de la philosophie (autre préjugé courant de nos jours). Elle est bien plutôt une vision philosophique du monde — tragique si l'on veut — inséparable de la conviction hégélienne de la finitude des choses terrestres et de la pérennité de l'esprit. Nous la considérons surtout comme l'expression d'un certain réalisme qui se refuse à séparer réalité et pensée, tout en en tirant des conséquences propres à une philosophie qui croit à l'existence de l'histoire. Quant à l'utilité méthodologique de la « dialectique » hégélienne, nous en traiterons au moment de tirer nos conclusions, à la fin de cet ouvrage.

Telle est la première notion de la *Logique*, que nous avons cru utile d'esquisser avant d'aborder notre texte. Qu'on n'y cherche pas des expressions telles que « panlogisme », « idéalisme absolu », « irrationalisme de l'esprit », etc. Nous n'avons pas juré fidélité à toute la littérature existante sur notre sujet et ce sont surtout les idées « néo-hégéliennes » que nous avons voulu éviter. Il y a longtemps que l'alternative idéalisme/matérialisme n'intéresse plus personne et, plutôt que de coller une ou plusieurs étiquettes à la *Logique*, nous avons préféré une méthode de compréhension immanente, mais non passive. Les énormes difficultés terminologiques qui, pendant un siècle et demi, ont rendu ce texte de Hegel inaccessible au lecteur éclairé mais inconscient des vicissitudes du langage « spéculatif » du XIX<sup>e</sup> siècle allemand, nous ont déjà causé suffisamment d'ennuis. Nous avons eu souci d'éviter le langage trop technique (et souvent chargé de répétitions inutiles) du philosophe. Peut-être n'était-il pas inopportun de rédiger cet exposé en une langue autre que l'allemande, en sorte que son contenu ait quelque chance d'être moins obscurci par des expressions chargées de multiples significations. Dans cet effort, les ouvrages en langue française sur Hegel (principalement les travaux de Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, Jean Wahl et Éric Weil) nous ont beau-

coup aidé. Les principales monographies qui portent sur notre sujet — en partie utilisées ou présentant une vue différente de la nôtre — figurent sur une liste bibliographique, en fin de volume. Les discuter nous aurait entraîné au-delà des objectifs que nous nous étions fixés. Toutefois nous avons largement utilisé deux commentaires complets de la logique hégélienne : celui de Johann Eduard Erdmann (1805-1892) et celui de G. R. G. Mure (heureusement encore en vie), nos deux précurseurs. Erdmann — qui écrivit un chef-d'œuvre de concision — est encore trop proche de la terminologie spéculative de Hegel et parfois explique peu. Mure — qui prend un excellent départ chez Aristote — essaye d'accommoder Hegel à la mentalité philosophique anglaise. L'un et l'autre commentaires gardent toute leur valeur ; des divergences d'opinion sur un sujet aussi énigmatique que le nôtre ne sont que trop naturelles. L'effort intellectuel investi dans une telle étude trouve déjà sa récompense s'il rend possible une discussion sérieuse.

Nous remercions vivement MM. Éric de Dampierre, Edmond Ortigues et Jean-Michel Rey qui ont bien voulu lire le manuscrit et corriger quelques-unes de ses imperfections ; MM. René Chenon, Georges Ambrosino et I. Torchin, de leurs conseils de spécialistes des sciences ; M<sup>me</sup> Pauline Roux, de ses soins dactylographiques.

# ABRÉVIATIONS

- Phénoménologie* G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952).
- I, 23 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, herausgegeben von Georg Lasson (Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1948), tome I, page 23.
- II, 315 *Ibid.*, tome II, page 315.
- Enc. § 112* G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), neu herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pögeler, (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1959), paragraphe 112.
- Jankélévitch G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, traduction par S. Jankélévitch (Paris, Aubier, 1947-1949).
- Kr.d.r.V. B 414* Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, seconde version, 1787, page 414.
- Kr. d.U. § 16* Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1799, paragraphe 16.
- Erdmann Johann Eduard ERDMANN, *Grundriß der Logik und Metaphysik*, cinquième édition (Halle, 1875).
- Mure G. R. G. MURE, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford, Clarendon, 1950).



## LES PRÉSUPPOSÉS D'UNE LOGIQUE PHILOSOPHIQUE

Une des difficultés — et non des moindres — de la *Logique* hégélienne se trouve dans l'affirmation du philosophe qu'il est impossible d'en donner une « introduction » sans présupposer des notions qui ne s'expliqueront que dans le développement de la logique elle-même (cf. par exemple I, 23-24; 29-30; *Enc.* § 10; § 19 note; § 20 note); aucune notion explicative préalable ne peut être vraiment prouvée avant de terminer le livre. Hegel lui-même, dans ses tentatives d'introduction — car il a très bien compris qu'on ne saurait encourager aucun lecteur en lui demandant pareil effort — s'appuie principalement sur le fait que la logique est la science du penser (*das Denken*) : « La logique est la science de *l'idée pure*, c'est-à-dire de l'idée comme elle se manifeste dans le substrat abstrait du penser » (*Enc.* § 19). Il différencie la philosophie, qui s'occupe des « objets concrets », de la logique, qui n'envisage que leur « structure complètement abstraite » (I, 13). Tout cela est facilement compréhensible, mais rien ne peut encore expliquer le caractère spécifique de la logique hégélienne par rapport aux autres sciences du penser. Quelques remarques sur la terminologie hégélienne peuvent nous faciliter l'accès à sa manière d'envisager la formation de sa science. Les contenus ou déterminations de la conscience s'appellent « représentations » (*Vorstellungen*, cf. *Enc.* § 3 note), également proches de la *φαντασία* d'Aristote et de *l'imaginatio* de Spinoza. Les représentations ont un caractère sensible et subjectif (*Enc.* §§ 451 et 20 note), elles sont donc tout à fait contingentes, mais elles ont

l'avantage d'intérioriser les objets, de les incorporer à un sujet et de servir ainsi de commencement subjectif au savoir. Elles sont à la base de tous les processus ultérieurs de la conscience et le travail du penser consistera à considérer les représentations et à les intérioriser encore plus (*Enc.* § 1). Le penser lui-même n'aura pas d'autre contenu que ces représentations, il n'exerce sur elles qu'une activité « formelle » (*ibid.* § 2), mais cette activité les privera de leur caractère « immédiat », les mettra en rapport l'une avec l'autre tout en introduisant entre elles des traits distinctifs, etc., et ainsi commencera un processus qui élimine peu à peu toute inertie et opacité en rendant les contenus de la conscience déterminés et sensés. Le penser à l'état pur — c'est-à-dire dépourvu de contenus sensibles — n'apparaîtra chronologiquement qu'après les représentations; *logiquement*, il sera l'absolument premier (comme chez Aristote) parce que tout le reste dépendra de lui; sans lui, les représentations ne seraient pas *conscientes* — incorporées à la structure du sujet — mais se confondraient avec la masse amorphe des objets extérieurs. C'est ainsi qu'il nous faut faire l'importante distinction entre « penser réflexif » ou « réflexion » (*Nachdenken*) et penser proprement dit (*Denken*) : le premier est un penser qui présuppose une représentation comme « donnée », donc se dédouble en partie inerte (objet) et active (sujet), tandis que le second est entièrement activité, celle qui *constitue* l'objet en lui accordant sa détermination et son sens (*Enc.* § 2 note). La réflexion est l'« entendement » de Kant — avec lequel nous aurons affaire tout le temps — et le penser en tant qu'activité pure sera le Concept de Hegel, le fondement ou l'origine logique qui rend possible l'entendement dans sa cohérence et *a fortiori* tout ce qui peut se présenter dans la conscience comme objet. Par conséquent, la science de la logique sera fondée sur cette possibilité de séparer l'acte de penser de ses objets — sensibles ou autres — et de l'envisager dans son activité pure. Hegel s'efforcera de montrer par la suite qu'une science dans laquelle le sujet comme l'objet sont le même penser ne se meut pas pour autant dans des

tautologies vides. Tout au contraire, il est parfaitement possible de poursuivre un processus dans lequel il n'y aura aucun objet intuitif ou représentatif et qui pourtant aura un *contenu* : les déterminations par lesquelles le penser *se* détermine. Ces riches possibilités d'autodétermination qui se trouvent dans le penser en font un modèle de la liberté qui se définit aussi par l'autodétermination (*Enc.* §§ 11 et 23). C'est pourquoi Hegel tient beaucoup à accentuer l'affinité entre son entreprise logique et les idéaux qui animent son temps (I, 21-22 dans la seconde préface écrite en 1831) et nous verrons plus tard qu'il ne renvoie pas le problème de la liberté à la philosophie pratique, mais qu'il le placera au cœur de sa théorie scientifique.

Il nous faut insister sur une dernière possibilité inhérente au penser, la plus importante de toutes. Le développement de la logique nous montrera — contre Kant — que le penser n'est pas seulement une « faculté » subjective qui n'existerait qu'à l'intérieur d'un individu pensant, mais qu'il est également ce qu'il y a de plus objectif. C'est Kant lui-même qui a défini comme critères de l'objectivité l'universalité et la nécessité (*Kr. d. r. V.* B 142 i.a.; *Enc.* § 7); ce sont justement les déterminations qui ne peuvent exister que par et pour le penser. Ce n'est donc pas avec la perception d'un objet empirique que la connaissance logique accédera à la vérité objective, mais plutôt par la saisie des déterminations conceptuelles qui sont nécessaires — donc objectives — par leur propre nature, sans lesquelles il n'y aurait pas d'objet *connu*. Ainsi le domaine de la logique sera caractérisé comme celui où sujet et objet se montrent inséparables (I, 30-31; *Enc.* §§ 24-25) — le penser subjectif qui se montre nécessité objective — et par conséquent c'est là seulement qu'on peut comprendre le monde en tant qu'unité globale, en tant que réalité qui contient sa propre raison d'être (*Enc.* § 6 et note).

Ces idées maîtresses relatives à la nature du penser doivent, selon Hegel, précéder la lecture de sa *Logique*, et, comme nous disions, auront leur place systématique à l'intérieur même du

contexte logique. Mais après avoir lu, compris et interprété le livre, on aboutit à la conclusion qu'il y a trois fondements supplémentaires — incessamment répétés — qui doivent être expliqués au début pour éviter plus tard certains malentendus. Ce sont : (a) le rôle de la *Phénoménologie* en la préparation de l'idée logique ; (b) la caractéristique du processus conceptuel qui véhicule tout le livre, et (c) le problème gnoséologique du « rapport » entre sujet et objet qui subit une transformation profonde dans la théorie hégélienne.

### 1. *Certitude et vérité*

La *Phénoménologie de l'Esprit* pose encore des problèmes qu'il serait très difficile de résoudre d'une manière satisfaisante. A part sa *Préface* — rédigée en 1807 — le texte du livre ne reflète pas la position mûrie de Hegel à laquelle appartient en sa plus grande partie la *Logique*. Les §§ 413-439 de l'*Encyclopédie* donnent une version très différente du plan original : la « phénoménologie » n'est qu'une étape intermédiaire de l'« esprit subjectif » — terme qui n'existait pas encore en 1807 — entre « anthropologie » et « psychologie », et les chapitres consacrés antérieurement à l'esprit et à la religion en sont exclus. Néanmoins, la « phénoménologie » reste, à travers cette métamorphose, la science de la conscience et Hegel réaffirme dans ses écrits ultérieurs que cette science décrit l'odyssée de la conscience, à partir de sa rencontre la plus immédiate avec l'objet jusqu'au « savoir absolu » où certitude subjective et vérité objective s'identifient (I, 7; 20-30 et *Enc.* § 25 note). Mais avant d'aboutir à ce résultat final — qui nous intéressera tout particulièrement — il nous faut jeter un coup d'œil sur cette conscience individuelle qui contient le secret de la genèse d'un savoir d'ordre supérieur. Son caractère et son importance ont déjà été vigoureusement mis en lumière par Fichte qui la définissait d'une manière dialectique comme négation de l'objet extérieur et affirmation de l'inté-

riorité du sujet. Hegel n'a jamais contesté cette idée qui, d'ailleurs, ne fait que poser la liberté comme essence du sujet, mais il fait parcourir à la conscience une voie assez longue et tortueuse — c'est le fameux « chemin du doute ou du désespoir » (*Weg des Zweifels [...] oder [...] der Verzweiflung, Phénoménologie* p. 67) — pour enrichir celle-ci d'expériences et la rendre non seulement abstraitement définie, comme l'a fait Fichte, mais *concrète* (*ibid.* p. 12). La dialectique inhérente à la conscience est « d'une part conscience de l'objet (*Gegen-stand*), d'autre part conscience de soi ou, autrement dit, conscience de *sa* vérité et conscience de son savoir de celle-ci » (*ibid.* p. 72), une dialectique qui la fera passer par de multiples déceptions. Dans ce processus la « négation » ou l'erreur est le principal moteur, l'élimination de la déchirure de la conscience entre objet extérieur et subjectivité intérieure est le but principal. Ainsi la conscience parcourt — tout comme le docteur Faust — les principales expériences du sujet individuel pour résoudre son problème et pour éliminer le dualisme qui la déchire. C'est en apparence une lutte contre l'« objet », mais finalement la conscience s'aperçoit qu'elle n'est pas aux prises avec quelque chose d'extérieur mais avec elle-même. Ses limites ne sont pas imposées par un dieu inconnu : la limitation de sa propre subjectivité ne la laisse parvenir qu'à une « certitude », c'est-à-dire à une connaissance qui la sépare et ne la lie pas avec la totalité du savoir, et pourtant la connaissance de ses limites la transcende déjà vers la « vérité », objective et universelle.

En parcourant rapidement les étapes figurant dans l'*Encyclopédie*, nous voyons d'abord la conscience face à un « objet extérieur ». Cet objet est différent s'il s'agit de la conscience sensible contre laquelle, en tant que « chose » impénétrable, il se dresse. La conscience intuitive distingue déjà entre « chose » et « propriétés », tandis que la conscience réflexive découvre un dédoublement irrémédiable entre le « phénomène » et son fondement caché, non perceptible, qui est la « chose en soi ». Puisque la vérité ne se montre pas dans des apparences extérieures, mais

dans un fondement intérieur, la conscience plonge maintenant dans ses propres profondeurs (« l'en-soi est en moi ») et se transforme ainsi en conscience de soi, une conscience qui se penche sur soi-même. Mais ainsi la conscience se trouve dédoublée à l'intérieur d'elle-même en conscience-sujet et en conscience-objet. Elle découvre en elle-même la « bête » — la pulsion (*Trieb*) et le désir (*Begierde*) — qui exige sa satisfaction, et ainsi un premier conflit s'ouvre à l'intérieur de la conscience individuelle : la particularité, la pulsion, se dresse contre tout le reste et engendre l'individu égoïste. Il faut ici satisfaire l'« immédiateté » individuelle et particulière, sinon la pulsion et le désir insatisfaits engendrent un processus à l'infini qui absorbe toutes les autres forces de l'individu. Ainsi la satisfaction — d'ailleurs légitime — de l'égoïsme engage un conflit plus grand encore (« *aner kennendes Selbstbewußtsein* »), car la satisfaction des uns est la peine des autres et la conscience égoïste se heurte aux autres consciences égoïstes qu'elle entraîne dans son cercle. C'est dans la phase « maître/esclave » que nous entrons maintenant. La conscience individuelle devient « médiatisée » par d'autres consciences individuelles, ce qui veut dire que l'individu doit « payer » pour sa satisfaction : forcer les autres à travailler pour lui, ou bien travailler lui-même. Évidemment, cette situation de lutte à mort, ce *bellum omnium contra omnes*, doit aboutir à la conclusion d'une paix (la guerre perpétuelle n'est pas un état qui tient) où l'individu perd son « immédiateté égoïste » — sa vie ne sera plus un jeu de désirs et de jouissances — et où la reconnaissance de tous par tous porte sur une nature humaine plus substantielle qu'auparavant. Puisque chaque individu est médiatisé par le travail de l'autre, on reconnaît que tout le monde a le droit d'être satisfait dans son individualité *dans la mesure* où il contribue par son effort au bien-être de la communauté. Mais le problème de la conscience n'est pas réglé pour autant. La société ne reconnaît l'individu que dans la mesure où il *travaille*, donc en tant que producteur de biens utilitaires à usage immédiat, et non en tant qu'être humain d'une valeur intrinsèque (« infini ») qui est

à respecter toujours et en toutes circonstances, même s'il n'est pas d'une utilité immédiate. Cette dernière étape se nomme « conscience universelle » (*das allgemeine Selbstbewußtsein*) et a pour tâche la formation du « moi » moral de l'homme, pourvu d'une essence non empirique, qui est la « raison » ou la liberté. L'homme moral subordonne sa vie empirique à sa dignité et sait transformer les rapports de la nécessité économique de la phase précédente en lois de liberté et de vie sensée. La « conscience universelle » puise ses contenus dans la pensée qui est le domaine du sens et de la liberté créatrice. Voilà jusqu'où Hegel conduit sa « phénoménologie », dans sa dernière version où la religion cède ostensiblement la place à l'ordre raisonnable, issu de la pensée.

Au premier abord, ces considérations paraissent étrangères à notre sujet — la transition à la logique — mais en réalité ne le sont pas. Selon Hegel, la tâche de la pensée pure présuppose une longue éducation historique de l'individu et de l'humanité, et les notions abstraites de la logique découlent d'expériences concrètes, de déceptions et d'erreurs humaines : « En fait, le besoin de s'occuper de la pensée pure suppose une longue évolution que l'esprit humain doit avoir franchie. Il lui a fallu d'abord satisfaire ses besoins [vitaux] nécessaires pour que s'éveille en lui ce qu'on peut appeler le besoin de désintéressement [*das Bedürfnis der Bedürfnislosigkeit*], c'est-à-dire abstraire des déterminations pures du penser des institutions, des imaginations matérielles et des contenus intéressés du désir, des pulsions et de la volonté dans lesquels elles furent investies. Dans le substrat calme du penser revenu à lui-même et n'existant que pour lui-même, se taisent les intérêts qui agitent la vie des peuples et des individus » (I, 12; trad. modifiée de S. Jankélévitch, I, 15). Mais, tout en citant la *σχολή* aristotélicienne (*Mét.* A, 2, 982 b 20-27), Hegel appuie plus que le Stagirite sur le sens de la liberté présupposé par la logique. Depuis Aristote, la liberté est passée dans les consciences individuelles, a libéré les esclaves et aboli la domination inconditionnelle de l'homme

sur l'homme, et a donné la preuve historique qu'elle ne peut être réelle si elle n'est universelle. La « phénoménologie » — la science de la conscience, et de la prise de conscience — a donc une grande importance dans la pensée de Hegel car elle décrit la libération de l'homme, par sa conscience, des conditions extérieures et surtout intérieures (il ne *savait* pas qu'il était libre) afin qu'il puisse se débarrasser des limitations et penser l'universalité. Le « savoir absolu » est ainsi d'abord la notion vide de l'universel, mais qui a derrière elle une longue évolution de la conscience individuelle et collective. Par conséquent, la *Phénoménologie* n'aboutit pas à un résultat positif, mais montre seulement que le temps est venu de penser d'une manière libre selon les règles de l'universalité. La conscience n'est pas seulement là pour séparer une subjectivité d'une autre, elle contient également la pensée de l'universalité qui lie tous ceux qui s'adonnent à la tâche de l'intellect. Plus exactement, nous savons déjà ce que le « savoir absolu » *n'est pas* : il n'est pas un événement qui se déroule à l'intérieur d'un individu ; il n'est pas une lutte historique et temporelle avec les conditions intérieures et extérieures ; il n'est pas une certitude purement subjective, mais le lieu où cette dernière se transcende vers une vérité objective.

Comme suite directe de cette conclusion inachevée, la *Préface* lance dans la discussion l'idée de *système*. Dès maintenant et jusqu'à la fin de sa vie, Hegel multiplie les termes qui tous accentuent le caractère achevé, comme arrondi, du savoir. En réalité, il y a là une ambiguïté fondamentale qu'il convient de dissiper. Le système, même pour Hegel, est un processus perpétuel qui ne se termine jamais qu'idéiquement, dans la pensée, et cela pour des raisons essentielles. Plus exactement, il y a deux acceptions distinctes de ce terme dans la philosophie hégélienne, une fois en tant que système de déterminations logiques — à quoi se réfèrent la préface de la *Phénoménologie* et la *Logique* — et une autre fois en tant que corpus constitué de tout le savoir humain, but qui est visé par l'*Encyclopédie*.

Examinons d'abord l'usage logique du système. Sur le plan

logique, il ne s'agit pas de connaissances matérielles, mais de distinctions à l'aide desquelles une pensée se définit vis-à-vis d'une autre. Suivant la définition platonicienne du λόγος, le penser ne se présente pas autrement que sous forme d'un dialogue de l' « âme », du penser, avec lui-même. Tous les arguments sont permis à condition qu'ils soient *logiques*, c'est-à-dire qu'ils ne fassent pas appel à la sensation, à l'intuition, à l'imagination et à la représentation comme juges et critères de la vérité. L'enchaînement de tous les arguments *a priori* possibles — ce que nous allons encore voir amplement — délimite et épuise le domaine des abstractions logiques, s'organise en une structure cohérente et donne comme résultat la vérité. De quelle cohérence et de quelle vérité s'agit-il ? Si l'on opère à l'aide d'arguments, cela signifie qu'il y a un problème à résoudre, une contradiction à éliminer. Pour Hegel, le penser n'est pas là pour poser des questions que personne ne saurait résoudre, mais, au contraire, pour donner des réponses successives aux questions posées par l'esprit, fussent-elles aussi erronées que possible, jusqu'à l'obtention d'un résultat satisfaisant ce même esprit. Après obtention de chaque réponse satisfaisante, le penser se renforce de plus en plus en lui-même, s'approfondit dans ses problèmes, et réalise un degré plus grand de cohérence systématique. Or ce système cohérent, qui se maintient à l'aide des raisonnements y investis par le penser, qui seul satisfait les plus hautes exigences intellectuelles de l'homme, est pour Hegel la vérité ou — autrement dit — le sens compris du travail intellectuel. Ce qu'il faut accentuer ici — et ce n'est pas souligné souvent dans les interprétations courantes — c'est que la vérité logique ne peut jamais constituer un système cohérent purement formel. La vérité universelle et objective s'organise bel et bien en une totalité structurée, mais ce n'est pas encore *toute* la vérité. La *Phénoménologie* nous a appris que le « savoir absolu », s'il veut être réel et ne pas rester lettre morte, doit unir en lui la vérité — dont il s'agissait — et la *certitude* du sujet individuel connaissant. Autrement dit, même l'argument logique le plus

parfait n'aurait aucune valeur, si l'individu auquel il s'adresse ne se laissait pas convaincre, s'il n'avait pas la volonté, éclairée par la raison, de vivre une vie qui reçoit son sens à partir de la vérité. C'est donc ainsi que la logique est capable de former un cercle fermé sur lui-même : elle commence par la volonté de savoir (I, 54 et *Enc.* § 17) et se termine par l'acceptation volontaire par le sujet du domaine du savoir comme le sens de sa vie. Cette acceptation volontaire, ou si l'on veut éthique, de la vérité (expliquée dans le chapitre « L'idée du bien », II, 477-483) signifie le dernier degré de cohérence inhérent à la nature intellectuelle de l'homme et en même temps son ultime limite. La *Logique* de Hegel ne propose strictement rien contre le refus de la vérité, sinon cette seule consolation que le savoir vrai peut et doit comprendre son contraire — la bêtise violente — tandis que ceux qui le refusent se privent à jamais du sens que procure la vérité. Hegel considérait comme ses partenaires les penseurs qui acceptent volontairement l'effort de l'argumentation, non ceux qui s'enferment dans la violence ou dans le sentiment. Ainsi, la cohérence systématique n'apparaît pas comme une nécessité, un « destin », mais comme un appel à la raison. Elle ressemble beaucoup à un modèle qui n'est là que pour mesurer les divergences, un penser qui travaille sans résistance dans son propre élément.

Il en est de même, pour en finir sur ce point, du système pris dans un sens plus global, comme contenant déjà des connaissances extra-logiques, notamment les principes des sciences particulières (*Enc.* §§ 14-15). La logique était impuissante vis-à-vis du refus de la vérité; de même le système philosophique à l'égard du *contingent* (*Enc.* §§ 9 note; 12 et note; 16 note). La philosophie ne peut connaître autrement que *sub specie necessitatis*, qu'en ayant une idée raisonnable et qu'en la retrouvant dans la nature ou chez l'homme. Elle élargit la cohérence intérieure de la pensée en y incluant des lois générales — ou plus spécifiques — de la réalité, mais elle a besoin d'autres sciences qui les élaborent et qui, par conséquent, introduisent avant son

intervention un ordre quelconque dans le monde chaotique de l'empirie pure. Le système philosophique caractérise le monde *comme s'il était raisonnable*, et cela en distinguant entre nécessité raisonnable et contingence empirique, cette dernière en étant exclue. Là aussi il y a une consolation : la contingence ne serait pas contingence sans ordre et nécessité, elle n'est que le « contraire » de quelque chose sensé en soi et à cause même de cette contrariété elle est toujours incluse dans le savoir en tant que problème à résoudre. — C'est jusque-là seulement que nous voulions pousser l'explication du « savoir absolu » de la *Phénoménologie*, absolu d'une façon toute relative.

## 2. *Le processus conceptuel*

Ce que Hegel appelle, *strictu sensu*, « méthode » signifie la « voie parcourue » et sa place logique se trouve à la fin de l'ouvrage. Pourtant, il est non seulement possible mais aussi désirable d'indiquer, dès le début, le caractère spécifique des démarches auxquelles nous aurons affaire. L'affirmation la plus importante à ce propos figure déjà dans la préface de la *Phénoménologie* (p. 39) : « Le vrai est une orgie bachique où les convives ne s'enivrent pas [...]; dans la *totalité* du mouvement, considérée comme repos, existe quelque chose qui s'en sépare en se déterminant. » La même phrase — sous une forme plus prosaïque — se répète à la fin de la *Logique* (II, 504), en accentuant la permanence de cette position à travers l'élaboration de la logique hégélienne. De quoi s'agit-il ? Hegel est persuadé que la science de la logique, qui est véhiculée par *le penser* — à distinguer de son contenu, *la pensée* — étant en même temps son unique raison d'être, doit refléter la structure de celui-ci et se montrer dynamique, processuelle, active, bref, être un « mouvement ». Quant à la notion même du mouvement, remarquons d'abord que, quel que soit le sens qu'on donne à celle-ci, elle ne peut désigner ni un « objet » ni même une entité

empirique quelconque. En général, elle signifie un *rapport* entre objets et c'est pourquoi, d'ailleurs, elle se prête si facilement, dans la physique contemporaine, à une mathématisation presque complète. Sur le plan de la logique hégélienne, le mouvement du penser n'est pas à confondre avec ce mouvement mathématisable des objets physiques pour la simple raison qu'il n'y a pas là d'objets; ces derniers sont définis comme le contenu de la représentation et exclus du domaine de la pensée abstraite. Avec les objets, bien entendu, disparaît également leur « entre », c'est-à-dire toute possibilité de concevoir le mouvement du penser sous forme de « rapport ». Ce qui reste — nous l'appellerons par la suite *processus conceptuel* — c'est la structure abstraite de la « processualité en général », qui ne peut être valable que dans la logique, où le penser se meut dans son propre substrat : les pensées. Il va sans dire qu'il n'y a pas de penser sans pensées — c'est pourquoi penser et pensées sont pour Hegel « matière » et « forme » inséparables — mais cela ne signifie pas pour autant, nous le verrons, une « intentionnalité », car le penser ne peut jamais renvoyer au-delà de ses propres limites. Le processus dont il s'agit ici est *immanent* au penser, idéique si l'on veut, car il ne peut produire autre chose que des pensées, mais cette autoproduction existe réellement et Hegel — tout comme Aristote — fait des efforts considérables pour la faire comprendre à ses lecteurs. Pour notre part, nous continuerons à développer la structure formelle du processus conceptuel sans entrer, pour le moment, dans son développement dialectique proprement dit.

Puisque le mouvement conceptuel ne passe pas par les objets, il ne se heurte à aucune résistance et tend à se prolonger à *l'infini*. Cet ἄπειρον — qu'on peut également appeler totalité indéfinie ou indéterminée — découle, pour ainsi dire, analytiquement de la définition même du penser qui est un processus formel, qui ne consiste que dans la totalité de ses actes (ou « contenus ») partiels. Mais la totalité indistincte des actes partiels ne forme qu'un des traits fondamentaux de l'activité intellectuelle : du moment

qu'elle se présente sous cette forme, naît en elle un autre trait fondamental, qui est la *détermination* et qui est opposé au premier. L'opposition fini/infini (indéterminé/déterminé) devient ainsi le fondement de la logique hégélienne et nous pouvons observer dans chacune de ses étapes la démarche formelle suivante : l'indétermination, qui apparaît le plus souvent dans le processus conceptuel sous forme de progrès ou regrès à l'infini, se trouve être en même temps un *contenu* du penser, et cela dans le sens littéral du mot, c'est-à-dire que le penser le contient, lui sert de limite et de réceptacle. En ce sens, l'indéterminé n'est plus une chose qui échappe au pouvoir du penser, mais il est contourné et délimité par lui, il n'est plus indéfini (ou « mauvais infini »), mais reçoit la *détermination de l'indétermination* et devient ainsi déterminé, ce que Hegel appelle, par fidélité à l'esprit aristotélicien (*Phys.* IV), l'« infini » proprement dit. Le penser, pour sa part, représente à chaque étape la cohérence, la délimitation et en général la mise en forme des éléments incohérents. De cette manière, il y a une identité et une séparation perpétuelles entre le penser et ses contenus — c'est-à-dire entre deux aspects de la seule et même chose — et c'est cela même la processualité interne de l'intellect. Les critiques peu profonds de Hegel voulaient voir en ce « jeu stérile du penser avec lui-même » une preuve décisive de son « idéalisme ». En réalité, Hegel veut montrer que ce mouvement apparemment abstrait à l'intérieur de la sphère intellectuelle est à l'origine de toute signification, de tout *sens*. Dans le domaine du penser rien ne peut être indifférent, insignifiant ou indéterminé : l'« activité formelle » de l'intellect consiste justement en ceci que, par rapport à lui, les choses perdent leur indétermination et reçoivent une signification qui leur est propre. Pour Hegel — et on ne saurait assez souligner l'importance décisive de cette conviction — pensée et sens sont des synonymes; comme il dit dans un passage particulièrement clair de son *Histoire de la philosophie* (éd. Hoffmeister, I, 96-97), on peut poser la question du sens (ou de la signification) de n'importe quelle chose, sauf du penser qui, lui-même,

est le sens. Or le caractère encore vague de la détermination indéterminée pose un problème au penser, l'intrigue et le pousse à pénétrer de plus en plus son objet opaque; et c'est ainsi que commence la *médiation*, processus par lequel le penser procède à partir d'une indétermination initiale (ou « immédiate ») vers la détermination, où les objets perdent déjà leur caractère indéterminé et deviennent « médiatisés » par l'activité du penser. Immédiateté et médiation deviennent ainsi les moments inséparables du processus conceptuel de détermination qui accorde le *sens* à ses objets, et Hegel remarque (I, 69) qu'il n'y a pas d'objet — ni dans le ciel ni sur la terre — qui ne contienne aussi bien de l'immédiateté que de la médiation. Nous en verrons l'application dès le début de la logique de la qualité. Le comble du malentendu — atteint effectivement par Bertrand Russell — serait de confondre la détermination hégélienne avec la prédication (*ἀποφάνσις*) aristotélicienne, procédé particulièrement mal vu par notre philosophe (cf. le chap. IX du présent ouvrage), et peut-être n'est-il pas inutile d'ajouter une brève explication à ce sujet.

Le produit de ce processus de médiation est ce que Hegel appelle des *déterminations conceptuelles* (*Denkbestimmungen*), qui, dans leur totalité, font le véritable sujet de la logique. Dans leur totalité, parce que le penser ne peut être arrêté par *une* de ses découvertes possibles : sa vérité consiste justement dans l'impartialité, dans le maintien de tous ses résultats au sein d'une seule totalité systématique. En parlant expressément de ses déterminations conceptuelles (I, 13-29), Hegel ne les assimile nulle part aux catégories d'Aristote, qui sont peut-être les ultimes prédicats de l'être, ni à celles de Kant, conçues comme les formes vides du jugement. Au contraire, il précise bien deux choses qui le séparent, à ce sujet, aussi bien d'Aristote que de Kant. D'abord, les déterminations du penser sont le fait même de notre liberté, elles n'ont pas leur origine dans l'objet, mais dans la création spontanée du sujet logique (I, 13-15). Ensuite, elles ne sont pas des formes logiques vides mais représentent aussi bien le pro-

cessus que le contenu du penser. Ce contenu n'est pas un objet extérieur (*ein Ding*) mais un objet logique, le Concept (*der Begriff*), existant en et pour soi, ce que Hegel appelle aussi « la chose » (*die Sache*), à peu près avec le sens de « principal » et de « central ». Ainsi, toute détermination logique est une entité conceptuelle, en soi sensée et pensable, non une généralisation abstraite du monde des objets extérieurs avec laquelle on confond trop souvent — suivant Locke et John Stuart Mill — la conceptualisation et la formation des notions. A cette dernière vue Hegel répondrait (I, 10) qu'on n'a pas besoin de fabriquer artificiellement ces notions empiriques générales, car chaque mot de chaque langage est déjà pourvu d'un caractère semblable. Puisque les déterminations conceptuelles ne sont pas des « catégories » ni des formes vides de rapports entre sujet et prédicat, il ne servirait pas à grand-chose de vouloir les comprendre en termes de logique formelle, ancienne ou moderne. L'incertitude de la compréhension commence déjà avec le fait qu'on est tenté de considérer la *Logique* de Hegel comme une « doctrine des catégories ». Que peut être une « catégorie » pour Hegel ? Combien de « catégories » y a-t-il au juste dans sa logique ? Pour quelle raison une « catégorie » passerait-elle en une autre pour être supprimée et sublimée par cette dernière ? Que de telles questions restent forcément sans réponse, cela ne paraît pas inquiéter outre mesure les exégètes, qui continuent à considérer la logique hégélienne comme la suite directe des *Analytiques*, antérieures et postérieures. Même l'emploi fréquent par Hegel en personne de ce terme ne saurait remplacer une impossible définition. En réalité, les déterminations conceptuelles sont inséparables du processus du penser et ne signifient qu'un moment d'arrêt en lui ; elles ne sont là que pour disparaître aussitôt et pour réaliser la *totalité* du mouvement qui, seule, est le repos. Autrement dit, le véritable problème n'est pas de savoir comment le penser « passe » d'une détermination à une autre, mais comment il se fait qu'il *s'arrête* et qu'il se cristallise en une détermination qui soit stable. De cette manière, chaque cristallisation de ce processus

implique une certaine *structure*, composée d'un mouvement toujours sous-jacent qui, de lui-même, développe un mouvement contraire, ce dernier paraissant se heurter au premier, causant ainsi un arrêt virtuel.

Hegel appelle ce procédé — au premier abord très mystérieux — « dialectique », pour rester fidèle à l'héritage platonicien et kantien, et nous verrons plus tard que ce n'est pas par hasard qu'il n'arrive nulle part à clairement définir en quoi cette « méthode » peut bien consister. Au début de sa *Logique*, il renvoie à la suite qui doit l'expliquer, et à la fin il l'identifie avec la voie parcourue; le lecteur reste donc sur sa faim. Dans les différentes introductions à ce sujet nous ne trouvons que des allusions : il est inadmissible que la philosophie emprunte sa méthode à une science aussi « subalterne » (*untergeordnet*) que la mathématique (I, 6); la dialectique n'est rien d'autre que la nature du penser lui-même (*Enc.* § 11 note); elle est « la marche de la chose elle-même » (*der Gang der Sache selbst*, I, 36), et ainsi de suite. Nous n'avons donc aucun moyen, fourni par Hegel, de définir en ce contexte la nature de la méthode dialectique. Malgré tout, on peut préciser déjà, avant le développement concret des structures, que la découverte principale de cette logique par rapport à d'autres consiste à repenser radicalement le rôle de la *contradiction* — Hegel dit la plupart du temps « négation », qui en est le terme générique, plus général — dans la pensée humaine. Il est à peu près certain que l'intérêt de Hegel pour la « négativité » est d'origine extra-logique et constitue un résidu de sa période romantique au cours de laquelle il était particulièrement influencé par son ami heidelbergeois Friedrich Solger, un des philosophes de l'ironie romantique. Ces jeunes « révolutionnaires » ont interprété très librement l'ironie socratique jusqu'à en faire une méthode universelle de destruction de la « raison » — survivante détestée du siècle des Lumières — par ses propres moyens, laissant ainsi la place à l'intuition, au sentiment, à l'inspiration du moment. Plus tard, une bonne part des aigres critiques de Hegel (par exemple

*Enc.* §§ 61-78) sont consacrées à ce « savoir immédiat » (*das unmittelbare Wissen*) — vigoureusement représenté par son adversaire à l'université de Berlin, Schleiermacher — qui prétend saisir l'essence des choses, de Dieu et du monde, sans la « médiation par le penser », sans l'« effort du Concept ». N'empêche que Hegel lui-même a élaboré sa propre version de l'ironie romantique, naturellement sous une forme moins destructrice et en y incorporant l'activité conceptuelle, se cristallisant définitivement dans sa philosophie de l'histoire sous forme de la « ruse de la raison ». Avant lui, il est vrai, Kant a bel et bien interprété ce phénomène dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795), mais d'un point de vue moralisant, quasi religieux. Selon cette idée, la raison se réalise à travers la lutte et la destruction mutuelles des différentes manifestations de la déraison : l'égoïsme et la partialité épuisent la force limitée des êtres « finis » et font prévaloir un ordre universel, qui seul peut être durable et vraiment efficace. Que cette idée fondamentale de Hegel paraisse avoir des sources politiques ne doit nullement nous déranger : comme Platon était devenu philosophe sous le choc du procès de Socrate, Hegel l'est devenu en essayant d'exploiter philosophiquement la Révolution française. Mais contrairement à Platon, ces implications historiques et biographiques de Hegel trouvent leur suite et leur approfondissement dans l'élaboration de cette science universelle de la liberté que veut être sa logique, disposant d'une méthode fidèle à la nature libre du penser.

Pour mieux comprendre, regardons d'un peu plus près la lutte bien connue de Hegel contre le « principe de la contradiction », lequel est considéré — depuis l'époque d'Aristote et jusqu'à nos jours — comme la loi suprême de toute pensée logique. En réalité, les sceptiques grecs savaient déjà fort bien qu'on peut opposer à chaque affirmation une négation et tout le monde est parfaitement libre d'accepter l'un ou l'autre membre de cette opposition : il n'y a pas de critère *a priori* pour choisir plutôt *A* que *non-A*. Ainsi donc, une logique qui se veut conséquente et cohérente ne peut pas procéder par l'*exclusion* d'un

des membres de l'opposition (lequel, chacun étant l'opposé de l'autre ?) mais il lui faut les accepter tous, les *inclure*, et résoudre par des moyens immanents au processus logique la contradiction qui se pose. En d'autres termes, le domaine de l'intellect forme une zone autonome qui n'admet pas de critères extérieurs et qui doit répondre à *tous* les problèmes, sans éliminer ceux qui ne se conforment pas à certains dogmes. La liberté intellectuelle apparaît donc tout d'abord sous forme d'une nécessité, inhérente au penser, de résoudre ses propres problèmes. Ces problèmes ou « contradictions » ne s'introduisent pas de l'extérieur dans la démarche intellectuelle, mais ils constituent son caractère essentiel. Il suffit de ne pas s'arrêter arbitrairement sur une des pensées logiques possibles pour voir que le penser produit de lui-même des déterminations opposées qui le poussent vers d'autres précisions : en disant « un », on dit aussi « multiple »; le « positif » ne serait pas tel sans le « négatif », et ainsi de suite. Ce n'est pas une nécessité aveugle qui force l'intellect à procéder vers des solutions successives, mais c'est une nécessité librement acceptée, une volonté d'accéder au Savoir. Il serait donc insensé de vouloir faire de la dialectique une méthode formelle qui serait valable sans distinction pour n'importe quel domaine de la réalité : la méthode de la logique n'est applicable qu'à la logique elle-même, et cela seulement après que l'intellect libre a *déjà* parcouru ses multiples étapes. Il est presque superflu de remarquer que les différentes tentatives de formalisation (« thèse-antithèse-synthèse »; « négation de la négation qui est affirmation »; transformation en logique trivalente, etc.) ne peuvent que se solder par un échec.

Notons seulement une caractéristique — d'ailleurs essentielle — de cette méthode, qui illustre bien le fait qu'elle n'a pas été conçue indifféremment, pour n'importe quelle application. Il s'agit — pour ainsi parler — de la *cumulativité* du processus conceptuel qui consiste en l'élaboration d'ensembles toujours plus globaux et concrets, jusqu'à ce que le penser atteigne sa véritable totalité. Ce processus est caractérisé maintes fois par Hegel comme

« approfondissement du penser (ou du Concept) en soi-même » ; c'est dire que le penser est le principe de l'inclusion — même celle de la contradiction et de l'erreur — et que cette inclusion n'a rien à voir avec l'éclectisme, mais qu'elle aboutit à un système bien structuré dont chaque composant reçoit le sens qui lui convient. D'autre part, Hegel maintient non moins catégoriquement qu'aucune chose, mis à part le penser, ne peut prétendre à ce caractère cumulatif, et que, dans le domaine des « choses finies », la contradiction devient, en effet, le principe de l'exclusion, par conséquent de la lutte, par conséquent de la mort et de la finitude. Une chose particulière cède sa place à une autre, justement parce qu'elle ne peut être « cumulative » que jusqu'à une certaine limite et qu'une fois la limite atteinte la dissolution s'ensuit. L'histoire elle-même, dans son déroulement réel, ne fait pas exception à cette règle et Hegel ne fait qu'en tirer les conséquences logiques lorsqu'il préconise qu'un peuple, sa tâche historique une fois remplie, cède sa place à un autre peuple disposant d'énergies morales suffisantes. Ce n'est donc pas l'histoire en tant que telle, mais la *compréhension* de l'histoire, sa propre prise de conscience, qui est cumulative et peut contenir celle-ci sous forme de mémoire en en tirant la leçon. Ainsi, la logique seule, en tant que science de la compréhension (*Begreifen*), peut juger l'histoire, c'est-à-dire mesurer sa concordance ou sa différence avec les exigences du penser qui se confond avec la nature libre de l'homme. Aussi Hegel considère-t-il sa *Logique* comme un accomplissement politique d'après lequel il est possible de juger la mesure du progrès dans la conscience de la liberté et même de maintenir cet idéal *contre* la réalité extérieure (I, 16; 21-22). C'est donc ainsi que se comprend en premier lieu la « dialectique » hégélienne : loin d'être une « méthode » au sens courant du terme, elle exprime bien plutôt une conviction philosophique fondamentale selon laquelle la négation, la contradiction, l'antagonisme est l'essence intime de la réalité (cf. Héraclite, fr. 53). L'esprit seul peut se maintenir dans son identité à travers ses contra-

dictions — c'est là sa force et son indépendance — tandis que la réalité autre que spirituelle est soumise à un processus destructif et négatif justement à cause des contradictions qui se manifestent en elle. Hegel maintient donc l'« infinitude » de l'esprit vis-à-vis des choses particulières, destructibles et aléatoires, et en cela consiste sa réponse au problème posé par ses contemporains romantiques : la négativité existe bel et bien, mais non sous forme de l'autodestruction de la raison. La raison est maintenue par la négativité et c'est uniquement par rapport à celle-ci qu'on peut constater la « finitude », quelle qu'elle soit. Il nous suffit d'avoir pris cette première vue de la « dialectique » pour comprendre sa place dans la philosophie hégélienne. Son emploi logique reflétera fidèlement sa double nature, destructive et constructive, et c'est seulement à la fin que notre texte apportera l'évidence selon quoi il est impossible de détacher ce procédé de son contexte naturel et d'en faire une méthode universelle.

### 3. *Le sujet et l'objet*

Nous avons abordé jusqu'ici deux points de la philosophie hégélienne qui, comme nous le croyons, sont susceptibles de nous rapprocher du véritable sujet de la *Logique* : (a) la notion du savoir, qui se débarrasse du dualisme entre conscience subjective et objet extérieur; (b) la processualité dialectique, trait principal de toute détermination intervenant par des moyens purement conceptuels. Ces deux points semblent converger vers un seul problème central, qui est le problème du « rapport » — la suite montrera qu'il s'agit d'un terme tout à fait inadéquat — entre sujet et objet, thème constant de toutes les philosophies axées sur l'explication de la nature de la connaissance. En effet, Hegel se trouve ici confronté à l'histoire deux fois et demie millénaire de la pensée occidentale dont il veut ruiner un des problèmes majeurs. Néanmoins, il faut

nous garder de considérer sa *Logique* comme une « histoire raisonnée » de la philosophie, d'autant plus qu'il conçoit son introduction historique sur le sujet, intitulée « Les trois prises de position du penser à l'égard de l'objectivité » (*Enc.* §§ 26-78), comme une concession inévitable mais incommode (*Enc.* § 25 note) à l'édification de la « représentation » qui n'est pas encore initiée aux fatigues du travail logique. L'histoire philosophique est encore pour Hegel trop « phénoménale », trop mêlée aux contingences individuelles et empiriquement historiques, pour pouvoir servir de source exclusive aux vérités de la logique (cf. *Enc.* pp. 13 et 18; § 13). Tout ce qu'il veut faire dans les paragraphes précités de l'*Encyclopédie*, c'est fournir une sorte de typologie *a priori* de l'histoire de la philosophie, vue sous l'angle du problème sujet/objet et des possibilités qui y sont incluses. La mise en valeur de ce problème par Hegel est significative, car elle illustre ce fait — aussi bien du côté du contenu que de celui de la méthode — que l'histoire de la pensée tourne autour de quelques options arbitraires qu'on a l'habitude d'accepter traditionnellement et sans examen critique; et Hegel — même à l'époque de sa *Logique* — n'hésitait pas à entreprendre une « destruction » des habitudes traditionnelles. En outre, cette construction destructive du problème sujet/objet se place déjà dans la perspective du « savoir absolu », ou « savoir spéculatif », de la *Logique*, préfigurant en quelque sorte sa genèse purement conceptuelle : l'identité hégélienne entre sujet et objet est le fruit d'un *processus d'identification* qui se réalise par le truchement d'une nécessité logique inhérente à cette problématique.

Or les prétendus « rapports » entre sujet et objet admettent *a priori*, avant toute démonstration valable, quatre possibilités :

(a) L'objet est considéré comme la seule chose importante à laquelle la pensée doit s'identifier pour être vraie. C'est dans ses grandes lignes la position présocratique et celle de la métaphysique dogmatique qui — de l'avis même de Hegel — n'étaient pas encore conscientes de l'importance capitale de la « néga-

tivité » qui s'interpose toujours et nécessairement entre le penser et ses objets tenus pour « immédiats ». Leur « objectivité » consiste à ignorer les structures propres de l'esprit qui, pourtant, jouent un rôle décisif dans toute vision du monde. Ces philosophes donnent, par conséquent, une vue de l'objet qui ne dépasse guère le plan de la connaissance immédiate des sens : ils ne décrivent que ce qu'ils « voient ».

(b) La deuxième possibilité sera celle de la « réflexion » et consistera à séparer l'objet et le sujet. Cela donnera un dualisme, qui projettera une relation épistémologique sur le plan ontologique et dont la sagesse se manifestera en posant des « rapports » — aussi imaginaires que vides — *entre* sujet et objet qui seront d'une valeur explicative plus que douteuse. Hegel compte dans cette catégorie les empiristes et Kant (avec les kantien), tout en soulignant que cette position signifie déjà un pas important vers un savoir plus substantiel, étant donné que le sujet ne s'efface plus devant l'objet, mais qu'il commence à être conscient de sa propre valeur « infinie » — de sa liberté — dans le processus d'explication. De plus, dans la philosophie kantienne le sujet ne reste pas une simple conscience individuelle, confrontée uniquement à un objet sensible (comme dans le cas de l'empirisme), mais il devient également le sujet *logique* de la connaissance (l'« unité transcendante de l'aperception »). Chez Kant lui-même, cette position reste incohérente en ce sens que le sujet de la connaissance demeure confronté à un objet « en soi » (*Ding an sich*) qui est éternellement son « au-delà ». Mais ainsi la philosophie kantienne a poussé jusqu'à l'extrême la contradiction inhérente à la « réflexion » car, sur ce plan, sujet et objet forment deux *totalités* carrément opposées l'une à l'autre et s'excluant mutuellement. C'est une situation insupportable pour le penser : tout d'abord, il ne peut pas y avoir *deux* totalités, et ensuite deux totalités *opposées*, sans la possibilité d'un *tertium quid*, s'anéantissent l'une l'autre, conduisant ainsi à l'existence du néant, ce qui est encore plus impossible. On voit donc que pour Hegel la philosophie kan-

tienne, ou plus exactement son échec, pose le problème le plus déchirant de l'histoire de la philosophie, qui ne peut être résolu que d'une manière radicale sous forme d'une nouvelle philosophie. Il n'y voit que deux issues possibles : l'une — qu'il rejette — est la solution de ses contemporains romantiques (Friedrich Schlegel et Schleiermacher), l'autre est sa propre solution « spéculative », amorcée mais non réalisée par Fichte et Schelling.

(c) Le point de vue du « savoir immédiat » signifie pour Hegel la résignation, voire l'incapacité de résoudre le problème de Kant. Puisqu'il est impossible de connaître l'objet en tant que tel — la connaissance kantienne ne peut saisir que les « phénomènes » — le sujet romantique, résigné, se retire en soi-même pour découvrir intérieurement la vérité dont l'objet se refuse à délivrer le secret. Mais ce sujet qui se retire en lui-même n'est pas celui de la connaissance objective et scientifique ; c'est un sujet « immédiat », individuel et arbitraire, d'où ne sortiront que des convictions purement personnelles et qui n'obligeront personne à rien. Le savoir immédiat d'un sujet, supposé génial, ne présage rien de bon pour Hegel : l'« originalité » qu'on pense obtenir grâce à ce savoir échappe à tout contrôle et peut signifier aussi bien une invention profonde de l'esprit humain qu'une rechute pure et simple dans l'animalité.

(d) Pour résoudre le dilemme kantien, Hegel choisit pour sa part de construire un système de savoir dans lequel sujet et objet se révèlent identiques, étant deux aspects de la seule totalité vraie. Dans la *Logique*, le programme énoncé dans la préface de la *Phénoménologie* se trouvera scrupuleusement exécuté : la vérité se montrera réelle dans la totalité des déterminations conceptuelles et la « substance » (l'objet) se transformera par ses propres forces en sujet actif et productif. Nous y verrons également dans quel sens Hegel pense que la genèse de la vérité appartient à son essence même, idée qui se reflète déjà dans les grandes divisions de la *Logique*. La « logique de l'être » et la « logique de l'essence » ne sont rien d'autre que les deux premières positions ici décrites et qui serviront comme

genèse immanente du point de vue hégélien. L'objet, loin d'être « en soi » et indépendant du sujet, ne peut être saisi s'il n'est pas déjà totalement incorporé dans un sujet, et le sujet, loin d'être subjectif et arbitraire, est l'origine absolue de tout savoir rationnel, cohérent et sensé du monde des objets : tel est l'enseignement qui se dégage de la *Logique* dès son début. Mais ici nous arrivons à un point où les généralités ne seront plus utiles si elles ne rejoignent pas le contenu même du livre, et nous y accédons justement par le problème sujet/objet qui vient de nous occuper.

## LA GRANDE TRIADE

Traiter séparément des trois notions fondamentales de la *Logique* — l'être, l'essence et le Concept — présente un double avantage explicatif. D'abord, cela nous évitera les répétitions et interruptions fréquentes de Hegel dans le développement de ses déterminations conceptuelles; ensuite, cette séparation nous permettra de donner un résumé concis du contenu de la *Logique* avant l'interprétation détaillée, au cours de laquelle problèmes et solutions se suivront avec une rapidité parfois déconcertante. Comme nous le disions, le plan de l'« être » (*das Sein*) sera celui de l'effacement du sujet devant l'objet; l'« essence » (*das Wesen*) représentera l'opposition totale entre ceux-ci, et le « Concept » (*der Begriff*) signifiera l'identification, à travers l'opposition, du sujet à l'objet. Ces positions sont toutes représentées dans l'histoire de la philosophie, mais la construction hégélienne ne respecte ni leur ordre chronologique ni l'ordre logique dans lequel les différents penseurs ont présenté leurs idées. Les démarches se veulent strictement conceptuelles et ne concernent qu'un problème donné, aspirant à sa solution dans son propre contexte. Aussi faut-il particulièrement souligner que nous voulons saisir le *logos* inhérent aux entités dont il s'agit, non les entités elles-mêmes qui, d'ailleurs, échapperont toutes seules à une telle tentative. Autrement dit, il serait erroné de confondre ces descriptions avec une « ontologie » — même s'il s'agit souvent de la *notion* d'être, d'essence, etc. — et la solution hégélienne au problème ontologique ne se dessinera que beaucoup plus

tard, à la fin, lorsque le penser subjectif atteindra définitivement son objectivité et, cela aussi, en un sens très spécial. Commençons donc le développement conceptuel par sa première étape.

### 1. *L'être*

Le plan de l' « être » est l'immédiateté, la volonté de saisir l'objet directement, sans faire intervenir la structure subjective, grille à travers laquelle elle est nécessairement conçue. Or, dans la *Phénoménologie* déjà, nous apprenons que la saisie la plus immédiate est aussi la plus abstraite du point de vue conceptuel. C'est une vérité exprimée déjà chez Aristote qui disait que ce qui est le plus proche du point de vue existentiel, est le plus lointain du point de vue conceptuel, et *vice versa*. A cela s'oppose la théorie de la connaissance de Kant, visiblement influencée par les considérations empiristes de Hume. Pour Kant, la connaissance sensible représente toute la richesse « matérielle » du savoir sans laquelle les concepts seraient totalement vides. Les éléments « matériels » de la connaissance « entrent » dans des tiroirs vides qui sont les « catégories » (en réalité il s'agit des formes logiques du jugement, qui sont des *rappports*) et forment ainsi une seule unité « synthétique ». Cette vue, qui distingue absolument entre « matière » et « forme » de la connaissance, est inapte à fonder une logique. En logique « forme » (penser) et « matière » (pensée) ne peuvent réellement s'opposer ni même être distinguées. Là, seul le penser pense ses propres démarches; il est à la fois forme et matière. En outre, une des erreurs fondamentales de Kant sur le plan gnoséologique fut de ne pas apercevoir que la connaissance empirique ou sensible, une fois entrée dans le champ philosophique, devient une *pensée* au même titre que n'importe quel autre contenu du savoir. Le fait qu'il y a des connaissances qui viennent de l'extérieur ou de l'intérieur n'a épistémologiquement aucune espèce d'importance, pour ne rien dire du

simple fait que la distinction entre « extérieur » et « intérieur » est elle-même une construction philosophique. Ainsi donc en logique, dans la mesure où celle-ci ne veut pas se confondre avec la psychologie, il n'y a que des notions (plus ou moins) abstraites qui sont toutes simultanément dans l'esprit et automatiquement — parce que toutes pensées par le penser — déjà mises en rapport l'une avec l'autre, sans qu'intervienne aucune nécessité supplémentaire de les lier. Un autre préjugé de Kant l'obligeait à placer dans le domaine autonome du penser l'espace et le temps comme formes *a priori* de la connaissance sensible. Or on peut affirmer en toute sécurité que s'il y a quelque chose qui est négligeable pour le savoir logique proprement dit, c'est précisément l'espace et le temps : l'un étant le rapport entre masses physiques, l'autre une succession entre « choses » incapables de coexister. En outre, le temps peut avoir d'autres usages — physique, psychologique, etc. — d'ordre plus empirique encore. La logique n'est ni spatiale ni temporelle, mais *systématique*. Tous les rapports sont là dans leur ensemble, y sont rigoureusement intrinsèques et ne se définissent que par la valeur des termes qui y figurent. Mais une certaine prudence s'impose dans l'interprétation de ce programme : « terme », « rapports » et « valeur positionnelle » font unilatéralement penser à l'abstraction du type mathématique, ce qui n'est pas ici le cas. Nous croyons que l'essentiel du système logique, selon Hegel, est précisément l'importance très limitée des termes et l'accent mis sur le dynamisme des rapports, car ce sont eux qui deviennent de plus en plus riches, de plus en plus expressifs, au cours de ce processus. Les rapports mathématiques sont toujours les mêmes, leur formalisme est toujours unilatéral et univoque, et Hegel déplore maintes fois l'univers figé et mécanique qui seul peut résulter des opérations d'ordre mathématique. La théorie des probabilités ne distingue pas entre les rapports de probabilité valables en physique quantique ou dans le domaine de la prévision sociale. Les mêmes calculs sont employés partout. Par contre, la logique de Hegel veut donner une théorie des

rapports qui, en tant que tels, sont qualitativement différents l'un de l'autre. En retournant à Kant, nous voyons Hegel arguer d'une manière très persuasive que, dans son analyse de l'espace et du temps, le philosophe de Königsberg se méprend précisément sur le caractère conceptuel de ceux-ci, c'est-à-dire sur l'implication du rapport continu/discontinu, ce qui n'était pas encore le cas d'Aristote. Dans le domaine de la sensibilité, nous ne sommes pas libres non plus d'ignorer les implications conceptuelles, et c'est le fil logique que nous allons suivre.

Une question importante se pose : d'où savons nous — dans le domaine logique conceptuellement homogène — que nous avons affaire aux structures propres de la sensibilité et non à un autre mode de connaissance ? La réponse de Hegel est qu'en effet il est impossible, *a priori*, de connaître les différences, les écarts différentiels, entre les notions de la logique. Mais le système conceptuel du savoir une fois constitué, on peut nettement y distinguer les niveaux (ici notamment, trois) dont le sens, clair et distinct, se constitue à l'intérieur de ce système de référence. C'est une sorte d'histoire systématique — entièrement intrinsèque — du penser à laquelle nous avons affaire ici. Un niveau « inférieur » du point de vue conceptuel est celui-ci, qui sert comme *conditio sine qua non* à l'existence du niveau « supérieur », nécessairement plus complexe : les notions de la logique s'agentent entre elles, uniquement selon leur sens conceptuel pur, selon un ordre quasiment téléologique, où une notion pose l'autre comme sa condition tout en servant d'explicitation de son sens, auparavant implicite. C'est de cette manière donc que la première partie de la logique contient les déterminations du penser qui ne veut saisir que des structures attribuées à l'être en tant que tel, sans compter avec l'existence du spectateur et avec son intervention possible dans le processus. Il y a ainsi possibilité d'une structuration intérieure ; les notions de l'immédiateté sont « immédiates » non parce qu'elles viennent de l'extérieur, mais parce qu'à l'intérieur de la connais-

sance elles sont plus fondamentales et plus simples que les autres.

Il y a une vérité qui se dégage de ces considérations sur la nature immédiate de ce premier niveau logique. Le fait qu'il ne s'agit pas ici d'une description pure et simple de la connaissance empirique ni même d'un aspect statico-immédiat de l'être, mais d'un mouvement à l'intérieur du penser, entraîne comme conséquence que toutes les notions tenues pour immédiates ne le sont jamais vraiment. Elles se montrent toujours médiatisées, mises nécessairement en rapport. L'explication la plus claire de ce fait est peut être l'analyse hégélienne de la notion élatique de l'être (élaborée par Xénophane et Parménide) qui se transforme, du simple fait d'être pensée, en héraclitisme, en une doctrine de fluidité absolue. Car il faut prendre à la lettre les paroles de Parménide lorsqu'il dit que seul l'être existe, et *en dehors* de lui, rien. L'être renfermé sur lui-même postule nécessairement l'existence du néant qui l'entoure et l'enveloppe, car sans définition — c'est-à-dire délimitation — il ne saurait être identique à lui-même. Mais, d'un autre côté, si l'être a besoin du néant pour être ce qu'il est, le néant ne restera plus la non-existence absolue : il se transformera en quelque sorte en une entité existante. Il y aura donc un passage réciproque de l'être au néant justement parce que les deux notions sont à l'intérieur du penser, qui manifeste le mieux sa nature processuelle lorsque ses objets sont des notions entièrement indéterminées, entièrement immédiates. Ce n'est donc pas par l'être et le néant que commence la logique de Hegel — ils ne sont là que pour disparaître aussitôt — mais avec la notion pure du processus qui est à la fois une existence objective immédiate et l'expression de la médiation par le penser, véritable substrat de chaque détermination logique. Il vaut donc la peine de souligner dès le début l'acception dans laquelle immédiateté et médiation sont les termes clefs de cette logique toute processuelle.

Lorsqu'on comprend ainsi que la structure logique, selon

Hegel, est toujours et nécessairement un processus, on saisit en même temps en quel sens il s'agit du tripartisme et en quel sens il ne s'agit jamais de la triade « thèse-antithèse-synthèse », collée (d'après Fichte) à cette logique comme une étiquette, schématisation superficielle désignée par Hegel lui-même comme une triade morte et incomprise (« *noch tote, noch unbegriffne Triplizität* », *Phénoménologie* p. 41). Ainsi, au début de la logique de l'immédiateté, dont il s'agit pour le moment, nous voyons apparaître un processus appelé par Hegel « devenir » (*Werden*), mouvement encore indéterminé du penser qui n'a pas d'objet proprement dit. Mais si je parle de l'indétermination, ce sera aussi une sorte de détermination qui distinguera une chose (l'indéterminé) d'une autre (le déterminé); je me trouve donc déjà engagé dans un processus plus concret qui va de la moindre détermination vers une détermination plus grande (ou l'inverse, si l'on choisit de rétrograder), ce qui sera le cadre de toutes les étapes de la logique hégélienne. Ce processus de détermination sous sa forme la plus simple donnera une première sous-section à l'intérieur de l'« être », nommée « qualité », dont les détails seront traités dans notre prochain chapitre. Les processus qui constituent le plan de la qualité se montreront encore trop vagues et trop indéterminés pour produire un objet reposant en soi. Car déterminer un objet d'une manière abstraite, c'est-à-dire par sa qualité supposée absolument fondamentale, ce n'est pas encore le différencier des objets autres qui, forcément, ont les mêmes déterminations. Aussi la « quantité » intervient-elle ici pour distinguer ces objets à l'aide d'un numérotage; ce sera donc un *nombre* qui séparera un objet d'un autre. Mais même la quantification la plus poussée ne saurait empêcher le processus de détermination de tomber dans l'autre extrême : au lieu de fournir un moyen plus perfectionné de déterminer un objet vis-à-vis d'un autre, je les rends finalement tous homogènes. Car s'il est vrai qu'un objet numéroté est différent d'un autre, cette différenciation numérique ne découle pas de la nature intrinsèque de l'objet, mais de l'*opération arithmétique* dont les règles ne doivent nulle-

ment correspondre aux propriétés de l'objet. Les objets demeurent « indifférents » aux manipulations numériques et reste à voir si, par chance, la qualité distinctive ne se trouve pas dans la différence des opérations numériques elles-mêmes. Ainsi, la qualité réapparaît maintenant sous forme de « mesure », une quantité qualifiée qui préconise que chaque chose ait une mesure qui lui soit propre et dans laquelle coïncident les propriétés qualitatives et la dimension numérique des choses.

Cette brève description de la première triade de la logique de l'immédiateté vient illustrer la structure même de ce procédé où l'on voit trois éléments ou termes localiser un processus unique. Ce n'est pas la production de trois catégories qui s'opère ici, mais un phénomène de dépassement, de « transcendance », qui intéresse Hegel en premier lieu. Précisons : (a) Un processus, dans notre cas la détermination par l'immédiateté des termes, ne peut être localisé que par son inclusion entre *deux* termes (le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*, si l'on veut), ici qualité et quantité. (b) Si ces termes sont, par leur nature même, insuffisants pour déterminer le processus d'une manière univoque, cela donne lieu à un troisième terme (mesure) qui signifie l'annulation du processus venant de l'un et de l'autre de ces termes finals et son « collapsus » en une entité statique. Remarquons bien (c) qu'on n'a pas annulé le « principe de la non-contradiction » car l'annulation mutuelle des deux processus  $[(+ a) + (- a) = 0]$  n'empêche pas que leur arrêt produise comme résultat un *sens* tout à fait compréhensible, qui est plus que zéro, et (d) qu'en aucune manière il ne peut s'agir d'un arrêt définitif du mouvement conceptuel, parce que le résultat obtenu n'est pas satisfaisant justement à cause de la négativité qui y reste et qui réside dans l'apparente annulation mutuelle des deux mouvements conduisant au résultat en question. L'insatisfaction du penser, facteur qui pour le moment n'est pas formalisable, est donc le moteur des démarches logiques. Ainsi, la suite des démarches intellectuelles intervient tout naturellement : le penser se penche sur la contradiction contenue dans

un de ses résultats, le repense et va vers une solution plus satisfaisante.

Mais est-il vraiment « nécessaire » de passer d'une étape à l'autre ? L'esprit ne peut-il se contenter d'un résultat médiocre, voire contradictoire, et réfuter ainsi *de facto* toute idée « idéaliste » d'un système logico-scientifique ? Nous avons déjà vu que, du côté subjectif ou du point de vue de l'individu, il n'y a aucune nécessité de poursuivre le travail fatigant de la pensée logique. Mais Hegel a également une autre réponse — beaucoup plus objective — pour montrer le rôle de la nécessité dans son système logique. La nécessité de passer d'une étape logique à une autre n'est pas *a priori*, c'est-à-dire celle d'une norme ou d'un postulat, mais *a posteriori*, nécessité d'un fait accompli qui, précisément, est nécessaire parce qu'il a *déjà* été accompli, et pour cause. Expliquons-nous. Hegel ne cache pas que sa logique a été rendue possible grâce à toutes les générations philosophiques ayant vécu et pensé avant lui : sa propre philosophie n'est que l'achèvement et l'aboutissement des systèmes philosophiques précédents, dont il a retenu l'« essentiel », c'est-à-dire les moments qui découlent nécessairement de la logique inhérente aux démarches intellectuelles. C'est un fait essentiel pour lui qu'un penseur est toujours aux prises avec un *corpus* achevé du savoir dont il n'est pas le créateur. Puisque le penser ne commence pas en « moi », mais seulement s'y continue, il est parfaitement possible de trouver non seulement l'antécédent de toutes mes idées, mais aussi la caractéristique précise de l'évolution qui s'est déroulée entre les deux (il en va de même de l'archéologie, de l'étymologie, etc.). Lorsque Hegel parle du « passage » d'une étape logique à une autre, ce n'est pas *nous* qui l'exécutons mais l'esprit humain en tant que tel et nous n'avons qu'à comprendre comment ses opérations *ont été rendues* possibles, comment le penser *a fonctionné* pour y arriver. On aurait donc tort de croire que Hegel préconise un système déductif dans lequel il serait possible de tirer différentes conclusions de différents antécédents arbitrairement choisis. Loin d'être déductive, la nécessité

logique dont nous parlons est bien plutôt fondée sur l'explicitation d'une démarche déjà accomplie par l'intellect. A l'objection que Hegel nous force à analyser les idées du passé en nous empêchant d'être « originels » et de nous tourner vers l'avenir, point n'est besoin de répondre : toutes les pensées sont légitimes à la condition d'exister, mais lorsqu'elles existeront, elles aussi se mesureront à la cohérence des autres pensées que l'humanité *déjà* possède...

A la lumière de ces réflexions d'ordre plus général, revenons maintenant au problème de la « mesure », que nous avons laissé dans un état quelque peu contradictoire. « Mesure » signifie unité de la qualité et de la quantité et cela doit servir à définir l'objet d'une manière stable de ces deux points de vue. Mais il est facile de voir que cela ne répond pas à cette exigence car qualité et quantité, en fin de compte, ne seront jamais commensurables. Quelle mesure faut-il prendre pour tel objet afin qu'il soit le mieux possible défini ? Quoi qu'on fasse — et les implications à l'égard des sciences de la mensuration sont claires — on ne trouvera pas une mesure « absolue », capable de saisir définitivement l'essence des choses. La « mesure » se révèle donc comme insuffisante et insatisfaisante. En fin de compte elle n'a servi — et c'est un service extrêmement important — qu'à mettre en lumière la vérité suivante : l'objet ne peut jamais être défini par la saisie de ses propriétés purement « objectives » ou immédiates. Entre l'objet et ses déterminations s'interpose un acte subjectif de délibération et de cette décision les propriétés de l'objet semblent dépendre. Ainsi, à part l'objet — dont nous ne sommes pas prêts, pour le moment, à abandonner l'existence en soi — l'attention se tourne vers son « essence », ses « lois », sa « vérité » etc., dont il est dépendant, provoquant un dédoublement entre l'existence immédiate de l'objet et la présupposition d'un domaine « intellectuel » où ses secrets sont quasiment cachés. De cette manière, le caractère propre de ce nouveau domaine — celui de l'« essence » ou de la « réflexion » — sera ce dualisme entre l'objet et sa vérité supposée lui être extérieure.

## 2. *L'essence*

Le plan de l' « essence » — le deuxième de la *Logique* — présentera donc une scission intervenue entre objet et sujet, ce qui, évidemment, présupposera un langage explicatif différent de celui de la première partie. Le caractère processuel ou dynamique de ce plan sera encore plus nuancé et nous ferions mieux de noter dès maintenant que sur ce plan *rien*, même hypothétiquement, ne saurait avoir un caractère stable; la processualité y exercera une domination absolue. Que se passe-t-il sur le plan de l'essence? La scission entre sujet et objet dont nous venons de parler entraînera comme première conséquence une explication qui voit l'objet de l' « extérieur », c'est-à-dire en tant que « phénomène » apparaissant aux yeux de l'esprit, phénomène qui non seulement a besoin d'explication pour exister, mais dont l'existence dérive *uniquement* de l'explication. Autrement dit, ce qui apparaît n'est pas tenu (au début, du moins) pour essentiel, mais son « essence », son véritable être, sera ce qui est seul vu par l'esprit et qui (toujours au début) justement n'apparaît pas. Le sens étymologique du mot « réflexion », qui est le fondement épistémologique de ce plan, éclairera la situation dialectique dans laquelle s'engage ici la connaissance. La réflexion est le *processus* qui se produit *entre* une figure et son image dans un miroir. Il y a ici un dualisme dans lequel se trouvent face à face deux pôles identiques qui sont également non identiques, justement parce qu'ils sont face à face. Évidemment, du point de vue pragmatique il est facile de savoir lequel des pôles est l'original, lequel est la réflexion. Mais du point de vue purement logique il en faut apporter des preuves très complexes — sinon impossibles — et un large champ de différentes possibilités s'ouvre pour essayer de fixer définitivement l'un ou l'autre des pôles. Hegel montrera d'une manière plus nette que jamais (quoique avec une terminologie fort déplorable)

que l'essentiel ici ne peut résider ni dans l'un ni dans l'autre des pôles, mais uniquement dans les rapports processuels *entre* les deux, processualité totale qui est l'innovation essentielle de la « réflexion » malgré elle. Il ne servirait à rien d'essayer de prouver qu'il n'y a pas ici deux pôles, mais un seul : en essayant de réduire l'un d'entre eux au néant, il faut d'abord le *poser*, et le procédé qui pose une chose pour la nier ensuite ne résoud pas le problème mais le complique. C'est justement à cause de cela que Hegel tient Zénon pour le fondateur de la dialectique : il a été le premier penseur qui, pour réfuter l'existence de la multiplicité et du mouvement, les a posés d'abord d'une manière hypothétique. Sans l'hypothèse de l'existence du mouvement, ses arguments n'ont aucune valeur : l'existence du mouvement est donc aussi essentielle que celle du repos. Ainsi, ce va-et-vient entre mouvement et repos est la « vérité » de la réfutation de Zénon, donc une confirmation de l'existence du mouvement *conceptuel*. C'est de cette manière que la réflexion réduit les « existences » en processus, et c'est là son importance capitale aux yeux de Hegel.

Dans le domaine de l'histoire de la philosophie, la plupart des grands systèmes appartiennent à ce type d'explication, à ce type de rapport antagoniste entre sujet et objet. L'« idée » de Platon en est la première grande illustration. Elle est pour Hegel l'essence, l'ὄντως ὄν, la réflexion dans la pensée de la réalité basse et fluide des « phénomènes ». Ainsi, le problème de Zénon se pose aussi pour Platon. L'idée est conçue comme stable, éternelle, les phénomènes comme transitoires, aléatoires. Serait-il possible de concevoir les idées sans le rapport — logique — qui existe entre stable et fluide ? La difficulté dite du « troisième homme » illustre l'impossibilité de cette solution. Or, les phénomènes sont aussi essentiels que les idées pour cette explication valable. Mais si les *explicanda* sont aussi essentiels que leur explication, qu'avons-nous gagné grâce à l'explication par les idées, sinon un simple dédoublement incapable de saisir sa propre raison d'être ? Le sens des objections hégéliennes, on le

voit, est le même que chez Aristote, témoin celle que l'idée et le phénomène sont à la fois identiques et non identiques, ce qui veut dire littéralement que seule la pensée est la réalité de ce processus et non une distinction ontologique quelconque : il n'y a pas d'« objet » ontologique qui puisse être à la fois identique et non identique par rapport à lui-même. Cet exemple montre que la réalité du penser comme processus est une des grandes découvertes d'Aristote dont les riches possibilités sont amplement exploitées chez Hegel.

Un autre exemple du point de vue typique de la « réflexion » est l'empirisme : moment essentiel pour la découverte des structures fondamentales du penser, mais dont l'importance théorique à échappé aux empiristes eux-mêmes. L'empirisme, tout en essayant de réduire l'importance de l'intellect, est loin d'effacer le sujet devant l'objet; mais, contrairement à l'esprit objectivant des Grecs, il rend l'objet dépendant de la structure subjective intuitive en assimilant ses lois à celles de la sensibilité et de ses dérivés. Locke et Hume ont, pour la première fois, fait dériver les structures du monde objectif (causalité) des structures subjectives de l'homme (association d'idées, croyance, etc.); ce fut là une action historique importante qui n'a pas tardé à introduire sur le plan politique la nature critique de l'entendement et, par conséquent, le rôle décisif de la conscience subjective vis-à-vis de tout « ordre » tenu pour immuable. Ainsi, l'empirisme peut et doit être considéré comme une étape importante dans la réflexion du savoir sur lui-même, malgré le fait que les empiristes n'ont pas reconnu — mises à part les mathématiques — l'importance des structures conceptuelles de la connaissance ni la vraie nature des processus intellectuels qu'ils décrivaient, en attachant une valeur uniquement à leur déroulement psychologique et en négligeant leur importance logique.

C'est Kant qui représente la maturité de cette réflexion consciente d'elle-même, et cela pour plusieurs raisons. Tout en suivant les empiristes, il a découvert que c'est le sujet connaissant qui est le vrai principe de l'objectivité, en quoi il est le

« fondateur de la philosophie moderne » (I, 44) — découverte dont il s'agira dans la troisième partie de la logique. En deuxième lieu, il a découvert le domaine propre des notions de la réflexion (*Kr. d. r. V.* B 316 sqq.) qui sont sans doute à l'origine de cette seconde partie de la logique hégélienne. Hegel donne une interprétation globale de ces notions, décrites par Kant lui-même comme « ambiguës », en y incluant celles qui sont naïvement employées par Kant sans qu'il reconnaisse leur nature également ambiguë et leur valeur explicative nulle. En troisième lieu, Kant est devenu — en contradiction avec sa propre grande découverte, comme le pense Hegel — le philosophe par excellence de l'entendement qui, tout en pensant unir, sépare, et, ainsi, n'accède pas à sa propre compréhension. C'est surtout ce dernier point qui exige une explication, à cause de sa portée pour la logique tout entière.

Puisque la logique de l' « essence » ou de la « réflexion » contient la description et la critique sévère d'une bonne partie de la *Critique de la raison pure*, il est préférable d'en préciser la nature en termes kantien. L'idée centrale de cette théorie de la connaissance est la « révolution copernicienne », c'est-à-dire l'idée qu'au lieu de faire tourner la connaissance autour de l'objet (dogmatisme) pour accéder à l' « objectivité » — universalité et nécessité — c'est bien plutôt l'objet qui est déterminé par la structure propre de la subjectivité. Le monde en tant que tel (la « chose en soi ») ne peut fournir aucune garantie scientifique, il ne fait que répondre à un questionnaire formulé par le sujet connaissant : universalité et nécessité sont des exigences du *sujet* de la connaissance, et lui seul est apte à garantir cette « objectivité » par ses propres structures *a priori* qui, en aucun cas, ne peuvent découler de l'expérience. Ces présuppositions *a priori* rendent « possibles » les phénomènes, c'est-à-dire en sont les conditions *nécessaires*, elles les précèdent dans l'ordre logique, elles sont *transcendantales*. Puisque le centre de cette épistémologie est la cohérence du savoir à l'intérieur même de la subjectivité connaissante, le problème de la « syn-

thèse » devient également primordial. Le savoir s'exprime en jugements synthétiques *a priori* qui ne sont pas d'origine empirique, mais viennent du pouvoir synthétisant de l'égo transcendantal, condition suprême de l'unité systématique du savoir. Cette idée fondamentale de Kant est chaleureusement approuvée par Hegel. Cela n'empêche pas ce dernier de montrer que la *méthode* kantienne, qui doit en principe conduire à la réalisation de l'unité du savoir comme but suprême, procède sans cesse par des séparations qui ne se laissent pas réunir en une unité véritable. En guise d'introduction aux analyses plus poussées qui interviendront plus tard, nous ne voulons ici que sommairement énumérer les dualismes, séparations, distinctions que Kant pose à l'encontre de son intention initiale.

(a) L'objectivité se définit comme une synthèse universelle et nécessaire à l'intérieur du sujet transcendantal; pourtant Kant fait dépendre le savoir d'une mystérieuse « chose en soi », laquelle reste éternellement à l'extérieur de toute synthèse.

(b) Les éléments transcendants du savoir, les catégories, se définissent comme pures *formes* qui seraient entièrement vides sans la *matière* du savoir fournie par la sensibilité et l'intuition.

(c) Le monde accessible à la connaissance n'est que *phénoménal*, il est seulement relatif à la connaissance, mais inconnu en soi; cette sphère phénoménale a sa contrepartie dans un monde *intelligible*, accessible, selon Kant, uniquement par des moyens moraux.

(d) Les catégories sont considérées par Kant en tant que formes du jugement, en tant que différentes possibilités d'*unification* entre sujet et prédicat, sans qu'il s'aperçoive qu'aussi longtemps qu'il existe une copule entre les deux ce n'est pas l'unité, mais la *séparation*, qui intervient sous ces différentes formes.

(e) Les catégories représentent pour Kant (malgré le fait qu'il y en a plusieurs) l'*unité* ou l'*identité* du savoir avec lui-même, tandis que la multiplicité (les *différences*), ne peut venir chez lui que des données empiriques (malgré le fait que la « différence » est une détermination également logique ou conceptuelle). Intérieur/extérieur, forme/matière, phénomène/

intelligible, unification/séparation, identité/différence sont des exemples, parmi beaucoup d'autres, de constructions purement conceptuelles employées par Kant en guise d'explication pour l'unification du savoir à l'intérieur de l'égo transcendantal. Ces concepts, au lieu d'unir, introduisent autant de séparations, précisément parce que leur véritable nature conceptuelle n'a pas été reconnue par Kant qui, de cette manière, a tout expliqué sauf l'explication elle-même; c'est la cause de l'échec de son entreprise. Toutes ces notions de la réflexion apparaîtront dans la logique de l'essence, où le caractère fondamental de l'entendement se trouvera démasqué comme une variation sur le thème de la *vis dormitiva* de Molière : dédoublement inutile qui, au lieu d'expliquer et d'unir, obscurcit et sépare.

Non sans raison, Hegel a considéré cette partie de sa logique comme très difficile : elle contient justement ces notions explicatives qui ignorent leur propre nature et en même temps leurs propres contradictions. Leur systématisation s'est révélée plus compliquée que prévu, et c'est pour cela que nous possédons deux versions qui ne paraissent pas entièrement identiques. Une comparaison rapide entre ces deux versions nous montre immédiatement que l'*Encyclopédie* est plus dense et sa terminologie moins abondante que celle de la *Logique*. Il existe une première partie qui décrit la réflexion à l'état pur, les opérations de l'entendement réflexif qui ne comportent de référence à aucun objet. Dans la *Logique*, Hegel s'attarde davantage sur l'opposition apparence/essence (*Schein/Wesen*) car, historiquement, cette position commence par une distinction ambiguë entre un être « véritable » et un autre qui ne l'est pas, sans que la nature exacte de ce dualisme ait été clarifiée. Dans les deux versions, les trois démarches typiques sont au centre : identité, différence et fondement (*Grund*). Cette dernière notion contient une ambiguïté autre en allemand qu'en français et nous devons trouver pour ce fait l'équivalence terminologique correcte : la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* des choses se révèlent ici comme inséparables. La deuxième partie traitera du *phénomène* propre-

ment dit, c'est-à-dire d'une existence (plus ou moins) objective, mais entièrement dépendante d'une « essence » qui « se cache » derrière lui, et elle fournira la notion centrale de l'explication raisonnée du monde, celle de la « loi » réglant quasiment de l'intérieur les apparences extérieures. La troisième partie de la logique de l'essence est la « réalité agissante » ou « actualité » (*Wirklichkeit*), où s'effondrera définitivement le dualisme réflexif, l'opposition entre lois formelles d'une part et monde objectif de l'autre. La partie correspondante, et extrêmement ardue, de la *Logique*, prend comme fil conducteur la philosophie de Spinoza — l'absolu, c'est la substance unique — et développe par rapport à cette philosophie le problème « modal » (de *modus*) en aboutissant à une situation analogue aux catégories « dynamiques » de Kant : substance, causalité, interaction. L'*Encyclopédie* concentre toute la problématique sur cette dernière triade mais, pour notre part, nous allons suivre le texte plus complet et plus explicatif de la *Logique*. Dans les deux premières parties il nous paraît préférable de suivre l'*Encyclopédie*, en nous référant autant que possible aux développements de la *Logique*. Après ces indications nous n'avons qu'à expliquer brièvement le contenu de ces trois grandes divisions de l'essence, comme nous l'avons fait pour la logique de l'être.

La première partie de la logique se terminait sur la notion de « mesure », signifiant le renfermement de l'objet sur lui-même qui, sur un plan non logique, ne permet plus qu'une pieuse contemplation esthétique. Puisque la notion de l'objet est complète, il n'y a pas d'autre moyen que d'aller *autour* de lui, de *réfléchir* sur lui. C'est par cela que commence ce changement de plan où le mouvement tombe en dehors de l'objet, et notamment dans la réflexion *sur* celui-ci. La réflexion ne se rendra compte de la révolution introduite ainsi dans la pensée qu'à la fin du travail qu'elle accomplit (dans la philosophie de Kant). Au début, c'est toujours l'objet qui occupera le premier plan, mais, à la différence de la première partie, tout ce qu'on énonce de l'objet ne peut plus lui être attribué : les déterminations de

la pensée s'en détacheront successivement et formeront un monde à part, un *mundus intelligibilis*. Pour illustrer cela, Parménide nous fournit un autre exemple, car c'est lui (et son école) qui a dit le premier que l'être est identique à lui-même. Mais un être ne peut être identique à lui-même s'il n'y a pas en lui au moins deux aspects *différents* qui s'identifient.  $A = A$  peut uniquement s'affirmer s'il y a avec cela une *différence* à éliminer. C'est la négation de la différence qui est l'identité, comme la différence, pour sa part, n'est rien d'autre que l'élimination, la négation de l'identité. C'est ainsi donc que la réflexion commence à travailler : ses déterminations ne s'ensuivent plus de l'objet, mais de la possibilité ou impossibilité de *penser* (ainsi ou autrement) l'objet. C'est aussi la raison pour laquelle les penseurs de la réflexion ont forgé des « lois de pensée » nécessaires dont tout le reste — y compris le monde objectif — dépendra. De cette manière l'être de l'objet s'assimilera de plus en plus à sa « raison d'être », à ses fondations ancrées dans la pensée. A ce stade, un objet ne peut plus être simplement là, mais il dépendra d'une « raison » (*Grund*) qui justifie son existence. De même, une « chose » (*Ding*), par différence avec l'être insuffisamment déterminé (*Etwas*) de la logique de l'immédiateté, ne sera plus abstraitement différente d'une autre, mais elle sera dédoublée en elle-même en tant que substrat porteur de propriétés. Ce sont donc les trois notions principales (« raison », « existence », « chose ») produites par la réflexion, tenues pour objet existant en soi mais qui, en réalité, sont bien plutôt trois façons qu'a l'objet de dépendre de la pensée réflexive.

C'est cette dépendance vis-à-vis de la pensée qui est déjà présumée par la partie intitulée « phénomène », car le monde phénoménal récemment découvert par l'entendement ne se suffit plus à lui-même, mais est déclaré dépendant d'une explication plus « stable » que son existence finie et éphémère. Cette partie fournira l'explication du problème philosophique fini/infini et de la dialectique négative en général. Le monde, considéré comme la totalité des « choses », est celui de la dépendance

absolue et il forme un enchaînement infini qui, par ses propres forces, ne s'arrêtera jamais. Ce qui force la réflexion à distinguer entre aspect « matériel » et « formel » du monde; autrement dit les « choses » (matière) seront expliquées par des « lois » (forme) qui sont supposées les transcender. Mais les lois de la réflexion n'expriment que des rapports — tenus pour constants — *entre* les choses, et leur prétendue stabilité se révèle comme une vaine tentative pour expliquer un aspect du monde par l'autre et *vice versa*; au lieu de donner un fondement « scientifique » au monde, on le résoud en un va-et-vient perpétuel, en un monde de relativité absolue.

L'absolu de Spinoza introduit le chapitre sur la « réalité agissante » (*Wirklichkeit*) en tant que tentative radicale de mettre fin aux dualismes, aux fausses explications, qui figuraient dans la partie précédente. Il ne peut y avoir qu'une seule substance, qu'un seul monde qui contient en soi son explication — c'est ainsi que se résume le radicalisme spinoziste. C'est une idée très vraie, pense Hegel, il reste seulement à la prouver. Or il faut constater que Spinoza, bien qu'il ait raison, a échoué en méconnaissant la nature de la pensée, en quoi se manifeste encore le caractère réflexif de sa philosophie. La substance ne peut être réelle aussi longtemps qu'elle ne contiendra pas sa propre explication d'une façon vraiment immanente, c'est-à-dire aussi longtemps qu'elle sera caractérisée par une « nécessité » aveugle, aveugle parce que venant d'une réflexion extérieure à elle. Plus concrètement, cette nécessité de la substance est caractérisée par le fait qu'elle est la cause (logique) des *modi* qui sont son aspect visible. Spinoza n'arrive pas à expliquer le caractère global et tout-puissant de la substance autrement que par les changements qui se déroulent entre les *modi*. Par cela même, il rend la substance, elle aussi, dépendante des *modi* (car ce sont eux qui manifestent sa « puissance ») et ainsi nous aboutissons de nouveau à une situation de va-et-vient, à l'interaction absolue. Mais ici, à la fin de la logique de la réflexion, cette mise en mouvement est vraiment totale : Spinoza a dégagé

la réflexion de toutes ses « forces cachées » en s'apercevant que les phénomènes sont eux-mêmes l'essence; il suffit seulement de prendre le monde au sens d'un *processus total*, non d'une identité totale.

### 3. *Le Concept*

Cette explication un peu forcée de la pensée spinoziste nous a conduit au seuil de la troisième grande division, la logique du Concept, qu'il nous suffira d'expliquer ici dans ses grandes lignes. Si la logique est la « totalité du mouvement considérée comme repos », la première condition a été remplie dans la logique de l'essence. Par son travail ardu pendant des siècles, l'entendement (la réflexion) a réussi — bien malgré lui — à transformer le monde en processus, à mettre en mouvement tout ce qui était considéré comme stable (y compris l'ordre politique), à poser des rapports — quoique non entièrement explicatifs — entre toutes choses. Que signifie cela du point de vue de la logique? Processus, mouvement, rapport, etc., tout cela n'est que l'œuvre du penser qui ne se situe pas dans les objets eux-mêmes. L'entendement, sans s'en apercevoir, a effectivement transformé toute existence immédiate en existence réflexive, autrement dit en *pensée*. Après Spinoza, il ne reste plus au penser qu'à changer de plan aussi radicalement qu'il l'a fait après l'accomplissement de la notion d'objet. Ainsi, il a rendu possible l'existence d'un plan philosophique plus élevé que celui de la pensée *sur* un prétendu objet. Puisque l'objet « en soi » se dissolvait en un processus de la réflexion, c'est celle-ci qui prend la place de l'objet et, comme elle est elle-même une pensée, sujet et objet s'identifient, de sorte que le penser se découvre soi-même comme son véritable objet. Seul ce changement radical de point de vue — qui, comme nous verrons, est loin d'être un tour de force — permet d'éliminer la séparation artificielle entre la réflexion, qui croit regarder le monde de l'exté-

rieur, et son objet insaisissable. Le penser devient par là même la source *objective* de ses déterminations. L'« objectivité » du monde n'est pas autre chose que l'accord, la cohérence de toutes les déterminations du penser : on peut et il faut donc partir de la pensée pour « créer » le monde objectif. Spinoza a pensé effectivement le monde d'une manière systématique, totale, seulement il a ignoré que ce ne sont pas les propriétés d'une substance indépendante de la réflexion qu'il a décrites. Il n'a fait que développer les notions les plus globales dont le *penser* est capable, et c'est pour cette raison qu'il a pu fournir la notion la plus complète de l'« objet » que nous connaissons. De même, les particularités qui proviennent de la substance ne sont « nécessaires » que parce qu'elles découlent du penser qui, lui, n'obéit qu'à ses propres lois, étant, par conséquent, libre. Cette identification de la nécessité et de la liberté signifie le passage à un domaine où tout s'ensuit selon les lois immanentes de la « chose », c'est-à-dire du Concept, qui est le centre de la troisième partie de la *Logique*.

Le Concept est le « sujet transcendantal » de Kant-Fichte-Schelling emprunté par Hegel pour ses propres fins, et il ne désigne plus une simple faculté cognitive mais un processus, le processus de la détermination par soi-même du penser. Nous avons déjà vu Hegel critiquer ce qui relève de l'entendement chez Kant; tout cela tombait sous le coup de la logique de la réflexion. Ici, nous poursuivons avec la partie de la philosophie kantienne qui ne se place plus sur le plan de la réflexion, mais le dépasse, et c'est l'ego transcendantal qui est constitué de telle sorte qu'en lui l'objectivité n'est rien d'autre que la pensée qui se détermine et qui, par cela même, est la source de la science, nécessaire et universelle. C'est donc ici que commence le processus libre de création dont il s'agissait et cette liberté (obéissance à ses propres lois), comme on le sait, n'est attribuée au penser par Kant que sur le plan éthique, tandis qu'il paraît ignorer que la connaissance théorique ne dépend pas non plus de facteurs dits « extérieurs ». Pour Hegel, la découverte de

cette spontanéité créatrice du penser est l'aboutissement d'un long processus de mûrissement de la réflexion, le « résultat » des philosophies précédentes. On peut se poser la question : si pour Hegel le vrai penser, la *raison*, commence par la détermination libre de soi-même, pourquoi a-t-il fait précéder ce plan principal, dont le héros est le Concept, des deux premières parties de la logique ? La réponse paraît assez simple. En affirmant purement et simplement que toutes les déterminations logiques sont des créations libres du penser, on tomberait dans le dogmatisme, on ne ferait qu'une déclaration dans le vide. Il faut prouver cette affirmation. Mais puisque nous sommes sur le plan logique le plus élevé, la notion même de démonstration est une des matières à traiter et, par conséquent, ne peut être simplement « présumée » au début. Il n'y a qu'une seule preuve possible et elle est *a contrario*, par le négatif : toute idée contraire, affirmant que les déterminations logiques viennent de l'objet ou de la réflexion *sur* l'objet se montre intenable si l'on examine la validité de son contenu *conceptuel*. Tout penser qui croit trouver ses déterminations ailleurs — à l'extérieur ou dans un rapport de l'intellect avec l'extérieur — n'aboutit pas à la saisie de l'objet, mais se révèle bien plutôt comme une explication non explicative, un penser qui s'ignore, une compréhension qui ne comprend pas sa propre nature. Il fallait donc d'abord éliminer les obstacles qui empêchent le sujet de reconnaître sa supériorité créatrice absolue. Et, en second lieu, il fallait montrer que la compréhension par soi-même de la compréhension est en effet la condition suprême pour que toutes les déterminations qui en découlent soient valables, justes. En effet, le mot « compréhension » est peut-être encore la meilleure traduction pour *Begriff*, car sur ce plan il s'agit de développer le monde objectif à partir de la notion même du sujet connaissant et de montrer qu'il y était effectivement contenu, compris. C'est ainsi que se formera la division en subjectivité, objectivité et idée : nous allons parcourir un chemin inverse à celui des deux premières parties, où l'objet se résolvait peu à peu dans

le processus de la réflexion. La grande différence entre le plan du Concept et le reste sera que les déterminations qui figurent ici ne s'annuleront point mutuellement, mais *resteront*, constituant un processus dialectique *positif*, une vraie ascension vers l'*anhypotheton* platonicien. C'est donc cette dernière partie qui sera la véritable « théorie de la science » (*Wissenschaftslehre*) de Hegel, postulée par ses prédécesseurs. Pour lui, il s'agit d'élaborer une logique philosophique systématique dont la cohérence et le caractère aussi global que concret serviront de modèle aux autres sciences. C'est uniquement après l'accomplissement de son autocompréhension que le savoir sera apte à expliquer d'autres choses que lui-même d'une manière vraie et valable : c'est ainsi seulement qu'on évitera des explications non explicatives, des sciences mal fondées. Naturellement, tout cela paraît osé et prétentieux de nos jours, mais il n'est pas inutile de dire que Hegel a posé ici un postulat auquel la philosophie ne peut renoncer sans renoncer à elle-même. Le but même de notre ouvrage est de montrer que Hegel, en son temps, a fait tout son possible pour réaliser un idéal — le système philosophique de toutes les sciences — qui ne paraît pas absurde aujourd'hui, même s'il dépasse désormais les forces d'un seul penseur. En tout cas, c'est d'un nouvel examen de la logique qu'il faut partir si l'on veut se rendre compte de la nature du cadre systématique proposé par Hegel. L'entreprise reste néanmoins sensée, même si le cadre se révèle trop étroit et même si les sciences, à l'époque de Hegel (jusqu'en 1831), font plutôt piètre figure par comparaison avec ce qui se fait de nos jours.

En reprenant le fil de notre résumé, précisons que le Concept est le penser qui ne veut comprendre autre chose que soi-même; il est vraiment identique avec ses activités (unité de l'être et de l'essence). Ce processus d'autocompréhension donne immédiatement trois déterminations, fondamentales pour cette sphère. Le Concept, l'ego (ou le sujet), en tant que totalité englobant tout, est l'*universel*. Son objet à connaître, qui lui est opposé (*Gegen-Stand*), mais qui, en réalité, représente le même

Concept du point de vue de ses contenus (les *pensées*), est par conséquent le *particulier*, et ce même Concept en tant que connu, compris, est le *singulier*, le penser déterminé par lui-même. Tout dépendra maintenant de ces trois moments (qui s'expliqueront en détail par la suite) et des différents modes de la compréhension de leur identité fondamentale. Si l'on pense que leur identité est un « rapport », on ne l'a pas vraiment comprise car on a interposé une « copule » étrangère à la nature de la notion. Cette tentative, honorable mais manquée, donne des « jugements » dans leurs différentes possibilités. Si l'on pense, au contraire, que le Concept n'est pas médiatisé par autre chose que par lui-même, on aboutit au « syllogisme » (*Schluss*), à la véritable « réunification » (*Zusammen-Schließen*) du Concept avec lui-même. L'affirmation de l'identité du Concept avec lui-même (en tant que processus qui se meut par ses propres forces) donne la caractéristique de la notion « subjective ». « Se mouvoir par ses propres forces » évoque immédiatement l'autre possibilité, qui est se mouvoir grâce à une force venant de l'extérieur : la subjectivité a dans sa propre définition son contraire, l'objectivité. Il faut bien comprendre ce qu'est ici l'*objectivité* (non l'« objet »). Lorsque, à la fin de la première partie, la notion de l'objet s'était déterminée, la seule possibilité était de passer à un autre plan, celui de la réflexion. Ici, nous nous trouvons à l'intérieur d'une subjectivité (ou sujet total) obtenue comme résultat de l'effondrement de toutes les déterminations d'ordre objectif : il n'est donc pas possible de retomber à un plan dépassé. L'objectivité (ou objet total) ne veut signifier rien d'autre qu'une totalité parfaitement déterminée, structurée, ordonnée, etc., dont les lois *particulières* ne sont pas encore explicitement connues. Elle est donc absolument identique à la subjectivité en ce sens qu'uniquement son aspect raisonnable, ordonné et cohérent est à rechercher : on part de l'idée générale de sa cohérence raisonnable pour accéder à ses lois spécifiques. Mécanisme, chimisme, téléologie montrent clairement de quelle spécification il s'agit, et répétons que Hegel n'y

inclut que la loi fondamentale (ou ce qu'il prenait pour tel) de chaque domaine. La troisième et dernière section, l'*idée*, pose déjà moins de problèmes, car elle décrit des structures que les activités particulières de ce monde ordonné se fixent spontanément comme but pour se défaire de leur particularité, réalisant successivement ce passage de la particularité à l'universalité concrète et ainsi — objectives ou subjectives — atteignant la compréhension totale d'elles-mêmes. A la fin, évidemment, la compréhension devient aussi universelle et aussi concrète que possible, elle *se* réalise complètement et devient idée absolue, *la vérité*.

Il est presque superflu de redire — mais les malentendus sont toujours possibles — que la logique, pour Hegel, ne remplace ni la philosophie ni les sciences. Ces dernières peuvent avoir leur méthode propre, mais non leur vérité propre. C'est la tâche de la philosophie d'envisager le savoir humain sous l'angle de la cohérence systématique, c'est-à-dire de la vérité. La logique, étant uniquement la science de la vérité, comme elle se reflète dans le substrat de la pensée pure, ne fournit pas des informations proprement dites mais un *organum* conceptuel (II, 228), un système de notions explicatives valides (*Reich der Schatten*, I, 41). Contrairement à la logique kantienne, ce n'est pas un système formel, vide de contenu, mais une description matérielle du penser à l'œuvre qui y est sujet et objet à la fois et qui constitue un processus achevé en lui-même. A la fin de la logique, lorsque la compréhension se trouve achevée en elle-même, nous apprenons comment Hegel conçoit les rapports entre la logique et les deux domaines « réels » de la philosophie : nature et homme. La compréhension qui se comprend comprend aussi qu'elle n'est *que* la compréhension, et se trouve ainsi automatiquement tournée vers son autre, *ce* qu'il faut comprendre, la « nature ». De prime abord, cette position ressemble à celle de Kant pensant également que la « nature » est l'aspect inerte de la réalité qui ne peut que répondre au questionnaire qui lui est présenté. L'apport de Hegel va plus loin. Parce qu'il laisse s'achever

le savoir sous forme de *logique* avant cette interrogation, nous savons déjà *a priori* et très exactement ce que nous cherchons dans la nature et dans la réalité humaine : l'ordre et la cohérence systématiques. Il est absolument impossible que le penser trouve dans ses démarches une chose totalement différente de ce qu'il cherche : même l'incompréhensible, l'incohérent, le chaos sont compris d'une manière quelconque, ils font aussi partie du savoir cohérent. Le système cohérent admet des degrés, du plus et du moins, et c'est pour cela qu'il y a des domaines *différents* de la réalité, qui sont tous systématisables selon ce principe. Puisque le but de nos recherches est préfiguré dès le début, *toutes* nos connaissances s'organiseront nécessairement dans ce cadre prévu de cohérence systématique. Il en découle que le point de départ de la recherche (cohérence purement logique) et son aboutissement possible (cohérence des connaissances matérielles) ne font qu'un; durant tout ce parcours, le penser ou l'esprit ne fait que se retrouver lui-même de manière de plus en plus cohérente et structurée et la « cumulativité » de ce processus se montrera dans le renforcement successif de la cohérence *et* de sa nature concrète.

Deux points restent ici à préciser. (a) Dans ce schéma, la réalité extra-logique sera caractérisée par une moindre cohérence. Le penser logique représente le maximum de cohérence et les autres domaines scientifiques se définiront par référence à ce penser. Par exemple, les lois de la mécanique, espace, temps, mouvement, etc., n'ont qu'une validité très générale et ne peuvent saisir les phénomènes particuliers qui en sont dérivés. Cette *contingence*, qui signifie que les lois de la nature mécanique n'ont pas une validité absolue (ni pour les particularités ni pour l'organisme vivant, l'homme, l'histoire, etc.), est pour Hegel l'essence même de la nature et de la réalité humaine particulières; il n'y a pas de moyen de l'éliminer sans convertir celles-ci en logique, tentative que Hegel n'a jamais faite, malgré les accusations fréquentes de « panlogisme ». (b) Est-ce que cela signifie que le savoir est en proie à un processus à l'infini, tant décrié par Hegel

et repris dans la philosophie moderne sous forme de « totalisation » ? La réponse est non : avec l'élaboration de la structure de la compréhension, de la cohérence, le savoir est achevé et le restera à jamais. Aucune information concrète, aussi importante soit-elle, n'y pourra rien changer. Les recherches particulières dans les sciences peuvent apporter des nouveautés de détails, jamais de surprises de principe. Il n'y a qu'un seul moyen de faire éclater ce cadre tracé par Hegel : c'est de remplacer la cohérence, le système, par l'incohérence, par le refus de penser jusqu'au bout notre propre savoir. Mais ce n'est pas une réfutation de Hegel, c'est une fuite devant lui. Personne n'est obligé de penser, mais si l'on pense, il vaut mieux le faire en pleine conscience et compréhension. Une pensée qui met des bâtons dans ses propres roues ne fait que *se contredire*.

\*  
\* \*  
\*

Avec cette description des trois grandes divisions de la logique — objet, réflexion et compréhension — dans leurs moments essentiels, nous croyons avoir dit ce qui est nécessaire pour comprendre la nature des structures qui seront traitées dans les chapitres suivants. En guise de récapitulation mentionnons seulement que ce *processus* global du penser signifie un double mouvement : en pensant l'objet, on aboutit à la réflexion *sur* lui, et, en pensant la réflexion, on aboutit à la pensée objectivée qui contient *toutes* les déterminations essentielles qu'on peut penser *a priori*, qui ne sont donc ni objectives ni subjectives, mais les deux à la fois. C'est la raison pour laquelle la logique de Hegel n'est pas un code normatif contenant des « règles de la pensée ». Pour Hegel, ce serait encore une entreprise subjective. C'est toujours à un penser existant et agissant que nous avons affaire ; par son activité même, il constitue ses propres règles qu'il faut saisir sur le plan logique. Ainsi, les structures qui y figurent sont possibles parce que *réelles*, contrairement à cette « possibilité *a priori* » dont parlait encore Kant.

## LA DÉTERMINATION INDÉTERMINÉE OU LA QUALITÉ

### I. *L'être pur*

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que la première partie de la logique, loin d'être une « doctrine des catégories » ou un manuel d'ontologie, est bien plutôt une critique dévastatrice de l'ontologie « objective » traditionnelle. Remarque particulièrement importante au début de la logique, qui a toujours été fort mal interprété. A cela s'ajoute la question, posée par Hegel lui-même, du commencement de la logique, qui — bien naturellement — ne peut en avoir parce que, nous l'avons vu, toute pensée est toujours précédée par une autre pensée : chaque commencement est en même temps une suite, une continuation. Tout cela est encore plus clair si ce commencement doit avoir lieu dans le monde dit objectif, c'est-à-dire s'il s'agit de l'origine de la totalité des êtres (*das reine Sein*), de la *creatio ex nihilo*, qui est bel et bien le premier processus envisagé par Hegel. La logique débute par une idée, tenue pour irréfutable, de l'école éléate (Xénophane, Parménide), la première à nier, pour des raisons purement conceptuelles, l'idée de « création ». L'être en tant que totalité ne peut venir que du *néant*, mais il ne peut venir du néant car le néant n'existe pas. Pour résoudre cette antinomie, il n'y a que deux alternatives. (a) Puisque l'être ne peut venir de nulle part, il n'existe pas. Ce qui est absurde pour la simple raison que si l'être n'existait pas, il n'y aurait strictement rien, pas même une logique s'interrogeant sur le problème

de l'existence ou de la non-existence de l'être. Mais nous n'avons aucunement besoin — comme Descartes à son époque — de mettre en doute, par des moyens logiques, l'existence même de la logique. Tout au contraire, nous reconnaissons la légitimité de la contradiction ci-dessus posée et nous l'employons pour nous orienter vers des solutions plus acceptables. Nous procédons d'une solution à l'autre, tout en restant dans le domaine du raisonnement et tout en refusant de « poser » l'existence comme une évidence empirique, comme faisait Diogène le Cynique vis-à-vis de Platon. Or, en logique, il s'agit d'un *concept* de l'être, de la totalité de tous les existants, non de l'existence empirique, donc de vérités qu'il faut *prouver* par l'intellect : rien ne peut être simplement « déclaré » ou admis. (b) D'autre part, on ne peut dire non plus que l'être *vient* du néant pour des raisons également évidentes, et il ne reste qu'une « solution » : supposer que l'être est, sans venir du néant, qu'il est éternel, replié sur lui-même, etc., comme le préconisaient les philosophes d'Élée. Mais c'est précisément cette « conclusion » qui est au centre de la critique hégélienne. En disant que « l'être est » on n'a strictement rien dit de sensé, c'est une « identité vide » (à distinguer de l'identité de la réflexion, laquelle viendra plus tard) et la sagesse éléate ne consiste qu'en la répétition indéfinie de cette phrase, car chaque affirmation *autre* que cette tautologie vide introduirait la pluralité, donc le néant (qui sépare les différents attributs de l'être), dans la notion même de l'être. D'une manière très significative, Hegel retient comme essentielle une autre notion implicitement employée dans l'argument, question naïvement ignorée par les Eléates. Il s'agit du « passage » entre l'être et le néant qu'il fallait, évidemment, poser comme hypothèse pour pouvoir le nier ensuite. L'erreur de l'école éléate était de s'être concentrée uniquement sur le problème ontologique ici impliqué et elle n'a pas aperçu que la notion purement logique du passage d'une notion à son contraire, création à part entière du penser, est le véritable centre de la discussion. Les implications ontologiques, l'être pur ou le néant pur, sont également des chimères si l'on

*pense* à ce qu'ils peuvent bien signifier, mais le mouvement *entre* les deux n'est pas une chimère, c'est leur réalité conceptuelle, le seul résultat qui « tienne ». Mais comment, si l'être et le néant sont des notions également insensées, le passage de l'un à l'autre peut-il avoir plus de sens? Réponse : être et néant ont été pensés comme deux inconnues qui s'excluent mutuellement, peu importe ce que le contenu ontologique peut y faire ([+ o] et [- o]). C'est la première caractéristique fondamentale du penser (non de l'objet) qu'il ne peut affirmer une identité, même vide (l'être est), qu'à travers une négation (il n'est pas le néant). Ainsi donc, si pour l'ontologie de l'objet nous n'avons ici strictement rien appris, nous avons néanmoins découvert que le penser est un processus qui, dans une seule notion, identifie toujours l'identité et la non-identité. Processus, parce que, si nul « objet » ne peut être *à la fois* une chose et son contraire, la coexistence des oppositions, par contre, est la définition même de ce qu'on appelle mouvement *ou* penser. Car il est bien évident que le « à la fois » dont nous venons de parler ne signifie pas, sur le plan de la logique, « en même temps », car le processus, mouvement, passage, dont il s'agit ici n'est pas temporel mais purement conceptuel, d'autant plus que nous ne possédons, pour le moment, aucun objet à quoi la temporalité se réfère toujours et nécessairement. Le temps, d'ailleurs, n'est pas une existence, mais une *mesure*, et il s'applique principalement aux choses (mouvement physique, vie humaine, etc.) qui tombent hors du domaine de la logique.

Ainsi, notre attention se tourne tout naturellement vers le processus qui se fait jour ici, en se débarrassant des chimères de l'ontologie classique. C'est avec la notion de *devenir* (*Werden*), signifiant le penser à l'état pur, sans objet, que commence la logique de Hegel. Mais le penser à l'état pur est un processus trop général, et par là une totalité absolument indéterminée. Ce qui est un mal moindre qu'un *objet* global, indéterminé et reposant en soi-même, lequel ne peut avoir *aucune* signification. La deuxième caractéristique essentielle du penser, par contre, est que par

rapport à lui *rien* n'est insensé; c'est lui-même qui est le sens, il se fait en se donnant un sens, une détermination. Nous avons vu que le commencement de la logique se faisait par le rien, le vide absolu, le non-sens, l'indétermination. Pour le penser, l'indétermination est *aussi* une détermination, mais évidemment la plus pauvre de toutes, c'est la « signification zéro » — pour parler moderne. En réalité, par la découverte du passage entre être et néant, processus pur du penser qui est le « devenir », nous ne sommes plus dans le domaine de l'indétermination absolue. Pour voir ce qu'il en est, nous n'allons pas procéder comme les interprètes traditionnels de la *Logique*. Si un nouveau terme apparaît au cours de nos analyses, il ne suffira pas de chercher dans un dictionnaire ce qu'il signifie (dans notre cas *Werden*), car ainsi on s'exposerait aux pires malentendus. Il nous faut plutôt retenir la recommandation de Hegel qui dit qu'un nouveau sens apparaît en pensant l'étape précédente jusqu'au bout et en retenant les nouvelles déterminations qui se montrent plus essentielles — tout en n'oubliant pas les anciennes. Remarque utile ici, au début, où la situation n'est pas encore trop compliquée. Le raisonnement qui nous a conduit à la découverte du devenir est le même que celui qu'a employé Héraclite contre l'école éléate : en pensant l'être, qui est limité par le néant, et le néant, qui est limité par l'être, je fais naître ces deux notions l'une de l'autre, c'est-à-dire que ce *processus* du penser est ici la réalité. Les deux entités impliquées ici s'excluent mutuellement, elles ne peuvent exister en tant qu' « objets » ou « réalités » : c'est pourquoi c'est le processus qui s'affirme et se maintient. Ce processus n'élimine pas la contradiction : il *est* la contradiction, non en tant que distribuée entre deux « choses » différentes, mais en tant qu'une seule existence. Cette existence naît parce que le penser peut nier la négation entre entités pensées par lui, et créer ainsi l'*existence* du processus. Hegel suit étroitement le raisonnement aristotélicien sur ce sujet (*Phys.* 186 b 4-11 et 188 a 26-29, 188 b 21-25) en montrant que la contradiction (ἐναντία) est le premier « principe » à quoi s'ajoute la médiation

(μεταξὺ) nécessaire entre les termes opposés. Cela veut dire que l'existence du processus (κίνησις) en tant qu'existence *unique* est le commencement absolu de toute explication intellectuelle. Hegel ne suit pas Aristote ajoutant à la contradiction de deux termes un autre « principe » qui est le « porteur » (τὸ ὑποκείμενον) de ces termes opposés, car pour lui comme (probablement) pour Héraclite le médiateur entre ces opposés c'est le penser lui-même, non pas une « troisième » chose, mais les deux seulement prises dans leur unité. C'est donc ici qu'il faut attirer l'attention sur l'importance, capitale pour Hegel, de ce que signifie la *médiation*. Comme « résultat » de l'être et du néant nous avons obtenu le devenir : ni l'un ni l'autre ne s'affirmaient dans leur existence, mais seulement comme négation mutuelle. Leur « négativité », c'est-à-dire le processus purement conceptuel qui les unifie en les niant comme existences indépendantes, est plus universel, plus global que les deux pris séparément. Cette nouvelle unité, on le voit, n'est pas l'addition de ces deux termes. Il serait impossible de les additionner car ils sont totalement hétérogènes, mutuellement exclusifs. Maintenant, ils ont leur place dans le devenir en tant que « moments », entités sans indépendance, ayant sens uniquement à l'intérieur d'une entité plus globale et qui, par conséquent, les précède *logiquement*. La médiation est donc loin de se situer *entre* les deux moments, ceux-ci sont également loin d'être des éléments d'un « mélange » ou d'une « synthèse » prise dans le sens courant du mot (unification par un lien quelconque), mais elle désigne toujours une nouvelle unité, plus globale que la précédente, dont les moments se distinguent par leur négation mutuelle. C'est dire que la logique est le passage d'un processus à un autre, où les entités, qui apparaissent existantes et fixes (« immédiates »), ne le sont que parce qu'elles n'ont pas été *pensées* suffisamment, parce que le penser n'a pas encore trouvé la négation correspondante qui va les dégrader au rang de « moments », dépourvus d'indépendance et doués uniquement d'existence « idéale » (ce qui est le mode d'être des moments supprimés et sublimés).

Le devenir est donc une existence purement logique, qui signifie la non-existence de l'être à l'état pur et du néant à l'état pur, et qui les précède tous deux. Cela veut dire que l'origine est un processus qui crée tout le reste : l'origine est le penser. Il faut se pénétrer de cette idée avant de penser à la thèse d'un « idéalisme absolu ». Pour Hegel, la logique n'a rien à voir avec le monde des objets et il emprunte une expression de Spinoza (I, 20, Appuhn) pour assimiler son activité aux « pensées de Dieu avant la création du monde fini » (I, 31). Ici donc il ne s'agit que de ce que le penser peut produire par ses propres moyens et, bien évidemment, il ne peut se prendre comme non existant ou non important. La première affirmation de la logique — le penser est la totalité fondamentale dans le substrat de laquelle tout se passe — ne contient donc rien de surprenant. Comme Descartes le savait déjà fort bien, sur le plan philosophique le « je pense » est une vérité fondamentale et en même temps la suprême certitude. On peut donc facilement concéder à Hegel qu'il ne tombe ni dans un ontologisme ni dans l'éthicisme fichtéen (qui commence sa *Wissenschaftslehre* par « *il faut penser* ») lorsqu'il place au début de sa logique la simple affirmation tautologique : le penser pense. Ce n'est qu'une description du penser au travail, mais sans s'égarer dans des existences, de prétendues « catégories » qui, pour lui, équivalent au dogmatisme ontologique. Ici, ce n'est pas l'existence qui importe, mais ce qu'elle contient de pensée, de vérité, et il ne faut pas confondre la logique avec son application possible. Il est temps maintenant d'envisager comment le reste sort du processus du penser — sans intervention extérieure — et, à cette fin, de mieux préciser ce que nous avons obtenu jusqu'ici.

Si l'on considère de plus près ce qui se passait devant nos yeux dans ce processus pur qu'est le devenir, on peut constater deux choses : (a) les deux entités initiales (être et néant) ont disparu, sont devenues des moments sans indépendance ontologique, ont été sublimées et supprimées (*aufgehoben*), et (b) le *devenir*, le processus, en tant que résultat ou nouvelle

unité, est né. Ces deux aspects impliqués dans le processus, appelés par Hegel *corruption* (*Vergehen*) et *génération* (*Entstehen*), composent ensemble le rapport dialectique de la suppression et sublimation (*Aufhebung*). Ces deux termes rappellent la γένεσις et la φθορά aristotéliciennes, mais il ne s'agit pas ici de ces mouvements, qui sont déjà beaucoup plus concrets. Les deux aspects diamétralement opposés du processus initial apparaissent en *pensant* le résultat, résultat issu d'une phase précédente. Nous sommes à nouveau dans une situation où le penser se trouve devant une contradiction résultant de deux existences (non plus statiques, mais processuelles), lesquelles ne peuvent cohabiter : la génération *n'est pas* la corruption, et *vice versa*. Quelle est la différence entre elles ? D'abord toutes deux désignent le même processus. Tout comme la différence entre être et néant était celle entre [+ o] et [— o], ici c'est le *processus* qui est pris dans le sens positif et négatif, ce qui veut dire que deux *sens* (directions) opposés coïncident dans une seule unité. La coïncidence de deux sens opposés dans un même mouvement équivaut à son arrêt, car il y a ici annulation réciproque du [+] et du [—] du mouvement. Comme auparavant, *en raisonnant* sur l'être reposant en lui-même, nous l'avons mis en mouvement, maintenant, *en raisonnant* sur le mouvement, nous l'avons arrêté, nous l'avons réduit à l'état de repos.

## 2. L'être déterminé

Maintenant, c'est l'annulation réciproque des deux sens opposés d'un seul mouvement qui intrigue notre pensée. Qu'est-ce que cela peut être ? La seule réponse possible est que c'est un *point idéal*, étant donné que ce que nous avons appelé « mouvement du penser » n'a pas d'autre réalité que d'être le processus idéal, dépourvu de contenu, de l'intellect. Les tentatives pour préciser que nous pouvons faire intervenir ici ne peuvent être que d'ordre négatif : préciser ce que ce point idéal, signifiant l'arrêt du [+] et

du [—] du mouvement, *n'est pas*. D'abord, il n'est pas le pur néant de notre point de départ, parce que celui-ci ne se prête à aucune précision ou détermination possible et qu'il s'effondre totalement devant l'examen, ce qui n'est pas le cas de notre point idéal. Il est *pensable* en tant que non identique avec le processus pur du penser, en tant que ce qui l'arrête. Il est donc différent, de quelque manière non encore déterminée, du mouvement conceptuel, lui oppose un obstacle qui brise son flux pur et perpétuel. Cette entité peut être assimilée à un point à condition que celui-ci soit pensé sans étendue, ni masse, ni localisation, etc. — donc abstraction faite de toute qualité concrète sauf une, celle d'*exister*, quoique d'une manière très rudimentaire, à peine différente de l'être ou du néant purs. Mais cette petite différence est extrêmement importante et fournit la première notion d'« être » à la logique, une sorte de version spéculative d'Aristote. La notion aristotélicienne que Hegel fait apparaître ici est celle de la substance concrète, le τὸδε τι, traduit par le mot allemand *Dasein* ou *Etwas*, en français, l'être (mal) déterminé. Hegel est entièrement d'accord avec Aristote en ce que l'être pur, sans aucune qualification, est impensable, identique au néant. L'être le plus simple qu'on puisse penser est concret en ce sens qu'il est le résultat de deux processus, d'actualité et de potentialité, à la fois matière et forme. Autrement dit, il n'y a pas d'existence qui ne soit *qualifiée* de quelque manière, qualification qui met fin à l'indétermination entièrement insaisissable d'un être tel que l'a conçu la philosophie éléate. Chez Hegel comme chez Aristote, cette duplicité entre l'être et sa qualification découle du penser qui ne parvient pas à saisir l'être dans un sens simple et se propose de procéder d'une manière plus concrète, qualifiée. Bien entendu, nous n'avons encore ici que le squelette entièrement dépourvu de chair de tout être possible — d'où les difficultés de la terminologie — néanmoins c'est le point de départ indispensable de tout le reste.

Voyons d'abord du côté de la terminologie. Dans le mot *Dasein* (*Da-sein*) le préfixe « *da* » semble avoir un sens spatial, mais il

n'en est rien. Déjà Erdmann (§ 36) remarque à juste titre que celui-ci signifie bien plutôt le côté déterminé, la qualité ( $\pi\alpha\iota\omicron\nu$ ) ou la quiddité ( $\tau\omicron\ \tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ) de l'être qui, sans cela, resterait entièrement indéterminé, pur néant. D'où le titre collectif des trois premiers chapitres de la logique : qualité. Tout cela est assez différent de l'usage aristotélicien du mot « qualité », car Hegel semble penser que la qualité *est* le moment formel de l'être, absolument inséparable de celui-ci. Elle découle organiquement de l'identification de l'actualité et de la potentialité en une seule entité; elle est ainsi entièrement dépourvue du caractère prédicatif que laisse encore entrevoir le livre des *Catégories* : il n'y a pas de possibilité, même pour la pensée, de séparer l'être de son être-qualifié. Le *Dasein*, le  $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$  est donc un être résultant d'un processus. D'une manière propre aux démarches hégéliennes, ce résultat est maintenant susceptible de jeter une nouvelle lumière sur le processus dont il est issu, de même qu'auparavant c'était le processus qui servait de raison d'être à cette existence. Le [+ ] et le [— ] du mouvement dont nous avons parlé jusqu'ici (faute de terminologie pour un processus aussi abstrait) se trouvent mieux concrétisés. Que fallait-il penser pour que naisse un être qualifié qui ne s'effondre plus tout en étant pensé? a) Il fallait avoir fait l'expérience de penser un être (ou un néant) entièrement indéterminé et qui ne fût pas stable; b) cependant l'indétermination se révélait comme une détermination, non, certes, de l'objet, mais de l'objet *pensé* et, ainsi, c) il en résultait qu'il ne peut y avoir d'« objet » que déterminé par le penser qui, seul, est susceptible de transformer le processus fluide en existence fixe. Donc, pas de stabilité sans processus, et, d'autre part, pas de processus sans que soit posée, en pensée, une détermination. C'est un mot clé de la logique hégélienne qui est expliqué ici, la *Setzung*, la position nécessaire de l'objet par le penser afin qu'il existe, et la nécessité pour le penser de s'arrêter de temps en temps sur une détermination prise comme fixe. Immédiateté et médiation sont donc inséparables : une chose achevée porte en elle son processus et

celui-ci ne reçoit son sens, sa signification, qu'à raison de son résultat. C'est avec ce dernier principe que nous terminons la partie la plus abstraite de ces démarches initiales et dès maintenant nous savons à quoi nous en tenir : le penser ne cesse pas d'être en perpétuel mouvement, mais il laisse derrière lui des stations de plus en plus déterminées, de plus en plus concrètes. Nous continuons donc d'envisager les « conditions de possibilité » d'un objet, et cela d'une manière beaucoup plus approfondie que Kant, car nous commençons ici par l'objet primordial et le plus simple, qui est l'être. Le minimum pensable de cet être est le *Dasein*, l'être à peine qualifié (I, 97 : « *das Sein mit einer Bestimmung* »). Mais il nous faut mieux comprendre la nature de cette duplicité entre l'être et sa qualification, ce qui est encore fort difficile en cet état abstrait du problème. Car tout ce que nous pouvons dire pour le moment, c'est que l'être est d'une part identique avec sa qualification ou détermination (ils sont inséparables parce que, comme nous l'avons vu, l'être n'existe jamais à l'état pur), mais, que d'autre part, il n'y a pas identité, parce qu'il y a différence entre le côté déterminant (qualité) et le côté déterminé (être). Une seule notion constitue le *Dasein*, le τὸδε τι, l'*Etwas*, qui est aussi bien identique à lui-même que différent; l'*Etwas* (le celui) est aussi l'*Anderes* (l'autre). La terminologie est ici celle de Platon : ταὐτόν et ἄλλοτερον (*Sophiste*, 254 d-255 e), mais non la démarche. Hegel lui-même reproche à Platon de supposer dans sa dialectique que la non-identité ne peut exister qu'entre deux objets ou entre deux points de vue différents sur le même objet, tandis que *le celui* et *l'autre* désignent ici le même objet, du même point de vue. Hegel rejoint ainsi une idée de Spinoza (lettre n° 50, éd. Gebhardt) qui dit : *omnis determinatio est negatio* (il suffit de *penser* un être en tant que déterminé pour qu'il ait déjà en lui la négation). Il serait donc tout à fait erroné d'interpréter *le celui* et *l'autre* chez Hegel comme deux « choses ». Nous sommes encore loin de la notion de la « chose » (*das Ding*) où interviendront des rapports d'un ordre fort différent.

Cette curieuse duplicité — *le celui* et *l'autre* dans la même

notion du *Dasein* — reste à expliquer. Hegel introduit ici la distinction (qui n'est pas vraiment une distinction) entre *Ansichsein* (être-en-soi) et *Für-anderes-Sein* (être-pour-un-autre), pour la concrétiser. Cette autonomie (*Ansichsein*) consiste en ce que l'un n'est pas l'autre, que chacun est l'autre de l'autre; leur dépendance mutuelle ou leur relativité consiste en cette réversibilité : la négation de l'un est affirmation de l'autre, et cela est leur *seul* contenu. Ce n'est que l'impossibilité de les penser séparément qui les maintient ensemble, et c'est l'impossibilité de les penser absolument identiques qui les sépare. Par conséquent, le *Dasein*, l'être qualifié, est encore une entité tellement pauvre qu'elle ne se sépare pas vraiment du processus intellectuel qui la soutient, et son « objectivité » ne consiste qu'en cette impossibilité, qu'en cet embarras où est le penser de savoir quelle est au juste la différence entre l'être et sa qualification. Deux exemples de Hegel montrent que nous faisons tout de même un petit progrès. Être-en-soi et être-pour-un-autre, c'est une distinction centrale de la philosophie de Kant. Pour lui, le monde-en-soi et le monde-pour-nous, pour notre connaissance, sont deux choses différentes. Mais en quel sens le monde peut-il « différer » de sa connaissance? *Savoir* qu'il est différent, c'est déjà une détermination, une mise en rapport avec la connaissance. Mais, d'autre part, le monde ne peut être identique non plus à la connaissance, car s'il l'était il ne serait plus le monde, mais la connaissance. L'en-soi du monde et son aspect tourné vers nous ne sont ni identiques ni différents, mais *les deux à la fois*, tout comme dans le cas du celui et de l'autre. Ils constituent néanmoins *une seule* notion, dédoublée en ses aspects connaissant et connu. L'autre exemple est tiré de la philosophie de Hegel lui-même, où la nature (inanimée) est l'autre de l'esprit comme l'esprit est l'autre de la nature, les deux étant inséparables, car sans nature l'esprit ne serait pas conscient de son pouvoir (et donc liberté) et sans esprit la nature ne serait pas *nature* (une entité sentée). Dans cet exemple, il est vrai, la situation est plus complexe, car le rapport n'est plus une relativité, une dépendance absolue entre

les deux pôles. L'esprit peut se connaître sans passer par la nature, il peut avoir un sens indépendant en soi (*das wahrhafte Etwas*); la nature ne le peut pas, aussi est-elle l'autre en soi ou l'extériorité (*das Andere an ihm selbst, das Außersichseiende*), non seulement vis-à-vis de l'esprit, mais aussi indépendamment de lui, une extériorité prise en elle-même.

Mais nous pouvons encore tirer d'autres conséquences de ce dédoublement de l'être qualifié (*Dasein*) en *celui* et en *autre*, tout en restant pour le moment dans les limites étroites de cette notion primaire. Il s'agit du processus, très important pour Hegel, qui a nom *Endlichkeit* ou *schlechte Unendlichkeit* (finitude ou mauvais infini). La qualité de l'être signifie non seulement sa détermination, mais aussi sa *délimitation*, sa limite ou sa barrière. Puisque nous n'avons encore ici que la notion générale de l'être et de l'abstraction de la qualité, l'inverse est également vrai : de même que la qualité signifie la délimitation de l'être, l'être signifie la délimitation de la qualité, aucun n'ayant encore de propriété qui le distinguerait de l'autre. Pour caractériser cette situation, Hegel emploie, bien malheureusement, deux termes éthiques qui n'ont à voir, dans leur abstraction, avec aucune morale. L'un est *Bestimmung* (destination), jeu de mots avec *Bestimmtheit* (détermination) déjà connu. Cela veut dire que le jeu dialectique stérile entre les deux moments d'une unité (celui et autre en tant qu'être qualifié) rend tellement manifeste le fait qu'il ne s'agit ici que d'une abstraction vide, que le seul résultat qui en découle est le manque (la *στέρησις*), préfiguration d'une destination pour le moment inconnue. L'être déterminé par une qualité pauvre n'est rien d'autre que l'abstraction *de* quelque chose — d'une « vocation » — dont la nécessité se fait sentir, d'une manière négative, par le manque. Ressemblance avec quelques phénomènes proprement humains : le désir n'est rien *en soi*, mais se caractérise uniquement *par rapport* à quelque chose dont il est le manque. Ce n'est pas par hasard que Hegel se réfère ici au *Philèbe* de Platon, où le caractère négatif du désir est amplement expliqué. De même on parle

d'une destination (vocation) par rapport à un homme qui existe en tant que « manque » et dont on espère qu'il réalisera une des possibilités proprement humaines, lui rendant sa dignité. Le *Sollen* (devoir-être) — l'autre terme éthique — ne signifie pas, lui non plus, autre chose : la première détermination de l'être par la qualité est une détermination par le vide (qualité abstraite) qui justement, parce qu'elle est vide, *doit être* remplie de quelque chose de plus concret. Ce qu'il faut souligner ici, c'est que cet « impératif » qui se fait jour n'est pas un postulat introduit de l'extérieur dans la notion même de l'objet, c'est-à-dire dans l'objet pensé. L'idée d'une détermination vide entraîne automatiquement l'anticipation d'une détermination plus concrète, et il n'y a aucune nécessité de *savoir* ce que ce nouvel élément peut être : il est déjà là par contraste. Le « devoir-être » est donc un manque qui, par son caractère défectif même, déborde ses limites étroites et en *est* déjà un dépassement. En guise de critique contre Kant et Fichte, Hegel tient beaucoup à souligner que le dépassement du manque par le manque n'est pas encore suffisant pour fournir un contenu plus concret : « Le devoir-être est un dépassement de la limite, mais un dépassement encore trop limité » (I, 123)\*. Ce qui doit être n'est pas encore, de même qu'une bonne volonté non réalisée est plutôt une *στέρησις*, déterminée par son irréalité. C'est précisément l'essence même du « mauvais infini » (qualitatif) qu'il y ait devant nous un être qui ne l'est pas vraiment, qui est vide, qui doit être seulement quelque chose de plus que cela, plus que lui-même dans son état actuel. En ce sens, il y a ici rapprochement avec la problématique morale de Kant qui a pensé, à tort, que le devoir-être est une existence plus sublime que la réalité ; la détermination intérieure de l'homme par une décision volontaire est pour lui supérieure à la détermination extérieure des événements objectifs par l'action consciente. Nous supposons que Hegel insiste tellement sur cette notion de

\* Das Sollen [...] ist das Hinausgehen über die Schranke, aber ein selbst nur endliches Hinausgehen.

« devoir être » ou « mauvais infini », en soi très simple, à cause de cette implication polémique. Mentionnons un autre exemple, non sans hésitation parce qu'il vient, comme Hegel nous en avertit (I, 114-115), du plan de l'intuition et n'est pas entièrement conforme à notre plan conceptuel. Nous avons déjà dit que l'être déterminé est assimilable à un point idéal, sans aucune autre caractéristique que son existence. Le point géométrique est déjà différent, plus concret, et imaginable par l'interruption d'une ligne, où il prend place, ou bien par l'intersection de deux lignes. La ligne symbolise donc le dépassement, par le point, de ses propres limites; plus encore, l'impossibilité de penser le point dans son existence pauvre et élémentaire, sans faire intervenir l'existence (un peu) plus concrète de la ligne. Évidemment, le même processus de dépassement et de concrétisation continue si l'on imagine la ligne comme limite d'une surface et la surface comme limite d'un corps.

Cette nouvelle analyse nous a tout de même conduit quelque part, quoique le résultat en soit entièrement négatif. Tandis que l'être de l'étape précédente était l'indétermination indéterminée, ou néant pur, ici nous avons déjà une *détermination* indéterminée, donc un néant qui est un manque, une *στέρησις* dont la principale propriété est d' « exiger » en quelque sorte son remplissement, de dépasser ou transcender ses propres limites. Cette structure abstraite est déjà appliquée par Platon dans le *Gorgias* et le *Philèbe*, où le « désir » est ce « mauvais infini » dont le remplissement par un contenu stable constitue le centre de la démonstration. La *στέρησις* aristotélicienne apparaît comme une version logique plus généralisée. Hegel lui-même continue à souligner cet état de choses en en tirant toutes les conséquences, résumées sous le terme de « finitude » (*Endlichkeit*). Or il veut montrer (comme Aristote) qu'un être fini c'est encore un être incomplet dont la caractéristique essentielle est justement de ne pas pouvoir rester dans ses propres limites, d'avoir une limite (l'indétermination) et en même temps de ne pas l'avoir, d'avoir besoin d'une détermina-

tion supplémentaire. La finitude, contrairement à son image populaire, consiste à ne pas avoir de limites déterminées. Ce nouveau phénomène, malgré son caractère scolastique et abstrait apparent, est important car il montre, sous forme de critique immanente, l'insuffisance d'une notion d'objet reposant uniquement à l'intérieur d'une limite fixe et son altérabilité (*Veränderlichkeit*). L'existence du manque est donc la condition essentielle d'un changement qui doit nécessairement intervenir afin que l'objet soit ce qu'il doit être, c'est-à-dire, non seulement un être indéterminé ou un pur processus de dépassement des limites, mais quelque chose de plus fixe, quelque chose qui se tient. La citation suivante ne laisse plus beaucoup de doutes sur les intentions de Hegel (I, 117) : « Les choses finies *sont*, mais leur rapport à elles-mêmes est *de nature négative*, en ce sens qu'elles tendent, à la faveur de ce rapport, à se dépasser, à se débarrasser de la limitation de leur existence. Elles *sont*, mais la vérité de leur être consiste en leur évanouissement. Le fini ne devient pas seulement un autre, comme c'était encore le cas de l'être indéterminé (*das Etwas*), mais il s'anéantit (*vergeht*) et l'anéantissement de l'être-fini, qui ne saurait subir aucun autre sort, est bien plus qu'une pure possibilité. Les choses finies existent bien plutôt en portant en elles-mêmes le germe de leur anéantissement : l'heure de leur naissance est aussi l'heure de leur mort » (traduction modifiée de S. Jankélévitch, tome I, p. 129). Il est naturellement imprudent de parler des « choses » lorsqu'il ne s'agit, comme ici, que de leur structure abstraite. Néanmoins nous apprenons que la finitude consiste dans l'existence d'une entité couplée avec un manque. Ce qui incite celle-ci à se dépasser vers *autre chose* qu'elle n'est pas, à se détériorer, à mourir. Une existence défectueuse est condamnée à disparaître non à cause des « facteurs extérieurs », mais à cause de son propre mode d'être qui en aucun cas ne peut rester lui-même. C'est donc ainsi que la finitude postulera la disparition de l'entité où elle faisait son apparition, et au prix de cette destruction elle affirmera son existence. Indirectement, c'est une polémique contemporaine

à propos de Spinoza qui est ici en jeu, évoquée par Jacobi et Schelling, dans la terminologie même de l'époque. La finitude doit caractériser l'existence spécifique des *modi* qui, d'après Spinoza, n'existent qu'en s'évanouissant, et leur existence purement relative (*in alio esse*), ou non-existence, est en même temps l'affirmation de l'existence de quelque chose de plus durable qu'eux-mêmes (attributs, substance). Hegel désigne ce phénomène d'évanouissement d'un être, du fait de sa nature défectueuse, par le terme d'*Idealität*, l'être-par-rapport, l'être non indépendant, l'être supprimé qui est en quête d'une sublimation dans une unité plus durable que lui. Il considère comme l'essence même de toute philosophie véritable de ne pas isoler une existence défectueuse en la pensant comme quelque chose de durable et d'indépendant (I, 145) : « L'idéalisme de la philosophie ne consiste qu'en un refus de reconnaître le fini comme l'être véritable. » Une entité ne peut se révéler comme vide, défectueuse et finie que par rapport à la pensée de ce qui ne l'est pas. Du moment, donc, que naît la connaissance du fini, nous avons déjà dépassé celui-ci pour entrer dans un domaine différent. C'est une mauvaise philosophie celle qui s'éternise dans la finitude sans s'apercevoir que le véritable objet de la discussion n'est plus le fini, mais son contraire, l'infini, le stable.

Il n'est donc pas possible d'éviter cette transition qui s'effectuait sous nos yeux et de ne pas suivre le fil logique de la discussion qui a abouti à un autre résultat que celui qu'on croyait « vrai » au début : ce n'est pas l'être déterminé (*Dasein*) qui est une « existence », mais ce dont il est le manque, le signe négatif de son affirmation. Le terme d'« infini », sous lequel se révèle au début cette nouvelle existence comme la négation (le contraire) du fini, est en même temps sa conséquence logique. Le fini, c'est-à-dire l'être indéterminé, ne se maintient pas dans son indétermination, il doit nécessairement céder la place à son contraire, la détermination : c'est ici le côté négatif. Le côté positif de ce processus, l'entité désirée dont l'existence souligne le manque, est un être qui n'est plus un pur processus d'indé-

termination, qui est ceci et non un autre, qui a une raison d'être lui-même sans se confondre avec son contraire (comme le celui se confondait encore avec l'autre). Mais, dans la mesure où existe un tel être, il ne doit pas être entièrement différent de l'être indéterminé car, en ce cas, le mauvais processus infini de l'indétermination continuerait : l'être déterminé n'est pas l'indéterminé, et *vice versa, in infinitum*. Ainsi donc la détermination doit former une seule unité conceptuelle avec l'indétermination, *les deux ensemble* constitueront le nouvel être, l'infini, : c'est l'indétermination qui pose l'existence de la détermination et la détermination n'annule pas entièrement l'indétermination *dont* elle est l'aboutissement logique. En termes modernes, il s'agit ici de la notion d'*individualité*, car c'est elle la détermination qui reste, qui garantit l'existence reposant en soi d'une entité, sans la confondre avec une autre entité. Nous sommes donc ici devant un nouveau changement de niveau logique; jusqu'ici, nous n'avions eu affaire qu'à l'indétermination absolue (être ou néant) ou à une détermination insuffisante (*Etwas und ein Anderes*), qui est déjà quelque chose, mais ne saurait suffire pour distinguer une entité d'une autre. Le chapitre suivant, qui traite de l'individualité (*Unendlichkeit* ou *Fürsichsein*), apportera finalement la possibilité de *séparation* entre entités existant à part et toutes les autres notions nécessaires pour que soit concrétisée cette séparation. Puisque nous savons déjà de quoi il s'agit, nous sommes en mesure d'éviter les longueurs inexcusables de l'exposé hégélien.

### 3. *L'individualité*

L'analyse hégélienne souligne à juste titre la difficulté de saisir l'individualité à l'état pur, logique, où justement la grande simplicité de cette structure s'érige en obstacle. Il est plus facile de saisir ses applications, par exemple l'individualité humaine qui incorpore en elle la structure logique ici présente,

mais à laquelle s'ajoutent des caractéristiques supplémentaires et infiniment plus compliquées, car l'homme est déjà un être doué de caractère intellectuel. Ici, nous nous mouvons encore sur un terrain très abstrait et, suivant notre méthode, nous devons montrer comment ce problème découle de lui-même, sans intervention autre que de penser les étapes antérieures avec leurs contradictions. Le fait qu'historiquement les notions fondamentales de l'atomisme (le grec et celui de Leibniz) seront considérées par la suite, nous donne une orientation, sans pour autant résoudre toutes les difficultés.

Tout ce que nous savons pour le moment c'est que l'être qui dépasse ses limites est indéterminé, ne possède pas encore l'individualité. Le dépassement de ce dépassement s'ensuit donc naturellement comme première caractéristique d'un être individuel. Nous obtenons ainsi un résultat entièrement négatif (négation de la négation) mais qui, pourtant, commence à signifier quelque chose. L'idée d'un objet entièrement renfermé sur soi-même (« l'infini ») est née. Dans la philosophie grecque cela a été appelé *le « un »*, pris dans le sens qualitatif du mot et non en tant que nombre. Or la notion qualitative de l'un est extrêmement difficile à saisir (cf. *Parménide* de Platon, Pythagore, etc.), car elle n'a pas de *contenu* propre, elle n'est qu'une pure forme, quoique conceptuelle. Le même problème se pose à propos de la notion de « monade » (μόνας) et d'« atome » (ἄτομον) qui signifient la même chose. Pratiquement, la seule affirmation qu'on puisse avancer sur elle, en tant qu'unité absolue, c'est qu'elle garde toujours son identité, qu'elle est inaltérable (*unveränderlich*). Mais puisque cette entité est pensée en tant que renfermée sur elle-même, son identité ne peut s'affirmer que *contre* une telle entité, entité également renfermée sur elle-même; car si celle-ci n'était pas renfermée sur elle-même, n'avait pas ses *propres* frontières, elle s'amalgamerait à l'autre entité qui, par conséquent, serait incapable de garder son identité. Mais puisque cette seconde unité, elle aussi, a besoin d'être délimitée, elle pose l'existence d'une troisième, et ainsi de suite à l'infini. On peut

dire aussi que — puisqu'il y a déjà deux entités identiques dans leur structure — il n'y a aucune raison qu'il n'y ait une infinité d'entités également identiques dans leur structure. C'est ainsi que l'un produit de lui-même le *multiple*, justement pour qu'il puisse rester un. Bien entendu, comme l'un n'était pas une notion quantitative, le multiple ne l'est pas non plus, il n'est pas dénombrable (*les multiples*), mais il est une notion unique, contraire à la notion de l'un, tout en étant identique à celle-ci. Évidemment, l'identité de l'un et du multiple pose des problèmes. Qu'ils soient différents, c'est facile à *dire*, mais *en quoi* leur différence peut-elle consister ? Nous avons déjà vu que l'un, pour affirmer son existence, doit *exclure* de lui les autres uns, c'est-à-dire le multiple, mais le multiple n'a pas de traits qualitativement différents de ceux de l'un, donc cette exclusion est aussi bien une *inclusion*, car c'est de l'un que le multiple est composé, mieux encore, le multiple c'est l'un sous sa forme repoussée, exclue. Cette exclusion, qui est en même temps inclusion, Hegel la désigne sous le nom de *répulsion/attraction*, rapport qui, en physique, est attribué aux « forces », et qui, ici, n'a que le sens purement logique dont il s'agissait. De quelque manière, les atomistes grecs étaient déjà conscients de tout cela lorsqu'ils maintenaient que c'est le *vide* qui sépare un atome d'un autre \*. Ce n'est pas une bonne solution : si les atomes sont identiques l'un à l'autre et si ce n'est que le néant qui les sépare, cette position affirme et nie à la fois l'unité et son identité avec la multiplicité. La leçon que nous allons tirer de cette difficulté — l'affirmation abstraite de l'individualité équivaut à poser un *rapport* entre unités qui n'en est pas un — c'est que nous sommes témoins de la naissance d'une nouvelle notion, d'abord sous une forme très indéterminée, qui absorbe en elle entièrement ses composants (les unités) car, évidemment, sans ce rapport qui doit séparer les entités, elles ne pourraient

\* Notamment Empédocle, introduisant attraction et répulsion sous forme de Φύλλα et Νεῦκος (cf. Aristote, *Physique* VIII, 1, 250 b 27-251 a 1 et 252 a 6-10), et Leucippe, posant le vide comme condition du mouvement.

affirmer leur individualité, leur indépendance. La précision de ce rapport indéterminé (que les atomistes ont identifié au vide ou au néant) sera donc notre nouvelle tâche, et sous cette lumière apparaîtra de prime abord la quantité. Remarquons seulement que ce naïf pluralisme est la spécialité de tout atomisme. Leibniz, selon Hegel, a su doter ses monades d'une représentation — chacune d'entre elles reflète *tout* l'univers — mais cette idée est insuffisante pour unifier réellement les éléments de sa vision pluraliste : il lui a fallu introduire une « harmonie pré-établie » pour empêcher l'exclusion, l'indifférence totale, de ses monades vis-à-vis de l'unité du monde. Le même argument vaut contre l'atomisme, ou individualisme, en politique. Les théories, qui veulent constituer une unité politique ou sociale faite uniquement d'individus qui s'excluent mutuellement, commettent la même erreur logique : elles posent un *rapport de séparation* entre individus, un rapport qui n'a en lui rien de positif, qui est affirmé et nié à la fois. Un rapport qui n'a rien de positif, c'est la négation mutuelle, c'est la guerre. On ne saurait fonder un État sur sa destruction. De même, chaque pluralisme — philosophique ou non — est exposé au danger de maintenir d'une façon unilatérale le multiple *contre* l'unité, d'établir ainsi *comme principe* le « *bellum omnium contra omnes* », ce qui est une contradiction dans les termes : c'est plutôt le contraire du principe, la destruction de ce qui existe.

\*  
\* \* \*

Résumons brièvement ce chapitre intitulé par Hegel « qualité » avant d'y ajouter un mot de commentaire. Le fait qu'il ne s'agissait pas de doctrine de catégories est clair. Au contraire, trois grandes ontologies ont été détruites : l'éléatisme (*Sein*), le τὸδε τι aristotélien (*Dasein*) et l'atomisme (*Fürsichsein*). S'il y avait là une dialectique, elle était entièrement négative, servant de moyen pour cette destruction. Par là, Hegel a réalisé son programme — qu'il attribue à Sextus Empiricus — mainte-

nant que chaque notion, non seulement a un contraire, mais produit d'elle-même son contraire si elle est pensée. Comme la méthode de la *Phénoménologie* était « le chemin du doute ou du désespoir » (*der Weg des Zweifels oder der Verzweiflung*) en détruisant l'illusion d'un objet extérieur à la conscience individuelle comme suprême critère de la vérité, la logique détruit (dans sa première partie) la vérité d'un objet extérieur au processus conceptuel par quoi il est pensé. Ainsi, au lieu de trois objets ou « catégories », nous avons bien plutôt obtenu trois processus. Le *devenir*, c'était la pensée entièrement indéterminée, la première réalité d'un objet en soi vide. Le deuxième processus est l'*altérabilité* (*Veränderlichkeit*) par lequel se constitue un objet qui est tenu à tort pour l'unité stable de la potentialité et de l'actualité (sa « qualité »). Cet objet disparaît à son tour parce que ses contours ne sont pas délimités et rien ne peut le maintenir dans son identité avec lui-même, l'empêcher de devenir *autre* qu'il n'est. Le troisième processus est le *rapport* (*Verhältnis*) supposé exister entre objets déjà délimités et considérés comme unités reposant en elles-mêmes. Ce rapport est entièrement indéterminé, car les objets entre lesquels il se situe sont conçus comme strictement identiques, et justement c'est cette identité des objets qui rend leur existence entièrement dépendante de la nature du rapport qui les sépare comme, d'ailleurs, le rapport à son tour dépend de la nature des objets entre lesquels il existe. Ce devenir-processus des « objets », tenus d'exister d'une manière fixe, est le thème central de ce chapitre et va même au-delà. Nous nous engageons dans une théorie qui veut montrer la nature propre du penser par rapport à ses contenus : les « objets » disparaissent, se dissolvent par leurs contradictions, et c'est justement ce qui fait vivre le penser ; ce sont les contradictions qui font sa nature processuelle et le poussent vers d'autres solutions. Mieux encore, le penser *n'est que* ce passage d'une contradiction à une autre, de la négation des objets à la négation des processus qui les constituent : le penser n'existe qu'en niant. Cette idée se manifeste ici dans sa

première implication seulement, il y manque encore la reconnaissance du fait par le penser lui-même. Cela interviendra plus tard, dans le chapitre « actualité » (*Wirklichkeit*). Jusque-là, nous nous mouvons sur le terrain de la dialectique destructive, jusqu'à ce que celle-ci se transforme en méthode constructive dans la logique « subjective ». Pour le moment, nous continuons à suivre le fil subtil de nos analyses qui se situent encore dans un « objet » ou, plus exactement, dans les tentatives du penser pour concevoir des déterminations objectives aussi fixes ou durables que possible.

# LA DÉTERMINATION INDIFFÉRENTE OU LA QUANTITÉ

## I. *La grandeur*

En passant de la qualité à la quantité, nous ne faisons qu'expliquer une difficulté qui se faisait sentir auparavant : les entités qu'on croyait délimitées, douées d'existence séparée (*Fürsichsein*) se montrent dépendantes l'une de l'autre et entrent en *rapport*. C'est ce rapport qui est maintenant notre centre d'intérêt et il faut bien souligner que la « quantité », pour Hegel, est en premier lieu un rapport et le restera jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à sa reconversion en qualité. Hegel est très sévère, très critique, pour la pensée quantitative, accentuant son caractère abstrait, non explicatif et mécanique. Cela se voit dès le début de notre chapitre, où l'on apprend que la première condition pour l'existence du rapport qu'est la quantité, c'est l'existence d'une multitude d'entités qualitatives, mais délimitées d'une manière tellement pauvre qu'elles ne se distinguent l'une de l'autre qu'en théorie, en puissance : si deux billes de billard sont absolument identiques, la seule chose que je puisse dire pour caractériser leur séparation c'est qu'elles sont *deux*, ce qui est fort peu. Leur séparation n'est pas fondée sur elles-mêmes, sur leur caractère intrinsèque, mais sur une pensée qui les regarde de l'extérieur et qui est affectée aussi bien par leur identité que par leur non-identité. Mais oublions tout de suite cet exemple, car au début il ne s'agit que de la notion pure de la quantité, non d'une quantité *délimitée* (deux), qui sera

déjà une *application* de la notion pure et se nommera « quantum ». La quantité à l'état pur se distingue avant tout par son « indifférence » qui est double. Elle est indifférente vis-à-vis des qualités entre lesquelles elle se situe, c'est-à-dire qu'elle ne découle pas des propriétés intrinsèques de ces entités, mais est introduite par une réflexion extérieure. Elle est de plus indifférente vis-à-vis d'elle-même, fait qui est bien indiqué par la définition mathématique de la grandeur (laquelle est la notion la plus proche du concept philosophique de la quantité) comme une entité qu'on peut (à volonté) augmenter ou diminuer. Ainsi, comme il n'y avait rien dans la qualité qui déterminât la nature de la quantité, il n'y a rien non plus en elle-même qui indique ses mesures et son étendue. De plus, remarquons ici avec Hegel que la définition mathématique précitée présuppose comme connu ce qu'il fallait justement définir, notamment le « plus » et le « moins » impliqués dans l'opération d'augmentation et de diminution.

La seule indication que nous possédions pour comprendre la nature de la quantité est sa *genèse*, c'est-à-dire un rapport produit à la fois par l'exclusion et par l'inclusion mutuelles des « monades » (répulsion et attraction). En termes un peu différents, cela donne la *discontinuité* et la *continuité* dans une seule notion ou dans un seul processus spécifiquement structuré. Commençons par le continu. Les entités qualitativement identiques, les monades, forment une totalité qui les englobe toutes. Il n'y a aucune raison d'arrêter ce flux homogène d'identiques, et cela donne leur unité continue. Mais ce phénomène de continuité n'aurait pu se produire sans l'existence des atomes ou des monades dont la définition même est que *chacun d'entre eux* est délimité pour soi comme une entité à part. La quantité n'est donc rien d'autre que cette impossibilité pour le penser de séparer continu et discontinu en les maintenant dans une seule structure processuelle. C'est ainsi, pour donner un exemple très classique, que se dessinera le rapport entre le point et la ligne en géométrie (rapport qui projette le problème conceptuel sur le plan

intuitif) : on peut *penser* la ligne comme une série discontinue de points qui sont en réalité inséparables. C'est donc clairement que nous rejoignons la position aristotélienne sur ce sujet (*Phys.* VI, 1, 231 a 21-27; i.a.) laquelle maintient contre Zénon l'inséparabilité du continu et du discontinu. Hegel n'hésite pas à montrer, surtout dans la pensée de Kant, plusieurs sophismes basés sur la séparation artificielle de ces deux termes, ce que nous ne tarderons pas à voir.

D'abord, il nous faut justifier l'idée aristotélienne que la divisibilité à l'infini n'est possible qu'en puissance, c'est-à-dire dans la pensée qui peut imaginer une ligne composée de points, cela ne pouvant se faire que sous forme d'abstraction arbitraire. Il est clair que l'application la plus importante du problème continu/discontinu se trouve dans les concepts de temps, d'espace et de matière. Ici apparaît la critique sévère, mais juste, de la seconde antinomie de Kant (*Kr. d. r. V.*, B 762 sqq.) dont la thèse affirme la discontinuité, l'antithèse la continuité (de l'espace), et qui est, par conséquent, présentée comme une difficulté absolument insoluble pour la raison, mais qui se révèle en réalité comme un sophisme causé par l'ignorance de la vraie nature des composants conceptuels introduits dans le raisonnement (I, 183-191).

## 2. *La grandeur donnée ou le quantum*

L'unité du continu et du discontinu est *déjà* passée à ce que Hegel appelle « quantum », qui est la quantité déterminée ou *une* grandeur donnée. Ce passage s'était opéré de la manière suivante : aussi bien le continu que le discontinu sont les caractéristiques de *toute* la quantité; puisqu'ils sont à l'intérieur d'une totalité, ils ne s'excluent plus mutuellement (comme auparavant l'ont fait « le celui » et « l'autre »), mais bien plutôt ils s'incluent mutuellement, en formant une sorte de limite intérieure au sein de la notion de la quantité : le discontinu est la rupture,

la cessation de l'existence du continu et, si l'on cesse d'interrompre le continu, il « continuera », il mettra fin à l'existence du discontinu. Les deux aspects de la quantité — continu et discontinu — s'unissent ainsi en un seul, qu'on peut nommer « divisibilité ». Cela permet au penser, qui ne veut pas rester dans l'éternel va-et-vient *entre* les deux moments du concept, de recourir à *une* unité. La fixation de cette unité est évidemment arbitraire et — on va le voir — n'élimine pas entièrement l'autre côté, le caractère continu de la quantité qui, en tant que « substrat » de cette opération, rend seul possible une interruption. Nous sommes ainsi témoins de la naissance logique du *nombre*.

Les composants de ce nouveau processus présentent quelques difficultés terminologiques qu'il vaut mieux préciser dès maintenant. Le *quantum*, qui est la quantité déterminée ou une grandeur donnée, n'est pas identique au nombre, mais il est une notion plus large et, aussi, plus vague. Il inclut aussi le nombre, mais il est en outre le nombre *de* quelque chose (par exemple, de pommes), ce qu'exprime le mot allemand *Anzahl* (en anglais : *annumeration*). Le terme unité (*Einheit*) est aussi ambigu en allemand qu'en français, désignant aussi bien un ensemble qu'*une* unité (en anglais : *unity* et *unit*). Le mot *multiplicité* (*Vielheit*) est lui aussi ambigu : dans le sens *des* multiples il désigne plusieurs unités qui s'excluent mutuellement, tandis que l'autre acception désigne l'ensemble inclusif d'une multitude d'unités. On verra tout de suite que ces ambiguïtés ne sont pas uniquement dues au langage, mais aux notions mêmes qui composent la quantité.

Il nous faut maintenant préciser le concept de quantum dont nous n'avons jusqu'ici appris que la limitation, la détermination. Le principe de cette délimitation est l'unité ou plutôt l'*un* (*das Eins*) pris dans le sens quantitatif du mot. L'un qualitatif (*das Eine*, τὰ ἓν) disparaissait auparavant dans une mauvaise dialectique infinie; le cas ne sera guère meilleur ici. L'un quantitatif est l'interruption arbitraire du continu qui, par conséquent,

continue à continuer comme enchaînement homogène d'unités. Cette suite ininterrompue est en même temps une multiplicité, pluralité d'unités (*Vielheit der Eins*), et, en troisième lieu, un principe pour *décomposer* un nombre donné d'unités, pour les distinguer d'un autre nombre d'unités décomptées. Ce n'est qu'après cette précision que le quantum devient *nombre* avec ses trois principales caractéristiques : homogénéité, multiplicité et numérabilité. Bien entendu, les précisions intervenues n'ont pu rendre le nombre plus concret qu'il n'est : un ensemble déterminé d'unités, ou l'ensemble déterminé (*bestimmte Menge* ou *Anzahl*), représente l'interruption du continu, tandis que l'unité représente le continu. Ces deux moments de la notion du nombre étaient déjà ainsi conçus dès l'antiquité, notamment l'ἄπειρον et le περαινόντα des pythagoriciens (I, 207 : Erdmann § 64,4). Dans le rapport de ces deux moments se manifeste l'essence de la quantité en tant que telle, c'est-à-dire l'arbitraire et l'extériorité. Si je dis, par exemple, 100, il n'y aura évidemment pas de différence entre la 100<sup>e</sup> et la 101<sup>e</sup> unité entre lesquelles j'ai posé arbitrairement une limite. Mais cette délimitation n'aura pas d'influence non plus à l'*intérieur* de cet *Anzahl*. La 100<sup>e</sup> unité doit être ici la limite, mais elle ne diffère en rien des autres 99 unités. 100 est à la fois une *unité* numérique et une *pluralité* d'unités, ce qui n'est possible que dans le domaine de la quantité où la limitation signifie en même temps l'indifférence du délimité à l'égard de sa délimitation. Cette contradiction entre unité et pluralité dans la même notion, Hegel l'appelle la « qualité de la quantité » (I, 199) et c'est à peu près le seul problème philosophique qu'il voie dans tout le domaine de l'arithmétique, pour lui la science (ou plutôt la technique) du *compter*. Compter n'est pas exactement penser, mais une opération purement tautologique : dénombrer une quantité arbitraire d'unités qui, même sans cela, ont tendance à continuer, car c'est là leur nature même. Les « opérations » mathématiques, l'addition, la soustraction, la multiplication, la division, mais aussi l'élévation à une puissance donnée

et l'extraction d'une racine, ne sont que différentes formes mécaniques du dénombrement. Hegel nie toute valeur éducative à l'enseignement des mathématiques : dénombrer n'a rien à voir avec penser et, au lieu de torturer les élèves avec cette occupation, il recommande l'usage des *machines* à calculer : « Le calcul étant une affaire extérieure et, par conséquent, mécanique, on a pu fabriquer des machines qui exécutent les opérations mathématiques avec la plus grande exactitude. Cette circonstance seule suffit à juger la valeur de l'éclat d'esprit (*Einfall*) pédagogique d'après lequel le calcul devrait être le moyen le plus puissant pour former l'esprit, ou plutôt l'abrutir, au point qu'il se transforme en véritable machine » (I, 212). Il déverse une bonne dose d'ironie sur Kant (I, 201-4) qui croyait que  $7 + 5 = 12$  est un jugement « synthétique », car dans la « notion » de 7 et de 5, il n'est pas inclus que leur somme soit 12. Au contraire : il est suffisant de ne pas arrêter à 7 le processus pour arriver à 12 ou, à l'inverse, la « notion » de 12 inclut déjà analytiquement qu'elle est la somme de 5 et de 7, ou de n'importe quelle autre manière d'additionner les douze premiers nombres. Suit une critique sévère de la philosophie des nombres (depuis Pythagore), que Hegel conçoit comme une incapacité de s'élever à la véritable pensée et comme un remplacement du travail fatigant de l'esprit par des spéculations vides (« *die Arbeit der Verrücktheit* », I, 210). Il en est de même pour ce qui concerne le symbolisme numérique des mystiques : « [...] Il est absurde de croire que [les symboles] signifient plus que le penser n'est capable de saisir et d'exprimer [...]. La signification n'est rien d'autre que le penser lui-même » (I, 211).

Mais la contradiction inhérente à la notion du nombre — il est à la fois unité et pluralité — pousse le penser vers une concrétisation supplémentaire. Puisque le rapport entre les deux moments du nombre — *Anzahl* et *unité* — ne donne aucun résultat, l'*Anzahl*, qui est le moment de la pluralité, doit se considérer dans son isolement comme une entité à part, délimitée par sa limite *extérieure*. Évidemment, pour reprendre

notre exemple, le nombre 100 est absolument identique aux 100 unités qui le composent, mais en même temps il a une caractéristique que ses unités n'ont pas : celles-ci sont isolées tandis que lui, il est la *somme*, l'*ensemble* (*Menge*) de ses unités. Cela permet d'affirmer qu'une grandeur donnée est *plus grande* qu'une ou plusieurs de ses unités, ou bien qu'elle est moins grande qu'une grandeur contenant un nombre plus élevé d'unités. Par cette minutie on réussit donc de quelque manière à séparer la somme de ses unités et à obtenir ce que Hegel appelle grandeur (ou quantum) *extensive* : une somme qui est considérée comme *composée* d'une pluralité d'unités. Mais puisque intervient ici une séparation relative entre somme et unités, les unités, elles aussi, deviennent plus indépendantes. Par exemple, comparé avec 100, le nombre 1 est « faible » parce qu'il y faut ajouter 99 unités pour qu'il devienne 100, et le nombre 99 « plus fort » parce qu'il n'y manque que 1. Plus encore, par rapport à la somme, les unités gagnent une sorte d'individualité : 99 devient le 99<sup>e</sup> membre de la série et 100 sera aussi la 100<sup>e</sup> unité, l'aboutissement du processus. C'est ainsi que le nombre ordinal est né, baptisé par Hegel *grandeur* (ou *quantum*) *intensive*, représentant une série de nombres plus ou moins individualisés. Pour la grandeur intensive, qui n'est que le simple nombre ordinal, Hegel emploie aussi le terme de *degré*, ce qui est déjà en réalité une instance concrète de cette notion. Il ne faut pas nécessairement penser au thermomètre pour savoir que le n<sup>ième</sup> nombre présuppose n-1 nombre déjà parcourus (supprimés et sublimés). De même on comprend simplement et sans exemple que la somme est la pluralité posée comme unité et le nombre ordinal une unité qui présuppose une pluralité d'unités déjà parcourues. On comprend aussi que les deux sortes de grandeurs énumérées n'ont diminué en rien le caractère « indifférent » et vide de ces opérations, car aussi bien la somme que le nombre sériel ont comme seul fondement le penser, qui les manipule de l'extérieur. Le formalisme de ces démarches se manifeste immédiatement si l'on se demande, ce qui est tout à fait justifié, ce que

la *différence* entre grandeurs extensive et intensive peut bien être. Elle n'existe pas, et Hegel répond lui-même : « Le nombre est dix, cent, etc., et aussi le dixième, centième, etc., du système numérique; les deux significations sont identiques » (I, 219). En tout cas, cette différence nulle entre les deux notions sert à Hegel de critique contre ceux qui pensent avoir trouvé *deux sortes* de grandeurs sous forme d'extensivité et d'intensité. Un mètre cube d'espace n'est pas rempli *différemment* par un gaz ou par un métal dont le volume paraît plus « intense ». La différence qui intervient ici n'est pas celle du volume, mais elle est *énergétique* et explicable uniquement en termes d'énergie ou de force (pesanteur, tension, etc.), qui sont les phénomènes dont on s'occupera plus tard. De même l'« intensité » de la chaleur a son équivalent dans un espace plus ou moins grand dont il élève la température, donc elle n'est pas différente en « extensivité ». Avec une couleur plus « intense » on arrive à peindre une surface plus grande qu'avec la teinte plus claire, etc. Même l'« intensité » au sens intellectuel ne fait pas exception : « Il en est de même dans le domaine de l'esprit : la grande intensité du caractère, du talent, du génie se trouve exprimée par une action plus étendue, une influence plus large et une répercussion plus complexe. La profondeur d'une notion s'exprime par l'universalité de sa signification et de son application » (I, 220).

La conséquence de cette inséparabilité entre grandeurs extensive et intensive — entre somme et nombre ordinal — ne peut être que l'aboutissement à la notion quantitative de l'infini. Cela se produit de la manière suivante : la somme peut être considérée comme différente du nombre d'unités qui la composent aussi longtemps qu'on arrête le processus ordinal (1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup>, etc.) *avant* que le nombre désiré d'unités soit complet. Du moment que, dans une somme de 100, le nombre des unités monte à 100 — ce qui est inévitable parce que, autrement, la somme ne serait pas 100 — toute la différence que nous venons d'établir à grand-peine se dissout. Autrement dit, la somme — 100 — ne sera plus une limite *intérieure*, délimitant ses propres compo-

sants, mais une limite « extérieure », saisissable uniquement par une césure que nous interposons entre 100 et 101; par conséquent, du moment qu'elle est posée elle est déjà dépassée, il fallait la dépasser pour la fixer. Une somme (*Anzahl*) ne peut être telle que par rapport à une somme *plus grande* (une somme *plus petite*, qu'on peut *dénombrer*, tombe encore sous le coup de l'unité) et ainsi de suite à *l'infini* : il n'y a pas de nombre (de grandeur en général) qui n'ait à la fois sa limite et sa suite dans un autre nombre plus grand que lui-même \*. Cette succession infinie des nombres ne cède pas à l'artifice arithmétique et se manifeste comme la véritable nature de la quantité. L'infini qualitatif, auquel nous avons déjà eu affaire, était différent ou, plus exactement, le rôle de la négation y était différent. Là, une entité ne se définissait que par une *autre*, supposée lui être qualitativement différente, en la forçant à dépasser ses propres limites. Ici, dans le cas du nombre, le dépassement ne se produit pas vers une entité *autre*, mais vers un *autre nombre*, dans le domaine de la stricte homogénéité qualitative. Il subsistera évidemment une différence entre deux nombres de cette série, mais cette différence (pour le moment) n'est exprimable qu'en « unités ».

Regardons d'un peu plus près ce à quoi nous avons abouti. Ce que nous avons appelé quantum, ou quantité déterminée, avait échappé à la détermination et s'était transformé en une suite infinie de nombres dont chacun dépasse l'autre en grandeur; il y a progrès à l'infini : chaque grandeur déterminée (finie) a une limite qui la met en même temps en rapport avec l'infinitude des grandeurs possibles de la suite.

De cette manière, le quantum se manifeste comme en soi contradictoire : il est quantum justement parce qu'il est « délimité », mais il ne peut être délimité sans se référer à un autre quantum — sa limite — qui l'incorpore dans la suite des

\* C'est l'axiome unique du quatrième livre de l'*Ethique* de Spinoza (Appuhn, III, 221), fort contesté aujourd'hui par les mathématiciens après les travaux de Cantor.

nombres naturels. Le besoin de sauver l'idée de la limitation, inhérente au quantum, se fait donc sentir, et à partir de ce moment nous sommes amenés à voir que cette entreprise n'est possible qu'en réintroduisant dans nos manipulations une sorte de qualité. Hegel envisage d'abord une solution insuffisante, encore courante à l'époque (partagée en partie par Leibniz), qui veut rectifier la définition du quantum (considéré auparavant comme susceptible d'être augmenté ou diminué à volonté), en introduisant dans sa notion l'infiniment grand et l'infiniment petit. La nouvelle définition du quantum le placera ainsi entre deux limites « absolues », entre l'infiniment grand — qui est plus grand que n'importe quelle grandeur donnée, mais qui ne saurait être dépassé par un quantum encore plus grand — et l'infiniment petit, qui est plus petit que tout quantum donné, mais qui ne sera pas dépassé en petitesse. Qu'avons-nous gagné par ce nouvel artifice ? En fait, nous avons dédoublé le mauvais infini quantitatif, de sorte que nous avons *opposé* à la suite indéfinie des nombres naturels un infini purement imaginaire, localisé entre l'infiniment grand et l'infiniment petit (Hegel dit *ap.* I, 236 : ils sont « les images de la représentation qui s'évaporent et disparaissent [*nichtiger Nebel und Schatten*] devant l'examen critique »), et ainsi nous sommes dans l'obligation de définir le quantum à nouveau par la mise en rapport de ces deux infinis opposés. Mais la véritable opposition ne se fera pas entre un infini qui peut se prolonger indéfiniment et un autre qui aura des « limites » en haut et en bas. Cela pour la simple raison qu'un infini *quantitatif* (qu'il soit grand ou petit) ne saurait s'arrêter par une limite arbitrairement fixée, car sa notion n'implique en aucun cas la limitation. En introduisant dans l'infini quantitatif le maximum et le minimum (I, 224 : *das Mehr und Weniger*) sous forme de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, nous l'avons limité d'une manière *qualitative*, étant donné que le minimum et le maximum, ne pouvant venir de source quantitative, doivent être nécessairement des qualités. Mais la qualité introduite, loin de fournir une définition améliorée du quantum, signifie plutôt

sa *fin*. Un quantum, *per definitionem*, ne saurait jamais « atteindre » une limite qualitative, mais seulement s'en rapprocher indéfiniment, la limite restant éternellement son au-delà : « L'agrandissement du quantum n'est pas un rapprochement [ou approximation] de l'infini, car la différence du quantum de son infinitude implique également une différence qui n'est pas d'ordre quantitatif » (I, 225). De cette manière, le « mauvais infini » se manifeste sous sa pire forme lorsqu'il devient un va-et-vient perpétuel entre qualité et quantité, lesquelles, sans pouvoir s'unifier dans une seule notion, ne sont liées que par leur fuite mutuelle. Les remarques qui suivent (I, 225-236) précisent la portée philosophique de ces constatations.

Toutes les foudres tombent, dans ce contexte, sur des philosophes qui ont argumenté sur le mauvais progrès à l'infini de la quantité. Dans l'antiquité, le progressus (quantitatif) à l'infini était déjà considéré comme une erreur de raisonnement, une incapacité du penser qui, au lieu de saisir un problème, l'ajourne à l'infini. Il suffit de rappeler ici, en guise d'exemple, la fameuse question de Zénon : s'il y a un espace vide, *en quoi* doit-il se trouver ? Des apories de cet ordre avaient déjà amené Aristote à poser la limite extérieure des choses non plus dans une autre chose, mais dans l'intellect lui-même. Le monde matériel n'est pas limité par autre chose que par la *notion* de l'infini qui ne dépasse plus ses *propres* limites et pourtant n'empêche pas que toute grandeur déterminée, à l'intérieur de cette limite, ne soit dépassable par une autre grandeur déterminée. Hegel, nous l'avons vu, explicite la position aristotélicienne et encourage la mathématique — une science conceptuelle ayant trait à l'infini, considéré comme la *qualité* (ou notion) des choses quantitatives — à élaborer toutes les possibilités inhérentes à ce *vrai* infini conceptuel. L'erreur logique, aussi bien pour Aristote que pour Hegel, consiste à transposer la caractéristique fondamentale des grandeurs déterminées — le dépassement perpétuel des limites — dans le domaine de la qualité. Pour Aristote, le problème se posait par rapport au dilemme élaboré par l'école

d'Antisthène (*Anal. post.* I, 3 et I, 19-23) : il n'y a pas de savoir démontré possible parce que chaque proposition présuppose une autre proposition pour être démontrée, et ainsi de suite à l'infini. C'est en réponse à cet argument (très goûté à l'époque) qu'il a développé sa théorie des premiers principes qui ne dépendent pas du processus de démonstration, sa théorie des causes qui sont les moyens termes du syllogisme et ne peuvent s'enchaîner à l'infini, et, enfin, l'idée que c'est l'universel et non la diversité infinie des êtres particuliers qui est l'objet de la science. L'idée centrale, dans tous les raisonnements aristotéliens sur ces sujets, est que l'argumentation à l'aide de ce « mauvais infini » n'est possible qu'aussi longtemps qu'on ignore la nature de la pensée et du concept : l'infini est toujours transcendant à une chose particulière (empirique ou non), mais, puisqu'il est toujours et nécessairement un concept relevant de la nature du penser, il ne se transcende pas lui-même, il est une limite ultime à l'intérieur de laquelle se placent les particularités. Autrement dit, le concept est toujours d'une nature universelle qui ne peut avoir un au-delà, mais uniquement un rapport à des particuliers (qui, d'ailleurs, ne sont pas empiriques, eux non plus), de sorte que ces derniers ne le « dépassent » pas, mais lui sont intérieurs. Nous avons un peu fouillé cette idée qui aura une importance capitale par la suite, cela pour souligner que peut-être Hegel fut le premier à comprendre à fond l'idée aristotélienne de l'infini qui n'est pas un dépassement mais une délimitation, la négation radicale du préjugé que les « choses » sont « extérieures » à la pensée. Car, évidemment, le rapport fini/infini dont nous parlions n'est rien d'autre que le rapport particulier/universel à l'intérieur même du penser.

Fort de cette idée de la vraie nature de l'infini, Hegel s'attaque d'abord à l'adoration kantienne du « sublime » (*das Erhabene*) ou de l'« immense » (*das Unermessliche*, terme employé par les astronomes de jadis), dont la caractéristique principale est qu'il dépasse toutes les limites et réduit ainsi le penser à l'impuis-

sance. En réalité, le « sublime » ou l' « immense » est loin d'être impensable. Il est déjà bel et bien conçu par le penser lorsqu'on constate qu'il dépasse toute mesure *empirique* possible, car c'est une constatation qui affirme le caractère intellectuel du sublime : elle l'éloigne du domaine des objets naturels quantifiables et le place dans le contexte des existences conceptuelles. Or le penser — du moins sous sa forme raisonnable — n'éprouve aucune difficulté à concevoir une entité d'ordre intellectuelle, non mesurable à l'aide des techniques quantificatrices, et néanmoins réelle. Il est impuissant uniquement au cas où l'immense ou l'infini de la mesure est représenté sous forme de dépassement perpétuel d'une mesure *donnée*, de plus en plus agrandie (I, 226-7). C'est l'infini de la représentation (*Vorstellung*), non celui de la raison. Mais ce qui est pire, c'est l'implication pour la nature du *sujet*, car pour Kant le sublime n'est que le symbole de la moralité : « En réalité, cette idée *moderne* du sublime, n'exalte pas tant l'objet — devenu si démesuré qu'il échappe au pouvoir du penser — mais plutôt le sujet, digne d'admiration à cause de sa capacité d'absorber de si grandes quantités » (I, 226). Pour Kant, le sujet est également infini en ce sens qu'il est capable d'absorber en lui, sous forme de connaissance, la variété infinie des objets. Ainsi, Kant n'a pas éliminé le mauvais processus à l'infini de l'objet, mais a plutôt aggravé la situation, en *dédoublant* ce mauvais infini : de même qu'on postule pour l'objet un processus d'extension à l'infini (en quantité et aussi en variété qualitative), de même le sujet est tenu d'absorber de plus en plus de connaissances sans qu'un arrêt soit possible. Ainsi, le sujet ne connaîtra jamais l'objet qui fuit sans cesse et ne sera pas objet de sa connaissance, mais de sa nostalgie (*Sehnsucht*, I, 228). C'est une des polémiques importantes de Hegel contre l'idéal d'un savoir en tant que processus à l'infini, et qui montre que l'accent est mis ici sur le côté quantitatif de celui-ci, non sur sa nature conceptuelle. L' « objet » est déjà saisi, délimité, contourné par le penser ; reste à préciser sa structure. Au-delà, il n'y a rien, sauf le vide du penser qui refuse de considérer l'en-

deçà de la saisie conceptuelle. Évidemment, Hegel lui-même ne suivra pas cette méthode et montrera (ultérieurement) que seul le rejet de toute fausse idée de l'au-delà peut faire comprendre l'unité du sujet et de l'objet, unité qui se produit au cours du processus de la connaissance.

L'emploi le plus critiquable de cette erreur de raisonnement de Kant (reprise aussi par Fichte et Schelling) se trouve dans le domaine moral et nous résumons brièvement l'argument hégélien (I, 228-231) qui a été déjà traité en détail dans un autre ouvrage (*La philosophie politique de Hegel*, pp. 151-154). L'idée d'un progrès infini en morale vient de la confusion d'une contradiction qualitative avec un processus de répétition quantitative. Le sujet moral, en sa pureté, est opposé à l'homme empirique défini par des pulsions et des péchés. Au lieu de trouver un moyen philosophique de « médiation » entre ces deux extrêmes (la *Sittlichkeit* de Hegel), l'action morale est supposée se répéter indéfiniment dans le monde. L'homme doit lutter incessamment avec sa propre nature méchante sans pouvoir jamais la vaincre, et la victoire finale est *promise*, et aussi ajournée, à l'infini. On n'a qu'à espérer (et c'est le contenu même de la religion chez Kant) que cette lutte perpétuelle a un *sens* qui, ici-bas, ne se réalisera jamais, mais peut-être dans un monde meilleur... Ainsi, pour résoudre une question aussi importante que le sens de la vie humaine, Kant n'a rien d'autre à offrir que l'idée d'un progrès infini, et cela sous sa pire forme quantitative.

Un autre sujet important dans ce contexte est la critique de la première antinomie kantienne (I, 231-236; *Kr. d. r. V.* B 454 sqq.) concernant la finitude ou l'infinitude du monde dans son aspect spatial et temporel. Pour Hegel, ce n'est pas une antinomie du tout : le monde ne peut être infini en ce sens qu'il dépasse ses propres limites, c'est l'absurdité même, mais il est limité par l'idée de l'infini qui — justement parce qu'on ne peut *penser* plus infini que lui — met fin au mauvais processus du dépassement. Le dépassement et le non-dépassement, pour Hegel comme pour Aristote, ne font qu'un *seul* concept qui n'a plus

d' « extérieur ». Que chaque chose au monde prise individuellement — dit Hegel — soit non seulement dépassable, mais encore dépassée par une autre chose, ce qui est la finitude, est une idée bien triste, mais cela ne nous autorise pas encore à considérer ce monde comme éternel et le penser comme passager, ce même penser qui est justement le maintien de la constance (infini) dans le processus de dépassement perpétuel : « C'est faire preuve de trop de tendresse pour le monde que de vouloir le rendre exempt de la contradiction pour reléguer celle-ci et la laisser sans solution dans le domaine de l'esprit, de la raison. En fait, l'esprit seul est assez fort pour savoir supporter la contradiction, de même que c'est lui qui sait la résoudre. Le prétendu 'monde' par contre — qu'il soit considéré comme monde objectif et réel ou, selon l'idéalisme transcendantal, comme intuition subjective et sensibilité déterminée par les catégories de l'entendement — ne manque, pour autant, nulle part de contradiction; mais, ne pouvant la contenir, il est soumis par conséquent à la génération et à la corruption » (I, 236; trad. modifiée de Jankélévitch, I, 260-61). Cette constatation capitale, concernant l'essence même de la contradiction, nous occupera encore par la suite.

Nous avons vu, avant ces remarques, la mauvaise dialectique de l'infini quantitatif que Hegel désigne par le terme de « progrès quantitatif infini » (*der quantitative unendliche Progreß*); maintenant, il nous faut en tirer la conclusion sous le titre de l' « infinitude du quantum » (*die Unendlichkeit des Quantums*). Or le quantum qui est mis en rapport avec une limite qualitative ne fait que manifester son impuissance à l'atteindre; il s'évanouit, il devient un « non-être abstrait » (I, 236-7 : *das abstrakte Nichtsein*). Mais le quantum confronté avec son évanouissement ou son non-être ne devient pas nul pour autant : si le quantum est la négation de la limite — ou plutôt de la limitation — la négation du quantum impliquera une sorte de négation de la négation de la limite et reconstituera la notion de la grandeur ou du quantum (I, 237). Cette idée, que d'aucuns trouveront un peu tirée par les cheveux, veut dire que la confron-

tation du quantum avec une qualité arbitraire et introduite de l'extérieur le fait disparaître et s'évanouir, mais qu'il restera la base solide de la mathématique si on le considère dans sa qualité propre et intrinsèque, car il est inévitable de le prendre aussi au sens qualitatif pour le faire passer de l'algèbre indifférente à un calcul d'ordre supérieur. La qualité intrinsèque du quantum en question est d'être indifférent et « extérieur » à la limite (II, 238; *Enc.* § 105), donc de se présenter sous forme d'une suite infinie, et d'être également manipulable mathématiquement sous l'aspect de cette indifférence; d'avoir une formule numérique qui, elle, est parfaitement délimitée en tant qu'« ensemble », « somme » « quotient », etc.; et c'est dans ce calcul avec l'infini — dans le *calcul infinitésimal* — que Hegel voit la tâche essentielle de la mathématique. Ainsi, il y a une possibilité mathématique d'unifier les moments quantitatif et qualitatif du quantum, d'élaborer le nombre dans son « individualité » (*Fürsichsein*, cf. *Log.*, *ibid.*; *Enc.*, *ibid.*), en tant qu'entité saisissable dans sa propre structure intrinsèque. Mais remarquons dès maintenant que cette appréciation positive par Hegel de la mathématique ne l'empêche pas de considérer cette science comme ayant une portée très limitée; que sa pauvreté en déterminations essentielles du penser la pousse vers une application aux sciences de la nature, jusqu'à ce qu'elle n'ait plus rien à dire dans les domaines plus concrets de la réalité.

C'est ici qu'interviennent les longues remarques de Hegel (I, 239-322) sur le calcul infinitésimal et intégral de son temps que nous ne traiterons pas ici — faute de cadre et de compétence — et nous nous contenterons d'y faire référence dans la mesure où ce sera nécessaire pour la compréhension de la « relation quantitative », notre dernière étape quantitative. Pour les détails nous renvoyons au seul travail existant sur ce sujet, dû à M<sup>lle</sup> Rehm \*. Par la suite, nous continuerons à nous expliquer

\* Margarete REHM, *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimalrechnung*, Diss. Köln, 1963 (faite sous la direction du professeur Dr. Volkmann-Schluck).

dans les termes mêmes de notre contexte, sans vouloir prendre la responsabilité de transposer les idées de Hegel en termes mathématiques aujourd'hui valables.

### 3. *La relation quantitative*

L'analyse du calcul infinitésimal aboutit à des conclusions que nous croyons — si l'on ose dire ainsi — entièrement amathématiques, en sorte qu'il est d'autant plus facile de renoncer à leur formulation mathématique exacte. Hegel voit dans le calcul différentiel et intégral deux opérations opposées : comme leur nom l'indique, l'une élabore les « différences » que l'autre aura la charge de « réintégrer » dans une unité mathématique d'ordre plus élevée. Cette association d'idées étymologique, qui n'est pas valable sans restriction en mathématique (cf. Rehm, *op. cit.* p. 62), nous conduit à ce que Hegel appelle « relation quantitative » (*das quantitative Verhältnis*) dans laquelle nous devons voir l'essence des opérations mathématiques. Ces opérations mettent en rapport — toujours et nécessairement — deux sortes d'infinis, l'un actuel et l'autre « mauvais » ou potentiel, rapport dans lequel l'infini achevé est le moment qualitatif, tandis que l'infini inachevé représente la quantité qui, comme nous l'avons vu, est en soi toujours rebelle à toute limitation. Autrement dit — et c'est l'opinion invariable de Hegel sur ce sujet — la mathématique, par contraste avec l'arithmétique ou l'algèbre, peut prétendre à un caractère exact uniquement parce qu'elle se réfugie dans une relation très abstraite qui se situe *entre* la qualité et la quantité des déterminations numériques. Cela donne, bien entendu, à la mathématique une place aussi ambiguë que subalterne dans la hiérarchie des sciences : elle est une *relation*, mais non un « rapport », car pour pouvoir subsister ce rapport doit présupposer des existences fixes, ce qui n'est pas encore le cas de la mathématique (sinon de la mystique

numérique). En tout cas, la « relation »\* est déjà un dépassement de la variabilité absolue du quantum (I, 223; *Enc.* § 105), l'élaboration des proportions fixes (« fonctions », pour Hegel) qui gardent leur identité (ou « individualité ») à travers le changement de leurs composants numériques.

La première forme de la relation quantitative est appelée par Hegel « relation directe » (*direktes Verhältnis*) et elle est immédiate parce qu'en elle « le moment qualitatif n'apparaît pas encore en tant que tel » (I, 323), il y est seulement sous-entendu, implicite. Comme exemple on peut prendre (cf. Rehm, pp. 15 sqq.)

le rapport numérique  $\frac{a}{b}$ , c'est-à-dire une fraction composée

de nombres entiers qui ne sont pas égaux à zéro. Dans ce rapport, Hegel voit trois facteurs distincts : le numérateur, qui dit combien d'unités il faut prendre, représente l'*Anzahl*; le dénominateur contient les unités; le quotient ou « exposant » (cf. I, 324 sqq.) est le rapport fixe ainsi établi. Le quantum 2

est, par exemple, l'« exposant » des rapports  $\frac{4}{2}$ ,  $\frac{8}{4}$ ,  $\frac{16}{8}$  et ainsi

de suite. Ainsi, nous avons réussi à restreindre l'arbitraire total des opérations quantitatives, car on ne peut plus varier le côté fraction de ce rapport n'importe comment, mais uniquement selon une règle indiquée par le quotient, à condition que numérateur et dénominateur donnent comme résultat le quantum 2. Cette idée en soi juste de Hegel — le sens des opérations mathématiques est la réduction de l'arbitraire et l'élaboration de règles — se trouve compliquée par des considérations d'ordre philosophique. Puisque le quotient est la règle qui met fin à l'indifférence absolue des quanta l'un vis-à-vis de l'autre, c'est lui qui représente le côté qualitatif de ce rapport. Seulement le quotient en question *n'est pas* une

\* Dans nos explications nous maintenons, toutefois, le terme plus général de « rapport » pour éviter toute confusion avec une « relation » prise dans le sens mathématique moderne.

qualité, mais un autre quantum (le 2 de notre exemple), de sorte qu'il n'est pas vraiment capable de freiner le mauvais infini quantitatif, et pour le prouver il suffit d'expliciter ce qui est contenu dans le rapport fixé préalablement.

La très problématique « relation indirecte » (*das umgekehrte Verhältnis*, cf. I, 176 et I, 392) qui en résulte sera ainsi notre deuxième étape. Hegel semble vouloir dire que chaque opération mathématique est la mise en rapport d'un infini achevé (le quotient) et d'un infini inachevé (suite ou « série » infinie); cela ne se fait pas sous forme d'une identification formelle des deux facteurs, mais sous celle d'un rapport dialectique dans lequel les deux infinis impliqués se nient mutuellement pour créer ainsi un rapport d'ordre supérieur et par conséquent plus concret. Expliquons-nous. Dans notre exemple précédent, 2 inclut en soi-même une *infinité* de possibilités pour construire un rapport de la même valeur numérique, et les autres exemples donnés par Hegel se proposent de mettre encore plus en évidence ce rapport composé en fin de compte de deux infinis.  $\frac{2}{7}$  ou

0,285714 ne fait que signifier la « série » infinie (dans ce cas-ci comportant la répétition indéfinie de ces six mêmes nombres)

$\frac{2}{10} + \frac{8}{10^2} + \frac{5}{10^3} + \frac{7}{10^4} + \frac{1}{10^5} + \frac{4}{10^6} + \dots$  de même que la fraction

$\frac{1}{1-a}$  signifie la « somme infinie »  $1 + a + a^2 + a^3 + \dots$  de sorte

que nous avons ici un rapport qui contient une « négation », à savoir celle entre convergence et divergence. Dans les rapports

précités,  $\frac{2}{7}$  ou  $\frac{1}{1-a}$  forment le côté convergent vers lequel

tendent les « séries » infinies qui sont en elles-mêmes divergentes, indéfinies. Évidemment, Hegel ne connaît pas encore la distinction entre séries infinies convergentes et divergentes, qui paraît plutôt s'imposer ici, mais on peut constater (cf. Rehm, p. 72 et suivantes) qu'il se rapproche en quelque sorte de la théorie des ensembles d'aujourd'hui qui, ultérieure-

ment, a apporté la solution de quelques problèmes évoqués par notre philosophe. Quelle est donc la relation « indirecte » que nous voulons souligner? Hegel constate (I, 327 sqq.) que la négation mutuelle de ces côtés (le convergent *n'est pas* le divergent et vice versa) se résorbe dans la seule notion de *limite* (*Grenze*), car la « série » infinie tend vers son expression finie de même que la « somme infinie » vers une valeur numérique déterminée, tandis que les quanta sont tous décomposables en une infinité de différences qui leur sont inhérentes. C'est de cette manière que Hegel trouve une justification du calcul infinitésimal de Newton qui, selon lui, a tiré les dernières conséquences mathématiquement possibles de cette « relation indirecte » dans laquelle chacun des côtés signifie l'évanouissement de l'autre. Le quotient  $\frac{dy}{dx}$  en tant que limite des grandeurs « évanouissantes »  $\frac{\Delta y}{\Delta x}$  est en effet considéré par Hegel comme la formule mathématique par excellence dans laquelle l'infini quantitatif ( $\Delta y$ ,  $\Delta x$ ) devient infini qualitatif ( $dy$ ,  $dx$ ). Étant donné que le quotient différentiel signifie la *disparition* des quanta, il ne peut être que d'ordre qualitatif. Ainsi, la grande discussion de Hegel sur la mathématique de son temps lui sert à « faire disparaître » le quantum par sa propre contradiction interne et à le faire passer à la qualité qui, seule, peut lui donner un sens et une constance. Par là, il se sépare des solutions mathématiques en rentrant dans le domaine philosophique : ce n'était qu'un exemple de la « ruse de la raison » de limiter la portée de la mathématique par des moyens mathématiques.

De cette manière nous avons abouti à une situation qui n'est pas sans rappeler la fin de la logique de l'être, où le caractère complètement abstrait de la « qualité » se manifestait en postulant un remplissement autre que qualitatif. Ici, en voyant disparaître le quantum, il ne nous reste qu'une idée générale et complètement vide d'une « relation quantitative » qui s'évanouit si elle est posée entre quantités, mais nous renvoie à une

qualité en vue de sa concrétisation. Cela conduit Hegel à la conclusion que la « relation quantitative » n'est sensée que si elle désigne un rapport propre à une qualité déterminée et c'est dans ce nouvel esprit que nous commençons à nous orienter vers l'*application* des mathématiques aux sciences exactes de la nature. Deux remarques s'imposent dans ce contexte. D'abord Hegel semble penser que le caractère abstrait de la science mathématique ne lui permet pas de sortir de ses dilemmes par ses propres moyens et qu'elle doit être appliquée à autre chose qu'à elle-même pour se concrétiser et se connaître. Ce n'est donc pas un hasard pur et simple si la mathématique est *applicable* à la nature, mais c'est sa seule justification en tant que science, et non simple jeu intellectuel. En outre — et c'est encore plus important pour nous maintenant — la mathématique n'est pas applicable à n'importe quelles qualités, mais uniquement aux qualités *abstraites*, donc à celles qui sont à la base des sciences exactes de la nature : espace, temps, matière. A nouveau donc, ce n'est pas par hasard que la mathématique est applicable à *la nature*, car la « vérité » de celle-ci consiste principalement en rapports abstraits, mathématisables par leur structure intime.

Il fallait avancer ces remarques pour mieux faire comprendre la curieuse apparition de la « relation des puissances » (*Potenzverhältnis*) à la fin de la section consacrée à la quantité. Le quantum était caractérisé par le fait qu'il est indifférent à toute limitation, autrement dit, qu'il se réfère toujours à un autre quantum, plus grand ou plus petit, de sorte qu'il se perd dans la série homogène et indéfinie des quanta. Par contre, la qualité est définie par un rapport à soi-même, par une « individualité » (*Fürsichsein*), qui la caractérise vis-à-vis d'autres qualités. Or, dans le domaine du quantum, il n'y a qu'une seule possibilité de mettre en rapport une grandeur avec soi-même et c'est son élévation à la puissance.  $a^2$  ne désigne plus un rapport entre *deux* quanta, mais l'exposant indique un événement qui se déroule entre  $a$  et lui-même, donc un rapport intrinsèque,

une *qualification* de *a*. Ainsi, comme la qualité se montrait auparavant trop abstraite sans la quantité, la quantité revient maintenant vers la qualité comme vers sa complétion nécessaire, et tout d'abord sous l'aspect très formel qui se dessine dans le quantum par le truchement de son exposant. Hegel insiste beaucoup (I, 333) sur l'importance de cette double transition entre qualité et quantité, quantité et qualité, car, évidemment, cela rend possible l'élaboration d'une science exacte de la nature. Du point de vue mathématique, on le voit, cette transition est un tour de force inadmissible et nous redisons que Hegel ne se souciait pas de paraître mathématiquement irréprochable. Il nous faut donc voir ici le fond philosophique de cette idée. C'est seulement au chapitre suivant que nous verrons la « relation des puissances » caractériser les lois spécifiques de la nature (chute libre, rotation des corps célestes, etc.). Sans pouvoir partager l'étrange fascination de la génération de Hegel pour ces « puissances » (Hegel lui-même reproche à Schelling d'être allé trop loin dans ce sens, cf. I, 334), soulignons seulement que, dans l'*application* physique du calcul mathématique, ce sont en effet les rapports de cet ordre qui jouent un rôle prépondérant, fait qui ne paraît plus intriguer les intéressés, et peut-être pour cause. La remarque finale de Hegel (I, 333-35) semble indiquer qu'il rejoint le point de vue d'Aristote — s'opposant en cela à Platon — selon qui les nombres ne sont pas des existences, mais seulement de pures potentialités intellectuelles et abstraites qui ne s'actualisent que par leur application à *quelque chose* qui, lui, est dénombrable. De même, le Stagirite rejette dans sa *Physique* la notion « absolue » de grandeur qui n'est pas attachée aux corps. Hegel paraît adopter cette position sous forme de l'unité inséparable de la quantité et de la qualité, désignée par le terme de « mesure », c'est-à-dire d'une quantité qui est accrochée à une qualité dont elle doit exprimer la propriété essentielle.

## MESURE ET MENSURATION

La caractéristique logique-abstraite de la quantité a abouti à l'infini mathématique, essence même du domaine où l'on opère à l'aide de chiffres. Le nombre a tendance à former une série infinie et *homogène* d'entités où chaque interruption introduit nécessairement quelque chose qui n'est pas quantité, un élément *hétérogène*, lui-même extérieur à la nature de la quantité (comme la quantité était, pour sa part, extérieure à la qualité). Or, dans ce cas aussi la transition à un nouveau processus s'opère sous la forme d'une contradiction immanente, car, en constatant le fait de l'homogénéité des séries infinies, nous avons dû déjà comprendre que la notion même d'une entité homogène présuppose une certaine hétérogénéité dont elle sert d'expression numérique : l'homogène n'est rien d'autre que la négation de son contraire l'hétérogène, autrement il n'aurait *aucun* sens. Pour concrétiser ce problème, nous avons déjà vu que Hegel pense que le substrat propre des opérations mathématiques c'est la notion de l'infini qui, pour lui, symbolise toutes les grandeurs possibles. Ainsi, du moment qu'il s'agit des propriétés de l'infini, de différentes sortes d'infinis, etc., il n'y aura plus de « qualification » quantitative possible, étant donné que l'infini contient *toutes* les possibilités du quantum, et chaque discours *sur* lui doit avoir une nature autre, c'est-à-dire qualitative. Pour parler moderne, le métalangage des mathématiques ne peut être mathématique, mais seulement logique; en effet, la notion même du métalangage moderne a été conçue

pour rendre possible le discours sur les ensembles auto-inclusifs. Évidemment, cette nouvelle qualité qui naît de la quantité sera différente de celle, très abstraite, dont il s'agissait déjà : ce sera le domaine des entités mesurables qui, il est vrai, ne sont pas concrètes non plus, mais qui nous sont rendues plus familières par le travail des sciences naturelles « exactes ». Pour reprendre un exemple (empirique) que nous avons déjà utilisé, on peut dire que, de même que la distinction entre deux billes qualitativement identiques n'est possible qu'en les appelant « deux », de même la différence entre des quanta identiques sera que l'un désignera le *degré* d'ébullition de l'eau (100° C), l'autre le nombre de centimètres dans un mètre (1 m = 100 cm), le troisième le nombre de *cents* dans un *dollar* (\$ 1 = 100 cts), et ainsi de suite. Mais, de nouveau, cet exemple est trop empirique et n'explique pas le problème conceptuel initial face auquel nous nous trouvons au début de notre chapitre. Celui-ci continue à tourner autour du problème même de l'infini en soulignant une interférence remarquable entre le qualitatif et le quantitatif par rapport à ce problème. Expliquons-nous.

Les commentateurs se sont trompés en supposant que dans le chapitre « mesure » il s'agit avant tout de problèmes comme la « juste mesure » des Grecs (μέτρον, ἔμμετρία, etc.), qui sont aussi, en un sens, des « synthèses » entre qualité et quantité. Par contre, Hegel souligne, aussi bien dans sa *Logique* (I, 341-2) que dans ses autres ouvrages, que le rôle de la quantité dans la réalité organique ou dans le domaine de la réalité humaine est aussi paradoxal que négligeable. Bien sûr, chaque chose, même les êtres les plus complexes, a une « mesure »; seulement cette mesure n'a rien à voir avec les mathématiques et en outre elle est « extérieure », elle viole la nature de la chose à quoi elle doit être appliquée. Par exemple, l'énoncé que l'homme est « mesure » de chaque chose (Protagoras), ne mesure rien, mais constate une *relativité* par rapport à l'homme; que, dans la conduite morale, il y ait un « juste milieu » à observer entre excès et défaut (Aristote) n'est qu'une règle vague et très populaire

de modération que Hegel ne tenait pas du tout à reprendre dans sa propre philosophie. Au contraire, dans sa *Philosophie du droit* il ironise beaucoup sur cette tentative finalement insensée d'introduire la quantité dans ce qui n'est pas mesurable : combien d'années de prison pour le vol d'un poulet ? Ce problème insoluble, par conséquent éternel, des juges entre la punition quantitative et le délit qualitatif est le principe même d'une mesure arbitraire qu'on a inventée, non pour résoudre le problème du délit, mais pour créer un « ordre » social conforme à la mentalité « bourgeoise », conforme à l'entendement. Ce n'est donc pas dans ces problèmes que Hegel voit une solidarité naturelle entre qualité et quantité, mais bien plutôt dans le domaine des sciences mathématiques de la nature (*Mathematik der Natur*, I, 340), c'est-à-dire dans la mécanique céleste de son temps, qui l'a beaucoup intéressé dans sa jeunesse. Une idée, que nous jugeons intéressante, est impliquée ici concernant ces sciences. On sait que les Grecs, et surtout Aristote, ont nié l'accès mathématique à l'univers, parce que n'ayant pas, à leurs yeux, de valeur philosophique explicative. Mais l'univers d'Aristote était un cosmos clos d'où l'idée de l'infini quantitatif se trouvait absente. Par contre, à partir de la Renaissance, l'univers fut conçu sous forme de l'immense, l'infini, l'innombrable, etc. Cette nouvelle idée de l'infini comportait deux aspects. Tout d'abord l'aspect intuitif, fournissant l'infini qualitatif, qui consistait — surtout chez Giordano Bruno — en une mise en valeur enthousiaste de ce caractère qu'a le monde d'être inépuisable en phénomènes qualitatifs. En même temps, les initiateurs des sciences modernes de la nature (Galilée, cf. les ouvrages de Koyré) ont commencé à élaborer l'aspect quantitatif de l'infini du monde, et justement cela donne naissance à la méthode *mathématique* dans les sciences de la nature : la saisie d'un monde infini n'est possible qu'à l'aide de cette science de l'infini qu'est la mathématique. Il y a donc ici une correspondance unique en son genre entre l'infini pris dans son sens qualitatif-ontologique et dans son sens quantitatif-mathématique, une correspondance qui implique aussi les

notions continu/discontinu et intensif/extensif dont l'unité dialectique figurait déjà dans notre texte. Hegel pense avant tout à la mécanique céleste, où le problème de la mesure est impliqué (I, 341), et il laisse entendre que, dans cet usage-ci, la méthode mathématique n'est pas seulement applicable mais aussi légitime, car les propriétés les plus universelles de la nature matérielle (espace, temps, masse, etc.) se prêtent à ce traitement. Évidemment, nous allons voir aussi les limites de cette science de la mensuration mathématique : le fait qu'on ne peut jamais réduire les phénomènes naturels à *une seule* mesure, c'est-à-dire à la mathématique pure, nous mènera à un « conflit des qualités » (I, 341) entre les *différentes* mesures et nous obligera, en temps voulu, à dépasser les limites d'une conception purement quantitative du monde. L'intérêt particulier, toutefois, de ce chapitre sera que Hegel essaiera de dissoudre, pour ainsi dire de l'intérieur, les sciences de la mensuration, grâce aux contradictions qui se révèlent dans la notion même de la mesure.

### 1. *La mesure spécifique*

La première étape de cette vision mesuratrice du monde — intitulée par Hegel « la quantité spécifique » (*die spezifische Quantität*) — sera le postulat de ne rien reconnaître comme « réel » qui ne soit mesurable (*alles was da ist, hat ein Maß*, I, 343). Par cette affirmation nous avons énoncé un rapport déterminé entre quantité et qualité : le mesurable est une entité dont la réalité (qui est ici le côté qualitatif) dépendra de sa mesure, de son aspect exprimé quantitativement. C'est la mesure qui garantit l'identité de la chose avec elle-même et si cette mesure change, la chose prise dans sa qualité subira également un changement, sera autre qu'elle n'est. Mais à considérer cette idée d'un peu plus près, elle pose en même temps une terrible complication. D'une part, cette mesure universelle pour chaque chose ne peut être un simple nombre

(un quantum en tant que tel), car en ce cas il faut omettre le côté qualitatif de la « chose » : la réalité de la chose se confondrait avec son nombre et on retomberait dans le domaine de la pure quantité. D'autre part, il est également impossible qu'une « chose », c'est-à-dire une entité qualitative, soit la « mesure » d'une autre chose, pourvue d'une qualité différente, car l'idée de la mesurabilité n'implique pas la possibilité d'une réduction d'une qualité à une autre. De quel droit a-t-on pris le « pied » (ou le mètre, etc.) comme mesure universelle de la longueur ? L'idée de la mesure n'implique pas non plus l'idée d'une *unité de mesure* (*Maßstab*) universelle, et même s'il y a un *consensus omnium* (*Übereinkommen*, I, 344) à ce sujet, il ne remplace pas une éventuelle nécessité conceptuelle. Le vieux paradoxe grec illustre bien cette situation : si j'enlève un grain d'un tas de céréales, la qualité du tas changera-t-elle pour cela ? Après répétition, il n'y aura finalement plus de tas, et il faut bien reconnaître qu'il y a un rapport évident entre qualité et quantité, mais qui n'est pas saisissable à l'aide de cette idée *universelle* de mesure ou de mensuration ; il faut donc la *spécifier*.

C'est à ce passage de la mesure universelle à la mesure spécifique que Hegel attribue la découverte des grandes lois de la nature formulées mathématiquement. Comme nous venons de le voir, la nature (une qualité) ne se laisse pas réduire entièrement aux mathématiques, et cela non par l'argument « technique » que la connaissance de tout l'univers dans un état donné n'est pas possible, mais à cause de la contradiction logique fondamentale de cette entreprise : la mensuration est la quantification *de quelque chose*, d'une qualité, dont l'élimination complète contredirait notre but initial ; et c'est le problème qui nous force maintenant à essayer de saisir un aspect déterminé de la nature par la mesure quantitative. Prenons tout de suite l'exemple de Hegel (I, 348-9) avant d'en tirer la conclusion. La chaleur paraît être de prime abord une *qualité* naturelle *spécifique* qui se prête particulièrement bien à la quantification, étant donné qu'elle se mesure facilement (en centigrades, etc.). En chauffant

un corps, sa chaleur semble monter en proportion arithmétique directe. En réalité, il n'en est rien. La chaleur des corps n'est pas proportionnelle au chauffage, mais à leur propre nature spécifique : il y en a qui absorbent plus de chaleur que d'autres; il y en a même, comme l'eau, qui, à cause de la chaleur apportée de l'extérieur, subissent des modifications radicales en se transformant en vapeur, etc. En outre, il n'y a pas de température « dans l'absolu », qu'on puisse manipuler comme quantum pur et simple, c'est-à-dire augmenter ou diminuer selon une mesure extérieure aux corps. La température est une propriété qualitative des corps, elle ne peut donc servir comme mesure indifférente. Dans l'*Enc.* § 306, Hegel va jusqu'à affirmer que la véritable réalité de la chaleur n'est pas la température, mais son apparition sous sa forme spécifique, feu et flamme, qui ne mesure pas mais *consomme* les choses auxquelles elle est attachée. — Vrai ou faux ce n'était qu'un exemple pour montrer que la spécification de la mesure n'est pas possible sous forme de proportion arithmétique directe entre qualité et quantité (les explications, surtout marxistes, sur la « transformation » de la quantité en qualité, et *vice versa*, ne correspondent pas à la pensée hégélienne). Elles ne sont pas commensurables d'une façon aussi simple.

Cela nous conduit à l'idée centrale de la mensuration mathématique de la nature, qui consistera à ne pas laisser une qualité mesurable en face d'une qualité brute (plus haut, c'était la capacité spécifique des corps d'absorber la chaleur), mais à envisager le rapport entre *deux qualités* qui sont également mesurables. La mesure sera ainsi « le comportement quantitatif *immanent* de deux qualités l'une vis-à-vis de l'autre » (*das immanente quantitative Verhalten zweier Qualitäten zueinander*, I, 350). Ici, les exemples sont plus abondants et plus clairs, car il s'agit des principales découvertes de la physique mathématique. Les principaux acteurs sont Galilée (loi de la chute libre) et Kepler (mouvement des corps célestes) qui ont réussi à mettre en rapport mathématique deux qualités prises quantitativement :

Galilée, le temps et l'espace parcourus par le corps en chute libre (qui sont en même temps des mesures intensive et extensive); Kepler, le temps de rotation et la distance. Dans ces exemples les déterminations purement quantitatives se transforment en *qualification*, en lois naturelles spécifiées et individualisées en quelque sorte, grâce aux rapports de puissance mathématique qui règnent entre eux. Chez Galilée, la distance parcourue par le corps en chute libre sera proportionnelle au carré du temps du parcours, et chez Kepler, le cube de la distance de rotation inversement proportionnel au carré du temps du parcours. Les formules  $s = at^2$  et  $\frac{S^3}{T^2}$  n'ont comme composants que l'espace et le temps, et pourtant les différents rapports de puissance mathématique qui y figurent les *individualisent* : le premier ne peut désigner *que* la chute libre et l'autre *que* la rotation des corps célestes. De cette manière nous avons réussi à spécifier les lois naturelles, tout en restant dans le domaine de l'exactitude. Hegel est infiniment élogieux (I, 353; *Enc.* § 270 note : « *unsterbliche Verdienste* ») pour ces génies de l'entendement qui ont ainsi inventé la « mécanique absolue », c'est-à-dire que ce sont eux qui ont commencé à transformer les mauvaises méthodes de mensuration empirique en science démonstrative; et il exige une mathématisation supplémentaire de cette science : « C'est certainement un grand mérite que d'avoir découvert les nombres empiriques de la nature, par exemple ceux qui donnent les distances séparant les planètes. Mais ce serait un mérite infiniment plus grand si l'on faisait disparaître ces quanta empiriques en les *généralisant* pour en faire des moments d'une loi ou d'une mesure plus universelles » (I, 353; Jank. I, 388-89). C'est dire que Hegel ne désapprouverait pas les efforts faits dans ce sens par les sciences exactes modernes. Il exige, il est vrai, des efforts philosophiques supplémentaires pour clarifier le rôle de la qualité dans le domaine même des sciences quantificatrices : « Mais il faut exiger une démonstration d'ordre supérieur de ces lois, à savoir que les déterminations

quantitatives soient déduites des qualités ou des notions déterminées — comme temps et espace — qui y sont impliquées. De cette sorte de démonstration on ne trouve pas encore la moindre trace dans ces Principes Mathématiques de la Philosophie de la Nature [de Newton] ni dans d'autres livres sur le même sujet » (I, 354, et Jankélévitch modifié I, 389).

Nous venons donc de voir en quoi consiste la spécification de la mesure en tant que loi *particulière* de la nature : deux qualités (ici, espace et temps, qui sont les qualités les plus abstraites de la nature) sont mises en rapport quantitatif exprimé par un rapport entre puissances mathématiques. Mais l'individualisation (*Fürsichsein*) qui intervient ici reste encore « extérieure », ne touche encore la vraie nature ni de la qualité ni de la quantité dont il s'agit. Espace et temps sont considérés sous un angle très spécifique (chute libre, rotation des corps célestes), mais en tant qu'entités à part ils restent en dehors de ce rapport : l'espace et le temps en tant que tels restent « indifférents » à la chute, etc., de même que l'un à l'autre. Mais l'extériorité n'épargne pas non plus les quantités numériques qui figurent dans ce contexte : du moment que les nombres ne sont pas appliqués à la chute, etc., leur essence reste la progression arithmétique indifférente, caractéristique du domaine du calcul en tant que tel. Autrement dit, l'effort pour formuler d'une façon mathématique des lois particulières de la nature est incapable de fixer une propriété *inhérente* (ou intrinsèque) aux choses. La mensuration mathématique reste encore trop générale pour expliquer un événement naturel spécifique; en même temps, elle échoue dans l'unification de la connaissance conceptuelle et de l'observation empirique, unification qui était dès ce moment le titre de gloire des fondateurs des sciences mathématiques de la nature.

Analysons brièvement avec Hegel la loi de la chute libre des corps (I, 352 sqq., cf. aussi *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, éd. Lasson, 1923, pp. 220 sqq. et *Enc.* §§ 267-270), un de ses exemples favoris pour critiquer la physique « officielle » et pour défendre la légitimité de la philosophie spécu-

lative de la nature. Il est superflu de dire que ces idées ne trouveront jamais leur approbation auprès des représentants modernes de la science physique : il s'agit d'une bataille perdue d'avance... On se souvient des fameux mots de Kant (*Kr. d. r. V. B XII*, préface à la deuxième édition) : « Lorsque Galilée faisait rouler ses billes d'une pesanteur quelconque sur une surface oblique [...] tous les chercheurs de la nature voyaient de la lumière. » Quelle lumière? Kant défend ici la méthode expérimentale, science de la nature fondée sur des « principes empiriques » (*sic*), la raison humaine qui force la nature à répondre à ses questions. Hegel trouve, par contre, que la méthode de Galilée laisse à désirer et que ses résultats sont maigres. Cette méthode, nous l'avons vu, consiste en une mensuration mathématique d'un phénomène naturel pour exprimer son caractère spécifique. Dans le cas de la chute libre, Galilée a découvert — d'une manière déductive, Hegel le sait — que le corps qui tombe ne se meut pas d'une manière uniforme (comme cela devrait découler de sa nature inerte), mais que sa vitesse s'accroît d'une seconde à l'autre selon le carré de la distance parcourue. Donc c'est cette accélération selon la deuxième puissance qui caractérise — *qualifie* — le corps « libre » vis-à-vis du corps inerte ou « forcé ». En réalité, il n'en est rien. Le corps en chute « libre » n'a pas cessé d'être le même corps inerte qu'il était auparavant. L'illusion de sa liberté découle du caractère artificiel de la méthode expérimentale. La chute s'ensuit parce qu'on a déplacé par force le corps et parce qu'il veut regagner son « lieu naturel ». De plus, on ne « mesure » pas le corps, mais l'espace parcouru par lui en une seconde, manipulation qui présuppose une unité arbitraire de temps (la seconde) et une unité arbitraire d'espace (le mètre ou le pied), pour ne pas parler de l'artifice galiléen qui fait partager le mouvement du corps tombant en un mouvement uniforme et en un autre qui est inégal, accéléré (*Enc. § 267* et addition à l'édition de 1841). Tout ce qui est ici mesurable et quantitatif ne touche en rien à la structure intérieure du corps, mais fournit une formule mathématique quant aux

circonstances extérieures de sa chute. La véritable caractéristique qualitative ne se trouve pas dans la formule mathématique, il nous faut la chercher dans la notion même du corps. Or le corps est pourvu d'une propriété intrinsèque qui est sa *pesanteur* (*Schwere*) et il est caractérisé par le fait que son centre de gravité ne se trouve pas en lui mais à l'extérieur, dans un autre corps qui l'attire. Donc c'est l'extériorité du corps à lui-même qui est à la base de son inertie, de ses mouvements irréguliers. En se mouvant — il est vrai — il parcourt une distance donnée en un temps déterminable, mais les mesures de ce parcours n'expliquent rien, si ce n'est le désir subjectif de préciser mathématiquement une mesure empirique et accidentelle (*Enc., ibid.*). Justement parce que la nature du corps est indifférente à l'égard du parcours spatial et temporel qu'on attribue à celui-ci (mais non à l'égard du rapport entre le corps et le corps central vers lequel il tend), la loi de la chute libre n'est pas une explication ou une démonstration, mais une constatation en langage mathématique d'un fait empirique ou, plus exactement, des mesures de son déroulement réel.

Pourtant, Hegel voit une sorte de vérité spéculative dans la loi galiléenne (*Enc. § 267 note ad fin.*). Il accepte l'idée que l'inertie totale des corps se manifeste en un mouvement uniforme — même distance dans chacune des unités temporelles — tandis que la chute prouve une « liberté relative » (*Enc. § 267*) du mouvement vis-à-vis de la nature inerte du corps. Le fait que l'unité spatiale et l'unité temporelle ne correspondent plus mécaniquement (terme à terme), mais que le temps s'élève à la deuxième puissance dans ce processus (car c'est lui qui s'accélère, non le corps!), montre une activité supplémentaire — donc une certaine liberté — et prouve qu'il y a tendance inhérente à la matière de s'élever au-dessus de sa propre passivité et d'enrichir son existence. La notion de « puissance » — ici comme ailleurs — symbolise le dépassement qualitatif d'un être, non pas de ses conditions, mais de son propre mode d'exister. La découverte de la « force attractive » qui se fait jour dans ce contexte va se

compléter plus tard par la « force répulsive » (force centripète/centrifuge) dans la mesure où la notion de matérialité évolue.

Mais n'oublions pas que ce n'était qu'un exemple — une critique contestable de Galilée selon l'esprit d'Aristote et de Schelling — dont nous devons tirer la conséquence pour nos démarches conceptuelles. Puisque la mensuration mathématique — quoique conforme au fond à la situation spéculative — ne pénètre pas la structure intime du corps physique, nous n'allons pas procéder en inventant une mesure plus exacte que l'autre, mais nous en chercherons une qui soit plus *qualitative*, plus fidèle à l'individualité du corps (I, 357). L'exemple de Galilée (à part sa justification « spéculative ») nous a montré les limites de la méthode expérimentale soutenue par la mathématique : elle peut servir à *généraliser* une expérience, mais non à *démontrer* une loi supposée inhérente aux phénomènes. La chute libre n'est pas une propriété intime du corps, mais bien plutôt l'*expression* d'un trait individuel de sa structure qui reste à expliquer. Entre ce que l'expérience montre (la chute) et ce qui est formulé par la loi (rapport direct entre unité temporelle et carré du parcours) il y a lieu d'introduire une théorie plus explicative. Ce sera une théorie fondée sur une « entité (*Etwas*), [...] unité de qualités qui sont en rapport mesurable l'une avec l'autre » (I, 358). Au lieu de rester enfermé dans une notion de corps inerte qui renvoie toujours à un autre comme à sa véritable explication — le centre de gravité est un idéal que le corps n'atteint jamais — nous cherchons maintenant une existence *indépendante* (*reales Fürsichsein*) comme la vraie qualité corporelle (« matérialité ») qui introduit aussi la différenciation entre les matières. En somme, l'analyse conceptuelle des sciences s'efforce de nous montrer que ce n'est pas l'observation qui est le véritable moteur du passage d'une science à l'autre, mais le *décalage* entre observation et théorie, qui incite cette dernière à se concrétiser en elle-même, à être plus universelle et plus particulière à la fois pour accéder à une connaissance plus juste de la nature intime de la réalité observée.

## 2. La mesure réelle

Nous arrivons ainsi à la deuxième grande étape de la mesure, intitulée « *la mesure réelle* » (*das reale Maß*) dont le problème central est désormais posé : qu'y a-t-il à l'intérieur des corps qui détermine leur nature à la fois spécifique et mesurable ? Pour arriver à une réponse satisfaisante, il faut indiquer rapidement trois solutions données par les sciences de l'époque afin d'en déceler les contradictions.

D'abord, nous allons procéder selon les méthodes de mensuration énumérées jusqu'ici et accéder à la nature inhérente des corps par une mise en rapport des *quantités* mesurables. La nature du corps sera identifiée à son *poids* spécifique, ce qui était le résultat des démarches précédentes. Poids spécifique ou « épaisseur » de la matière (cf. *Enc.* § 293) veut dire rapport entre poids et volume : on mesure le poids d'un centimètre cube de « matière ». A nouveau, donc, nous mettons en rapport deux quantités mesurables :  $1 \text{ cm}^3$  et, disons, 1,25 g, ce qui doit nous fournir la spécificité, la *qualité* spécifique de la matière en question. Mais il est facile de voir que ce n'est pas un critère suffisant pour différencier les matières indépendantes entre elles. Si nous faisons une expérience en mélangeant deux matières ( $1 \text{ cm}^3$  de chacune) — disons un morceau de bois avec de l'eau — la somme des deux poids spécifiques restera bien la même, mais la somme de leur volume ( $1 + 1 \text{ cm}^3$ ) subira bel et bien un changement : elle sera inférieure à  $2 \text{ cm}^3$  (*sic*, cf. I, 362); de même, le poids spécifique ou l'épaisseur de la matière (volume constant, poids différent), ne saura plus faire la distinction entre deux matières différentes, ce qui est pourtant la fin qui lui a été assignée. L'attention se trouve donc naturellement portée vers ce problème : quelle est la raison pour laquelle différentes matières remplissent différemment un volume donné ? C'est le problème de la cohésion ou de l'adhésion entre les différentes parties à l'intérieur d'une

matière (*Enc.* §§ 295 et 296) \*. D'abord, il faut éliminer la théorie des « pores », c'est-à-dire l'hypothèse qu'entre les parties de différentes matières « il y a de l'espace vide » (*die Verdichtung [wird] durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen [erklärt]*, *Enc.* § 293 note). D'abord, « il n'y a pas » d'espace vide, mais uniquement une matière; ensuite, en admettant un espace vide dans la matière, j'affirme et nie à la fois que la matière remplit l'espace, ce qui serait tomber sous le coup d'antinomies à la Zénon (cf. *Enc.* § 298 note) : le problème est justement de savoir *pourquoi* ces espaces égaux sont différemment remplis, non d'admettre ce problème sous la forme d'une hypothèse, notamment celle de l'existence inexplicée et inexplicable du vide. La réponse scientifique doit être l'introduction d'un nouveau facteur mesurable pour remédier à cet inconvénient. Dans la science contemporaine de Hegel, c'est la théorie de l'« élasticité » qui intervient ici (*Enc.* §§ 297 et 298) : les corps ont une « résistance intérieure » plus ou moins grande à une action violente — venant de l'extérieur — exercée sur eux. L'élasticité s'exprime par des vibrations qui sont parfaitement mesurables, et au lieu d'avoir un seul nombre pour désigner la qualité spécifique d'un corps (son poids spécifique), nous avons ici une courbe ondulatoire. Hegel — naturellement — n'a pas pressenti la riche évolution de la physique sur ce point. En tout cas, nous arrivons ici à une charnière de la théorie physique, où les qualités impliquées sont déjà très difficilement contenues sur le plan quantificateur « indifférent » de l'explication. Pour en donner un exemple, dans le cadre de la mensuration vibratoire apparaît aussi « la vibration intérieure du corps en lui-même » (*das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst*, *Enc.* § 299), c'est-à-dire le *son*. C'est une qualité exprimable en *séries* de rapports numériques, c'est-à-dire en harmonies et disharmonies, donc en un rapport entre séries que Hegel voulait justement souligner. Il est évident que la

\* C'est l'*Encyclopédie* qui sert ici de meilleur commentaire aux pp. 362-365 de la *Logique*.

formulation théorique-numérique des harmonies n'est pas identique à la qualité sonore spécifique qu'on perçoit par l'ouïe : « L'harmonie se trouve réduite à de simples nombres extérieurs dont les rapports se laissent saisir avec la plus grande facilité et procurent, de ce fait, une satisfaction qui se situe entièrement sur le plan de la sensibilité, étant donné qu'il n'y a ici aucune représentation, image mentale, pensée, etc. qui fournirait à l'esprit un contenu intelligible » (I, 358-59, et Jankélévitch, trad. modifiée, I, 395). Pourtant il serait difficile de fixer théoriquement le ton autrement que par son appartenance à un système englobant *tous* les tons fondamentaux (Hegel cite les théories de Chladni et Tartini là-dessus, *Enc.* § 301 note). C'est donc un exemple limite qui montre jusqu'où la théorie quantificatrice peut aller pour formuler aussi bien les rapports systématiques entre séries de phénomènes que l'individualité d'un phénomène (ton) à l'intérieur de cette série.

C'est à cette sorte de rapport quantificateur que Hegel réserve le terme d' « affinité sélective » (*ausschließende Wahlverwandtschaft*) pour désigner le rapport à la fois exclusif et apparenté qui est posé ici et qui doit nous faire quitter le domaine de la physique pour celui de la chimie. Celle-ci est visée par Hegel sous sa forme du début du XIX<sup>e</sup> siècle (Berthollet est un des auteurs préférés de Hegel) et n'a plus beaucoup de valeur de nos jours, mais cela ne nous empêchera pas de voir la critique de ses erreurs de raisonnement. La chimie n'est pas différente de la physique par sa méthode, qui est également la mensuration quantificatrice, mais — comme nous le verrons — par ses résultats, qui doivent définitivement abolir la croyance à un univers mécanique et mathématisable. Le problème de la chimie (cf. I, 368 sqq.) consiste à voir un rapport qualitatif entre choses qu'elle veut saisir quantitativement, tout comme la physique. Il s'agit de considérer le monde matériel comme le fruit d'un processus chimique dominé par une affinité ou non-affinité (indifférence) entre matières, de nier leur existence immédiate.

En mettant en rapport, par exemple, un acide avec une base, il se révèle que leur existence séparée est une abstraction pure et simple (« idéelle »), car les deux, ensemble, feront une matière chimiquement stable. A part ce rapport d'affinité qualitative entre les deux matières il y a encore un rapport quantitatif, qui mesure le degré de saturation (*Maß der Sättigung*) de l'acide par une quantité plus ou moins grande de base qui va finalement fixer la particularité (spécificité qualitative) de tel ou tel acide. Ainsi on peut mettre en rapport un acide avec différentes bases (et *vice versa*) et obtenir un exposant numérique exprimant la qualité. De cette manière, les matières deviendront classifiables selon le plus ou le moins d'affinité qu'elles montrent à l'égard des matières de nature opposée, donc aussi entre elles. Mais laissons cette leçon de chimie archaïque où une seule phrase de Hegel montre l'énorme différence entre la mentalité de l'époque et la nôtre : « Les substances zoologiques et botaniques appartiennent à un ordre tout différent : leur nature se comprend si peu à partir des processus chimiques que toute analyse de cette sorte les détruit et ne fait saisir que l'avènement de leur mort » (*Enc.* § 334 note).

La deuxième étape de la « mesure réelle », intitulée « jonction des mesures » (*Knotenlinie von Maßverhältnissen*), est une des mieux connues de la logique de Hegel et décrit la transition subite — le saut — de la quantité mesurable à la qualité. Pour reprendre l'exemple chimique, nous sommes maintenant devant la situation suivante : la chimie s'occupe des processus où des matières de nature qualitative différente entrent en rapport — formant une troisième matière chimiquement neutre — et ce rapport est formulé quantitativement, selon la quantité exacte des matières qui se neutralisent. Évidemment, les matières « neutres » ne font plus l'objet de l'intérêt du chimiste et leur quantité n'est plus une mesure réelle (d'un processus qualitatif), mais un quantum abstrait et indifférent. La chimie, en tant que mesure réelle, n'est intéressée qu'aux quantités qualitativement différentes dont la réunion donne une troisième qualité. Mais

cette méthode de mensuration conduit d'elle-même à ses limites. Comme nous l'avons vu auparavant, la loi de la chute libre est incapable d'expliquer le premier moment de la chute (le passage du mouvement uniforme au mouvement accéléré); ici c'est justement la dernière étape du processus chimique qui reste inexpliquée, c'est-à-dire le moment de la transformation des deux qualités mises en rapport en une troisième qualité, ce qui était pourtant le but de l'explication. En mélangeant, même le plus lentement possible, ces matières en question, la nouvelle qualité naît d'un seul coup, sans possibilité de mensuration. On a beau dire et redire que la « nature ne fait pas de saut » : en réalité une qualité ne naît pas « quantitativement » sous forme d'une transition lente et mesurable d'une autre qualité, mais brusquement, d'une manière énigmatique pour l'entendement mesureur. Pour prouver ses dires, Hegel énumère un bon nombre d'exemples (I, 381-384) où les « sauts » de la nature ne sont que trop évidents \*. Il est presque superflu d'ajouter que tout cela ne prouve pas pour Hegel le comportement « révolutionnaire » de la nature. Ce phénomène de « saut » signifie deux choses. D'abord, en dépit du fait que quantité et qualité peuvent être mises en rapport, leur unification complète n'est jamais possible sans résidu : de même que la quantité se présentait auparavant lorsque la qualité était devenue « indifférente » à elle-même, de la même manière la qualité n'a plus rien à dire, sauf à constater des rapports empiriques et insignifiants pourvus de l'« ennui inhérent à la tautologie » (I, 384). Ensuite, les deux hypothèses — l'une quantitative, l'autre qualitative — sous lesquelles on envisage la nature, qui sont la transition lente (évolution) et le « saut » (mutation), sont également vraies, donc également fausses, car chacune d'elles se réfère à un aspect *isolé* (quantitatif *ou* qualitatif) de la nature. Selon l'hypothèse évolutionniste c'est la mutation qui devient un miracle et *vice versa*,

\* D'ailleurs — et malgré ses affirmations contraires — c'est Aristote qui constate le premier qu'un mouvement continu peut causer un changement qualitatif subit (cf. *Physique* VIII, 3, 253 b-254 a 4).

il n'y a que la somme des deux qui soit susceptible de donner une théorie sensée. Mais Hegel perdrait certainement toute illusion en ce qui concerne la portée de cette théorie : quantité et qualité *seules*, même prises dans leur ensemble, ne donnent qu'une théorie fort pauvre, voire incohérente, car ces deux composants ne peuvent conduire l'un que jusqu'au seuil de l'autre, leur nature intime étant irréconciliable.

Quel sera donc le résultat de ce processus entre quantité et qualité qui achève en même temps l'odyssée de la « mesure réelle » ? La nouvelle qualité qui se formait par l'addition de quantités mesurables ne sera pas, à son tour, mesurable : elle sera non mesurable, im-mense (*das Maßlose*). Mais cette perte de la mesure n'affectera pas seulement le côté qualitatif du processus. La mensuration de quantités de matière est intervenue justement pour *expliquer* cette transformation qualitative; en perdant sa valeur explicative, elle deviendra également une démesure, une mensuration insensée qui ne mesure rien. Tout ce qui reste de cette tentative de mensuration c'est un nouveau *processus à l'infini* qui, cette fois, se déroulera entre quantité et qualité : la quantité se changera, lorsqu'elle atteindra « la mesure désirée », en qualité, et la qualité « se mesurera » à la quantité sans que d'autres rapports puissent être fixés entre les deux, à part ce renvoi mutuel de l'un à l'autre *in infinitum*. Hors de cette situation il n'y a plus d'issue mesuratrice. Car, si d'un côté je peux maintenir l'idée qu'il doit y avoir un *rapport quelconque* entre quantité et qualité (parce que les changements quantitatifs entraînent en effet un changement qualitatif), de l'autre côté je dois renoncer à mon hypothèse précédente — c'est une quantité *spécifique* de matière qui sert d'explication — étant donné qu'il est impossible de démontrer un rapport *direct* entre cette quantité et la qualité naissante. Cette idée générale qu'« il doit y avoir un rapport quelconque entre quantité et qualité » est notre nouveau résultat. Sa nouveauté consiste en ceci qu'il ne sera plus possible de concevoir le monde matériel (qui, ici, n'est pas l'empirie, mais ce qu'on *pense* que peut être la matière, donc une entité logique) comme une entité

mesurable, mais qu'il apparaîtra bien plutôt en tant que « ce qui *échappe* à la mesure », au sens que nous venons de voir. Autrement dit, on va affirmer de l'objet — quoique non mesurable — qu'il doit être le *substrat* commun de la quantité et de la qualité, en forgeant ainsi une notion ne pouvant plus être l'objet des sciences naturelles ou de la mathématique, qui ne s'occupent pas des objets non mesurables. Mais il faut remarquer avec Hegel (I, 387) que ce n'est pas la notion philosophique du substrat (qui est en même temps *sujet*) dont il s'agit ici, mais la notion du substrat *inerte*, donc une matérialité pure, que nous assimilerions volontiers à la *πρωτὴ ὕλη* d'Aristote. Les moments quantitatif et qualitatif seront considérés comme ses « états » (*Zustände*) et on se mettra à la recherche de la « loi » (*Ordnung*, cf. I, 387 : « *bloÙe Ordnung, noch ganz äußerliche Einheit* ») devant expliquer la raison pour laquelle l'objet apparaît tantôt sous forme quantitative, tantôt sous forme qualitative. Évidemment, ce sera déjà une étape où la mesure, la mensuration, ne pourra plus prétendre fournir une explication, mais où ce sera plutôt elle qui cherchera pour soi-même un fondement plus solide.

A la fin de ces analyses longues et tortueuses de la « mesure réelle », il nous reste à répondre à notre question initiale concernant la structure intrinsèque du monde matériel. Ce que nous avons obtenu, c'est plutôt une réponse négative : il est impossible de pénétrer à l'intérieur des choses à l'aide des méthodes mathématico-mensuratrices. Nous sommes de plus en plus amenés à voir que l'objet, sous forme du monde matériel, n'a d'autre « intérieur » que les lois hypothétiques que le penser pense trouver parmi les entités supposées exister d'une manière inerte. Il est bien plutôt l'« extériorité en et pour soi ». Pour le moment, nous ne faisons qu'entrevoir cette vérité et un pas décisif vers sa compréhension sera franchi en abordant le problème logique même de l'intérieur/extérieur (dans notre chapitre VII). Nous nous tournons maintenant vers l'étape terminale de la mesure.

### 3. *L'indifférence absolue*

En aboutissant à l'idée d'un substrat matériel inerte avec ses états et ses lois réglant ces états nous ne sommes pas retombés sur un plan plus abstrait mais, au contraire, nous avons pu préciser quelque peu l'idée de mesure. Car il est incontestable que l'exposé critique, par Hegel, des sciences de son temps entendait justement souligner l'extrême pauvreté théorique de celles-ci, qui voulaient mettre trop rapidement en rapport les phénomènes naturels avec une mesure conçue d'une manière naïvement quantificatrice. C'est maintenant que nous commençons à respirer plus librement l'air de la spéculation conceptuelle. Il nous faut examiner de plus près cette dernière étape du raisonnement, encore scientifique, mais dépassant déjà le cadre de la notion de mesure.

La mesure — nous l'avons vu — était l'application d'une quantité à une qualité devant servir d' « explication ». Mais maintenant nous commençons à voir qu'il n'y a rien dans la quantité qui puisse servir d'explication à la qualité, tandis que la qualité, pour sa part, ne se réfère pas immédiatement à la quantité qui doit la soutenir. C'est cette situation qui conduit le penser à introduire un terme médiateur, le *substrat matériel*, supposé rester inchangé et *dont* la qualité et la quantité doivent, seules, subir des changements. C'est une idée qui rappelle la conservation de la masse ou de l'énergie dans la physique moderne \*. Pour désigner ce substrat, Hegel emprunte un terme schellingien, « l'indifférence absolue », c'est-à-dire un substrat qui est « indifférent » vis-à-vis du changement de ses attributs. Le terme de Schelling désigne la substance de Spinoza (par qui Schelling comme Hegel étaient très influencés à Iéna) et Hegel

\* Dans *Enc.* § 266 note, Hegel se réfère au principe cartésien de la conservation du mouvement dans l'univers.

prend ses distances à l'égard de cette conception. Une note polémique dirigée contre Schelling (I, 376) précise que la substance de Spinoza est porteuse de l'attribut de l'extension et de la pensée — cette dernière ayant pour tâche de distinguer les différents aspects de la substance — et quoique Spinoza ne fasse pas dériver les attributs directement de la substance, l'indifférence de celle-ci n'existe pas seulement vis-à-vis de la nature, mais aussi vis-à-vis de l'esprit. Cela place donc l'indifférence spinoziste *au-dessus* d'une simple structure naturelle, ce que nous allons voir amplement dans le chapitre sur la *Wirklichkeit*. Ici, l'indifférence est celle d'un substrat matériel qui ne porte que les structures pauvres de la qualité et de la quantité et ne signifie que la tentative de médiation entre les deux.

La supposition de ce substrat unique est donc destinée en premier lieu à expliquer l'énigme de la continuité entre qualité et quantité. Ce postulat de la continuité complique singulièrement les choses, car les différents moments de cette structure, portés par le substrat, peuvent être pris aussi bien dans le sens qualitatif que quantitatif. Comme exemple nous pouvons prendre le mouvement elliptique des corps célestes (de Newton), expliqué par la force centrifuge et centripète (I, 392 sqq.) C'est une vieille querelle de Hegel avec l'astronomie et sa dissertation (thèse), où il prouve qu'il ne peut y avoir que sept planètes, est encore citée dans la première édition de la *Logique* (I, 393). La réalité matérielle est expliquée ici comme un substrat qui n'est rien d'autre que l'*équilibre* qui se forme à travers ces deux forces opposées. Elles sont quantitatives parce que mesurables, et qualitatives parce qu'opposées. Mais par contraste avec une série arithmétique, dont il s'agissait auparavant, il y a ici un rapport indirect (*umgekehrtes Verhältnis*) dans lequel la diminution d'un côté (la force centrifuge) ne signifie plus l'augmentation de l'autre (la force centripète). Chacune de ces forces signifie *toute* la matière, et la diminution de l'une ou l'augmentation de l'autre romprait l'équilibre et rendrait l'existence de la réalité

matérielle inexplicable. C'est ainsi qu'on aboutit à l'explication de la réalité matérielle par trois facteurs *différents* dont on postule l'*identité* : deux forces opposées d'une grandeur égale (centrifuge et centripète) et leur substrat — l'équilibre — qui est supposé exister à travers cette opposition. Toutes les notions impliquées ici se neutralisent, entrent en rapport d'indifférence, et pourtant c'est le dernier mot que les sciences de l'époque de Hegel avaient à dire sur leur objet.

C'est donc sur ce point qu'intervient le changement qui nous oblige à quitter le terrain des sciences dites exactes. La considération de l'objet supposé exister « en soi » (*Ansichsein*) est désormais terminée. Bien entendu, cela ne veut pas dire que nous ayons aboli toutes ces sciences, il s'agissait seulement de bien fixer leurs limites. Comme nous l'avons vu au début, un point de vue basé sur la notion abstraite de la qualité ou de la quantité est possible, seulement il ne donne pas une vérité concrète qui existe par elle-même. Nous nous trouvons ici dans une situation identique : la mensuration peut légitimement considérer son objet comme une sorte d'unité entre qualité et quantité, mais *tous* les problèmes ne se résolvent pas pour autant par cette méthode. Du moment que l'on se contente de considérer la nature en tant qu'objet « indifférent », en faisant abstraction de l'homme et de son esprit, les sciences de la mesure gardent leur valeur. Hegel, à son époque, ne pouvait évidemment pas envisager le fait que la logique intrinsèque de la mensuration est elle-même susceptible de limiter cette indifférence et il conçoit un changement radical qui fait dépasser le plan de la physique tout entier. Selon lui, la logique interne de l'explication met en évidence des notions qui ne peuvent plus être tenues comme appartenant à la réalité matérielle elle-même, et c'est ce qu'il sera nécessaire d'analyser maintenant. Il s'agit justement des notions que nous venons de voir : identité (des forces opposées), différence (forces centrifuge et centripète) et substrat (unité de l'identité et de la différence). Si ces expressions n'appartiennent pas à l'objet lui-même, il n'y a qu'une seule possibilité,

c'est notamment qu'elles fassent partie de l'*explication* de l'objet qui entre ici en jeu sous forme d'une « réflexion » qui, pour sa part, est essentiellement le penser *sur* quelque chose. A partir de ce moment, ce n'est plus l'objet mais l'explication elle-même qui a besoin d'être expliquée. Sur ce point, le penser ne peut plus s'identifier naïvement à l'objet, mais il va s'apercevoir de l'inertie, de l'indifférence de l'objet d'une part et, de l'autre, de l'activité intellectuelle qui est supposée ajouter à l'objet ce qui lui manque, voire un fondement solide plus stable que les « phénomènes ». Ce dédoublement entre un monde phénoménal qui change et un monde intellectuel qui représente la stabilité, la fixité, est le point de vue de l'« essence » auquel nous passons dès maintenant. Plus exactement, nous y sommes *déjà* passés parce que nous avons posé auparavant un mystérieux substrat matériel (le « je ne sais quoi » de Locke) qui a perdu sa « matérialité », son existence n'étant pas constatable par les méthodes connues de mensuration.

\*  
\* \*

Toute cette partie sur la « mesure » appelle des réflexions supplémentaires. L'analyse des fondements conceptuels des sciences exactes au début au XIX<sup>e</sup> siècle ne paraît pas avoir beaucoup de rapports avec l'état actuel de celles-ci. Dans quelle mesure la critique hégélienne tient-elle encore ou est-elle vieillie ? A ce qui nous paraît, les idées principales gardent toujours leur valeur. En général, Hegel a bien vu que, malgré tous leurs efforts intellectuels, les sciences exactes ne peuvent aboutir qu'à la constatation des lois mécaniques d'un monde matériel inerte, ce qui est exprimé aujourd'hui par la loi de la conservation de l'énergie ou de la masse et par la célèbre deuxième loi de la thermodynamique. En effet, du moment que ces sciences paraissent les plus achevées, elles ne font que manifester leur nature philosophique la plus profonde, qui est l'indifférence, l'opposition la plus grande à la nature

de l'esprit qui les envisage, dans le cadre duquel *tout* a un sens, donc rien n'est indifférent. D'autre part, il n'y a pas place dans la logique de Hegel pour le progrès de la formalisation marqué par la science exacte qui, entre autres, a abouti à la mesure absolue — dans le cadre d'une relativité généralisée — éliminant pratiquement toute dialectique entre qualité et quantité dans les domaines des sciences exactes et de la nature. On a donc réussi à éviter l'embarras final de notre chapitre, lequel a consisté à supposer un substrat matériel soutenant les phénomènes changeants. Malgré tout, cela n'empêche pas que le penser logique poursuive le travail des sciences en question en continuant d'analyser les notions explicatives qui y sont impliquées, comme Hegel le propose ici. En fait, et même de nos jours, c'est la *seule* possibilité de rencontre entre sciences et philosophie. Le fait que l'analyse conceptuelle doit être plus subtile que nous ne l'avons faite ne change rien à l'essentiel. La partie qui suit comporte donc cette leçon : il y a une possibilité d'utiliser les notions des sciences exactes dans un plan philosophique plus élevé, donc plus concret, plus riche en déterminations conceptuelles du penser.



## LA FONDATION DE L'ÊTRE SUR SON EXPLICATION OU L'ESSENCE

Puisque nous avons traité ailleurs (chap. II) les généralités concernant l' « essence », nous pouvons attaquer immédiatement le vif du sujet; nous allons suivre les divisions de l'*Encyclopédie* sans omettre les renseignements supplémentaires fournis par la *Logique*. Il s'agit avant tout de bien comprendre la notion de l' « essence » qui désignera désormais le terrain de nos trois chapitres suivants. Le terme grec aristotélicien est τὸ τὴν εἶναι, c'est-à-dire « ce qu'était l'être », et Hegel lui-même se réfère également aux origines étymologiques du mot allemand (*Wesen-gewesen*) pour introduire un certain rapport qui n'est certainement pas le rapport entre présent et passé temporels, il le dit clairement : « L'essence est le passé, mais le passé intemporel » (*Das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*, II, 3). Le problème est justement de savoir comment l'être peut passer — ou plutôt être dépassé — sans que ce processus implique aucun mode de temporalité. A cette question il nous faut répondre dans les termes mêmes du contexte où nous nous trouvons. A la fin du précédent chapitre nous avons constaté l'échec de l'explication qui a considéré l'être (ou l'objet) comme reposant en soi, d'une manière immédiate. Cette présupposition était à la base du point de vue de la qualité, de la quantité et de la mesure. Le changement de point de vue ne peut donc signifier rien d'autre que le fait de considérer l'être comme dérivé d'autre chose que de lui-même, de le comprendre à travers la médiation de quelque

chose supposé plus explicatif que lui-même. Par cette démarche, l'être n'est pas éliminé, mais seulement rétrogradé à une place secondaire en importance du point de vue de l'explication, et c'est cela même qui introduit le nouveau terme qui est l'*essence*. Ni le mot ni son étymologie ne peuvent expliquer cette situation car, au début, nous ne savons pas du tout ce que peut être la nouvelle explication. Tout ce que nous savons c'est que, si elle est trouvée, elle sera plus « importante » que la chose qu'elle doit expliquer, et nous nous engageons dans une nouvelle analyse précisément pour nous rendre compte de la signification de cette distinction entre plus important et moins important. C'est un exposé très minutieux qui interviendra maintenant, bien que tout le monde croie savoir ce que le mot « essence » signifie. Remarquons seulement avec Hegel (*Enc.* § 114 note ) que le domaine de l'essence n'est pas seulement celui de la spéculation philosophique, mais aussi des sciences de la nature et autres, du moment qu'elles se croient obligées de quitter le terrain de la mensuration empiriquement vérifiable en supposant des structures théoriquement déduites. La partie de l'atome ou de la cellule qui n'est plus accessible par les instruments, mais seulement calculée, et qui représente justement le noyau le plus intime et le plus explicatif, serait certainement considérée par Hegel comme appartenant à ce contexte. Le domaine de l'essence est donc, en gros, l'explication du visible par ce qui n'est visible que par les yeux de l'esprit.

### 1. *La nature de la réflexion*

C'est sur ce point qu'intervient le chapitre de la grande logique intitulé « apparence » (*Schein*), lequel se propose de donner une première description de la nature de la réflexion ou de l'explication. En effet, puisque l'objet n'est pas capable de s'expliquer lui-même, la question suivante apparaît tout natu-

rellement : qu'est-ce que veut dire « expliquer » quelque chose ? Qu'est-ce que nous faisons au juste au cours de l'opération explicative et qu'est-ce que nous attendons d'elle comme résultat ? Nous avons déjà mentionné que le premier pas consiste dans une *distinction* entre l'objet qui est à expliquer et l'explication qui doit fournir à l'objet ce qui lui manque, c'est-à-dire la compréhensibilité ou rationalité. A cause de ce dédoublement, l'objet devient dérivé (*gesetzt, vermittelt*), le contraire de l'essentiel qui, à son tour est originel et primaire. Seulement il est impossible de rester dans cette simple opposition — équivalant à la négation pure et simple de l'être — et il faut le distinguer du « néant » qui figurait au début de la *Logique*. C'est pour remplir cette fonction que le terme « apparence » (*Schein*) intervient, terme employé par Kant pour le distinguer du « phénomène » (cf. *Kr. d. r. V.* B 349-350 : « *Erscheinung ist kein Schein* »), sans préciser autrement sa signification. Dans notre contexte nous aurons besoin des deux sens que revêt le mot allemand *Schein*, c'est-à-dire vaine apparence et réflexion (dans un miroir). D'abord, il doit en effet désigner le caractère négatif de l'objet vis-à-vis de l'importance de ce qui l'explique, sans être le néant pur. C'est à peu près le terme que les sceptiques grecs ont employé pour accentuer la vanité des choses terrestres, ou, comme Hegel le croit, les idéalistes (Leibniz et les kantien) pour manifester la dépendance de l'être objectif vis-à-vis de l'existence du sujet. En affirmant maintenant que l'apparence est un être qui *dépend* d'un autre, nous n'avons fait que compliquer le problème car cet autre être (qui est l'essence), auquel nous nous trouvons renvoyés, sera justement défini par son *indépendance* vis-à-vis du premier. Cette indépendance n'aurait absolument pas de sens si elle n'était couplée avec son contraire — l'être dépendant — et ainsi nous aboutissons à la notion d'un être indépendant qui porte en quelque sorte en soi la dépendance, étant donné que le contraire (la dépendance porteuse de l'indépendance) n'est guère possible. Ce que nous appelons « essence » sera ainsi défini premièrement

comme un être contradictoire, dédoublé en soi, qui montre un aspect à la fois positif et négatif. Positif, parce qu'il peut exister d'une manière indépendante; négatif, parce que l'être dépendant, *per definitionem*, ne peut exister qu'en dépendant de lui, *en lui*. C'est cette situation initiale qui est expliquée par des formules compliquées de Hegel\*. En effet ce dédoublement immanent et contradictoire sera la caractéristique des processus résumés par le terme d'« essence », qui est « l'apparence en soi » (*der Schein an sich*, II, 11) ou « l'autre de soi-même » (*ein Anderes als es selbst*), par contraste avec le plan de l'être où chaque chose est supposée être ce qu'elle est dans l'immédiété de sa saisie. Ce n'est donc pas une *autre chose* qui apparaît à l'explication lorsqu'elle se met en œuvre, mais c'est elle-même qui se scinde en deux pour remplir sa tâche. Par cela nous arrivons au second sens du terme *Schein*, la réflexion qui — comme nous venons de le voir — n'est pas tellement réflexion d'un objet dans le miroir, mais plutôt dédoublement d'une entité en deux parties identiques et pourtant opposées.

Dans l'important exposé de la notion de réflexion qui intervient ici (II, 13-23), Hegel emploie pour la première fois le terme d'« aliénation » (*Entfremdung*) qui sera la notion clé de toutes explications basées sur la réflexion ou l'entendement. Car, bien entendu, avec cette description de la méthode réflexive commencera la grande querelle de Hegel avec la philosophie kantienne que nous ne quitterons plus jusqu'à la fin de l'ouvrage. L'ironie impitoyable se rabat ici d'abord sur la notion même de réflexion que nous venons de voir et qui consiste en un « mouvement [du penser] d'un néant vers un autre néant » (II, 14), c'est-à-dire en un dédoublement, aussi inutile qu'inexplicable, qui se propose d'être une méthode d'explication. Hegel analyse cette méthode réflexive en trois étapes dont la première s'intitule

\* Par exemple, II, 11 : « Es ist die Unmittelbarkeit des *Nichtseins*, welche den Schein ausmacht; dies Nichtsein aber ist nichts anderes, als die Negativität des Wesens an ihm selbst. Das Sein ist Nichtsein in dem Wesen. Seine *Nichtigkeit an sich ist die negative Natur des Wesens selbst.* »

« réflexion positionnelle » (*setzende Reflexion*). Autrement dit, la réflexion est avant tout un penser qui veut prendre ses distances à l'égard des objets qu'il aimerait expliquer : elle se considère active, contenant les principes d'explication, prenant l'initiative, etc., tandis que son objet sera défini comme le contraire de tout cela, donc passif, informé, etc. Ce qu'il faut remarquer ici en premier lieu c'est qu'en effet le rapport entre l'explication et son objet ne dérive plus de la nature de la réflexion qui se définit *a priori* pour considérer ses objets — également *a priori* — comme son contraire (cf. la révolution copernicienne de Kant). En quoi la réflexion manifeste dès le début sa nature aliénée et déchirée en soi car, évidemment, cette opposition entre objet et sujet n'a rien à voir avec une « réalité objective », n'étant qu'une projection pure et simple d'une contradiction intérieure sur un plan extérieur ou supposé tel. *Setzen* veut donc dire partir d'un présupposé quelconque qui établit une différence entre deux pôles opposés, tout comme le fait Kant dans tous ses ouvrages, et il est presque superflu de souligner la mise en évidence par Hegel du caractère arbitraire de ces démarches.

C'est également à Kant qu'il faut penser lorsque nous voyons la « réflexion positionnelle » se concrétiser en « réflexion externe » (*die äußere Reflexion*), qui n'est rien d'autre que la distinction fameuse entre « données » et « présupposés transcendants ». La définition du donné est qu'il est « immédiat » (venant de l'extérieur, etc.), tandis que l'élément transcendantal est sa catégorie explicative, et ce sont seulement les deux pris ensemble qui donnent l'« essentiel », en termes kantien « jugement synthétique, possible *a priori* ». On imagine facilement que l'un et l'autre ne sont que des présuppositions également arbitraires, car la distinction entre eux n'est justifiée par rien, sauf la nécessité inhérente à l'entendement réflexif d'introduire une distinction, de la lever ensuite et de considérer ces démarches inutiles et insensées comme « explication » de quoi que ce soit. D'ailleurs, il y a dans ce contexte une remarque sur la

« faculté de juger » de Kant (II, 18 sqq.), faculté qui intervient justement pour médiatiser le donné et le concept (particulier et universel) et qui, pour les besoins de son explication, est à son tour également dédoublée en deux : « jugement réflexif » et « jugement déterminant » (cf. *Kr. d. U.*, Einl., pp. XXIII sqq.). Naturellement, Hegel présente cette théorie pour illustrer le travail de la réflexion, non pour accepter ses conclusions. Pour lui, l'une et l'autre sorte de la faculté de juger restent encore sur le plan de la « réflexion externe » toutes deux ne faisant que manifester l'« extériorité » du donné au concept et *vice versa*; c'est pourquoi ils ont justement besoin d'être médiatisés par une troisième notion qui, pour sa part, est extérieure aux deux à la fois.

Nous ne faisons que retenir un terme de Kant en désignant la troisième et dernière forme de la réflexion par celui de « réflexion déterminante » (*bestimmende Reflexion*), fonction qui découle toute seule des deux précédentes. Car après avoir distingué entre deux choses (objet et réflexion sur cet objet) et après les avoir mises en rapport d'opposition (immédiateté et médiation par la réflexion), il est naturel que se pose la question de leur unité. Le résultat de ces deux processus — toujours selon le raisonnement kantien — ne peut être que l'idée d'un objet qui soit à la fois donné d'une manière immédiate *et* déterminé dans les termes mêmes de la réflexion. Cette entité à la fois immédiate et médiatisée est l'« être posé » (*das Gesetzsein*), l'objet recherché par les méthodes de la réflexion. Comme, dans le chapitre sur la qualité, nous avons cherché à aboutir, sans succès, à un « être déterminé » (*Dasein*) dont les déterminations restent stables, ici aussi nous allons échouer dans la vaine tentative de la réflexion pour s'unir à ses objets qui ne sont autres qu'elle-même sous sa forme aliénée. Cette tension est particulièrement intense, car la réflexion ne peut, sans renoncer à elle-même, reconnaître que ses objets n'existent que dans son imagination. Et, d'autre part, elle ne peut renoncer à elle-même, car — toujours dans son imagination — la connaissance (ou l'explication) ne serait pas possible sans la distinction entre objet et sujet, ce

qui est, jusqu'à nos jours, la conviction profonde de tous les philosophes de l'entendement. Nous nous engageons donc dans une lutte particulièrement ardue avec une conviction qui semble indéradicable.

Tout cela n'était qu'une description préliminaire de la méthode réflexive et nous rejoignons l'*Encyclopédie* — sans lâcher la *Logique* — en élaborant le contenu logique, purement conceptuel, inhérent à toutes les démarches dont il s'agit. Les notions à l'aide desquelles procède la réflexion sont les *Wesenheiten* (essentialités) ou *Reflexionsbestimmungen* (déterminations réflexives) qui paraissent au premier moment fixes et très bien définies — c'est pourquoi elles sont considérées comme les lois les plus universelles et normatives du penser — mais l'examen montrera qu'elles sont simplement « posées » et « présupposées », selon les démarches caractéristiques de l'entendement, sans que leur signification exacte soit explicitée. Autrement dit et pour parler avec le texte de la *Logique* (II, 22-23), ce sont des présuppositions destinées à expliquer un *objet*, ce qui fait qu'elles manquent la compréhension de leur propre nature, car la méthode « transcendantale » ou, en général « réflexive » se distingue par sa critique vis-à-vis de tout, sauf de ses propres présupposés. Ici, nos démarches consisteront justement à compléter ce que cette méthode a omis, c'est-à-dire l'examen critique des présupposés. Peu nous importe le nombre exact des étapes (où *Logique* et *Encyclopédie* ne concordent pas toujours), le principal sera de voir que l'« objet » qu'on doit viser avec ces déterminations de la réflexion n'est pas du tout un « donné venant de l'extérieur », mais un développement successif de ces notions en elles-mêmes qui se concrétisent de plus en plus, uniquement grâce à leurs contradictions internes. L'objet véritable d'une explication « transcendantale » n'est pas le « donné », mais les contradictions de la théorie, et c'est la leçon que nous allons tirer aussi bien pour les sciences (Newton) que pour la philosophie qui imite la méthode réflexive de celles-ci (Leibniz, Spinoza, Kant, etc.).

### A. L'identité

La première et la plus simple affirmation de la réflexion sur son objet c'est l'*identité* :  $A = A$  (cf. *Log.* II, 23 : « *Alles ist sich selbst gleich* » ou « *A kann nicht zugleich A und nicht A sein* » ; *Enc.* § 115 note : « *Alles ist mit sich identisch* »). C'est une affirmation, comme remarque Hegel (II, 26), qui, quoique formulée vis-à-vis d'un objet, n'exprime que la nature de la réflexion même. En effet, ce n'est pas une nécessité inhérente à l'objet d'être identique à lui-même; au contraire, nous ne voyons qu'un monde qui change sans cesse. Le dédoublement entre ces deux  $A$  n'explique donc rien à part le fait même du dédoublement, c'est-à-dire une opération de la réflexion. Mais que croit-on quand même affirmer en proposant le « principe de l'identité » comme loi suprême de toute pensée ? Pour Hegel, le seul sens qu'on puisse donner à cela consiste à vouloir exclure l'affirmation contraire, c'est-à-dire que  $A$  puisse être identique à autre chose qu'à lui-même — disons à  $B$  — ce qui conduirait à une « contradiction », le pire des maux à quoi la réflexion puisse aboutir et devant lequel elle doit avouer son impuissance. Ainsi, pour éviter cette éventualité fort embarrassante, elle procède en énonçant des « lois » dont le contenu exact n'est pas prouvé, mais simplement « déclaré », et qui ne sont pas mises en rapport l'une avec l'autre, mais maintenues isolées sous forme de liste ou de « table » de lois. Aussi appelons-nous l'identité énoncée ici « identité formelle » ou « identité de l'entendement » (*Enc.* § 115 note) parce qu'on la propose sous forme d'un principe absolu, isolé de tout le reste.

### B. La différence

En réalité, il suffit d'envisager ce principe en lui-même, sans aucun rapport avec d'autres principes du même ordre, pour voir qu'il contient *plus* qu'il ne le pense (II, 32). Ce n'est pas un

principe qui affirme une vérité, mais son sens consiste à *exclure* quelque chose qu'il considère comme contrevérité, il se différencie de quelc chose. C'est cette différenciation ou *différence* qui est son véritable contenu. Pour la réflexion, cette différence (*Unterschied*) n'est qu'un sous-entendu; pour l'examen critique, c'est un problème qui se pose explicitement. Il faut donc souligner d'abord que la notion la plus abstraite de la différence (*der absolute Unterschied*) ne peut être ni identifiée ni séparée de l'identité. La différence *est* la *non-identité* et l'identité *est* la *non-différence* : l'une implique l'autre pour que chacune puisse avoir un sens. Cette inséparabilité des deux désigne justement la nature de la réflexion qui les a produites. Dans le cas de la *divergence* (*Verschiedenheit* ou *unmittelbarer Unterschied*) ce rapport se concrétise encore plus car, même dans le sens quotidien du mot, deux choses ne sont jamais différentes ou divergentes sans qu'une sorte d'identité (comparabilité) n'y soit également impliquée. Mais ici il ne s'agit pas encore de comparer des « choses », plutôt d'en élaborer les implications conceptuelles. L'identité et la différence n'impliquaient pas une pluralité d'existences; il en est de même avec la notion de la divergence, qui est là pour essayer de donner un contenu plus concret aux notions vides précédentes. Prenons un exemple. Dire qu'un triangle est un triangle, c'est très juste, mais c'est une vérité trop pauvre. Il faut la concrétiser, notamment en affirmant que le triangle est une figure géométrique dont la somme des angles est 180°. Maintenant je n'appellerai plus les deux côtés de cette équation « identiques » mais « égaux », et ce sera le rapport que Hegel appelle *égalité* ET *inégalité* (*Gleichheit und Ungleichheit*). Car, évidemment, les deux membres de l'équation *ne sont pas* égaux, ils sont seulement déclarés tels pour les besoins de l'explication. Nous avons donc le même rapport que dans le cas de l'identité, seulement les deux moments impliqués sont plus explicités, « posés » et « extériorisés ». Cette extériorisation consiste, entre autres, en ce que l'intervention d'un *tertium comparationis* (*ein Drittes, Vergleichendes*, cf. *Enc.* § 117)

devient possible, lequel n'est rien d'autre que la *raison* qu'il faut fournir pour savoir si ces deux termes sont égaux ou non. Faisons deux remarques supplémentaires sur lesquelles Hegel insiste beaucoup. Il n'est pas juste de dire qu'égalité et inégalité ne peuvent consister qu'en des entités qui, d'un « point de vue », seraient comparables, mais, d'un autre « point de vue », différentes. Nous venons de voir qu'il n'est pas besoin de supposer des « points de vue », arbitraires et tout à fait sans importance logique, pour qu'une seule et même chose soit aussi bien égale qu'inégale sous un seul rapport. Nous ne tarderons pas à constater — ce que suggère notre exemple précité du triangle — qu'au fond il s'agit là d'une comparaison entre l'image mentale d'un objet (triangle) et la pensée explicative que nous en donnons (somme des angles, etc.), ce qui est, en effet, une autre manœuvre de dédoublement présupposée et inexplicquée par la réflexion. L'autre remarque s'attaque à un autre « principe », le *principium individuationis* de Leibniz, selon lequel « toutes les choses sont différentes les unes des autres », ou bien : « il n'y a pas deux choses qui soient exactement les mêmes ». D'abord, c'est une banalité — non un principe logique — car tout le monde peut voir de ses propres yeux que les différentes choses ne sont pas identiques. Hegel remarque même malicieusement (II, 38) que Leibniz vivait encore à une époque où les gens n'avaient rien d'autre à faire que de cueillir des feuilles sur les arbres pour vérifier la portée universelle de ce « principe ». Pourtant, selon nos analyses précédentes, on peut donner un sens logique à cette affirmation. Une « chose » n'est pas différente d'une autre « chose » en ce que toutes deux sont des « choses ». Leur différence implique donc une identité fondamentale. D'autre part, cette différence ne peut consister en ce qu'elles sont « deux », car le numérotage ne différencie pas les objets mais affirme plutôt leur égalité (*Einerleiheit*, cf. II, 39). Le principe de Leibniz postule donc une différence *autre que numérique* entre deux objets. Si cette différence ne se trouve pas, nous n'avons qu'à les déclarer — à contrecœur — identiques

(cf. *principium identitatis indiscernabilium*), mais si elle se trouve, nous sommes exactement dans la situation décrite par Hegel : ces objets seront *en même temps* et *sous le même rapport* identiques et différents. Car supposons que nous trouvions en *A* une propriété qui *manque* en *B*. En ce cas *A* et *B* seront différents l'un de l'autre. Oui, mais *lequel* sera différent de l'autre ? Évidemment tous les deux, parce que *A* se distinguera de *B* par la *possession* d'une propriété tandis que *B* se distinguera de *A* par la *privation* de la même propriété. Le signe distinctif est donc la différence entre + (possession) et — (privation), ayant comme fonction de lier *A* et *B* ensemble à travers cette différence, ce qui était à démontrer. Le cas où il y aurait *plus* que cette différence de possession/privation entre deux objets n'appartient pas pour le moment à ce contexte et sera traité plus tard.

Nous nous sommes un peu attardé sur le problème leibnizien parce qu'il nous a introduit à une nouvelle spécification des rapports d'identité et d'égalité, qui est l'opposition (*Gegensatz*). La « divergence » était une explication du rapport identité/différence, l'opposition est une tentative de la même sorte. Elle a son origine dans l'argumentation suivante : si l'on veut savoir pourquoi des entités différentes sont tenues pour égales (cf. notre exemple trigonométrique) ou, par cette raison, pourquoi l'égalité comporte en elle-même des différences, il faut recourir à un *tertium quid* qui est *extérieur*, qui est une réflexion sur l'égalité ou l'inégalité des entités en question. Le triangle « en soi » se désintéresse totalement de ce que la somme de ses angles soit  $180^\circ$ , ou plus ou moins : c'est une constatation qui n'a de sens que *pour nous*. Il faut donc continuer et chercher des différences ou divergences qui existent dans les objets mêmes, par lesquelles ces objets se distinguent. On considère donc les objets qui se repoussent mutuellement, comme chaud/froid, lumière/obscurité, etc., et on extrait de cet antagonisme une structure logique, l'opposition, qui affirme qu'*il y a* une différence dans les objets, l'antagonisme entre le *positif* et le *négatif*. Au début, cette situation paraît plus claire que dans le cas pré-

cèdent, car d'innombrables exemples peuvent illustrer la justesse de cette distinction. Il suffit de penser à la théorie aristotélicienne de l'opposition selon laquelle une substance concrète se comprend à partir d'une paire d'oppositions qu'elle est susceptible de porter en elle (cf. *Phys.* I, 5 et suiv., etc.) \*. Hegel prend comme exemple le + et le — dans l'arithmétique et l'ouvrage de Kant (1763) sur les grandeurs négatives. Mais quelle est au juste la différence entre les membres d'une opposition ? Le positif et le négatif ( $[+ a]$  et  $[- a]$ ) n'auraient pu être mis en rapport sans leur identité. Leur différence n'en est pas moins mystérieuse (pour l'entendement) que dans le cas précédent. Car il faut remarquer que si le positif doit signifier l'existence fixe d'un objet, le négatif n'est pas seulement une « absence » du positif (le rapport  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma/\acute{\epsilon}\zeta\zeta\iota\varsigma$  est donc dépassé), mais une existence non moins fixe qui s'oppose activement à l'autre. Tout en étant identiques, l'un est aussi bien opposé à l'autre que celui-ci à celui-là. La distinction que nous venons de faire n'est pas suffisante pour signifier une différence réelle entre objets ; il faut donc, une fois de plus, rectifier notre position.

L'appartenance essentielle du positif au négatif est une pierre d'achoppement pour l'entendement réflexif. Celui-ci commence par nier ce fait comme impossible, ce qui est exprimé par le « principe du tiers exclu », pour aboutir à l'admettre sous la forme du « principe de raison suffisante ». D'abord il ne paraît pas possible que  $[+ a]$  et  $[- a]$  fassent partie de la même notion et que l'on postule leur *exclusivité*. Ce qui apparaît chez Hegel sous le nom de *Widerspruch* (contradiction) n'est rien d'autre que l'affirmation que les deux membres de l'opposition  $[+ a]$  et  $[- a]$  ne peuvent pas coexister :  $a$  est ou bien  $+ a$  ou bien  $- a$ , *tertium non datur*. C'est ainsi que Hegel formule le fameux principe aristotélicien pour mieux accentuer son absurdité. L' $a$  initial est justement celui dont on affirme l'impossibilité, c'est-à-dire qu'il n'est ni  $+ a$  ni  $- a$  ou, si l'on veut, qu'il est les deux

\* Cf. Y. P. ANTON, *Aristotle's Theory of Contrariety* (London, 1957).

à la fois. Ce n'est pas un hasard si la querelle sur le principe du tiers exclu n'est pas achevée même de nos jours, car une logique qui postule qu'une proposition doit être nécessairement vraie ou fausse exclut d'elle-même le domaine immense des discours de tout genre où les problèmes de la vérité/fausseté ne se posent pas explicitement, et à la fin devient identique au champ restreint des mathématiques. Pour Hegel, l'exclusivité a des limites très étroites. Si  $+a$  et  $-a$  s'excluent mutuellement, comment est-il possible que leur somme soit « égale » à zéro ? Le zéro, qui n'est pas seulement un problème mathématique, exige une explication car, logiquement parlant, il met fin au rapport d'exclusivité entre les deux membres d'une opposition — identiques, à part leur « signe » opposé — et signifie le commencement du rapport d'inclusivité. Car le  $+a$  et le  $-a$  de l'addition ne peuvent disparaître complètement en devenant le néant absolu, mais ils « *gehen zu Grunde* » \* seulement, c'est-à-dire qu'en se montrant dépendants l'un de l'autre s'ils sont supposés exister séparément et en se montrant nuls pris ensemble, ils renvoient à autre chose qu'à eux-mêmes — plus essentiel — qui doit maintenant expliquer leur identité ou différence. Le nouveau terme qui intervient ici est le *fondement* (*Grund*) et il formera notre prochaine étape.

Mais il faut nous arrêter un moment, avant d'envisager le problème du fondement, pour voir l'importance capitale que Hegel attribue à cette analyse de l'opposition et de la contradiction. Pour l'opposition nous trouvons la remarque suivante : « Un des résultats les plus importants de l'examen des déterminations réflexives que nous venons d'accomplir est que leur vérité ne consiste qu'en leur rapport mutuel, ces déterminations ayant une structure telle que chacune d'entre elles inclut l'autre. C'est ce résultat qu'il faut bien comprendre et retenir car sans lui on ne saurait faire en philosophie aucun pas en avant » (II, 56). Cela vient souligner la remarque précédant cette citation, où

\* Intraduisible en français, signifie : « se perdent dans leur fondement ».

Hegel fait allusion à sa théorie peu orthodoxe du bien et du mal, couple de notions qu'il considère comme une opposition de la réflexion, donc une opposition fautive. Pour lui — comme il l'explique dans sa philosophie du droit et de la religion — le mal n'est pas une absence pure et simple du bien, mais une existence opposée au bien qui a la même essence que lui, c'est-à-dire la liberté humaine, car on peut bel et bien *choisir* d'être méchant et s'opposer au bien. D'autre part, le bien ne saurait s'opposer au mal sans le combattre (ce qui est la meilleure preuve que le mal *existe*) et, par conséquent, sans devenir également mal parce que violent. Cette lutte, qui implique l'inséparabilité du bien et du mal, c'est *elle* qui est l'essence de la morale, non une définition (impératif) comme chez Kant. L'issue de cette lutte (qui est aussi bien intérieure à l'homme qu'elle se situe entre l'homme et son prochain) n'appartient plus à ce contexte logique. Plus tard nous verrons, toutefois, que ce ne sera pas le « plus fort » qui est le plus moral, mais que bien et mal doivent rentrer dans leur fondement commun (la liberté réalisée ou l'État) pour qu'un ordre moral durable et vraiment juste devienne possible.

Les autres remarques de Hegel concernent la notion de contradiction et veulent montrer que l'idéal de la non-contradiction, suprême postulat de toute vision du monde fondée sur l'entendement réflexif, est une absurdité qui empêche toute connaissance véritable. Nous sommes invités ici à penser aux antinomies de Kant, mais, évidemment, la peur de la contradiction est un phénomène plus universel. Constatons d'abord que le postulat de la contradiction est lui-même contradictoire. Pour pouvoir nier la contradiction il faut qu'elle *existe* d'une manière quelconque, car autrement sa négation n'aurait pas de sens. Il n'est donc pas vrai que « la contradiction n'est pas pensable », parce qu'il faut qu'elle existe au moins dans la pensée. Maintenant on peut dire — et c'est la fameuse « tendresse pour le monde » (I, 236) de Kant — que, quoique la contradiction existe dans la pensée (qui devient par là aux yeux de Kant

« mauvaise », « subjective »), elle ne peut exister dans la réalité. Mais pourquoi? Même l'expérience immédiate peut constater l'existence des contradictions, notamment le mouvement, le changement, l'activité, la vie, etc., car tous les phénomènes qui ne sont pas absolument identiques à eux-mêmes sont « contradictoires », c'est-à-dire sont à la fois eux-mêmes et pas eux-mêmes. On serait bien plus près de la réalité en affirmant que tout y est contradictoire, que par l'affirmation contraire... Mais il ne s'agit pas de réfuter un principe logique d'une manière empirique. Le fond du problème est qu'entre deux attitudes possibles vis-à-vis de la contradiction — son exclusion ou son inclusion — la seconde est la meilleure. La contradiction n'a pas seulement une fonction entièrement négative en logique — et c'est la caractéristique du penser « spéculatif » vis-à-vis de l'entendement pour qui fausseté et contradiction sont équivalentes — parce qu'elle stimule le penser et le fait s'approfondir en lui-même. Cet approfondissement consiste justement à résoudre la contradiction en la considérant comme la manifestation d'un *fondement* d'où les choses contradictoires tirent leur origine et où elles retournent après leur effondrement : ce sera la solution positive et « inclusive » du problème car, comme nous l'avons déjà vu, en logique, les entités contradictoires ne peuvent se réduire à néant. Leur disparition ne fait que manifester l'apparition d'une nouvelle entité d'ordre plus haut — parce que plus fondamental — qu'elles-mêmes. Par là nous avons en effet abouti à l'idée centrale de la philosophie de Hegel, qu'il croit nécessaire de rappeler ici : « Les choses finies [...] se définissent par le fait de se contredire elles-mêmes, d'être scindées en leur intérieur et de retourner à leur fondement », car « l'évanouissement du fini est la naissance de l'absolu » (II, 62). Mais l'idée centrale atteinte, nous ne pouvons pas nous contenter de son état abstrait, il faudra encore la concrétiser abondamment pour comprendre sa véritable portée. Pour le moment nous sommes témoins de la première apparition du « fondement » dont l'analyse sera notre prochain sujet.

### C. *Le fondement*

Nous avons déjà eu affaire à une forme incomplète de fondement qui était le *substrat matériel* (ἡ πρώτη ὕλη), porteur de la qualité et de la quantité. Ce nouveau substrat, qui est le fondement, est porteur de deux qualités contradictoires et exclusives (qualité et quantité ne sont pas contradictoires, car l'une peut se continuer dans l'autre, quoique sous forme d'une « limite posée », c'est-à-dire d'un saut brusque) qui forment un rapport. En réalité tous les rapports sont contradictoires, parce qu'il faut que leurs pôles soient des êtres indépendants et exclusifs pour que le rapport entre eux puisse se maintenir. La théorie aristotélicienne du *πρὸς τι* (relation) en est l'illustration. Un rapport, au plein sens du mot, est une opposition et, même si les pôles de l'opposition « admettent des intermédiaires », ces intermédiaires se comprendront à partir de l'opposition et en formeront des chaînons dégénérés, incomplets. Le fondement, au sens le plus général du mot, sera donc en tout point identique à l'*ὑποκείμενον* aristotélicien qui est un substrat porteur d'une opposition (cf. *Phys.* I, 6, 189 a 21 sqq.). Puisque c'est un sujet clé pour la compréhension de la *Logique* il nous faut entrer dans quelques détails (le texte de la *Logique* y consacre vingt-cinq pages ardues contre une de l'*Encyclopédie*).

Il est important de noter que la notion de fondement est un développement du principe de contradiction, mieux encore, qu'elle en est une formulation plus subtile. Deux notions contradictoires ne peuvent coexister parce qu'elles s'annulent mutuellement. Pourtant elles ont la même *essence*, dédoublée seulement en + et en — du même terme. Nous maintenons donc cette notion d'essence, en lui attribuant une existence plus « fondamentale » et sa caractéristique consistera maintenant à « porter » cette contradiction, à en être l'unité profonde ou, si l'on veut, l'identité. C'est dans ce sens que le fondement apparaîtra

tout d'abord comme l'« unité de l'identité et de la différence », l'unité de soi-même (étant l'élément identique) et de ce qui est fondé (étant la différence ou la contradiction). Nous obtenons ainsi un nouveau rapport, celui de *fondement/fondé* qui vient remplacer le rapport d'exclusivité entre les membres de la contradiction. Erdmann (§ 102) se trompe en identifiant celui-ci avec le rapport *Grund* et *Folge* — erreur instructive qu'il nous faut analyser — qui est, dans la vieille logique allemande, la formule de la conséquence logique (le *Grund* est la raison et le *Folge* ce qui s'ensuit), mais en réalité le terme *Folge* n'est mentionné nulle part dans les textes de Hegel. L'erreur se réfère à la mention de Leibniz par Hegel, notamment de son « principe de raison suffisante » (raison est en tout cas le mot pour *Grund* ici) qui est formulé ainsi : « Tout a sa raison suffisante » (II, 65, *Alles hat seinen zureichenden Grund*). Le sens fondamental en est que rien n'existe d'une manière immédiate, mais est médiatisé par autre chose que soi, et cela n'est évidemment pas le rapport dont il s'agit ici. C'est plutôt le principe de l'« extériorité » des choses (il faut chercher la « raison » d'une chose ailleurs qu'en elle), tandis que le « fondement » de notre contexte est un approfondissement de l'essence en elle-même (*Enc.* § 121 note), une notion réflexive qui se pose non à côté des entités à fonder, mais sur un niveau plus fondamental qui les dépasse toutes. Il ne s'agit donc pas du « rapport » *Grund/Folge*, mais de l'unique notion de fondement, dédoublée par le seul fait de sa définition. Le fondement est *une entité* supposée être à la base d'autres entités, même si, en réalité, rien de pareil ne se produit : c'est la notion abstraite de l'« origine » qui — toujours et en toutes circonstances — ne se définit qu'arbitrairement. L'*Encyclopédie*, § 122 note, prend soin de noter la différence entre la passivité de cette notion logique (cf. aussi II, 69 : « *untätige Grundlage* ») d'où les choses seulement « découlent » (*hervorgehen*) et la notion concrète de « fin » (*Zweck*) qui est un substrat productif (*hervorbringend*). Mais, pour le moment, il serait prématuré de faire intervenir cette seconde notion (« fin ») d'ordre supérieur.

Leibniz avait tort d'opposer sa « raison suffisante » à la causalité mécanique pour faire comprendre son caractère téléologique. Non seulement nous ne sommes pas encore dans le domaine de la téléologie, mais encore assez loin de la causalité qui pré-suppose déjà des « choses » entre lesquelles elle se déroule : c'est seulement vers la fin de ce chapitre-ci que nous serons témoins de la naissance de la « chose ».

### a. Le fondement absolu

Le fondement est donc d'abord à envisager en soi, sans être mis, pour le moment, en rapport avec ce qui peut en découler : il est « *das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen* » (II, 64), c'est-à-dire un produit de la réflexion qui naît (est posé) par l'annulation réciproque de deux notions opposées. Ainsi, il est d'abord « fondement absolu » (*der absolute Grund*, II, 66-76), la notion pure de l'« origine ». Nous sommes dans une situation analogue à la dialectique de l'être et du néant, mais sur un plan plus élevé. Être et néant se révélaient comme des entités incomplètes, passant au devenir et, ultérieurement, donnant naissance à l'être qualifié (*Dasein*). Le fondement est déjà un être qualifié (II, 66), d'abord, négativement, en ce qu'il *n'est pas* identique à tout ce qui peut résulter de lui, puis, positivement, en ce qu'il est le substrat, identique à lui-même, des êtres dérivés de lui. Il est essentiel parce que fondement, mais formel parce que, pris en soi, il n'est qu'une pure identité :  $x = x$ , et c'est ainsi qu'une différence se fait jour en lui entre *essence* et *forme* (*Form und Wesen*). D'autre part, il sera également juste de dire qu'il est essentiel parce qu'identique à soi-même et formel parce qu'il existe comme abstraction de l'entité *dont* il est le fondement. Mais le fondement ne peut être uniquement cette essence réduite à une entité purement formelle. L'indétermination de cette notion (identité, substrat) est en même temps sa détermination : la forme indéterminée est le

sans-forme, c'est-à-dire la matière qui est à déterminer. Nous passons donc du rapport forme/essence au rapport forme/matière (*Form und Materie*), ce qui n'est rien d'autre que l'interprétation spéculative de la théorie correspondante d'Aristote (*Mét.*, VII, 8; VIII, 1, etc.). En effet, comme le remarque Hegel, la conception formaliste de l'essence en tant que fondement est le privilège de la « réflexion externe » (II, 69; cf. Avicenne, Gilson, etc.) et Aristote avait le mérite de la définir comme une entité à la fois formelle et matérielle. Dans la métaphysique aristotélicienne forme et matière composent la structure abstraite des substances comme leur substrat et elles sont inséparables car, comme l'explique Aristote, les entités qui ne diffèrent pas par leur forme se distinguent par leur « matière ». C'est exactement ce rapport qui est visé par Hegel dans notre contexte, car il explique la nature du substrat dédoublé en soi-même dont les deux moments ont la même fonction : être le fondement indifférencié des choses et expliquer en même temps leurs différences. Hegel comme Aristote insiste sur le caractère abstrait-réflexif de cette notion de matière qui n'a rien à voir avec la « matérialité » (II, 70 : « *Man kann die Materie nicht sehen, fühlen usf. — was man sieht fühlt, ist eine BESTIMMTE MATERIE, d. h. eine Einheit der Materie und der Form* »), étant la matière prise abstraitement dans son sens d'identité inerte, d'où, d'ailleurs, la croyance à son « éternité » \*. La matière ne peut être considérée comme « fondée » sur quelque chose (sur la forme et *vice versa*) puisqu'elle est posée (postulée) comme étant elle-même le fondement des autres êtres, ce qui place les discussions scolastiques sur ce sujet dans leur contexte logico-réflexif. Ce même raisonnement conduit à l'affirmation que la matière est inerte, passive, et à sa mise en opposition avec la forme considérée comme principe de l'activité. Mais cette opposition, en réalité, ne fait que resserrer l'inséparabilité des deux : « La matière doit être [...] *informée* et la

\* Cf. Cl. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Berlin, 1890).

forme *se matérialiser* pour se donner — dans la matière même — une identité à soi-même, une existence concrète » (II, 71). En somme, nous retrouvons ici une dialectique de la relativité de deux existences incomplètes (II, 71-75) comme dans le cas de l'*Etwas* et de l'*Anderes* qui se présupposent mutuellement et ne sont séparées que par la réflexion abstraite. Ce n'est pas seulement la matière qui est la privation (*στέρησις*), mais aussi la forme sans matière, et c'est cette difficulté qui a contraint, on s'en souvient, les commentateurs d'Aristote à supposer une « matière intellectuelle » pour pouvoir parler sensément de l'existence séparée des produits du penser. L'odyssée du « fondement absolu », c'est-à-dire la notion du fondement prise en soi, se termine sur cette inséparabilité de la forme et de la matière : puisque l'une sans l'autre est incomplète, chacune est « formelle » isolément, et seules les deux ensemble donnent un « contenu ». Cette idée du *contenu* (*Inhalt*), qui apparaît ici comme résultat, n'est pas encore une véritable concrétisation de la dialectique stérile entre forme et matière. Elle ne fait que déplacer la duplicité ailleurs : au lieu de l'opposition entre forme et matière nous avons obtenu une nouvelle opposition où, d'un côté, se trouvent forme *et* matière comme des existences également « formelles » et, de l'autre côté, leur ensemble, le contenu — qui « doit » signifier quelque chose de plus qu'une simple formalité, sans qu'on sache au juste quoi. Nous avons examiné l'idée pure du fondement et nous l'avons trouvée vide de contenu ou, autrement dit, nous avons reconnu la nécessité de caractériser le fondement par ce qui est fondé par lui, car c'est cela le « contenu » en question.

### b. Le fondement déterminé

C'est ainsi que la notion de fondement, par son caractère vide même, postule son remplissement et produit d'elle-même l'idée d'être le fondement *de* quelque chose. Cette seconde phase dans le processus de fondation vise donc la concrétisation de la

notion de fondement, sa détermination supplémentaire, et s'appelle par conséquent *fondement déterminé* (*bestimmter Grund*) en se constituant en trois étapes. La première est intitulée « fondement formel » (*formeller Grund*) et ne dépasse pas encore sensiblement le caractère abstrait de l'étape que nous venons d'examiner. Forme et matière prises ensemble doivent signifier le contenu, la détermination du fondement. Le contenu du fondement est le fondé. Il est clair que, sous cette forme abstraite, le fondement et le fondé ne se séparent pas réellement, c'est le même contenu pris dans deux sens différents : une fois, il est considéré comme essentiel et explicatif, une autre fois, comme dérivé et expliqué (II, 78), mais en réalité c'est une duplication aussi réflexive — donc vide — que l'étaient auparavant forme et matière. Pourtant, cette tautologie vide (cf. II, 79 : *leeres Gerede*) est encore considérée comme forme valable d'explication scientifique. C'est la « force gravitative » de Newton qui sert ici de cible car, pour Hegel, elle présente tous les défauts de l'explication par le « fondement formel » : la « force gravitative » n'est rien d'autre que le *phénomène observé* de la gravitation, répété sous forme « essentielle » en guise d'explication. Hegel — visiblement inspiré par la « *vis dormitiva* » de Molière — se moque de cette « science » de Newton : « Si vous demandez pourquoi tel homme se rend dans telle ville et si l'on vous explique ce voyage par une « force attractive » qu'exerce la ville sur cet homme, vous trouverez cette réponse désabusée et, pourtant, ce genre d'explication a cours dans les sciences de la nature. — Leibniz reprochait à la théorie newtonienne de la force attractive de se fonder sur une qualité cachée dans le genre de celles qui figuraient encore dans les explications scolastiques. Il faudrait plutôt lui reprocher le contraire, à savoir d'être une qualité *trop connue*, car elle n'a d'autre contenu que le phénomène lui-même » (II, 79; Jank. II, 92). L'explication par des « forces » comme fondement des phénomènes n'explique donc rien. Ce ne sont pas les phénomènes qui dérivent des « forces », supposées être leur fondement, mais les forces sont dérivées des phéno-

mènes ou, plutôt, les phénomènes sont posés en deux sens différents : comme phénomènes et comme explication d'eux-mêmes. Ce n'est pas par hasard que les sciences réflexives de la nature se déclarent incapables de connaître la structure intrinsèque de la matière et des forces (II, 82), pour Hegel c'est un signe de leur insuffisance théorique et il exige un changement de méthode pour arriver à des résultats plus satisfaisants.

Puisque cette solution « tautologique », qui prend le *même* contenu en deux sens différents, se révèle insuffisante, nous sommes poussés à considérer le fondement et le fondé comme *deux* contenus *différents* et ce rapport s'appellera désormais « fondement réel » (*realer Grund*) et formera la seconde étape de la détermination de la notion en question. Auparavant, c'était une différence de forme qui nous avait intrigués; ici, c'est la différence des contenus qui constitue notre problème. Mais cette solution pose une nouvelle difficulté : si le fondement et le fondé sont deux contenus différents, l'un ne peut plus servir d'explication (« essence ») à l'autre. Les contenus sont indifférents l'un à l'autre (« extérieurs ») aussi longtemps que leur appartenance sera démontrée par une explication supplémentaire qui servira, cette fois, comme troisième fondement, extérieur aux deux premiers, et ainsi de suite. Nous obtenons ainsi un type de raisonnement, très goûté dans la vie intellectuelle, qui consiste à poser un rapport de fondation d'une manière arbitraire entre contenus contingents (II, 84) et au fond indifférents l'un à l'autre. Les exemples de Hegel sont abondants et très ironiques. Pourquoi le fondement d'une maison est plus « fondamental » que ses autres parties? Parce qu'il est « en bas » et le reste « en haut »? Mais « bas » et « haut » sont dérivés de la notion de pesanteur qui est également valable pour *toutes* les parties de la maison, qu'elles soient en haut ou en bas. La maison ne s'explique donc pas par un rapport entre ses parties, mais par une notion — la pesanteur — fruit de la réflexion extérieure aux choses. Pire encore, la pesanteur, elle aussi, a besoin d'être expliquée car « la pesanteur est aussi bien le fondement sur lequel la maison

est bâtie que celui qui fait tomber ses pierres » (II, 85). Pourquoi la pesanteur fait-elle tenir ensemble une maison et chuter ses pierres ? La pierre tombe parce qu'une force contraignante l'a soulevée et lui a imprimé un mouvement selon la loi des projectiles. Mais pourquoi un corps mû comme projectile fait-il le mouvement opposé à celui de la chute libre ? Et ainsi de suite, on n'en sortira jamais. Les rapports entre fondement et fondé seront toujours aussi extérieurs et contingents si l'on pense que la nature est le fondement de la réalité du monde, Dieu le fondement de la nature, etc., car le raisonnement tourne à vide en mettant en rapport des contenus dépourvus d'explication par leur nature même. Il en est de même en morale, où tout le monde peut justifier ses actes méchants en trouvant un bon « motif » ; en juridiction, où l'on trouve une « raison » pour punir les délinquants ; en administration, où l'on peut « fonder » l'obtention d'un emploi sur le caractère personnel du fonctionnaire, ou déduire le caractère de l'individu de sa fonction publique, tout cela, naturellement, n'expliquant rien de son comportement réel dans des cas concrets (II, 87). En général, « on peut trouver une raison [ou un fondement] pour chaque chose » (*ein Grund kann für alles gefunden und angegeben werden*, Enc. § 122 note), cela étant le principe éternel de toute sophistique et de tous sophismes : puisque le fondement solide y manque, la chose se confond avec son contraire et tout le monde a *sa* raison.

Le « fondement réel » est manqué ainsi parce qu'il est impossible de fonder le fondement sur des contenus dépourvus de rapport, d'appartenance, entre eux. La dernière étape de ce sous-chapitre (« fondement déterminé ») sera la conséquence tirée de ce fait sous forme de « fondement total » (*vollständiger Grund*). Jusqu'ici nous avons vu que le rapport entre fondement et fondé ne peut consister ni en une différence de forme ni en une différence de contenu entre eux et, pourtant, par voie de négation, nous avons appris quelque chose. La première solution (par la forme) nous a fourni un rapport *réversible*, la deuxième (par le contenu) un rapport de *contingence*. Puisque forme et contenu

ne vont pas séparément, il est indiqué par là que la nouvelle solution consistera en un rapport à la fois réversible et contingent entre fondement et fondé. La section correspondante (II, 88-91) ne révèle pas grand-chose du secret, mais on peut savoir par anticipation de quoi il s'agit. Nous sommes en train de quitter — assez lentement d'ailleurs — la notion infructueuse du fondement dans sa version réflexive et nous tenons déjà deux preuves provisoires de son impossibilité. Puisque fondement et fondé sont formellement inséparables — chacun « pose » l'autre — *tout* peut être considéré aussi bien comme fondement que comme fondé. En second lieu, le côté contenu du rapport apporte une restriction importante : tout peut être considéré comme fondement ou fondé *à condition* que le rapport établi entre les contenus soit de caractère contingent. C'est ce deuxième résultat qui va fournir la notion de la « condition » qui est un rapport entre égaux (ou identiques) d'une manière telle que chaque entité postule l'autre pour compléter son existence incomplète, contingente.

### c. Le conditionnement

Le « fondement absolu » et le « fondement déterminé » s'amalgament ainsi dans un rapport de *conditionnement* qu'il nous faut expliquer maintenant. Le terme allemand employé ici, *Bedingung*, présente à nouveau une ambiguïté instructive dont il faut se rendre compte. Le mot signifie d'abord « condition », « rapport de conditionnement », dans le sens où nous employons ici cette notion : expliquer l'existence d'une entité à partir de son fondement. La seconde acception est étymologique, celle selon laquelle *Be-dingung* peut signifier « se transformer en chose (*Ding*) » et, en effet, c'est à ce résultat que nous allons aboutir ultérieurement, à la fin de notre chapitre. Pour procéder, nous commençons par préciser la raison qui nous a fait aboutir à la notion de condition, étape qui s'intitule chez Hegel « le

non-conditionnement relatif » (*das relativ Unbedingte*). Nous devons nécessairement simplifier et éviter l'introduction de *toutes* les déterminations apparues auparavant. Fondement et fondé se sont confondus, se sont révélés comme inséparables : il n'y a pas de fondement sans fondé et *vice versa*, ce qui veut dire exactement que l'un *conditionne* l'existence de l'autre. Mais ce conditionnement peut être d'abord pris dans un sens unilatéral, c'est-à-dire que, même en admettant que le fondement n'est pas tel sans fondé, on peut déclarer le premier, « plus essentiel », « plus explicatif », « logiquement premier, » etc., bref, constater son caractère relativement non conditionnel. Cela revient à dire : d'une part, il y a le rapport de conditionnement (II, 92-93 : *Grundbeziehung*) entre fondement et fondé, en soi parfaitement réversible, mais, d'autre part, il y a dans le fondement un « plus », un *x*, qui empêche la réversibilité et assure la priorité du fondement. En termes plus hégéliens, intervient ici une duplication entre la mise en rapport du fondement avec son autre (le fondé) et la mise en rapport de celui-ci avec soi-même. Une nouvelle énigme s'ensuit donc si l'on veut savoir ce que la nouvelle relation entre ces rapports diamétralement opposés peut bien être.

Cela est le sujet de la seconde étape du « non-conditionnement absolu » (*das absolut Unbedingte*). Cette difficulté n'est pas insurmontable. Que signifie donc l'entité qui est à la fois une référence à soi-même et aux autres ? Ce ne peut être qu'une *totalité* et, dans notre cas, l'identification de *tous* les êtres conditionnés avec leur fondement. Ainsi nous obtenons un fondement véritable qui se rapporte à soi-même et en même temps — puisqu'il est fondement — il sera l'essence et l'explication des autres, de ses dérivés. Car, nous dit Hegel (II, 96), si l'on reste sur le plan incomplet du non-conditionnement relatif, la priorité du fondement — une entité *parmi* d'autres — a elle-même besoin d'être fondée et on s'engage ainsi dans un processus à l'infini. Pour empêcher cette complication, il n'y a aucun moyen de placer le fondement sur le même plan que le fondé et la différence entre eux sera celle de la totalité et de la particularité.

On voit facilement que l'idée d'un fondement relativement indépendant conduit à son indépendance absolue à travers un *progressus in infinitum* qui n'est pas exclu, mais nécessairement inclus dans cette notion. C'est une idée sur laquelle — curieusement — Aristote et Spinoza sont parfaitement d'accord. Chez le premier, la nécessité « hypothétique » (ὑπόθεσις = fondement) est fondée sur la nécessité absolue, non conditionnelle (*Gen. et Corr.* II, 10, 338 a 14-17) : l'être relatif des particuliers est considéré comme celui qui découle du processus total de la génération et de la corruption. Chez le dernier, les *modi* passent à la substance, leur fond absolu, par l'intermédiaire d'un processus d'enchaînement infini (*Éthique* I, prop. xxviii). Hegel n'ajoute pas ces références historiques car, probablement, il ne veut pas anticiper les problèmes correspondant au chapitre sur la « *Wirklichkeit* ». Pourtant, il est important de savoir que chaque fois que la contradiction apparaît sous forme de progrès à l'infini, le penser s'affirme de plus en plus comme fondement, c'est-à-dire comme totalité qui inclut les existences particulières et contradictoires entre elles. Dans notre contexte, la notion du fondement ne revêt pas encore le caractère d'une substance qui est en même temps sujet, mais seulement celui d'une sorte de substrat qui se distinguera de la chose fondée sur lui — tenue pour particulière — par son universalité.

C'est ce nouveau contraste universel/particulier qui introduira la « chose » (*Sache*) comme terme technique, désignant le côté particulier de ce rapport (cf. Mure p. 108 : *self-grounded fact*). Cette dernière phase du « conditionnement » s'intitule « le passage de la chose à l'existence » (*Hervorgang der Sache in die Existenz*) et désignera le point où la notion de fondement atteint sa maturité conceptuelle et se dédouble d'une façon telle que l'opposition, qui s'est révélée en elle, signifie la *totalité* de ses déterminations conceptuelles, d'une part, et que, de l'autre, cette même totalité sera tenue pour son côté « immédiat », pour *toutes* les existences, issues du fondement. Cette situation abstraite n'est pas incompréhensible et il vaut la peine de la

préciser ici avant qu'elle ne revienne dans le dernier chapitre de l' « essence ». Le problème qui se pose est le suivant : comment comprendre la notion du fondement lorsque — suivant les difficultés déjà énumérées — il n'est plus possible de la considérer comme une entité *parmi* d'autres ? Pour y arriver, il faut simplement penser la notion de conditionnement jusqu'au bout. Il n'y a rien qui n'existe sans « raison suffisante », et cela veut dire que toute existence est conditionnée par une autre existence. Déjà Aristote savait fort bien qu'on ne peut donner une « raison » (« cause ») à l'existence d'une chose arbitrairement : il faut d'abord chercher la « cause efficiente », c'est-à-dire la raison immédiate dans le domaine même des phénomènes, de cette chose. En effet, pour que *A* puisse exister, il y a toujours là (parmi les autres choses) un *B* qui sert comme « condition nécessaire mais non suffisante », autrement dit comme fondement *relatif*, de son existence. *B* est, pour sa part, conditionné par *C*, et ainsi de suite *in infinitum*. La « relativité » de ce fondement consiste justement dans la prolongation à l'infini (d'un membre à l'autre) de cet enchaînement où il serait impossible de privilégier l'un d'entre eux, en le nommant « plus fondamental », car chaque membre est autant fondement que fondé. Mais, si c'était vrai, la notion de fondement s'effondrerait : chaque chaînon renvoie à un autre sans qu'on puisse trouver le dernier, qui doit être le « vrai » fondement (par exemple, la première cellule vivante, le premier homme, etc.). Ainsi il faut postuler que, quoique les membres particuliers de l'enchaînement ne donnent qu'un fondement relatif, la chaîne prise comme totalité a un fondement qu'on peut considérer comme *absolu*. C'est la situation à laquelle nous avons abouti. D'une part, les entités relativement conditionnées forment une totalité ; d'autre part, le fondement se réfère à leur totalité et a, ainsi, *eo ipso*, un caractère de totalité, et nous nous demandons ce que cela signifie. Constatons d'abord que, puisque le fondement est une totalité ou un « absolu », il ne peut avoir un autre fondement « plus absolu » qui expliquerait sa nature. L'explication ne peut venir que du côté des fondés qui, seuls,

ont profité de cette métamorphose. Ces entités ont été « fondées » en ce sens que leur explication se trouve maintenant dans leur enchaînement, total et sans lacune, dans un rapport où leur existence isolée est leur « relativité » et où leur existence liée par l'enchaînement représente le moment « absolu » de leur nature (c'est la *natura naturata* et *natura naturans* de Spinoza dans le sens strict, nous le verrons encore plus tard). La différence se manifeste maintenant entre « être isolé », non fondé, et « être dans un contexte » ou « être dans une totalité » qui est un être pourvu de fondement et qui se désignera maintenant par le terme « existence » (*Existenz*) : « Si toutes les conditions d'une chose sont là, la chose sera également là : elle est déjà là avant son existence » \* (II, 99). Ainsi le fondement, par sa disparition, a réussi à dédoubler le domaine du « fondé » en y faisant naître justement le problème de cette « existence », notre nouveau point.

## 2. L'existence

Tous les fils que nous avons suivis jusqu'ici dans notre chapitre, c'est-à-dire l'évolution stérile des notions abstraites de la réflexion, commencent à donner un résultat dans cette seconde division qui est étonnamment brève. Nous sommes en train de définir la notion de l'être de l'entendement, qui sera notre deuxième notion « ontologique » après l' « être déterminé ». Fidèle à notre méthode, il nous faut d'abord comprendre comment se fait le passage à cette nouvelle notion. Chez Hegel, nous trouvons l'explication suivante : « Le commencement de l'existence est tellement immédiat qu'il n'est médiatisé que par l'évanouissement de la médiation » \*\* (II, 100; voir aussi *Enc.*

\* Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz. Die Sache ist, ehe sie existiert.

\*\* Das Hervortreten in die Existenz ist so unmittelbar, daß es nur durch das Verschwinden der Vermittlung vermittelt ist.

§ 122). Cela résume la dialectique précédente où nous étions témoins de l'évanouissement de la différence entre fondement et fondé et où, qui plus est, l'« être fondé sur un autre » (c'est-à-dire sur le fondement) et l'« être fondé en soi-même » se confondaient dans un rapport qui était l'enchaînement total des phénomènes entre eux. Les choses sont simplement là (c'est leur « immédiateté ») mais, d'autre part, chacune est médiatisée par la *totalité* des autres, ce qui donne à leur existence le caractère spécifique de son origine réflexive. Dans la *Logique* (II, 102) se trouve l'importante remarque qu'il n'y a que trois possibilités de définir l'existence : (a) l'immédiateté, ou l'être simplement qualifié, que nous avons traité sous le terme de *Dasein* où cette immédiateté consistait en même temps en un rapport avec un « autre »; (b) l'« existence » (en tant que terme technique) dont il s'agit maintenant et qui est l'« être fondé » sur un fondement ou essence et en même temps médiatisée par la *totalité* des autres; et enfin (c) l'« objectivité » — dont il s'agira plus tard — et qui est l'être issu de la notion \*. Il est bien entendu que la prétendue « immédiateté » de ces modes d'être est en réalité une existence médiatisée, un processus, ce qui veut dire qu'une chose isolée est en même temps — toujours et nécessairement — dans un contexte, dans une totalité. Dans le cas de l'être déterminé, la totalité apparaissait sous une forme toute négative : il y avait bel et bien une totalité des « autres », mais elle était posée uniquement pour montrer ce que l'être déterminé *n'est pas*. Ici, sur le plan de l'essence, l'existence en totalité signifie beaucoup plus : elle devient un enchaînement de toutes les choses où l'« autre » de la chose envisagée est déjà reconnu comme sa « condition », donc comme appartenant en quelque sorte à sa définition \*\*. Ainsi nous rejoignons la définition de l'*Encyclo-*

\* Dans *Logique*, II, 169/70, c'est l'« effectivité » (*Wirklichkeit*) qui figure à la troisième place, mais elle peut être considérée comme la préfiguration immédiate de l'« objectivité ».

\*\* La dernière totalité sera *structurée*, elle sera « posée » en tant que telle et non seulement sous forme d'une présupposition sous-jacente.

*pédie* (§ 123) qui accentue la présupposition d'un « ensemble donné d'existants » (*bestimmte Menge von Existierenden*) et d'un « monde de conditionnement réciproque » (*Welt gegenseitiger Abhängigkeit*), termes qui désignent le caractère vague, non encore conceptuel, de la totalité qui vient d'être postulée. Mais il nous faut bien noter (II, 102) que cette totalité signifie aussi la reconnaissance qu'un monde où tout est conditionné par tout, forme « en soi » une existence (les choses prises en leur totalité) qui, pour sa part, n'est pas conditionnée — n'est pas un enchaînement infini de particularités — étant le « véritable » fondement des phénomènes relatifs. L'existence, on le voit, se révèle de prime abord comme une *distinction*, donc un dédoublement entre « chose en soi » et « phénomènes » dans le sens où nous l'avons spécifié, en fournissant une bonne occasion de critiquer les affirmations correspondantes de la philosophie kantienne : « La 'chose en soi' — rendue si célèbre par la philosophie kantienne — est en train de se former ici, à savoir, en tant que l'en-soi abstrait de la réflexion qui est maintenu dans son isolement artificiel contre la réflexion-en-un-autre et, en général, contre les déterminations de la multiplicité comme fondement (*Grundlage*) complètement vide » (*Enc.* § 124 note). En effet, cette notion représente chez Kant non seulement l'aspect vide, en soi, se référant uniquement à soi-même, du monde, mais elle doit être aussi une unité, une totalité qui est opposée aux phénomènes, essentiellement multiples. D'autre part (II, 103), Kant insiste également — sans le savoir — sur le caractère global de l'enchaînement des phénomènes entre eux en définissant l'« existence » comme apparition dans le contexte total de l'expérience. Nous n'allons pas, pour le moment, suivre Hegel dans sa discussion sur les preuves de l'existence de Dieu (II, 103 sqq.), son cheval de bataille, car on y reviendra dans un autre chapitre. Notons seulement avec lui (II, 105) que la notion d'existence n'est pas un *prédicat* mais bien plutôt un fondement ou un substrat qui, dans notre cas, s'identifie aux « existences ». Elle *est* ces existences, elle ne s'« ajoute » pas à

elles de l'extérieur, et c'est justement notre problème ici : le fondement — ou l'essence — est apparu sous sa forme réifiée (*das Ding*) et nous devons maintenant comprendre le processus de réification dans toutes ses implications.

### 3. *La réification* (das Ding)

Tout en suivant l'articulation de l'*Encyclopédie*, nous devons consacrer la dernière partie de ce chapitre — déjà long — au problème important de la réification. Important, parce qu'il met en lumière le caractère diachronique et processuel de cette logique qui a été appliquée — parfois d'une façon fort rudimentaire — aux problèmes d'ordre social. En effet, le marxisme, qui a eu le mérite de montrer quelques possibilités d'application de la logique de Hegel \*, a assimilé l'idée de Hegel qu'un certain type de penser, au lieu de faire face à l'idée dialectique d'un processus, a tendance à la transformer en « choses » (*Dinge*), et Marx — tout comme Hegel — considère Kant comme le prototype de ce mode de penser « bourgeois ». Mais dans notre contexte nous n'aurons pas affaire aux conséquences sociales de cette « réification », parce qu'il nous faut d'abord voir ce que signifie logiquement la notion de la « chose » et quels sont les moments qui y sont contenus. Ce n'est donc pas la transformation de l'homme en chose (ou marchandise) qui est ici le problème logique, mais la transformation du *penser* en chose : par quel processus conceptuel arrive-t-on à une vision du monde peuplée par des « choses » ? En unifiant les deux versions de l'analyse (*Log. II*, 105-122; *Enc.* §§ 125-130), nous essayerons d'éviter le terme « chose » — que nous avons déjà réservé à la *Sache* allemande — en utilisant si possible la *res* latine dans ses dérivations (réifier, réification, etc.).

Si nous examinons la notion de *Ding* chez Kant, que nous avons

\* Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. fr. p. 109 et suiv.

pu contempler dans sa formation, il faut remarquer d'abord qu'elle désigne une *totalité* (*Enc.* § 125), le monde pris comme multitude indéfinie de particularités, tout comme chez les scolastiques et chez Descartes l'est la « *res* ». La différence entre Kant et ses prédécesseurs consiste en une duplication de cette notion en ses aspects « en soi » (son être) et « phénoménal » (son existence). Évidemment, il s'agit de savoir comment comprendre le rapport entre ces deux aspects qui — comme le remarque Hegel (II, 106) — sont plus une séparation (*Analyse*) intervenue dans une totalité que la duplication de la totalité elle-même, ce qui n'aurait pas beaucoup de sens ici. Nous ne chercherons pas les raisons épistémologiques qui ont conduit Kant à cette séparation; cela importe peu ici, car ces raisons se réfèrent à une genèse intérieure à une conscience et se situent donc plutôt sur le plan de la *Phénoménologie* que sur celui de la *Logique*. En outre, la déclaration paradoxale de Kant, selon qui « nous ne pouvons pas connaître la chose en soi », est inacceptable : non seulement parce que nous l'avons déjà connue — en tant que chose en soi — mais aussi que nous l'avons mise en rapport avec les phénomènes — en tant que leur « source » ou « fondement » — et, par conséquent, qu'elle est déjà déterminée aussi bien « en soi » que « pour nous ». Pour Hegel comme pour Aristote, ces deux aspects sont absolument inséparables. De cette manière, notre intérêt est purement conceptuel et nous sommes à la recherche des notions qu'emploie Kant pour spécifier la différence entre « chose en soi » et « phénomènes ». A part cela, Kant considère que le caractère fondamental des phénomènes est qu'ils forment une « multitude indéterminée » (*Mannigfaltigkeit*, II, 106), d'où la conséquence que la « chose en soi » est leur « unité (ou totalité) indéterminée », ces deux indéterminations ou immédiatetés existant face à face dans la même notion d'existence. La seule raison qu'on puisse trouver à leur dualisme n'est pas fondée sur leur nature intrinsèque, mais sur une réflexion extérieure à toutes deux : leur séparation est une *présupposition*. Puisque leur séparation n'est qu'une présuppo-

sition réflexive venant de l'extérieur, elle perd vite son caractère, très indéterminé, et peut signifier aussi bien une fusion. La séparation consistait, nous l'avons vu, en un contraste vague entre phénomènes multiples et chose en soi unique. Mais comment la multiplicité peut-elle venir d'un fondement qui est absolument un et n'admet pas la pluralité ? Il faut nécessairement supposer que la « chose en soi » est, elle aussi, de quelque manière une pluralité, serait-ce même dans le sens d'une *possibilité* de devenir multiple, comme l'indique Kant, qui parle quelquefois des « choses en soi ». La distinction, intervenue sur la base des notions unité/pluralité, ne tient donc pas et les phénomènes, avec leur fondement « en soi », continuent à former une unité, une totalité, déchirée en elle-même et toujours inexplicquée.

Mais il est heureusement une vieille notion métaphysique qui semble devoir venir à notre aide pour résoudre cette difficulté, c'est celle de « propriété » (*Eigenschaft*), dont l'introduction paraît ici inévitable. Le raisonnement qui y conduit se présente ainsi : opposer à la totalité des phénomènes une ou plusieurs « choses en soi » est impossible. Si elle est une, elle ne peut être la source d'une *multitude* de phénomènes ; si elle est multiple, elle n'est plus une chose « en soi » car celle-ci doit être le fondement *unique* des phénomènes, non leur reflet ou leur double pur et simple. Il n'y a donc qu'une seule solution : chaque phénomène, pris séparément, est à la fois « chose en soi » et « phénomène ». Le côté phénoménal sera désigné par le terme « propriété » et le côté « en soi » sera un substrat en soi indifférencié, porteur des propriétés. Ce substrat est la version kantienne de la « substance » définie, en effet, comme « le fixe dans le changement » (*Kr. d. r. V.* B 224), ce qui donne un nouveau rapport entre « phénomènes » et « chose en soi » : ceux-là sont soumis au changement, celle-ci est l'inchangée, l'identique à soi (II, 110) et, en tant que telle, en quelque sorte « cause » de ses propriétés. Les propriétés sont désormais le côté déterminé de cette substance tandis que celle-ci — étant en soi — doit « fonder », c'est-à-dire expliquer, la nature des propriétés et les changements

intervenues en elles. C'est ainsi que nous obtenons les premiers fondements d'un monde totalement réifié (II, 110 : *das Dingheit*) où il n'y a que des propriétés isolées, isolées car leur fondement mystérieux, fixe et inchangé n'arrive pas à fournir une explication à leur changement dynamique. Les propriétés sont liées à leur fondement par un rapport d' « avoir » (ἔχειν, *Haben*) : la substance « a » ses propriétés et elle n' « est » plus celles-ci. Dans le cas de la « qualité », la perte d'une qualité déterminée équivalait à la cessation de l'être de la chose, tandis qu'ici les propriétés définies comme changeantes sont dissociées de la « chose » qui reste ce qu'elle est « en soi » (*Enc.* § 125 note). Le passage de l'être à l'avoir signifie donc un gain d'extériorité, l'introduction d'un lien, qui n'en est pas un, entre une chose et elle-même.

Ce serait une plaisanterie de mauvais goût d'identifier les notions « propriété » et « avoir », qui apparaissent ici, avec les fondements d'une vision du monde capitaliste. Et pourtant Hegel a un sentiment très clair (compris et repris par Marx) que sur ce point purement logique et apparemment inoffensif, intervient un premier attentat contre la liberté humaine, aussi chère à Kant qu'à lui-même. Preuve en est la remarque importante de la *Logique* II, pp. 111-112. Hegel n'ignore pas que cette substance matérielle, dont nous venons de parler, n'est pas l'unique « substrat » de la philosophie kantienne qui attribue des fonctions semblables aussi bien à la « conscience » qu'à la liberté inhérente à la pensée pure, désignée par le terme « unité transcendante de l'aperception ». Néanmoins il proteste vivement contre la présupposition (injustifiée, comme nous l'avons vu) des « substrats » indépendants dans le monde matériel ; car, d'une part, la postulation d'une réalité qui serait « en soi » (et méconnaissable), indépendante de toute conscience est une absurdité : elle n'existe pas en soi, elle n'est que *supposée* exister en soi. D'autre part, l'indépendance d'un monde « en soi » signifie en même temps la dépendance de la conscience humaine de ce monde, son asservissement à une réalité tenue

pour « extérieure ». C'est cette « réalité extérieure » qui doit être objective et vraie, tandis que la conscience est supposée « seulement » subjective, donc fausse. C'est seulement « moi-même » qui conçois les feuilles d'un arbre comme vertes, le soleil comme rond, le sucre comme doux, les sons comme successifs et non simultanés, etc., tandis qu' « en réalité » je ne sais rien du monde « en soi ». Contre cet idéalisme transcendantal, qui est tenté de considérer la conscience (du moins sur le plan de la connaissance) comme le principe même du subjectivisme, en opposition à un monde existant « en soi » objectivement, Hegel remarque : « Cette vue criarde (*grell*) de l'idéalisme subjectif est immédiatement réfutée par la conscience de la liberté d'après laquelle je me conçois moi-même bien plutôt comme une entité universelle, non conditionnée de l'extérieur, tout en séparant de moi-même les déterminations multiples et nécessaires [de l'objet] et en les attribuant à une existence extérieure à moi-même, voire aux choses. Il serait plus juste d'appeler 'chose en soi' le moi car c'est lui qui est, par la conscience même de sa liberté, la véritable identité qui seule est capable de contenir sa réflexion en soi-même » (II, 111-112). Deux contestations sont ici formulées, toutes deux d'une importance capitale pour la compréhension de la position hégélienne à laquelle nous aboutirons plus tard. (a) Un monde « en soi », de surcroît déclaré inconnaissable, n'est pas le principe de l'objectivité mais plutôt une chimère de la pensée (*Gedankending*). (b) L'objectivité, si l'on veut, la « chose en soi », est *en nous* en tant que concept de l'universalité ou de la totalité qui ne peut exister autrement qu'en pensée (l'universalité de l'empirie ou de l'expérience est *aussi* une pensée). Le concept de la totalité ne connaît ni extérieur ni intérieur, il n'est pas « en nous » comme une propriété exclusive du sujet, mais en tant qu'il désigne le plan sur lequel le monde et l'homme forment une unité inséparable, un véritable « fondement ». C'est sur ce plan, qui est ce qu'il y a de plus objectif, qu'intervient la séparation entre « propriétés » qui *ne* peuvent être attribuées *qu'*aux « choses »

(d'où leur « nécessité ») ou, le cas échéant, au sujet, à l'homme. Hegel tient beaucoup à souligner (certes, sous l'influence de Fichte) que dans ce mouvement de séparation à l'intérieur de la totalité, c'est l'activité du sujet qui est le principal moteur. Or, la distinction kantienne entre « chose en soi » et ce qui ne l'est pas n'est pas démontrée comme une nécessité intrinsèque de l'activité connaissante, mais elle est présupposée par un raisonnement « extérieur » qui ne tient pas : ce n'est pas le sujet lui-même mais le théoricien Kant qui interpose un obstacle insurmontable entre celui-ci et son objet. Si, en effet, sujet et objet étaient à jamais séparés, aucune action (qui est le « substrat » de l'unification du sujet et de l'objet) ne serait possible, idée absurde car la vie, la conscience, la connaissance, la morale, etc., tombent toutes sous le coup de l'activité, ce que Kant savait fort bien. Il est paradoxal que Marx et les marxistes ne cessent de reprocher à Hegel de n'avoir fait que « penser » le monde, alors qu'il fut le premier à incorporer la *praxis* dans le domaine même de la philosophie pure, en blâmant sans cesse Kant de ne pas avoir fait de même. Pour lui, Kant a réifié l'homme en lui ôtant la possibilité de se distinguer des choses par sa propre activité, par son propre travail.

Cette parenthèse, que nous croyons fort instructive, s'était greffée sur la notion de « propriété », envisagée auparavant. Le fait que la « chose en soi » possède ses propriétés et qu'elle soit le stable dans leur changement, est intenable. S'il y a plusieurs choses qui entrent en interaction, ce n'est pas à cause de leur fondement caché qu'elles conservent leur identité, mais justement grâce à leurs propriétés qui se montrent incompatibles entre elles. La chose, prise en soi, est bien plutôt la source de la confusion d'une entité avec une autre, étant donné que *tout* peut être tenu pour une « chose » : un livre est une chose aussi bien que chacune de ses pages ou les morceaux de celles-ci. Finalement, il n'y a que la propriété seule qui accorde à une « chose » sa véritable nature, c'est-à-dire ce qui la distingue des autres choses. La réité (*Dingheit*) s'épanouit et s'évanouit

entièrement dans la notion de propriété. Mais la méthode réflexive (dédoublante), qui est à la base de ces considérations, ne peut se contenter d'un monde composé uniquement de propriétés, car il lui paraît sans fondement. L'idée d'une unité se situant à la base de la « chose » se précisera maintenant par la postulation des propriétés qui sont plus constantes, générales, primaires, dont la chose est composée, vis-à-vis des propriétés instables dont il s'agissait auparavant.

C'est ce raisonnement qui aboutit, selon Hegel, à l'idée qu'« en réalité » les choses sont composées de « matières », constituant ainsi une nouvelle phase dans l'évolution de la réification. Hegel attribue cette position aux sciences naturelles — particulièrement à la chimie — de son temps (II, 114 sqq.), mais nous ferons mieux de la considérer comme le fondement d'une philosophie, issu de ces mêmes sciences, qui est le matérialisme vulgaire. En effet, c'est une pensée typiquement réflexive qui réduit les « phénomènes » non point à une substance cachée — c'est justement la position qu'elle cherche à éviter — mais à leur « véritable essence », à un nombre de matières qualitativement caractérisées. Ainsi on est arrivé à attribuer le phénomène de la lumière à une « matière lumineuse » (*Lichtstoff*), la chaleur à une « matière thermique » (*Wärmestoff*), etc., de sorte que maintenant ce sont les propriétés qui sont réifiées en tant qu'existences séparées. Séparées de quoi? C'est une question embarrassante pour cette position, car ces « matières » sont supposées exister hors de la *chose concrète* (*dieses Ding*) et pourtant lui servir de fondement. Mais la chose concrète, ou le « phénomène » proprement dit, ne peut s'expliquer à partir de cette présupposition car chacune de ces « choses » est composée d'une *pluralité* de « matières » (chaleur, couleur, odeur, etc.) et c'est elle qui paraît être bien plutôt le fondement ou le substrat de ces matières que l'inverse : la « chose » est justement le lieu où plusieurs matières coïncident. Par exemple, comme plusieurs vecteurs spatiaux doivent correspondre pour définir la position d'un point dans l'espace, il en est de même

dans le cas de ce τὸδε τι matériel : il est un point, une « ponctualité » mystérieuse (II, 119), qui n'est que le « rapport négatif » entre ces « matières ». Rapport négatif parce que le point  $x$ , qui est la chose, signifie l'interruption du continu des matières afin qu'il puisse exister. En disant que la chose concrète est « aussi bien » cette matière-ci que les autres, on ne résoud pas l'énigme : ces matières ne peuvent réellement s'unifier car elles ont été définies comme « existences » séparées, impénétrables l'une à l'autre (II, 117). Elles ne peuvent former la chose concrète que si celle-ci est le point où elles « se touchent » sans se mélanger. La « chose » ne peut être définie que par la *cessation* de ses propriétés ou matières. Même si la « chose » signifie uniquement le point où ses propriétés aboutissent sans pouvoir y pénétrer, il n'y aura plus de « chose » et elle se révélera indéfinissable aussi bien « en soi » que par ses propriétés ou matières. Autrement dit, toutes les tentatives de réification ayant échoué (la « chose » ne peut « exister en soi » en fondant la totalité des phénomènes ; elle n'est pas un substrat qui « a » des propriétés et elle ne peut consister en matières indépendantes), nous n'avons qu'à prendre ces « choses » pour ce qu'elles se révèlent être : des entités « négatives » qui ne peuvent avoir leur fondement en elles-mêmes, c'est-à-dire qui ne se constituent pas sur le plan réifié de l'existence, et s'appelleront en leur nullité (*Nichtigkeit*) « apparences » ou phénomènes sans essence (sans fondement).

Cette position, nous l'avons dit, correspond à un matérialisme philosophique et nous faisons grâce d'une analyse détaillée de la pensée d'Helvétius, d'Holbach, de d'Alembert dans ce contexte. Mentionnons plutôt que dans une remarque (II, 121-122) Hegel suspecte Kant d'inclinations matérialistes, et critique la nature — et la faiblesse — des présuppositions sur lesquelles ce point de vue matérialiste est fondé. D'abord, il est paradoxal de dire que l'homme « est composé » (*besteht*) du corps et de l'âme. Ses composants sont ainsi définis *a priori* comme « matières » indépendantes l'une de l'autre, ce qui rend leur unité absolument impossible et incompréhensible (cf. Descartes).

Mais il y a pire. Même ceux qui sont verbalement contre le matérialisme (comme Kant) sont pris dans son piège lorsqu'il s'agit de définir la nature de l'âme (ou, en général, de l'esprit). Car, en parlant de l'âme, ils la « composent » aussi des « facultés » ou des « forces » qui sont indépendantes et rebelles à l'unification. Quoique ces facultés de l'âme chez Kant ne soient pas des « matières », chacune a une fonction propre qui lui est attribuée, intervient de temps en temps dans le mécanisme intellectuel pour résoudre une ou plusieurs questions embarrassantes; l'unité de ces facultés est le plus grand mystère de la philosophie kantienne. Contre cette position, non matérialiste mais matérialisante, qui ne fait que *postuler* l'unité « immatérielle » de l'âme sans pouvoir y accéder faute de moyens conceptuels, Hegel accentue l'importance de cette « unité négative » à laquelle nous avons abouti. Elle signifie d'abord, pour une existence tenue pour matérielle, la perte de sa substance, l'impossibilité de son indépendance, la manifestation de sa non-cohérence. Mais cette « négativité » n'est point destructive pour des existences d'ordre spirituel (comme l'est aussi l'âme) qui existent en tant qu'activités à la fois globales et séparant leurs actes spécifiques d'elles-mêmes et l'une de l'autre, ce qui est le processus type sur le plan du *Begriff*. Nous y arriverons plus tard, et, là aussi, en prenant nos distances à l'égard des tendances réifiantes de la pensée kantienne.

Pour terminer notre chapitre, l'*Encyclopédie* §§ 128-129 ajoute un détail concernant la transition vers l'« apparence » qui ne figure pas dans le texte de la *Logique*. La situation paradoxale à laquelle nous avons abouti — la « chose » étant le substrat mystérieux de ses « matières » — peut subir deux explications diamétralement opposées. D'une part, on peut dire que ce nouveau substrat, signifiant l'unité des *matières*, ne peut être lui-même que matériel et se distinguera des autres « matières » par le fait que sa nature *n'est pas* qualitativement spécifiée. Ainsi on peut aboutir à une nouvelle sorte de « chose en soi », différente de l'autre en ce qu'elle est le résultat de la *négation*

des matières auparavant spécifiées. Mais d'autre part ce substrat est aussi *l'unité* des matières et, puisque l'unité n'est pas une des caractéristiques de la matière, on peut dire aussi bien qu'il a un caractère *formel*, étant essentiellement la négation de toutes les qualifications matérielles. Sur ce plan, ces deux points de vue sont également soutenables et, selon les cas, la réalité peut être considérée à volonté comme matérielle ou formelle; bien entendu, l'admission d'un « rapport » entre ces deux vues opposées ne nous délivrera pas de l'embarras logique. Ce n'est pas Aristote dont il s'agit ici (cf. Mure p. 113), mais la référence se rapporte clairement à la distinction kantienne entre *natura materialiter spectata* et *natura formaliter spectata* (*Prolégomènes*, § 36), autre distinction « réflexive » de Kant dont nous n'avons pas encore fini de critiquer la pensée.

\*  
\* \* \*

A la fin de ce long chapitre un bref résumé et une mise au point s'imposent. Nous avons été témoins d'un tournant radical dans la logique hégélienne. Dans la première partie (*Sein*) nous avons considéré un penser aux prises avec un « objet » prétendument immédiat. Dans le chapitre que nous venons de terminer, le penser reconnaît que sa tâche ne consiste pas à « saisir » immédiatement un objet, mais à le « fonder », à l'expliquer, à saisir non lui-même mais son « essence ». La description de cette tentative était difficile, mais ce n'est pas une raison pour perdre de vue son intention fondamentale : l'explication « essentielle » que nous venons de voir, loin d'expliquer un « objet » dans sa vérité ou réalité, ne fait que lutter avec ses propres difficultés et, au lieu de servir d'explication à quoi que ce soit, manifeste sa propre insuffisance. La cause profonde de cette insuffisance est dans le présupposé fondamental de la méthode réflexive qui met *d'un côté* l'objet (le donné) à expliquer et *de l'autre côté* l'explication ou, en général, le penser — la méthode kantienne en étant le prototype. C'est là le dédouble-

ment original dont est issu tout le reste. A l'aide d'une ironie cruelle — qu'il a refusée aux penseurs romantiques, mais qu'il approfondit ici plus que dans sa *Phénoménologie* — Hegel démasque inlassablement la vanité de ces démarches. La séparation entre deux choses — n'importe quelles choses — pré-suppose nécessairement leur unité, la totalité où elles s'évanouissent, en tant qu'entités indépendantes, malgré les efforts de l'entendement pour postuler leur séparation. Ce « *Zu-grunde-gehen* » (évanouissement dans le fondement) est le sujet principal de notre chapitre, qui a réduit les distinctions artificielles à une seule vérité négative : les efforts de la réflexion seront vains aussi longtemps que le penser ne reconnaîtra pas que les séparations n'ont de sens qu'à l'intérieur d'une totalité. Cette reconnaissance commence à apparaître, dans notre passage actuel vers le chapitre « apparence », mais ce ne sera pas encore la fin de la logique. Il ne nous suffit pas d'avoir une idée vague de la totalité : il faut la préciser dans toutes ses applications logiques pour qu'elle puisse être le *véritable* fondement.

L'idée du fondement ou de la totalité, qui implique le problème (très spinoziste) de l'évanouissement des entités dépendantes, finies, dans une unité qui est à leur base, est toute la philosophie hégélienne. En logique nous ne traitons cette idée de totalité que du point de vue de sa structure abstraite, quoique accédant à une clarification conceptuelle de plus en plus grande. Sa signification pour les autres domaines de la philosophie se montrera uniquement après l'achèvement logique de cette notion. Pour le moment, nous n'avons qu'à poursuivre notre chemin étape par étape.



## LE DUALISME ET SES PROBLÈMES

A la fin des chapitres sur l'être nous avons vu la disparition d'une notion — l'immédiateté — et sa réapparition sur un plan différent (celui de la réflexion) en tant qu'*apparence* (*Schein*) qui signifiait la phase initiale de l'essence, de la saisie d'une entité à partir de son explication. De la même manière, nous devons penser à la disparition d'un monde réifié qui, loin de sombrer dans le néant absolu, requiert une explication sur ce qui lui est arrivé. Selon la version de la *Logique*, la « chose » a disparu en laissant derrière elle des matières flottantes dont l'unité se trouvait symbolisée par un point quasi immatériel (une « ponctualité ») qui ne se réduit plus à la matérialité. L'*Encyclopédie* insiste sur l'unité contradictoire de la matière et de la forme qui caractérise ce même point. Selon les deux versions, un monde réifié se révèle comme phénomène sans essence, sans fondement *apparent*. Seulement c'est impossible. C'est l'« apparence » qui était sans essence, signifiant le caractère immédiat et non fondé de l'être et postulant — par le manque même de l'essence — sa présupposition. Ici, nous nous trouvons sur le plan de l'essence et, lorsqu'elle disparaît momentanément, nous ne nous rendons point à l'évidence et nous la caractérisons par son *absence*, ce qui est, sur ce plan, un fait « essentiel ». Autrement dit, nous constatons l'existence du monde phénoménal comme chaos *apparent* de données multiples tout en y cherchant un « ordre », en se demandant — avec Kant — comment tout cela est « *a priori* possible ». Cette constatation

revient à la fois à affirmer l'existence du monde phénoménal et à la nier, démarche qui accentue plus encore la nature réflexive de l'entendement. L'essence n'est pas là mais elle « doit être » là ou, comme dit *Enc.* § 131, l'« essence est obligée d'apparaître » (*das Wesen muß erscheinen*). L'essence doit apparaître car l'entendement n'accepte pas le simple « être-là » des phénomènes ou des données, il cherche leur raison d'être, l'ordre qui les fait exister en tant que tels. Pour l'entendement, l'ordre n'est jamais donné, il faut l'élaborer séparément des phénomènes et l'y introduire *post factum*, ce qui est le point critique qui se laisse déjà entrevoir. Mais les démarches de la réflexion, que nous allons décrire maintenant, seront moins naïves que dans le chapitre précédent, car la notion de la « chose » ne sera pas dédoublée en tant qu'explication, mais nous nous occuperons plutôt des phénomènes en tant que « monde », donc d'une *totalité* qui n'admettra guère la recherche d'une explication « derrière », ou « au-delà », des choses (*Enc.* § 131). Suivant l'articulation de l'*Encyclopédie*, nous allons placer les problèmes généraux du monde des phénomènes dans une section séparée avant de passer à l'importante analyse de la notion de la « loi ».

### 1. *Le monde en tant que phénomène*

L'idée centrale de cette section nous est déjà connue : la notion d'un « monde phénoménal » n'est qu'une caractéristique négative de l'essence, elle est là — si l'on peut dire — par son absence; cela implique la négation de toutes les déterminations qu'on peut attribuer aux phénomènes (cf. Erdmann § 113), et l'affirmation que seul le *contraire* de ces énoncés sera valable et applicable à l'essence. En affirmant d'une chose qu'elle *n'est que* phénomène (*Erscheinung*), on a raison et tort à la fois (II, 122-123). On a raison, car le phénomène est en effet inférieur à l'essence en ce qu'il n'est pas son propre fondement et qu'il renvoie, par l'insuffisance de son existence, à quelque

chose de plus fondamental, à l'essence. On a tort, car du fait que le phénomène renvoie à l'essence, il n'est plus une existence immédiate et contingente et il doit y avoir un rapport quelconque entre lui et l'essence. C'est une existence qui pose des problèmes : elle postule notamment l'existence de son contraire, qui est l'essence. Quant à la deuxième affirmation d'Erdmann dans ce même paragraphe (113) que par là intervient une « justification de la vision du monde kantienne », il n'en est rien. Kant s'était trompé sur le point le plus important de cette analyse : c'est la *notion même* de « phénomène » (qu'il faut distinguer de l'apparence [*Schein*] de l'étape précédente) qui est contradictoire — c'est-à-dire qu'elle implique une dualité — et il ne suffit pas de poser l'existence d'un monde supplémentaire (« *mundus intelligibilis* ») pour résoudre cette énigme, ce que nous allons encore voir amplement. En tout cas c'est chez Kant que nous trouvons le prochain tournant de la réflexion sur ce sujet (*Enc.* § 132), tentative de solution qui se révélera aussi fautive que les autres. Il s'agit de la distinction entre aspects « matériel » et « formel » du monde (de la « nature ») que nous venons d'évoquer à la fin du chapitre précédent. Kant reconnaît qu'un monde composé uniquement d'une multitude *informe* de phénomènes n'est guère possible, et justement cette qualification négative d'« informe » le conduit à poser l'essence des phénomènes dans des « règles » ou des « lois » qu'il considère comme formelles (dans son langage, « vides »). Cette idée pose dès le début un problème très épineux. L'ensemble des phénomènes, multiples et informes, était conçu comme un « monde », comme une totalité. En y introduisant de l'ordre et des lois, cohérentes et structurées, est-ce que ce sera le même monde, la même totalité, ou un autre ? Kant parle prudemment, nous l'avons vu, de deux « aspects » du même monde (nature), ce qui, évidemment, n'est pas une clarification conceptuelle de la situation. Puisque la philosophie de Kant est suffisamment connue, nous pouvons facilement entrevoir que Hegel se prépare ici à une attaque générale contre la notion kantienne de « transcendantal »,

chargée d'une grave ambiguïté : les lois de la réalité, présupposées *a priori*, appartiennent-elles au monde des phénomènes ou à un autre ordre ?

## 2. La loi et les phénomènes

La philosophie de Kant est constamment aux prises avec le problème contenu/forme (également dans le domaine moral) et Hegel lui reproche maintes fois de ne pas avoir appris d'Aristote que contenu et forme constituent une unité, non seulement dans le sens de la complémentarité, mais qu'elles sont une seule et même notion comportant deux moments différents. La distinction entre forme et contenu est, toujours et en toutes circonstances, *relative*, et dès que nous essayons d'isoler l'un des deux, il se montre immédiatement identique à son contraire (cf. *Enc.* § 133 note : « *Der Inhalt ist nichts als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts als Umschlagen des Inhalts in Form* »). Nous pouvons illustrer cela par la fameuse assertion kantienne qui dit : « Les intuitions sans concepts sont aveugles, les concepts sans intuitions sont vides. » Les intuitions, représentant le monde phénoménal, sont tenues pour des contenus, les concepts « transcendants » pour des formes, et cette distinction rend possible toute la logique transcendantale de Kant. Or, si les intuitions ou phénomènes étaient complètement informes, ils ne pourraient exister, car l'informe est l'inconnaissable. Au contraire, ils ont été *déjà définis* comme phénomènes, donc, loin d'être informes, ils sont pourvus d'une détermination *conceptuelle*, ce que Kant ignore. D'autre part, si les concepts étaient entièrement vides, ils ne pourraient pas exister non plus en tant que moules pour accueillir les phénomènes. Au contraire, du moment qu'un concept est différent d'un autre concept ou d'une existence non conceptuelle, il est déjà aussi bien forme que contenu. Le fait de séparer l'inséparable contenu/forme et de proposer leur réunion arti-

ficielle, sous forme d'une nouvelle pensée « transcendantale », est une des plus grandes difficultés de la pensée kantienne. C'est également sur ces artifices que repose l'idée de la « légalité » des phénomènes, étant donné que pour Kant les phénomènes ne font qu'*exister*, mais sous la forme la plus incohérente, et, d'autre part, que leurs lois « transcendantales » ne représentent que la *cohérence* sans l'existence, laquelle implique toujours une certaine « matérialité ». C'est sur l'« extériorité » de ces deux côtés opposés qu'insiste l'*Encyclopédie* (§ 134), en laissant entrevoir l'apparition du « rapport » (*das Verhältnis*) en tant que solution *ex machina* de ce problème fondamental de la pensée kantienne.

La *Logique* examine, à l'aide d'un grand luxe de détails, cette situation en y appliquant une ironie mordante (II, 124-136). En parlant d'une « loi » des phénomènes, j'en rends ceux-ci dépendants. Ce sera la dépendance d'un monde flou, aléatoire (II, 125 : *das Vergängliche*), à l'égard d'un monde stable, fixe, autrement dit, la dépendance d'un monde de multiplicité à l'égard d'un monde d'uniformité. Évidemment, ce n'est pas une solution mais le problème lui-même, car nous nous demandons justement comment la coexistence de ces contraires (fluidité/fixité, multiplicité/uniformité) dans une unité est possible. Jusqu'ici nous n'avons fait que répéter : le monde des phénomènes n'est pas le monde des lois et *vice versa*. Pour qu'une dépendance réelle puisse subsister, il faut qu'elle soit *unilatérale*, c'est-à-dire que la disparition des phénomènes instables n'entraîne pas avec elle la disparition de leurs lois, ce qui — sur une base kantienne et non platonicienne — n'est pas concevable : les lois, tout en étant l'opposé des phénomènes, ont besoin des phénomènes car ceux-ci fournissent leur *contenu*. Donc c'est le contenu qui lie ensemble les phénomènes avec leurs lois (cf. II, 127 : « le contenu continue », cela ressort mieux en français), leur différence n'étant que « formelle ». Ainsi, c'est sur le plan du contenu qu'il faut chercher la « vraie » union entre phénomène et loi, de même que leur « vraie » diffé-

rence. Comment le contenu peut-il être à la fois commun et différent pour les phénomènes et les lois ? La réponse de Kant, ridiculisée par Hegel, est claire : citons là-dessus le passage correspondant : « Ce contenu doit signifier ici le fondement (*Grundlage*) du phénomène : la loi est ce fondement pris en soi-même, le phénomène est le même contenu mais supposé contenir plus que la loi, à savoir, les marques inessentielles de son être-immédiat » (II, 127). Autrement dit, les phénomènes contiennent « plus », plus de détails insignifiants, que la loi qui contient « seulement » l'essentiel. En effet, le point de vue kantien — très influencé par l'empirisme — considère le plan des données comme une source inépuisable de « contenus », sans laquelle l'intellect (la « raison ») se perdrait complètement dans ses abstractions conceptuelles. Comme Hegel le remarque plus loin (II, 224), ce « plus » en détails signifiera un « moins » en vérités, car ce ne sont pas les détails qui font le « contenu » de la science ou des sciences, mais bien plutôt les lois — les vérités d'ordre universel — dont la source n'est pas dans les « données » mais dans la raison. Ici, c'est Mure (p. 120) qui croit trouver une « justification » pour Kant.

Mais nous n'allons pas rester sur cette position un peu trop commode pour Hegel. Est-il possible que les phénomènes contiennent « plus » que la loi ? La loi était considérée comme le fondement, la source, la « raison d'être » des phénomènes. S'il y a un « plus » dans les phénomènes, cela signifie qu'il y a une autre source (ou fondement) qui l'a fait naître (II, 128 : *durch ein Anderes bestimmt*), difficulté qui n'était pas prévue. Ensuite, la différence entre les phénomènes contenant un plus de contingence et les lois, qui sont de caractère nécessaire et universel (dans les termes de Kant), n'est pas celle des contenus mais des *formes*, étant donné que la différence entre contingence et nécessité (comme nous allons encore le voir) n'est qu'une distinction de l'intellect. Enfin, la loi, telle que Kant la conçoit, n'est pas vraiment nécessaire, mais seulement *déclarée* nécessaire. Elle est « vide » si elle est dépourvue de contenu et, si elle est la

liaison entre contenus (par exemple, entre espace et temps dans la loi de la chute libre), elle est aussi contingente que ceux-ci : ce n'est pas de la nature de la loi ou de l'entendement qu'il s'ensuit qu'il y a une chute libre exprimable en formules mathématiques, mais des *phénomènes*, qui sont forcés de tomber. La loi est uniquement nécessaire *au cas où* le phénomène de la chute intervient dans des phénomènes : c'est une nécessité *a posteriori*, donc fondée sur la contingence (II, 129). Ainsi, la distinction entre les phénomènes matériels et leurs lois formelles — les deux aspects de la « nature » chez Kant — ne tient pas, pour la simple raison que ce sont les lois qui postulent l'existence des phénomènes (*nur die positive Wesentlichkeit der Erscheinung*), tandis que les phénomènes restent le contenu, en soi indifférent aux lois.

L'abîme entre phénomène et loi paraît donc infranchissable. Mais il y a encore une (fausse) solution possible sur une base purement kantienne — si l'on veut forcer un peu l'interprétation. Auparavant, nous avons insisté sur la multiplicité des phénomènes et affirmé que la loi représente le côté uni et cohérent. Maintenant, nous rectifions cette position en disant que ce sont justement les phénomènes qui constituent une unité homogène et indifférenciée, qui serait inconnaissable sans recours à la différenciation, c'est-à-dire à un ordre structuré. En effet, c'est le monde (ou la nature) qui est unique, tandis qu'il n'y a pas une seule loi mais *des lois* (cf. II, 133 : *bestimmter Grund*), donc ce sont *les lois* qui représentent la différenciation et, par conséquent, l'ordre. De cette manière, nous avons introduit dans la notion de la loi la « négativité » qui y faisait défaut auparavant. Nous ne la considérons plus comme une existence calme, identique et reposant en soi-même, mais comme un principe de différenciation, contenant donc des déterminations d'ordre négatif, séparatif. De plus, puisque pour Kant la multiplicité et la différenciation sont des caractéristiques du contenu, nous avons rendu au monde formel des lois un contenu qui, cette fois, n'est plus contingent mais conceptuel. Une existence qui réunit en elle contenu *et* forme existe indépendamment et ne

postule plus l'existence d'un autre (les phénomènes contingents) pour subsister, elle est « en et pour soi » et non seulement *pour les phénomènes*. Nous reconnaissons dans cette description le *mundus intelligibilis* de Kant (cf. II, 132 : *übersinnliche Welt*) qui, pour lui, n'existe que dans le sens « moral » du mot, restriction dont la légitimité n'est visiblement pas reconnue par Hegel : si les lois existent en morale, *a fortiori* elles existent dans la logique, à laquelle elles appartiennent par leur nature conceptuelle même. Les entités suprasensibles — remarque Hegel (*ibid.*) — non seulement existent, mais existent en tant qu'êtres véritables *contre* l'être immédiat des entités sensibles.

C'est ce « contre » qui nous induit à une nouvelle critique de Kant, critique qui — après réflexion — n'est pas aussi arbitraire qu'on peut le penser. Il est bien connu que la loi morale, chez Kant, s'érige *contre* les inclinations, qui se situent sur le plan phénoménal. Puisque cet impératif est formel (Kant se refuse à lui donner un contenu pour ne pas restreindre son universalité), nous ne savons jamais ce qu'il faut faire au juste, sauf qu'il faut agir *contre* les inclinations ; l'action morale dépend donc, négativement, de l'inclination qui, elle, a du moins un contenu. Le formalisme de Kant, la séparation éternelle entre contenu et forme, a donc les pires conséquences, comme le montre Hegel ailleurs (*Phil. du droit* § 140 expl.). Voyons maintenant si cette critique est oui ou non applicable à la situation présente. Kant définit ses catégories comme des « formes d'unité (ou synthèse) » ; elles sont donc aussi bien une que multiples (parce que formes, au pluriel). Puisqu'il y en a plusieurs, elles sont plutôt multiples. Une chose ne peut être multiple sans consister en forme *et* en contenu. Cette vérité n'est pas reconnue par Kant qui, après avoir énuméré *douze* catégories, continue d'affirmer leur caractère formel. Maintenant, on peut se demander raisonnablement : d'où vient le fait qu'elles sont au nombre de douze ? Puisque Kant ne s'intéresse qu'à leur caractère formel, il ne peut déduire cette différenciation, intervenue dans la notion de la catégorie, d'une manière concep-

tuelle et, par conséquent, il est obligé de présupposer les catégories qu'il a trouvées dans les livres de logique courants à l'époque. Il les a simplement puisées dans *son* expérience. Mais les catégories ne peuvent venir de l'expérience, car leur tâche est justement de *fonder* l'expérience : les catégories sont *a priori*, l'expérience est *a posteriori*, l'expérience n'est pas transcendante, le transcendantal n'est pas l'expérience, et ainsi de suite. Donc, quoi que fasse Kant, il ne peut qu'affirmer que l'un n'est pas l'autre, que l'un est opposé à l'autre, sans aucune autre précision possible. C'est ainsi que le fameux *mundus intelligibilis* de Kant est tourné en ridicule par Hegel et surnommé *die verkehrte Welt* (II, 134), le monde qui est « l'autre » de celui que nous vivons. Ici, nous rejoignons la parodie bien connue de la *Phénoménologie* (pp. 434 et suiv.) où Hegel montre la conséquence de ces idées kantienne chez les romantiques qui faisaient tout pour réaliser le monde à l'envers...

Le transcendentalisme se révèle être un autre vain effort de dédoublement : les catégories sont aussi transcendantales à l'expérience que l'expérience aux catégories. Leur séparation est une manœuvre artificielle, elle n'est que postulée d'une manière telle qu'un côté « doit être » l'opposé, l'inverse de l'autre. De cette manière, nous aboutissons à la faiblesse centrale de la philosophie de Kant qui sait bien séparer, introduire des distinctions, mais est incapable de trouver un moyen conceptuel d'unifier les éléments séparés. Nous nous engageons donc dans une critique de la théorie kantienne de la « médiation » où Hegel pense trouver la preuve de l'échec total de cette pensée, du moins en ce qu'elle est victime de la réflexion. En effet, la pensée de Kant est pleine de médiations mal réussies parce qu'elles ne témoignent que de l'artifice de la séparation qui est à leur base : le schématisme, pour médiatiser sensibilité et entendement; la faculté de juger, pour médiatiser entendement et raison; la foi, pour médiatiser mondes phénoménal et intelligible, et ainsi de suite. Dans tous les cas, la médiation kantienne a ce même caractère réflexif dont nous venons de

tracer les grandes lignes : il y a deux choses séparées, définies comme opposées, et on est à la recherche d'une troisième pour les lier ensemble. Ce troisième élément n'est pas une « chose » proprement dite, mais un « rapport » (*Verhältnis*), ce qui est pour Hegel un terme tout péjoratif, comme nous venons de le voir dans la section sur le « fondement » : il est impossible de lier ensemble, par un lien extérieur qui se situerait *entre* eux, les éléments séparés et opposés. Dans ce cas-ci, le lien est en lui-même porteur de l'opposition, il deviendra une notion *en elle-même* contradictoire et signifiera plutôt l'approfondissement de la séparation que la médiation originellement voulue. De l'avis de Hegel, il n'y a qu'une seule médiation possible, basée sur l'idée de totalité : une séparation est *toujours* issue d'une unité préalable qu'il faut saisir à travers l'opposition, c'est elle qui est le fondement véritable. Ainsi nous allons voir, entre autres, les conséquences paradoxales de l'horreur de Kant pour la totalité — qui est pour lui une idée « subjective » et pourtant inévitable de la « raison » — notion qui n'a cessé de le hanter sans qu'il soit capable d'en tirer les conséquences logiques.

### 3. *Le rapport séparatif*

Nous avons vu plus haut les conditions préalables permettant de parler d'un rapport extérieur entre n'importe quelles choses, plus particulièrement entre le monde des phénomènes et celui des notions explicatives « transcendantales » : ces deux mondes « doivent pouvoir » s'unifier, mais cela paraît impossible car ils sont tenus pour des existences séparées. Le « rapport » a donc la tâche ambiguë de les unifier tout en les maintenant à l'état séparé. Ainsi, la solution de cette nouvelle énigme prend la place centrale dans le transcendantalisme; d'elle dépendra la « vérité » de cette construction artificielle. De même, nous avons vu que les deux pôles entre lesquels se situe le rapport sont caractérisés par des prédicats opposés et, en effet,

c'est une conséquence inévitable si l'on présuppose d'abord leur indépendance l'une à l'égard de l'autre. Nous avons ainsi devant nous deux totalités — deux mondes — dont chacune est l'inverse de l'autre ou, si l'on veut, l'« au-delà » de l'autre (II, 137). Conformément à l'esprit des démarches kantienne, les rapports possibles entre ces deux entités sont définis comme « formels », définition qui ne fait qu'accentuer leur extériorité : le rapport est un ajout de l'entendement à l'existence, il est nécessaire uniquement pour *expliquer* la réalité, tandis que la réalité elle-même est un contenu totalement indifférent vis-à-vis de ces rapports. Le formalisme des rapports, on le comprend bien, est nécessaire à Kant pour éviter un possible *regressus in infinitum*. Puisqu'on a posé déjà deux mondes séparés, autant en présupposer un troisième où ils trouvent leur unité, et ainsi de suite. Mais cette aporie — celle du « troisième homme » — paraît facilement évitable *en distinguant* (à nouveau!) entre l'aspect du contenu et de la forme, cette dernière étant le lieu des rapports. Que les contenus *dépendent* des rapports ou du contexte où ils se trouvent et que, inversement, les rapports *changent* avec le changement des contenus — c'est-à-dire que les rapports soient inséparables des contenus — ce fait ne paraît pas troubler, pour le moment, la bonne marche de la réflexion. Les rapports dont il s'agira par la suite se trouvent tous chez Kant (ensemble/parties : *Kr. d. r. V.* B 762 sqq.; force/manifestation : *Principes métaphysiques de la nature*; intérieur/extérieur : *Kr. d. r. V.* B 321, etc.), mais ils sont également caractéristiques d'autres raisonnements analogues de la réflexion, dans le domaine des sciences particulières.

### a. Ensemble/parties

Du point de vue kantien, on est amené à un rapport ensemble/parties si l'on maintient que les catégories sont des formes d'unité des objets, tandis que les phénomènes présentent

l'aspect multiple de cette unité ou ensemble. Il nous faut penser plus particulièrement à la catégorie de la substance qui est définie comme l'aspect fixe *du* changement. Puisque chez Kant les formes transcendantales de l'unité ne peuvent jamais se séparer de leur contenu phénoménal, il est justifié de dire que l'ensemble, que représentent les catégories, se réfère aux données multiples comme à ses parties : la catégorie ne peut avoir le sens d'une unité si les phénomènes ne sont pas considérés comme nécessairement « subsumés » sous elle. Évidemment, ce rapport, absolument essentiel pour toute la philosophie de Kant, n'est pas pris explicitement en considération; de fréquents rapports de subsomption ont été tenus par lui pour une nécessité qui découle de sa théorie de la connaissance (intuition et notion, matière et forme « se complètent »), donc d'un point de vue empirique-génétique, ce qui l'a empêché de poser explicitement ce rapport purement logique qui est à la base de sa conception. Or, ce rapport apparemment simple présente de nombreuses difficultés. En premier lieu, c'est l'ensemble qui doit représenter la forme, les parties, le contenu. Mais en les confrontant l'un avec l'autre, on n'est plus tellement sûr de savoir lequel est le contenu et lequel est la forme. Exactement pour les mêmes raisons, chacun peut être considéré comme la forme *ou* la matière de l'autre, donc comme une existence indépendante, ce qui ne paraît pas possible : ensemble et parties ne peuvent être des entités exclusives, car l'existence de l'une rendrait impossible l'existence de l'autre, ni même des existences qui se limitent mutuellement, car la fin de l'une signifierait le commencement de l'autre. Il doit y avoir une unité plus profonde entre eux. En second lieu, il faut affirmer qu'ensemble et parties sont un en ce sens que l'un consiste en l'autre (cf. II, 140 : *Das Ganze besteht aus den Teilen*). Cette affirmation ouvre la porte à une dialectique tout entière, mais c'est une dialectique qui s'ignore (cf. *Enc.* § 136 note). Que veut dire un ensemble « composé » de parties? Il est purement et simplement identifié avec son contraire. Mais un ensemble

ne peut être absolument identique avec les parties, il doit y avoir « aussi » une différence, justement parce que l'ensemble est ensemble et les parties parties. Il faut donc dire qu'il y a une différence en ce sens que l'ensemble est un, tandis que ses parties sont multiples. Avec cela nous n'avons pas encore résolu le problème, loin de là. L'un et le multiple ont été définis comme existences indépendantes l'une de l'autre — *a priori* et *a posteriori* appartiennent à deux mondes *différents* aux yeux de Kant — autrement dit, le multiple (les données de l'intuition) n'a pas besoin d'entrer dans un ensemble (dans une catégorie) pour pouvoir être multiple et *vice versa*, quoique, du côté des catégories, ce rapport semble être plus compliqué. D'autre part, le rapport est posé ici comme plus essentiel que celui qui pourrait subsister entre deux entités indépendantes et indifférentes l'une à l'autre : en disant, par exemple, que sans ensemble il n'y a pas de parties et sans parties pas d'ensemble, le rapport paraît se cristalliser comme un rapport de conditionnement (cf. notre chapitre précédent et II, 141). Seulement ce rapport paraît chez Kant plus compliqué et plus important à la fois car — selon ce raisonnement — le monde intellectuel (l'unité), pris comme totalité, et le monde sensible, considéré également comme totalité, ne peuvent être mis en rapport de conditionnement sans que leur ensemble ne dépasse le domaine des conditions et ne conduise à l'inconditionnel ou à l'absolu (II, 141 : *das Unbedingte*). C'est une conséquence qui s'impose, et Kant était effectivement près de l'admettre, mais son raisonnement « épistémologique » lui interdisait d'être juste à l'égard des vérités d'ordre logique.

Au lieu de raisonner sur des totalités, Kant préfère donc rester sur le plan des rapports; or l'existence d'un rapport *entre* entités postule l'existence séparée de ces mêmes entités, ce qui nous induit à des difficultés insurmontables. Car, bien entendu, on peut encore arguer (tout à fait dans la ligne kantienne) que le rapport dont il s'agit ici n'existe pas vraiment entre ensemble et parties, l'ensemble n'existant pas dans le sens propre du

mot (il n'est que l'idée subjective de la raison spéculative); il n'y a que les parties (les phénomènes multiples) à proprement exister et l'ensemble ne consiste qu'en un rapport *entre* les parties. Cet argument, qui semble garder un grand poids, même pour la pensée actuelle, est facile à réfuter. De deux choses l'une : ou bien ces rapports, supposés représenter l'ensemble ou la totalité, révèlent un indice qui témoigne de leur affinité avec la totalité et, dans ce cas, la totalité *doit* exister, être même suffisamment caractérisée pour servir de base à ces rapports dérivés d'elle; ou bien la totalité n'existe absolument pas et, dans ce cas, les rapports mentionnés ne peuvent revendiquer une telle origine : ils seront arbitraires et « extérieurs », ne signifiant qu'un simple agrégat (II, 141 : *das Zusammen*) de n'importe quelles entités particulières. La réflexion, donc, qui pose la totalité dans un rapport *entre* entités, reste dans la contradiction qui consiste à séparer les choses et, en même temps, à exiger leur unité sans pouvoir fournir une raison acceptable ni pour l'une ni pour l'autre de ces opérations (II, 142).

Il est malheureux que Hegel ne développe pas assez, dans ce contexte, son idée de totalité qui est à la base de cette critique de la mentalité « synthétisante » ou « totalisante » n'arrivant pas à se rendre compte des défauts de sa propre méthode, mais nous espérons pouvoir y revenir plus tard. Hegel donne comme exemple de ce procédé la deuxième antinomie de Kant (*Kr. d. r. V.* B 462 sqq.) où, en effet, le rapport entre l'ensemble et ses parties (la matière et ses particules) est présenté comme une énigme absolument insurmontable. Hegel a déjà montré (I, 183 sqq.) que les deux notions quasi contradictoires impliquées — continu et discontinu — ne font qu'une seule notion qui est la quantité. L'autre implication logique de l'antinomie kantienne est justement notre problème présent : puisque Kant ne considère pas le rapport ensemble/parties sous sa véritable forme logique comme *une* notion, il le présente dès le début comme un rapport mécanique et superficiel de « composition » de l'ensemble des parties (II, 143 : *Zusammensetzung*) ou de sa

« décomposition » en parties. Évidemment, sous ce jour, le problème est falsifié dès le début, étant donné que disparaît la différence conceptuelle entre le côté ensemble et le côté partiel de ce rapport. Car supposons, par exemple, qu'un morceau de bois est « composé » d'autres morceaux de bois. Dans ce cas, les petits morceaux, qui peuvent parfaitement exister sans le grand morceau « décomposé », seront au même titre que ce dernier des totalités et le rapport ne sera plus entre ensemble et parties, mais entre *ensembles* dont l'un est pris une fois dans le sens de totalité et une autre fois (après la décomposition) dans le sens de partie. Évidemment, dans cette situation, ce n'est pas l'antinomie qui deviendra insoluble, mais bien le raisonnement kantien qui se trouve à sa base : la différence entre ensemble et parties ne consiste pas en la grandeur de l'un et en la petitesse des autres, mais en une différence conceptuelle. Ainsi, le penser lui-même (chez Kant et chez les autres) se trouvait déçu par l'imprécision de cette formulation du rapport entre la totalité et ses composants et Kant a développé une nouvelle formule, intitulée « force et sa manifestation » (*Kraft und Aeusserung*) dont l'examen va nous occuper maintenant.

### b. Force/manifestation

Ce qui est insatisfaisant et reste inexpliqué dans le rapport ensemble/parties, c'est le fait qu'il n'y a pas de transition organique entre l'« agrégat mort et mécanique » (II, 144), qui est l'ensemble, et ses parties dont ni la nature ni le fonctionnement ne s'expliquent à partir de lui. C'est pourquoi, d'ailleurs, ce rapport a servi dans le passé principalement à caractériser la structure formelle de la nature inorganique. Mais puisque l'entendement réflexif postule qu'il doit y avoir un rapport *dynamique*, c'est-à-dire transitif, de l'ensemble aux parties, ce postulat prend maintenant la forme d'une « force » susceptible de *produire* des effets visibles et particuliers qui occuperont

ainsi la place des phénomènes multiples. Ce nouveau rapport paraît résoudre d'une manière acceptable les difficultés qui se faisaient jour auparavant : la force est plus universelle que ses manifestations et relativement indépendante de celles-ci ; d'un autre côté, il y a un lien, tenu pour irréductible, entre les deux, et qui paraît garantir suffisamment leur appartenance, leur rapport. En outre, Hegel insiste sur le fait que la force est un ensemble *négatif* (*ibid.*) de ses manifestations, c'est-à-dire qu'est pré-supposé un rapport *actif* où le changement d'un des pôles (l'augmentation de la force) entraîne un changement de l'autre (l'accroissement des manifestations) ou une quelconque transformation passant d'un côté à l'autre. La force paraît non seulement « passer » (*übergehen*) à ses manifestations, mais aussi « se traduire » (*sich übersezen*) en elles (II, 145), la différence de l'une aux autres n'étant que l'expression de la même chose en deux langues différentes, l'une transcendantale, l'autre phénoménale. Néanmoins, ce rapport donne lieu à de graves objections qui le rendent impossible du point de vue même à partir duquel il fut conçu.

Examinons d'abord le conditionnement qui est supposé exister entre la force et ses manifestations. La force elle-même est pré-supposée pour expliquer un changement intervenu dans une chose ou, autrement dit, pour faire la liaison entre le moment stable et les moments variables de l'entité en question. L'explication commence mal, parce que la force est posée *dans* une chose en tant que propriété liée à son substrat par le rapport tout à fait extérieur de l'« avoir » (*haben*, II, 145). Ainsi, il n'est pas facile de savoir quelle « puissance étrange » pouvait poser la force dans les corps et quelle liaison peut bien exister entre le corps et sa force. Même en identifiant la force avec la matière, la situation ne deviendra guère plus compréhensible car, en supposant une matière *ou* une force je ne parle que d'un point de départ d'un changement possible, donc d'une unité immédiate, « reposant calmement en elle-même ». La présupposition de la force ne peut donc avoir de

sens si elle n'est complétée par une supposition supplémentaire. Celle-ci consiste en la précision que, bien que la force (ou la matière) ait une existence immédiate et reposant en elle-même, son essence consiste en l'*activité* (II, 146), donc ne repose pas en elle-même mais se repousse d'elle-même, agit, et devient ainsi une manifestation à effets multiples. Ces deux présuppositions contradictoires dans la notion même de la force — être à la fois « elle-même et pas elle-même » — sont absolument inévitables si l'on veut exprimer une activité, un mouvement qui n'est autre, nous l'avons déjà vu, que la contradiction posée comme existence. Mais ce n'est pas une vérité pour l'entendement réflexif qui continue à considérer ce rapport comme *conditionnement*, c'est-à-dire comme un simple passage d'un côté à l'autre, comme une corrélation. Seulement la difficulté est qu'il n'y a pas ici deux pôles *différents*, mais bien une seule force considérée, une fois, en elle-même, et, une autre fois, dans sa propre manifestation. Cette situation, non moins paradoxale que la précédente, exige, évidemment, des explications.

Il faut notamment expliquer comment il se fait qu'une seule force puisse subsister sous deux formes contradictoires, une fois comme inerte et inactive, une seconde fois comme active et manifeste. Selon ce point de vue une explication intrinsèque — c'est-à-dire fondée sur la nature même de la force — est exclue. On recourt donc à une explication externe et on postule l'existence d'une *autre force*, supposé délier (« solliciter ») celle dont il s'agissait, en guise d'éclaircissement de sa double nature. De cette manière, on le voit, la duplicité initiale (entre la force et sa manifestation) a été transformée en une autre duplicité : celle de deux forces dont l'une conditionne l'autre. Mais il est évident que cette solution n'est qu'illusoire. La première force est supposée passer de l'état passif à l'activité sous l'influence de la seconde. Puisque la seconde est elle aussi une force, elle est aussi bien active que *passive*, tout comme la première; d'où lui vient donc ce pouvoir miraculeux de délier une autre force? Ou, comme le texte s'amuse à le constater

(II, 148) : « [La force qui délie l'autre force] la délie uniquement dans la mesure où elle est elle-même déliée de délier l'autre » \*. On peut dire au même titre que c'est la première force qui active l'autre, de telle façon que cette seconde devient celle qui la délie, et ainsi de suite. Ce tour de force ne sert donc à rien. La dualité fondamentale de cette position — la force qui est aussi bien active que passive — reste sans solution : la passivité est expliquée par l'activité et *vice versa*, de même que se produit, ici aussi, un passage perpétuel d'un côté à l'autre (II, 149 : *Die Unendlichkeit der Kraft*). Reste seulement la conviction, jusqu'ici sans fondement, que ce qui est à l'intérieur des choses (la force) « doit être » en quelque sorte identique à son extérieur (les manifestations), ce qui est un nouveau problème à résoudre.

Il est évident que cette critique vise, entre autres, la notion « énergétique » de Dieu chez Herder (*Enc.* § 136 note) et, en tout cas, la vision newtonienne du monde présentée dans les *Principes métaphysiques de la Nature* de Kant qui, tout comme dans le chapitre « Mesure », sert ici de cible facile. Hegel maintient (*Enc., ibid.*) que toute explication basée sur la notion de force, *énergie* si l'on veut, est dépourvue de tout caractère scientifique et n'est qu'une tautologie vide : la force est conçue comme identique à ses manifestations et il ne sert à rien de poser à l'« intérieur » des choses une force « en soi », mystérieuse et inconnaissable. Après le rapport ensemble/parties, c'est la deuxième notion superficielle de totalité que nous critiquons ici : de même que le monde ne peut être considéré comme un simple « ensemble » (agrégat) des choses, car il n'y a pas de lien véritable dans cette totalité morte, de la même manière une totalité énergétique est également dépourvue d'un véritable principe d'unité. Il y a déjà un petit progrès dans cette vision du monde car son postulat central porte sur le mode de *passage*

\* Sie [die sollizitierende Kraft] ist sollizitierend nur insofern, als sie dazu sollizitiert wird, sollizitierend zu sein. Cf. KANT, *Met. d. Natur*, Allgemeine Anmerkung zur Mechanik.

de l'un à l'autre côté du rapport sans que, pour cela, une preuve convaincante intervienne. Cela intéresse plus particulièrement les physiciens, car c'est le monde de la physique qui est une masse unique d'énergie dont les manifestations représentent les événements particuliers de la nature. Contre cette conception l'argument (déjà traité plus haut) de Hegel semble toujours prévaloir : elle ne contient aucune explication du problème central — pourquoi l'énergie unique se spécifie-t-elle en énergies particulières ? — mais elle ne fait que formuler mathématiquement les phénomènes empiriques observés. Autrement dit, la notion de totalité en physique est encore un assemblage plus ou moins fortuit de manifestations naturelles particulières. Sans pouvoir confirmer ou démentir cette affirmation, nous passons maintenant au troisième et dernier sujet de la critique hégélienne des rapports réflexifs.

### c. Intérieur/extérieur

Nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur la signification « négative » de l'unité composée de la force et de sa manifestation : au lieu de former une simple somme (comme dans le cas ensemble/parties), c'est plutôt une transformation (ou « traduction ») réciproque qui semble caractériser leur rapport (II, 150). La force s'extériorise dans sa manifestation, tandis que la manifestation a son côté intérieur, son recueillement, dans la notion de la force. Ce qui est intenable dans ce rapport vide, fabriqué par la réflexion, c'est qu'un pôle fuit devant l'autre, que l'un passe à l'autre : leur unité n'a aucune stabilité, elle n'« existe » pas à proprement parler. Ainsi, ce rapport dynamique, conçu pour expliquer le changement, se révèle *trop dynamique* en ce sens qu'il postule plutôt la non-existence des pôles, entre lesquels il se déroule, que leur existence. Mais puisque le changement n'est possible que vis-à-vis d'un être fixe, il faut revenir sur nos affirmations précédentes et postuler

plutôt la stabilité des pôles que leur disparition. Cette description parodie carrément le raisonnement « dynamique » de Kant (*Kr. d. r. V.* B 224-232) et contredit les principes kantien de la physique considérés comme l'application de celui-ci (cf. *Mét. de la nature*, section II). En outre, c'est Kant qui attribue le rapport intérieur/extérieur, dans son analyse des notions de la réflexion, à une spéculation vide et ambiguë (*Kr. d. r. V.* B 321-322) sans s'apercevoir, bien entendu, qu'il se sert lui-même de ces notions douteuses dans sa propre conception.

Dans ce nouveau rapport, donc, ni la force ni sa manifestation ne sont plus considérées comme entités indépendantes et elles ont pour rôle essentiel de signifier uniquement la liaison dynamique entre l'« intérieur » et l'« extérieur » des choses qui apparaissent maintenant comme les pôles fixes du rapport dynamique. Mais il est évident qu'avec cette nouvelle solution les difficultés restent les mêmes, car nous n'avons fait que poser une contradiction supplémentaire : l'intérieur existe aussi peu sans l'extérieur que la force sans ses manifestations. Si je définis l'intérieur comme « fondement » de l'extérieur, l'affirmation contraire sera également vraie car sans extérieur, qui est la *ratio cognoscendi* de l'intérieur, celui-ci serait entièrement inexistant. Kant affirme paradoxalement (Hegel cite là-dessus le poète kantien A. von Haller) que l'intérieur (la substance non phénoménale, intelligible) des choses n'est pas connaissable (cf. *Kr. d. r. V.* B 333 : « *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein* ») car nous n'avons d'accès qu'aux phénomènes extérieurs. C'est paradoxal car, si l'intérieur nous est totalement inconnu, nous n'avons pas non plus de moyen de savoir que nous ne voyons *que* l'extérieur. Si l'on parle ou bien de l'intérieur ou bien de l'extérieur, l'autre pôle de cette relation est nécessairement sous-entendu, et l'un et l'autre auront la même importance comme moments d'une seule totalité. Il est important de voir ici comment l'idée de la totalité se concrétise, se réalise de plus en plus, malgré les tentatives pour la transformer en un simple rapport entre entités tenues pour séparées. C'est justement

cette impossibilité de séparer intérieur et extérieur qui fait éclater, aux yeux de Hegel, le « relativisme » kantien basé sur des raisonnements gratuits. La seule issue qui reste ici pour sauver la position dualiste — position opérant à l'aide de distinctions — consiste à admettre qu'intérieur et extérieur forment *une seule* totalité considérée comme « contenu » (le monde en soi), tandis que la différence intérieur/extérieur n'est que de « forme », issue de l'incapacité de l'entendement humain à connaître les choses comme elles sont « en réalité ». Autrement dit, pour un entendement « intuitif » (divin), comme Kant le répète sans cesse, cette différence entre intérieur et extérieur (en soi et pour nous), qui sont les deux aspects « formels » de la totalité mondaine, n'existerait pas du tout. Cet aveu de Kant est extrêmement important pour Hegel (qui ne s'expliquera que plus tard sur ce point) et laisse entrevoir toute la signification de la position devant laquelle nous venons d'arriver. L'entendement échoue justement lorsqu'il se croit le plus fort, le plus irréfutable. L'idée que nous ne pouvons connaître le monde comme il est (l'« intérieur ») est fondée sur la distinction artificielle, nulle, entre intérieur et extérieur. Puisque cette différence simplement n'existe pas, la connaissance de l'extérieur est la connaissance tout court et on n'a nullement besoin d'hypostasier un « entendement divin », supposé tout savoir. Nous ne prenons pas par là une position simplement opposée à la gnoséologie kantienne, pour affirmer que l'homme est omniscient, loin de là. Nous contestons seulement la division du monde en un aspect éternellement inconnaissable et en un aspect qui est « seulement » le domaine des connaissances phénoménales, extérieures. Car si cette distinction est vraie, nous ne pouvons jamais rien savoir : le monde en tant que tel nous est inaccessible et ce que nous savons n'est vrai que pour nous, sans aucune garantie que cela se réfère à un objet quelconque. C'est la position kantienne qui est subjectiviste, non celle de la « raison » dont il voulait démasquer la subjectivité. Nous retiendrons, toutefois, de la position kantienne, l'idée d'une seule totalité qui porte en elle deux aspects

« formels » différents. Mais ces aspects ne seront plus la duplicité intenable intérieur/extérieur qui se sont révélés indiscernables dans une totalité et fruits d'un artifice réflexif. Nous demanderons plutôt à la totalité elle-même de produire ses propres différences et d'en fournir des raisons intrinsèques. Cette entreprise nous éloignera de la pensée kantienne et — contrairement à la marche de l'histoire — elle tournera notre attention vers le système de Spinoza qui, pour Hegel, accomplit et achève la philosophie de l'objet pour introduire un changement d'horizon total.

Il n'est pas facile de remarquer, à cause des obscurités de notre texte, le progrès décisif des démarches hégéliennes intervenu à la fin de ce chapitre. Nous avons détruit une grande partie de la philosophie de Kant uniquement pour la ramener à la seule idée de totalité qui s'en dégage. Sans vouloir défendre la justesse philologique de cette interprétation de la pensée kantienne, nous pouvons au moins comprendre la raison principale qui a amené Hegel vers cette prise de position. Au début de sa dialectique transcendentale (*Kr. d. r. V.* B 368 sqq.) Kant affronte effectivement ce dilemme. Il distingue (*ibid.* B 383) entre « totalité de l'entendement » (*Verstandeseinheit*) et « totalité de la raison » (*Vernunftseinheit*), l'une étant la somme de nos connaissances partielles, phénoménales (domaine où l'entendement est conditionné par les données empiriques), l'autre une « idée », c'est-à-dire une totalité *conceptuelle*, donc « un concept nécessaire de la raison auquel nul objet ne correspond dans le domaine des sens » (*ibid.*). Mais il est facile de voir que c'est une distinction qui ne tient pas. Comme il n'y a pas d'objet empirique qui corresponde à la totalité de la raison, il ne peut y avoir non plus aucun objet correspondant à la « totalité de l'entendement », qui est également une entité conceptuelle. Il s'agit notamment de la même totalité, une fois prise au sens des choses particulières qui se conditionnent de l'extérieur et une autre fois au sens de l'ensemble qui, justement parce qu'il est conçu comme totalité, ne peut plus avoir un « extérieur » mais seulement un « intérieur », qui est donc néces-

sairement dégagé de tout conditionnement venant d'une autre source que lui-même, étant « absolu ». Nous sommes donc aussi bien devant l'effondrement final du dualisme kantien, fondé en fin de compte sur la distinction intérieur/extérieur, que dans la situation initiale de la philosophie de Spinoza qui n'hésitait pas à placer au centre de sa pensée une notion de totalité n'ayant pas un extérieur séparé de son intérieur, mais seulement une nature (essence) unique. Les conséquences de ces constatations pour la philosophie de Hegel seront considérables car, à partir de ce point de l'analyse, la notion de totalité se révèle comme le sujet véritable de la logique, sujet que nous allons préciser d'une manière de plus en plus concrète, structurée. En logique, notamment, ce n'est pas l'empirie qui est le « donné » mais l'universel, la totalité, la réunion de *l'acte de penser* avec son contenu conceptuel. Le dualisme, que nous sommes en train de quitter maintenant, a produit le processus intériorisation/extériorisation (*Erinnerung/Entäußerung*, cf. II, 135), qui ne peut plus appartenir à une totalité « objective », c'est-à-dire vue de l'extérieur. Une totalité purement objective, inerte, n'a pas d'« intérieur », elle est toujours comme elle est, sans aucun secret caché. Le mouvement quasi mystérieux, découvert mais non maîtrisé par l'entendement, équivaut à *l'activité* productive qui, comme nous allons le voir, ne se situe plus sur le plan des objets.

Une dernière remarque s'impose au sujet de l'interprétation donnée ici de la pensée de Kant. Les critiques de Hegel sont dirigées exclusivement contre les aspects « réflexifs » de la théorie kantienne qui, comme nous l'avons vu abondamment, sont fondés sur des séparations, sur un dualisme qui, en fin de compte, dérive de la séparation introduite entre l'entendement et la notion vide de la « chose en soi ». Kant représente donc ici l'idée d'une séparation définitive et insurmontable entre sujet et objet. En même temps, au centre même de sa première critique, nous trouvons l'idée « spéculative » de synthèse entre sujet et objet, dans la notion de l'« unité transcendante de

l'aperception », que Hegel approuve et admet dans sa propre logique (sous le nom de *Begriff*), en développant à partir de celle-ci un système déjà cohérent de déterminations, tout comme Fichte et Schelling. Nous ne quittons donc que provisoirement le domaine de la problématique kantienne; sous un autre angle, nous y reviendrons après notre analyse du système spinoziste.

L'IMMANENCE ET  
SON EXTÉRIORISATION

Pour comprendre ce chapitre central et extrêmement ardu de la *Logique*, il nous faut bien préciser son véritable sujet. Comme nous l'avons déjà montré ailleurs\*, c'est à la fois un hommage et une critique de Spinoza, pour qui Hegel — malgré sa brouille avec Schelling — n'a jamais perdu son admiration. Hommage, parce que Spinoza a poussé aussi loin que possible, sur une base purement « objectiviste », la compréhension de la notion de totalité — la substance — qui est le centre incontestable de sa philosophie. Critique, parce que la totalité de Spinoza est encore basée sur les lois mécaniques de la science de la nature, elle n'est qu'un cadre total qui ne reflète pas la vivacité et la spontanéité de ses contenus. Ce que Hegel veut entreprendre ici à propos du système de Spinoza sera expliqué plus tard (II, 216-218), après accomplissement de la tâche. Il faut savoir distinguer, dit-il, entre la *réfutation* d'un système et la démonstration de son insuffisance : on ne peut pas réfuter la philosophie de Spinoza parce qu'elle est vraie, mais on ne peut non plus se contenter d'elle parce qu'il y manque une chose essentielle, la subjectivité. Il faut savoir se débarrasser de l'idée « louche » (*schief*) qui prétend que « le système *vrai* ne forme qu'une *opposition* pure et simple au système faux ». La fausseté est la partialité, l'insuffisance, mais en tant que telle

\* E. FLEISCHMANN, Die Wirklichkeit in Hegels Logik, *Zeitschrift f. phil. Forschung*, XVIII (1964), 3-29.

elle peut se révéler comme une condition essentielle de la vérité, ce qui est ici effectivement le cas. La philosophie de Spinoza est une étape *nécessaire* de l'auto-évolution du penser, la première dont Hegel affirme le caractère indispensable pour toute pensée logiquement irréprochable. Les autres philosophies jusqu'ici envisagées étaient peut-être nécessaires en tant que pierres isolées du bâtiment, mais de la pensée de Spinoza nous retenons l'essentiel, son concept de la totalité, qui sera le commencement de la partie positive et constructive de la logique hégélienne. Ainsi, bien que la position spinoziste ne soit pas encore la vérité dernière, il n'y a vis-à-vis d'elle qu'une seule réfutation possible : reconnaître sa nécessité et l'incorporer en sa totalité dans un système plus vrai parce que plus global. « La seule réfutation du spinozisme — dit Hegel (II, 218) — ne peut consister qu'en la reconnaissance de son caractère essentiel et nécessaire mais, d'autre part, il faut sublimer ce point de vue *par et de lui-même (aus sich selbst)* à un niveau plus élevé. » Pour pouvoir réfuter Spinoza il faut donc devenir spinoziste, comme dit Hegel ailleurs (*Hist. phil.*, Glockner, tome XIX, p. 376), ou simplement : « Sans spinozisme il n'y a pas de philosophie » (*Entweder Spinozismus oder keine Philosophie, ibid.* p. 374). Nous allons donc analyser cette philosophie sous trois aspects : d'abord la notion de la substance, ensuite les « modalités » et, enfin, en tant que système de la « nécessité ». A la fin, c'est l'analyse elle-même qui nous transposera du plan de l'« objectivité » à celui de la « subjectivité ». Notre texte principal sera la *Logique* car l'*Encyclopédie* ne résume que la dernière partie de cette construction.

### 1. *L'absolu*

C'est sur l'impossibilité de la distinction entre aspects intérieur et extérieur du monde que nous avons quitté la vision dualiste en philosophie, représentée par la pensée kantienne, ce qui ne

nous laisse qu'une seule solution pour considérer le monde objectif : le définir comme *une seule totalité*. Il ne s'agit plus de « synthétiser » les phénomènes, de les lier ensemble par des rapports formels et d'arriver ainsi à une « idée » kantienne, qui pose l'unité du monde dans un progrès à l'infini de totalisation, mais bien plutôt de rejoindre la pensée spinoziste et de *partir* de l'idée d'un monde unique. Pour Spinoza, ce monisme n'était qu'un présupposé, un « axiome », mais *nous* savons déjà qu'il a raison car nous avons examiné toutes les autres tentatives, qui ont échoué et nous tenons la preuve indirecte qui justifie cette position. Il est fort probable que Hegel a construit *a priori* sa logique d'une manière telle que Spinoza y puisse occuper cette place centrale — lien entre objectivité et subjectivité — ce qui n'empêche nullement que cela soit une construction ingénieuse. La substance de Spinoza se révèle ainsi comme le véritable « fondement » (*Grund*) dans lequel nous sommes descendus à travers le processus de l'« approfondissement du penser en lui-même » que nous suivons dès le début. Penser le monde en tant qu'une seule totalité, cela veut dire prendre son point de départ *dans* le penser où intérieur et extérieur s'unifient réellement, non dans des données quelconques considérées comme « extérieures » à la pensée. La totalité de Spinoza est ainsi tout d'abord sa propre manifestation, une entité qui ne montre extérieurement que ce qu'il y a dans son intérieur, sans postuler un fond obscur des phénomènes comme c'était encore le cas pour Kant. Par là s'expliquent les différents termes que nous allons employer par la suite. Le mot *Wirklichkeit* (réalité agissante), rappelant l'ἐνέργεια aristotélicienne, désigne le côté dynamique de la substance, l'unité entre sa « force » et ses « manifestations ». En même temps celle-ci est *das Absolute* (l'absolu) puisqu'elle se trouve déliée de tout conditionnement de l'« extérieur », n'étant que sa propre cause (*causa sui*). Et puisqu'elle ne révèle que sa propre nature ou essence, elle est la parfaite « unité de l'essence et de l'existence » (II, 156), tout comme Spinoza affirmait de sa substance *ou* de son Dieu (*Éthique* I, prop. xx,

trad. Appuhn) : « L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose. » En effet, nous ne serons nullement insensibles à ces implications religieuses de Spinoza, car la position religieuse de Hegel dérive d'une manière significative de ce chapitre de sa *Logique* où l'impossibilité de toute transcendance (l'« au-delà ») sera prouvée et la notion de la « révélation » (*Offenbarung*) identifiée à la manifestation de la réalité par ses propres forces. Dans la mesure où il y aura des différends entre Hegel et Spinoza — ce que nous ne tarderons pas à voir — ils ne se situeront pas sur ce plan des vérités acquises.

Nous n'avons qu'à entrer maintenant dans quelques détails pour voir ce que Hegel trouve d'insatisfaisant dans la notion spinoziste de totalité, tout en la considérant comme vraie en ses grandes lignes. Le terme « système d'identité » qu'ont forgé Schelling et Hegel pour désigner la philosophie de Spinoza se réfère à *Ethique* I, déf. VI où nous lisons : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » L'explication qui suit ajoute qu'un être « absolument infini » ne contient aucune négation ou exclusion parce qu'il englobe *tout*, tandis qu'un être « relativement infini » (ou infini en son genre) contient la négation des autres infinis auxquels il se réfère *de l'extérieur*. Cette idée — déjà très spéculative — est contestée avant tout par Hegel (II, 157) qui dit que, justement parce que la substance est définie comme affirmation (inclusion) absolue de ses attributs, elle devient leur négation absolue. Pour prouver cette vérité qui, d'ailleurs, vient de Spinoza lui-même (*omnis determinatio est negatio*, cf. lettre n° 50, éd. Gebhardt), Hegel entreprend sa propre « monstration du contenu de l'absolu » (*die Auslegung des Absoluten*, II, 157-160), ce que nous allons brièvement voir. Selon le raisonnement de Spinoza, la définition de la substance est aussi bien formelle que matérielle, relative à son contenu : elle n'est pas seulement unique et identique à elle-même, mais contient aussi toute la diversité possible du monde entier.

Or, il n'est pas contradictoire de dire qu'une totalité unique contient toute la diversité des phénomènes, mais tout dépend de la formulation logique de ce rapport — si rapport il y a — entre ces deux aspects de la totalité, situation ambiguë dont Spinoza n'était pas conscient. Il y a d'abord une possibilité (parménéidienne) d'affirmer que c'est la totalité seule qui existe, tandis que l'existence des êtres particuliers n'est qu'une illusion pure et simple, position que Spinoza réussit heureusement à éviter. Cela reviendrait à dire que la substance n'est pas le fondement, la source, des entités du monde, mais leur tombeau, le lieu de leur disparition. L'autre possibilité consiste à donner une place plus « positive » au contenu de cette totalité formelle et à essayer de « déduire » son contenu ou ses contenus de la nature même de la substance ou, plutôt, à montrer comment la substance produit d'elle-même et par ses propres forces son aspect matériel, ce que fit effectivement Spinoza en introduisant le problème des attributs.

Comment la substance peut-elle « avoir » des attributs ? Sur ce point, la pensée de Spinoza commence à devenir contradictoire. Nous avons déjà vu que Spinoza distingue entre l'« infinitude absolue » de la substance et l'« infinitude relative » des attributs, ce que Hegel traduit par le contraste *das Absolut* = *Absolute* et *das relative Absolute* (II, 160-161). Nous insistons justement sur cette opposition absolu/relatif qui contient le secret du rapport de la substance avec ses attributs et qui n'est pas du tout conçu par Spinoza comme opposition, mais comme expression de la dépendance unilatérale de l'attribut à l'égard de la substance. Pour Spinoza, la substance reste éternellement *ens absolute indeterminatum* (cf., entre autres, lettre n° 36, éd. Gebhardt) car chaque détermination est une délimitation et, par conséquent, une négation, donc elle ne peut appartenir à la nature de la substance. La substance est une totalité indifférenciée dont la nature *n'est pas* exprimée par les attributs d'une manière adéquate. Ainsi, les attributs ne sont là que pour illustrer ce que la substance *n'est pas*, ils sont posés pour disparaître

(II, 161 : *gesetzt als aufgehobene*). Spinoza n'a donc pas réussi à déduire les attributs de la substance ; leur admission ne rendait pas manifeste son contenu positif, mais bien plutôt une négation qui, malgré tout, s'était glissée dans sa nature : l'existence de la substance ne laisse pas subsister les êtres relatifs.

Cette non-existence des êtres particuliers qui portent avec eux toute la négation est exprimée par la notion des *modi* (Hegel traduit : « *Art und Weise* », II, 162), ne signifiant pour Spinoza que « ce qui est dans une autre chose » (*Éth.* I, déf. v). De cette manière, les *modi* forment apparemment l'opposition la plus complète à la substance, ils ne sont que l'« apparence manifestant son essence d'apparence » (II, 163 : *Scheinen als Scheinen gesetzt*). Mais, comme nous l'avons déjà vu, la substance selon Spinoza ne peut contenir aucune négation (ici : opposition) et, par conséquent, dans la mesure où les *modi* doivent manifester la nature de la substance, non autre chose (ce qui est impossible), ils doivent avoir également une sorte d'existence. Avoir une existence veut dire être identique à soi-même ou, comme Spinoza le dit maintes fois, pouvoir se maintenir aussi longtemps que possible dans l'existence, de même que la véritable puissance de la substance se manifeste plutôt dans l'existence « miraculeuse » des choses particulières. Ainsi, leur existence n'est pas seulement l'« extériorité » pure et simple, mais le fait qu'elles sont apparues veut dire qu'elles sont les manifestations de *quelque chose*, notamment de l'essence ou de la substance. Spinoza, comme dans le cas des attributs, n'insiste que sur leur caractère éphémère et instable vis-à-vis de la substance, sans bien souligner ce qu'ils représentent d'une manière positive, en tant qu'existants. Par contre, Hegel souligne le moment de « monstration » (II, 163 : *Zeigen*) ou de manifestation qui est leur véritable essence. La substance, sans cesser d'être un fondement absolu et identique à lui-même, a son essence non dans son existence identique et stable, mais dans son pouvoir de se particulariser, d'être elle-même dans ses manifestations, ce qui est la définition même de la *Wirklichkeit* (effectivité, faute de

meilleure traduction), résultat que nous retiendrons de nos analyses précédentes. La notion spinoziste de la totalité — malgré toutes ses inconséquences — nous a fourni la structure principale de la réalité, conçue dès maintenant comme unique processus de réalisation, de « monstration » du fondement par et pour lui-même, ce que toute philosophie doit saisir pour être vraie. Autrement dit, l'élimination définitive de toute transcendance (l' « au-delà ») est la condition essentielle pour que le penser puisse être vrai et pour que la philosophie puisse être le degré suprême de la connaissance, libre et autonome.

L'analyse précédente, extrêmement sèche et critique, ne laisse pas assez entrevoir ce que Hegel doit en réalité à Spinoza, d'autant plus qu'il laisse à la clairvoyance de ses lecteurs de deviner ce qu'il *accepte* du philosophe hollandais, malgré le ton sévère qu'il utilise. Pour comprendre ces rapports d'influence, il nous faut lire l'importante parenthèse qui suit cette analyse (II, 164-169). A part quelques objections d'ordre secondaire (méthode géométrique, influences orientales, etc.), les reproches faits à Spinoza ne font que souligner le fait que les transformations introduites dans la pensée de celui-ci sont à l'origine de la *systématique* hégélienne. Ainsi, (a) la substance n'est pas conçue comme *activité productrice* mais plutôt comme destruction, absorption des contenus (*absolu = ab-solvere*). Hegel, par contre, complète cette notion pour mieux accentuer sa créativité quoique, pour lui aussi, la mort des êtres particuliers rende possible l'existence de l'absolu. (b) Spinoza a épuisé les possibilités logiques contenues dans la notion de la totalité par l'énumération des attributs et des *modi* (II, 163), mais il ne les déduit pas de la notion (de la substance) même. Hegel comblera plus tard cette lacune, mais cela n'empêche que, pour lui aussi, l'universel, le particulier et le singulier sont les moments structurels nécessaires de tout penser « raisonnable », en tant que tel. (c) Pour Spinoza, il y a une infinité d'attributs, mais en réalité il ne fait qu'énumérer « empiriquement » deux d'entre eux, le penser et l'étendue (*Ausdehnung*). La

totalité de Hegel, elle aussi, ne comporte que deux possibilités — l'esprit fini et la nature — constituant ensemble l'esprit absolu, ce qui justifie logiquement l'« hypothèse » empirique de Spinoza. (d) Les deux attributs de Spinoza sont liés dans une notion formelle d'unité et le penser n'est pas saisi dans son activité essentielle en tant que séparation de l'être immédiat, de sa négation. La pensée spinoziste est coupable d'omettre le « principe de la personnalité » (II, 165) de son concept de totalité; de même Spinoza considérait à tort (toujours à cause de la définition insuffisante de son « intellect ») que les attributs ne viennent que de la vision d'un entendement extérieur à la totalité et que les *modi* ne découlent que de l'imagination (*Vorstellung*, pour Hegel) toute subjective. Cet argument a tout son poids et nous ne tarderons pas à voir que la principale originalité de Hegel vis-à-vis de Spinoza consiste justement à introduire le moment de la subjectivité dans la substance.

Mais avant de passer à notre nouvelle section, il nous faut faire une remarque concernant la philosophie de Leibniz qui, tout comme Spinoza, fut trop influencé par les sciences de la nature de l'époque. Leibniz élaborait, lui aussi, une notion de totalité — un peu déchirée en elle-même — (cf. II, 167 : *zerstreute Vollständigkeit*) — sous forme de la *monade*. Contrairement à Spinoza, cette notion contient (a) la pluralité matérielle des phénomènes particuliers, (b) une sorte d'activité intellectuelle, l'aperception. La monade de Leibniz est essentiellement « entéléchie », donc une manifestation ou « révélation » (*das Offenbaren*) de ce qu'il y a en son intérieur. Mais cette notion tombe dans un extrémisme opposé à celui de Spinoza, un pluralisme poussé trop loin : chaque monade est différente des autres et on comprend mal en quoi consiste leur substance commune. Elles sont manifestes seulement en leurs divergences, dépourvues de « fenêtres » pour communiquer les unes avec les autres, de sorte qu'il faut postuler de l'extérieur leur caractère commun sous forme d'« harmonie préétablie » : c'est ainsi seulement qu'elles peuvent constituer un monde *unique*. Parallèlement à

ces affirmations, il y a un autre raisonnement, chez Leibniz, qui réduit la différence entre les monades à une différence de forme : du point de vue de leur contenu, chacune reflète la totalité de l'univers, mais la clarté consciente de cette manifestation est différente. La différence est donc dans un plus ou moins grand degré d'activité intellectuelle : Dieu étant la monade tout active, les monades « créées » contiennent de plus en plus de passivité. Mais ce n'est qu'une autre forme du principe « émanatiste » selon lequel les créatures sont affirmées être issues de Dieu sans qu'il y ait *processus de création*. Pour qu'un tel processus puisse avoir lieu, il ne suffit pas de définir Dieu comme la perfection absolue, mais il faut poser en lui aussi la « négativité », c'est-à-dire, la processualité qui rend possible qu'il devienne *autre* qu'il n'est, une créature. En éloignant de son Dieu toute négation, Leibniz rejoint Spinoza dans son dogmatisme sans pour autant avoir atteint le même degré de cohérence dans sa propre pensée.

## 2. *Le problème modal*

C'est aussi la philosophie de Spinoza qui sert à Hegel de base pour illustrer l'épineux problème modal, traité sans succès par tant de penseurs. Il est évident que le terme « modalité » est dérivé ici du *modus* spinoziste (cf. II, 169 : *das Bestimmen des Absoluten ODER die Modalität*), contrairement à l'avis de Mure (p. 132) qui pense plutôt à Kant. En effet, nous allons voir bientôt que ce problème ne peut avoir son véritable sens (et ses faiblesses) que sur le plan d'une philosophie qui conçoit la réalité comme un seul processus englobant tout, conçu comme « effectivité » (*Wirklichkeit*), notion qui résulte de nos analyses précédentes. C'est donc de la manifestation, de la monstration, de la révélation de la substance dans ses *modi* que nous traiterons maintenant, selon la déclaration maintes fois répétée de Spinoza (cf. *Éth.* I, prop. 4, démonstration) que,

*formaliter*, c'est-à-dire selon la vision intellectuelle de la réalité, il n'y a que la substance et ses affections ou ses *modi*. Autrement dit, nous allons considérer la substance sous son aspect dynamique, dans son mouvement intérieur. Ce mouvement, qui est l'effectivité, sera la troisième et dernière possibilité d'existence sous forme de processualité que l'entendement puisse imaginer et ce sera lui qui nous conduira vers le plan de la raison. Le *Sein* (être) de la première partie n'était qu'une « transition en un autre » (II, 169), à l'essence. L'« existence » ou le « phénomène » (*Enc.* § 142) venait du fondement et retournait au fondement (*kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde*). L'effectivité — notre présent problème — a le caractère de *manifestation* et elle est autrement ambiguë que les deux autres : la seule et même chose est considérée comme à la fois passive et active (substrat qui se produit), donc en aucun cas elle ne peut « disparaître », mais seulement se définir d'une manière qui correspondra vraiment à sa nature. C'est pourquoi — nous le répétons — nous restons ici dans le cadre d'une vision *sub specie aeterni* (II, 166) où rien ne se perd malgré le perpétuel changement des phénomènes particuliers. Les concepts modaux, vrais produits de l'entendement, seront soumis à un traitement dialectique dévastateur, d'abord d'un point de vue formel, ensuite d'un point de vue matériel, pour aboutir enfin à la notion de *causa sui* de la philosophie spinoziste.

a) *La position formelle* à l'égard du problème de la modalité consiste à introduire des distinctions sans aucun fondement dans la structure de la réalité. C'est donc la réalité ou l'effectivité qui est donnée en sa totalité et ces distinctions viennent « expliquer » sa dynamique interne. Le réel n'est pas simplement « là », mais il est issu d'une possibilité ou potentialité — c'est ainsi que s'engage cette explication vide et formelle. Qu'est-ce que la possibilité ? La réalité que nous voyons devant nous, seulement sous sa forme initiale, *avant* la manifestation de sa forme définitive, de son entéléchie. Mais il est évident que cela ne veut rien dire car, s'il est vrai que la réalité est une

totalité, ce qu'elle était avant et ce qu'elle est devenue ensuite, ce sera toujours la même totalité. Tout ce que nous avons donc affirmé jusqu'ici, c'est cette tautologie que la réalité est identique à elle-même. Mais peut-être y a-t-il *une* chose qui est plus possible que les autres? A cet effet, définissons avec la philosophie leibnizo-wolffienne le possible comme « quelque chose qui ne se contredit pas » (II, 171). En d'autres termes cela veut dire que *tout* ce qui existe est possible parce que, pour exister, il faut exclure la contradiction et préserver l'identité à soi-même. Mais, d'autre part, chaque existant pris isolément ne peut être soi-même qu'*en différant* des autres existants et, ainsi, en portant en soi la contradiction inhérente à chaque existence particulière. En ce sens, tout est aussi bien impossible parce que porteur d'une contradiction. Définir formellement la possibilité équivaut donc à l'identifier à l'impossibilité, ce qui est, de toute évidence, impossible. Dans *Enc.* § 143 note, Hegel s'acharne contre Kant dont la « possibilité *a priori* » est aussi vide et subjective que sa « possibilité *a posteriori* » qui n'est qu'un rapport des objets à notre entendement (*Kr. d. r. V.* B 266). La possibilité ne se borne donc pas à être définie comme non-contradiction, elle *est* plutôt une contradiction, comme nous venons de le voir. Mais peut-être la définira-t-on justement comme une contradiction, c'est-à-dire comme un être qui n'est pas encore ce qu'il doit être, un être caractérisé par un manque ou une absence? Cela veut dire que, pour obtenir la notion de la possibilité, il faut la comparer avec la notion de la réalité — cette dernière étant l'être développé à qui il ne manque rien — et ainsi leur différence nous donnera la caractéristique de la possibilité. Oui, mais la réalité étant justement l'existence où il ne manque rien, comment puis-je savoir ce qui, en elle, est « seulement » possible ou « déjà » réel? La seule réponse possible paraît être que la réalité est « aussi bien » possible que réelle, c'est une unité inséparable de ces deux aspects formels : le réel contient le possible comme un de ses moments supprimés et sublimés et le possible contient également le réel, car c'est

la source d'où le réel tire son origine. Nous obtenons donc une situation où l'on se demande si c'est la poule qui précède l'œuf ou l'œuf qui précède la poule. Mais que peut être cette mystérieuse unité de la possibilité et de la réalité? Dans ce cas-ci, nous n'avons qu'une seule solution : le réel et le possible dans leur unité forment un être qui existe mais qui aurait pu être autre qu'il n'est, c'est-à-dire un être *contingent*. La contingence est, en effet, un mode d'être incomplet, passager et aléatoire, dont la cause ou le fondement n'est pas en soi, mais en un autre, comme les *modi* de Spinoza (*Éth.* II, prop. xxxi, corollaire) dont l'existence n'appartient pas à leur essence et qui ont leur cause en dehors d'eux-mêmes (*causatum*, cf. *Éth.* I, prop. xxiv). Le contingent — en tant qu'unité du possible et du réel — est donc une existence sans fondement (ou cause), en quoi il ressemble plutôt au possible, au « seulement » possible. Mais il n'est pas du tout « seulement » possible, il est aussi réel. Ce qui est réel est loin d'être dépourvu de fondement, car, comme nous le disions plus haut, le fondement du réel est le possible dont celui-ci est censé être issu. Le contingent paraît donc ainsi être aussi bien dépourvu que pourvu de son fondement, nouveau dilemme que Hegel formule ainsi : « Le contingent n'a pas de fondement parce qu'il est contingent mais, pour être contingent [dépendant d'un autre], il faut qu'il dispose d'un fondement \* » (II, 174). Autrement dit, et pour pousser plus loin le paradoxe élaboré ici, le contingent est bel et bien un être qui *aurait pu* être autre qu'il n'est, mais qui *n'est pas* autre qu'il est. Un être — selon la définition formelle de la notion — qui ne peut être autre qu'il est, est le *nécessaire* (cf. II, 175 : *die Möglichkeit des Notwendigen ist eine aufgehobene*); ainsi l'analyse de la notion de contingence nous conduit à son contraire, la nécessité, résultat de cette dialectique entièrement négative qui se propose d'enterrer définitivement le formalisme modal

\* Das Zufällige hat also darum keinen Grund, weil es zufällig ist; und ebensowohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig ist.

de l'époque « dogmatique » de la philosophie. L'école de Leibniz-Wolff est directement visée, aussi bien que Kant dans la mesure où il dépendait encore de ce formalisme. On devine facilement ce qui s'ensuit pour l'idée leibnizienne affirmant que notre monde n'est que « compossible », un parmi les innombrables mondes « possibles » : un monde possible n'est que le monde réel sous un aspect « réflexif », faux, abstrait de sa réalité effective. Qu'est-ce que cela explique si je postule du monde *existant* qu'il « aurait pu » être différent de ce qu'il est actuellement ?

b) La signification de l'analyse précédente est que les tentatives formalistes pour définir les notions modales échouent parce que l'une passe à l'autre, tout en présentant des contradictions involontaires. Nous abandonnons donc le formalisme et passons au plan des *contenus* en affirmant que « le contingent et le possible dépendent du contenu auquel ils se réfèrent \* » (*Enc.* § 145). Le nouveau procédé commencera par la notion de nécessité que nous venons d'obtenir et c'est par elle que nous illustrerons ce que le point de vue du contenu peut bien signifier. Nous avons affaire à une « nécessité conditionnelle » (*relative Notwendigkeit*), qu'il faut bien distinguer de la « nécessité absolue » à laquelle nous aboutirons plus tard. Cette nécessité est conditionnelle car, au début, elle se montre identique à la contingence dont elle est l'aboutissement, problème qui attend sa solution. En quel sens peuvent être identiques nécessité et contingence ? La réponse est donnée par la propos. xxviii du premier livre de l'*Éthique* dont Hegel non seulement s'inspire, mais dont il fait le pilier de sa propre philosophie : « Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée; et à son tour

\* Ob etwas zufällig und möglich ist, kommt auf den Inhalt an.

cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. » Cette phrase, on le voit, contient une vision entière du monde (en premier lieu l'idée du déterminisme universel empruntée à la physique stoïcienne) — un monde vu sous son aspect de particularité (*natura naturata*, chez Spinoza) — et nous n'avons qu'à la spécifier, principalement selon la version, plus claire, de l'*Encyclopédie*. Les choses particulières forment un enchaînement sans lacune, en quoi consiste leur « nécessité ». Chacune d'entre elles, prise isolément, est « contingente » car elle a besoin d'une autre comme « condition » de son existence. Leur « réalité » ou effectivité consiste en leur maintien mutuel, en la formation d'une totalité, d'un seul processus. En outre, la « possibilité » n'est plus ici formelle ou « *a priori* » mais matérielle : c'est une *chose* qui rend une autre chose possible par son existence même. Si une chose — condition de l'existence d'une autre — est là, l'autre devient possible, et si *toutes* les conditions ou choses sont là (ce qui est effectivement le cas, toujours), chacune d'entre elles est nécessairement là (*Enc.* § 147 et II, 177). En abandonnant donc la position formaliste et en introduisant en notre conception les trois moments d'une seule totalité, nous accédons à une vue matérielle du problème modal. Ces trois termes sont (cf. *Enc.* § 148) : la condition (*Bedingung*), la chose particulière (*die Sache*) et le rapport dynamique *entre* ces dernières (*die Tätigkeit*) ; ce sont eux qui prennent maintenant la place des expressions formelles précédentes. Mais en réalité l'examen de ces trois termes montre qu'ils n'arrivent ni à lier ensemble les contenus ni à les distinguer l'un de l'autre — ce qui était pourtant leur raison d'être. La « condition » de l'existence d'une chose est un terme ambigu qu'on présuppose exister pour qu'une autre chose existe. Mais c'est plutôt la « chose » qui présuppose ses propres conditions d'existence, c'est à partir d'elle que les conditions reçoivent leur signification. D'autre part, si la totalité

des conditions est postulée pour qu'une chose puisse exister, cela n'explique pas encore l'existence de la chose particulière qui, elle, doit être bien plutôt *elle-même une totalité* qui se distingue, en tant que telle, de ses conditions totales. Si la chose était identique à la totalité de ses conditions, elle ne serait plus un *contenu* différent d'elles, donc il n'y aurait pas, non plus, de rapport de conditionnement entre elles. La condition (en tant que totalité) est identique et non identique à la chose, signifie la chose dans son *extériorité*. De la même manière, si l'on prend la chose comme primaire et la totalité de ses conditions comme secondaire, on aboutira à une difficulté semblable mais inverse : la chose a le même contenu que ses conditions, elle *est* les conditions, mais en tant que leur *intériorité*. Il est facile de deviner que, si la distinction entre la chose et ses conditions ne tient pas, leur rapport dynamique sera également défectueux : une interaction dans un monde conditionné se situe entre des êtres particuliers. Mais ces êtres particuliers sont les conditions *et* la chose, et cette interaction sera donc un mouvement des conditions vers la chose ou *vice versa*. Mais cela n'explique rien, car chaque chose est en même temps condition ; le rapport des choses entre elles ne rend pas compte de la transition de l'une à l'autre : il n'est que la constatation de leur existence l'une à côté de l'autre. Ainsi, le conditionnement décrit ici n'est qu'une « nécessité extérieure » (*äußere Notwendigkeit*) qui présuppose toujours l'existence d'un contenu limité (*beschränkter Inhalt*) *en dehors* d'un autre contenu limité, sans pouvoir pour autant fixer leurs limites respectives. Autrement dit, l'accès « matériel » au problème modal échoue, lui aussi, car il aboutit à un formalisme qui affirme la dépendance d'une chose particulière à l'égard de l'autre sans pouvoir préciser *en quoi* la particularité d'une « chose » consiste.

c) Cette analyse est peut-être la critique d'un matérialisme vulgaire, qui veut identifier une chose avec les conditions extérieures de son existence, mais non de la pensée de Spinoza. Au contraire, la transition de la nécessité conditionnelle à la

nécessité absolue, qui s'opère maintenant, serait absolument incompréhensible sans référence à la doctrine spinoziste. Car c'est Spinoza lui-même qui affirmait qu'un monde composé d'êtres particuliers, même si l'un conditionne l'autre, n'est que le fruit de la connaissance confuse de l'*imaginatio*. Ce ne sont pas eux mais leur totalité qui existe, c'est elle qui est la *natura naturata* (cf. Glockner XIX, 392), qui est indépendante — en tant que totalité — de la génération et de la corruption incessantes des particularités qui la composent. Les êtres particuliers ne peuvent donc tenir leur nécessité que de leur totalité, qui seule est nécessaire (cf. *Éth.* I, prop. xvi et II, prop. xiv, lemma 7) et qui — en tant que *modus* infini ou *facies totius universi* (cf. lettre n° 64, éd. Gebhardt) — est analogue, sinon identique, à la substance elle-même. Autrement dit, ce n'est pas l'existence mais la contingence, la *disparition*, des êtres particuliers qui est nécessaire pour que la substance puisse s'affirmer comme nécessité *absolue*, donc non conditionnée par autre chose qu'elle-même. Les choses particulières nous renvoient ainsi, par leur disparition, à la substance comme à l'unique source de la nécessité car n'est nécessaire qu'une entité qui se maintient par sa propre force, autrement dit qui est *causa sui*, cause immanente. C'est ainsi seulement que nous nous débarrassons du dualisme inexplicable entre la « chose » et sa « condition », ou plutôt du dédoublement de la chose en existences « intérieure » et « extérieure » (cf. *Enc.* § 149 : *die Sache ist mit sich selbst zusammengegangen*) en obtenant la totalité des *contenus* (II, 182 : *die inhaltsvolle Sache*) qui existe en même temps sous *forme* de nécessité. Le mode d'être de cette substance absolue s'exprime par une tautologie qui, cette fois, est loin d'être vide : elle est *parce qu'elle est* (*Enc., ibid., Log., ibid.*), expression où « parce que » signifie la causation par elle-même de la substance ou, comme dit Spinoza (*Éth.* I, prop. xvi, corollaire II), « Dieu est cause par soi et non par accident ». La notion de la *causa sui* est appelée par Hegel « le concept fondamental de toute pensée spéculative » (cf. Glockner XIX, p. 279) et décrite (*ibid.*) comme une « effecti-

tivité se séparant de ses produits, tout en étant identique à ceux-ci ». De la même manière, le mot de « révélation » (*offenbaren*) appliqué à ce processus dans la *Logique* (II, 183) — tout comme le ton solennel de cette fin de chapitre — laissent entrevoir que cette situation n'est que l'explication logique du processus de la Création ou, du moins, de l'état immédiatement antérieur. En tout cas, nous avons réduit le problème modal à ses véritables dimensions, c'est-à-dire à un « rapport de la substance à elle-même » (II, 184) : la nécessité absolue de sa nature ne consistera plus en une *disparition* pure et simple des choses en elle et à cause d'elle, mais plutôt en la révélation (*eigene Auslegung, Entäußerung*) de sa propre nature sous forme de *création* des êtres particuliers.

### 3. *Le processus immanent de création*

Le terme *absolute Verhältnis* (rapport immanent) désigne le contraire du « rapport séparatif » (*wesentliches Verhältnis*) que nous avons envisagé plus haut par référence au système de Kant : il ne s'agit plus de séparer les existences tenues pour indépendantes et de les lier ensemble artificiellement, mais bien plutôt de décrire un rapport dynamique immanent à une totalité qui crée ses contenus en se réalisant. Cette création se fait sous le signe de la nécessité absolue (II, 185 : *Die Auslegerin des Absoluten ist die absolute Notwendigkeit*), c'est-à-dire que de la nature nécessaire de Dieu découlent nécessairement ses créations. Il s'agit, on le voit, d'une interprétation presque philologique des aspects dynamiques de la substance spinoziste (cf. Erdmann, § 132 et notes, contrairement à Mure, p. 144, qui, à cause des « titres », songe plutôt à Kant). La substance apparaît maintenant comme *natura naturans*, donc une totalité dont l'essence consiste en son pouvoir créateur. En effet, elle est désignée par Spinoza lui-même par le terme *potentia* (pouvoir ou puissance, cf. entre autres *Éth.* I, prop. xxxiv : *Dei potentia est ipsa ipsius essentia*, et la

démonstration suivante) que Hegel traduit (II, 187) par « *absolute Macht* », puissance absolue, en concordance avec les explications spinozistes fournies dans l'appendice de *Éthique* I.

### a. Substance/accident

Ainsi, le premier rapport immanent à l'intérieur de cette totalité autocréatrice sera la création des *modi* par la substance qui, à cause de leur nature éphémère et inessentielle, peuvent être désignés par le vieux terme aristotélien d'« accident » (συμβεβηκός), comme l'explique Spinoza dans sa quatrième lettre (éd. Gebhardt). Pourquoi commencer par le rapport substance/accident ? Parce qu'il s'agit principalement de *modi* dont il est affirmé qu'ils sont « causés » par la substance (*Éth.* I, prop. XXIV corollaire), tandis que les attributs prennent leur origine dans un entendement qui perçoit la substance de l'extérieur (*Éth.* I, déf. IV). Ce processus de création a deux aspects. D'abord il n'est rien d'autre que la manifestation de l'effectivité propre de la substance (cf. II, 186 : *Aktuosität*), qui n'est pas active *contre* quelque chose (II, *ibid.*) comme, par exemple, le travail est une activité de l'esprit sur la matière. La substance est son propre substrat et, par conséquent, elle n'agit que sur elle-même, sans rencontrer aucun obstacle extérieur (*ruhiges Hervorgehen ihrer selbst*). L'*Encyclopédie*, § 150, appelle ce processus « activité formelle », une activité qui ne produit autre chose qu'elle-même, qui n'est que l'expression de l'identité d'une chose à elle-même. Mais ce processus a également un autre aspect qui semble contredire le premier, qui est justement l'aspect matériel. Pour qu'un processus puisse avoir lieu, il doit produire quelque contenu, ce qui, dans le cas présent, signifie la production des accidents *de* la substance ; c'est en eux que la productivité créatrice de la substance devient manifeste. Car il faut nous souvenir que nous nous trouvons sur le plan de l'effectivité où tout est manifeste, et nous ne pouvons plus « supposer »

un processus qui ne produit rien : Spinoza serait le dernier à prétendre une telle absurdité. Pis encore, nous maintenons que la substance crée nécessairement des contenus nécessaires, ainsi nous ne pouvons pas ne pas la mettre en rapport avec ses contenus. La réponse de Spinoza là-dessus nous est déjà connue : la nécessité des accidents ne consiste pas en leur existence mais en leur disparition ou contingence, leur *essence* n'implique pas l'existence. De cette manière, l'aspect matériel du processus substance/accident contredit son aspect formel et s'y oppose : ce dernier est une *production*, le premier est une *destruction* (II, 187). Autrement dit, la même chose — la substance — apparaît comme cause essentielle et, en même temps, comme produit inessentiel, et il nous faut voir maintenant si, oui ou non, ce nouveau rapport cause/effet (*Kausalitäts-Verhältnis*) expliquera mieux la création de la substance par elle-même.

### b. Cause/effet

Le rapport causal n'est qu'une autre formulation du dualisme substance/accident; nous allons donc le considérer essentiellement comme un rapport immanent à une totalité, qui *se divise* (II, 189 : *von sich unterscheidende Macht*) en un aspect « causant » et un aspect « causé » (*natura naturans* et *natura naturata* envisagées dans leur identité), étant « en et pour soi » une *causa sui*. Cette notion, dont nous avons déjà souligné l'importance pour Hegel, est tenue pour « la cause dans sa vérité absolue » (*Enc.* § 153, note) et défendue contre l'interprétation de Jacobi qui, pourtant, est une des grandes sources d'inspiration de notre auteur pour sa compréhension de Spinoza\*. Le problème de la causalité — vue sous un angle spinoziste — sera expliqué en trois étapes : en tant que causalité formelle, puis matérielle, et enfin sous forme d'action et réaction.

\* Cf. F. H. JACOBI (1743-1819), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn*, 1785, 1787.

a) L'aspect formel de la causalité (*die formelle Kausalität*) consiste à accentuer l'identité absolue de la cause à elle-même en la production de ses effets. C'est *soi-même* que la *causa sui* produit; dans la mesure où il y a une différence entre ses aspects créateur et créé, ce n'est qu'une différence « de forme », une distinction introduite de l'extérieur dans l'essence de la substance. De cette manière, la cause est considérée comme primaire, restant toujours le même absolu, et la production des effets n'affecte en rien sa nature. C'est cela qui est dépeint par le jeu de mots, intraduisible en français, affirmant que la *Ur-sache* est l'*ursprüngliche Sache* (*Enc.* § 153 et II, 189). Cet aspect de la causalité est exprimé par Spinoza dans *Éthique* I, prop. XVIII, qui affirme : « Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses. » Cela énonce très exactement le caractère formel, l'identité de la cause à soi-même, dans le processus de production de ses effets. En effet, c'est dans ce contexte que Hegel attaque l'interprétation de Jacobi, qui voulait précisément transformer la cause de Spinoza en une *causa transiens*, par peur de tomber dans une position panthéiste ou « acosmique » (cf. aussi Erdmann, § 135, 2), souci qui n'a pas troublé outre mesure Hegel. Cette immanence de la substance à elle-même est, pour Spinoza aussi, la nécessité inhérente à sa propre nature (*Éth.* I, prop. XVII, corollaire II et scolie), de même que les expressions modales reviennent ici pour mieux souligner cette causalité immanente. La substance *se* réalise, elle passe donc de l'état potentiel (possibilité) à l'actualité (ou effectivité) et ce passage d'un état à l'autre est la nécessité de sa nature, tout comme il est nécessaire pour le triangle d'avoir des angles dont la somme est 180° : la substance ne peut pas simplement se reposer en elle-même et ne rien faire, mais elle *doit* se produire, elle est *obligée* d'être effective (cf. II, 190 : *die Ursache [...] muß wirken*). Dans ce processus, le producteur et le produit sont exactement la même chose : la cause ne contient plus que son effet et l'effet contient autant que la cause; ainsi tout le processus de la causation n'est là que pour abolir la différence « formelle » entre cause et effet, ce qui était notre point de départ.

b) Il nous faut essayer d'envisager ce même processus dans son aspect matériel (*das bestimmte Kausalitäts-Verhältnis*) et examiner si la *causa sui*, en tant qu'*effectus sui* (cf. *Enc.* § 153, note) concrétise mieux ce processus immanent de création dont parle Spinoza. Les créations de la substance, il est vrai, ne se séparent pas d'elle, n'existant qu'en elle (*Eth.* I, prop. xv : *Quicquid est in Deo est*), mais peut-être que les créatures reflètent mieux la nature divine que Dieu ne le fait vis-à-vis de ses secrets. Ainsi, nous allons envisager le rapport causal comme il apparaît dans la *natura naturata* qui, pour Hegel, est la substance sous forme de finitude, autrement dit la réalité effective de la substance (II, 191), non comme elle est selon sa définition purement philosophique, mais comme elle se manifeste à la vision empirique de l'*imaginatio*. Cette vue, tout comme chez Spinoza, se révélera en fin de compte identique à la notion philosophique, et ainsi nous nous engageons dans une importante critique de la « causalité restreinte » (cf. *Enc.* § 153 : *endliche Ursache*), celle, entre autres, de la physique et de la philosophie kantienne.

La causalité, sous sa forme « finie » ou limitée, consiste à isoler une chose, un contenu, et à la mettre en rapport causal — en tant que cause ou effet — avec une autre chose isolée. Mais en réalité on prend *un seul* contenu, en soi complètement indifférent à toute causalité, une fois dans le rôle de cause et une autre fois dans le rôle d'effet. L'exemple favori de Hegel est ici la pluie (II, 192 et *Enc.* § 153). La pluie doit être la « cause » de l'humidité, mais la pluie et l'humidité causée par elle sont la seule et même quantité d'eau. En affirmant un rapport « dynamique » (cf. Kant) entre pluie et humidité — la pluie, comme cause, passe à l'humidité, son effet — je n'ai strictement rien avancé sauf l'affirmation — involontaire — que la quantité d'eau, qui est aussi bien pluie qu'humidité, est complètement indifférente à ma théorie causale. La causalité « transitive » se révèle ainsi comme une tautologie vide, une proposition analytique et non synthétique comme Kant le pensait, car chaque chose particulière est toujours aussi bien cause qu'effet. Maintenant on peut

arguer — pour reprendre notre exemple (II, 196) — que ce n'est pas un contenu, l'eau, qui représente ici la cause, mais un autre élément, une « force », qui a réalisé l'élévation de l'eau dans l'atmosphère et sa chute sur la terre. Il y a donc, à part le contenu de ce rapport, un élément « formel » en lui qui s'interpose entre deux *états* de ce contenu, puis s'en va et laisse comme effet la quantité d'eau indifférente dont il s'agissait plus haut. Mais c'est une explication *ex machina*, aussi artificielle que la précédente. Quelle est donc la « cause » de cette force qui intervient ici pour expliquer la cause ? Comment se fait-il qu'une cause apparaisse de l'extérieur pour expliquer le dynamisme intérieur de la matière ? Pourquoi attribue-t-on aux choses une « force motrice » (par exemple à la pierre, cf. II, *ibid.*) pour mettre en évidence leur qualité de cause, en laissant toutes les propriétés matérielles (couleur, forme, etc.) en dehors de cette relation comme négligeables ? Toutes ces difficultés, qui restent ici sans réponse, prouvent que la notion de la causalité « transitive » (finie, restreinte) n'est pas seulement extérieure aux choses, à leur nature apparente, mais aussi *à elle-même* : tandis qu'il est évident que chaque chose est en même temps cause et effet (ou ni l'un ni l'autre), on veut — sur le plan de l'*imaginatio* — maintenir un écart entre ces deux aspects et on cherche un effet extérieur à la cause et une cause extérieure à l'effet. Ainsi nous aboutissons, tout naturellement, à la situation si bien décrite par Spinoza (cf. *Éth.* I, prop. xxviii, et plus haut dans notre texte) selon laquelle, dans un enchaînement causal entre choses finies, chaque cause a en dehors d'elle une autre cause (et cela est vrai également pour les effets) et ainsi de suite *à l'infini*. La causalité finie n'a de réalité que sous sa forme infinie. Mais dans cet enchaînement infini chaque chaînon est aussi bien cause qu'effet et ainsi il ne démontre que l'idée exprimée plus haut : la cause est, toujours et en toutes circonstances, identique à l'effet, la *natura naturans* en tant que cause de soi-même, et la *natura naturata*, en tant qu'enchaînement infini de contingences, prises isolément *ou* ensemble, renvoient à leur cause

nécessaire et non contingente, c'est-à-dire à la substance. De cette manière, la causalité limitée (*bestimmte Kausalität*) se révèle, en effet, comme le fruit d'un entendement qui isole artificiellement les choses. Pour quelle raison ai-je le droit de considérer une chose isolée « plus cause » qu'une autre ? *Toutes* les choses particulières forment un enchaînement causal; ainsi affirmer d'une chose qu'elle est la cause d'une autre n'est qu'une banalité vide et tautologique : comment cela pourrait-il se faire *autrement* ? Il est clair que Hegel apporte ici une justification éclatante de Spinoza contre Kant pour qui la causalité est une « mise en liaison synthétique » (*synthetisches Verknüpfen*) de l'entendement. L'idée que la réalité des « phénomènes » consiste justement en leur *connexion*, tandis que la causalité « entre » deux choses n'est qu'un acte gratuit d'isolement par l'entendement, n'a jamais illuminé l'esprit de Kant. Hegel est toujours extrêmement ironique lorsqu'il s'attaque à cette idée de synthèse chez Kant, en maintenant que le monde n'existerait pas du tout s'il lui avait fallu attendre l'avènement d'un philosophe susceptible de prouver gnoséologiquement la « nécessité » des connexions entre les choses : « Une semblable affirmation revient à dire que nous ne pourrions manger avant d'avoir acquis la connaissance des déterminations chimiques, botaniques ou zoologiques des aliments et que, pour digérer, nous devrions attendre d'avoir terminé l'étude de l'anatomie et de la physiologie » (*Enc.* § 2, note). N'est-ce pas une citation de la lettre n° 56 (Gebhardt) de Spinoza qui affirme de même : « L'homme mourrait de faim et de soif s'il refusait de manger et de boire avant d'avoir obtenu la démonstration parfaite de la nécessité de ces opérations » ? Ce n'est pas Kant, mais Spinoza et Hegel que la physique moderne a suivis en considérant la causalité restreinte comme un cas spécial du déterminisme universel, exprimé par la loi de la conservation de l'énergie ou de la masse.

Les exemples de Hegel (cf. II, 192-194) montrent suffisamment l'importance de cette idée spinoziste de causalité pour sa propre philosophie. Remarquons seulement qu'il ne maintiendra pas

la distinction rigide de Spinoza selon laquelle les causes matérielles ne peuvent avoir que des effets matériels et les causes spirituelles des effets spirituels. Vu sa philosophie de l'histoire (II, 194), il va reprendre une vue finaliste en ce qui concerne les rapports possibles entre infrastructure et superstructure. Tout en maintenant que les causes efficientes doivent nécessairement former un enchaînement sans lacune, il considérera l'activité consciente comme une irruption dans la marche aveugle des causes matérielles; elle sera leur « négation », leur transformation en un processus *compréhensible*, ce que nous allons voir dans le chapitre consacré à l'« idée ». De même, il nous met en garde, toujours dans le domaine de la pensée historique, contre l'attribution aux petites causes d'effets plus grands qu'elles. Il pense à l'histoire anecdotique qui aime expliquer les actions des grands hommes à partir de « circonstances » accidentelles qui servent tout au plus en tant qu'incitation immédiate à l'action (II, 194 : *Veranlassung, äußere Erregung*) — la goutte qui fait déborder le verre — mais qui ne fournissent aucune explication quant au fond. C'est l'acte volontaire spontané qui est, pour lui, la bonne explication. Le sens de cette remarque va donc plus loin : les causes matérielles immédiates de l'action sont toujours là en leur totalité, et ce qu'il faut expliquer, c'est leur transformation en un processus historique, à la lumière d'un principe qui, justement, n'est pas de cet ordre.

c) La dernière étape du rapport causal porte le nom malheureux d'« action/réaction » (*Wirkung und Gegenwirkung*), faisant penser à la troisième loi du mouvement chez Newton, tandis qu'en réalité il n'en est rien. Il s'agit maintenant de mettre en rapport les deux aspects de la substance, la nature naturante et la nature naturée, ou comme Hegel le dit (II, 200 et *Enc.* § 154), la « substance active » (*die wirkende Substanz*) et la « substance passive » (*passive Substanz*). En effet, nous n'avons fait jusqu'ici qu'envisager séparément la causalité (a) en tant que processus immanent de création et (b) en tant que processus transitif qui dépasse tous ses composants particuliers. Mais ces deux causalités n'en font qu'une seule, car Spinoza n'admet qu'un seul

processus qui découle de la nature divine (*Éth.* I, prop. XXIX démonstration et scolie), et nous nous demandons ce que devient la causalité localisée entre deux pôles considérés identiques : est-elle immanente, comme dans le cas de la *causa sui*, ou transitive, comme dans le cas de la causalité restreinte ? Il est évident qu'elle doit être l'un et l'autre, cela dans le sens suivant : la « force » (*Gewalt*, II, 200) de la substance passe aux choses particulières en les forçant à se mettre en rapport causal et à s'enchaîner à l'infini. Le signe de l'origine divine ou substantielle des *modi* est justement qu'ils sont « forcés » (*coactum*, cf. *Éth.* I, déf. VII) de prendre ce caractère causal nécessaire et d'abandonner leur nature contingente. L'enchaînement entre eux, nous l'avons vu, est transitif pour chaque membre mais ne l'est plus pour la *totalité* de la série. La série en tant que telle est sa propre cause et ainsi nous avons rétabli l'unité de la *causa immanens* avec la *transiens*. Dans ce cadre, l'action devient identique à la réaction, car un événement particulier ne peut avoir lieu et causer d'autres événements s'il ne subit pas l'action d'une cause semblable à lui (II, 202). Ainsi dans le monde conçu comme totalité il ne peut y avoir plus dans la cause que dans l'effet, et l'action de la cause et la réaction de l'effet seront identiques. Le « mauvais infini » de la causalité transitive se transforme en un processus vraiment infini parce que restreint à une totalité bien déterminée. Mais cette causalité qui se déroule entre les membres d'une totalité se transforme nécessairement en *interaction*, étant l'aboutissement du dynamisme causal, donc en un dernier rapport immanent, où l'activité sera son propre substrat en éliminant définitivement toute possibilité d'y introduire deux pôles fixes (cause/effet).

### c. L'interaction

Nous sommes donc entrés dans le domaine de l'interaction (*Wechselwirkung*) dont il faut bien préciser la nature à cause de son importance capitale pour Hegel. Il n'est pas douteux que la

transition de la causalité à l'interaction, comme le remarquent les commentateurs (Erdmann, § 137; Mure, p. 148), implique la critique du « mauvais infini » de l'enchaînement causal et aboutit à la fondation de celui-ci sur l'interaction, qui est la véritable forme de la causalité lorsqu'on l'envisage dans sa totalité. Mais si l'on replace l'analyse de Hegel dans son contexte, c'est-à-dire dans le cadre de la pensée spinoziste, le résultat sera plus important que cela. Car il est clair que le terme d'*interaction* ne désigne pas l'action d'une « chose » sur une autre : les « choses » sont supprimées et sublimées dans la substance qui est et demeure toujours unique, donc incapable de se dédoubler pour faciliter sa compréhension par l'entendement réflexif. En outre, nous avons déjà vu suffisamment que les « choses », inertes et mécaniques, n'entrent jamais ni en action ni en interaction l'une avec l'autre, étant donné que le mouvement est toujours *entre* elles, extérieur aussi bien à l'une qu'à l'autre, et n'est pour elles qu'une *présupposition*, non l'explication de leur véritable nature. Il faut prendre l'« interaction » dans le sens littéral du mot qui signifie un rapport entre deux *activités* pures ou, plutôt, l'action d'une *seule* activité sur elle-même, dernière possibilité qui nous reste pour comprendre l'*unité* de la *natura naturans* avec la *natura naturata* (l'activité et la passivité de la substance unique). Hegel a déjà remarqué (II, 200) que dans ce jeu immanent d'action et de réaction, la substance perd entièrement son immédiateté (son caractère de substrat fixe) et c'est en cette qualité d'activité, servant comme son propre substrat, qu'elle se présente au début de cette section (II, 202). La génération de Hegel a beaucoup étudié Spinoza et il n'est pas surprenant qu'elle soit arrivée à la conclusion que sous ce « système d'identité », apparemment tout figé, se cache une vision dynamique du monde consistant en un mouvement immanent, non transitif, de la totalité \*. De même il y a une ressemblance frappante entre le

\* Cf. par exemple la « physique » de Spinoza après la propos. XIII du second livre de l'*Éthique*.

fond méchant du monde (la volonté cosmique) de Schopenhauer et le dynamisme absolu, mais non constructif, de la substance spinoziste que nous sommes en train de lui reprocher. Ainsi, la notion de l'interaction met l'accent premièrement sur la disparition finale de tout dualisme possible chez Spinoza (*Enc.* § 155), ensuite sur l'impossibilité pour la substance, réduite à un seul processus d'activité, d'avoir un contenu fixe (*die Nichtigkeit der Unterschiede*, *Enc.* § 156), ni en tant que substrat ni en tant que produit de cette activité. Que reste-t-il donc de toute cette construction ? La philosophie de la réflexion, en la personne du plus illustre de ses représentants, s'était réduite à une « *unendliche negative Beziehung auf sich* » de la substance (*Enc.* § 157), c'est-à-dire à un processus qui est son propre fondement. Mais être son propre fondement ne peut plus être le caractère d'un monde mécanique, fonctionnant selon les lois immuables de la nécessité aveugle, comme l'affirme Spinoza. Car nous avons déjà vu qu'un système de nécessité ne peut pas avoir sa cause en soi-même, là il n'y a qu'une causalité transitive, renvoyant à un *autre* comme son fondement. C'est *cela* le domaine de la nécessité aveugle. Dans la mesure où il y a une entité, comme l'est effectivement la substance qui est son propre fondement, elle n'aura plus un tel caractère, mais sa nécessité se confondra avec sa *liberté*. Spinoza le dit en toutes lettres (*Éth.* I, prop. XVII, corollaire II) : « Dieu seul est cause libre, car Dieu seul existe par la seule nécessité de sa nature et agit par la seule nécessité de sa nature. » C'est donc à cette seule conclusion que se réduit le système de Spinoza (*ibid.* prop. XVII) : la liberté consiste à agir par les seules lois de sa nature, et c'est une conclusion fort importante, indiquant qu'il y a une issue spinoziste à la philosophie de Spinoza.

Au premier moment il est difficile de comprendre ce qui arrive ici, et le langage hégélien ne facilite pas notre tâche. L'ambiguïté fondamentale vient du fait que Hegel *accepte* les idées de Spinoza, en leur donnant une tournure finale qui en change radicalement le sens. Ainsi, comme nous avons accepté

auparavant l'idée que le monde est une seule totalité, nous adhérons maintenant à la pensée de sa processualité, à son être-production-de-soi-même ou *causa sui*. Plus encore, nous adhérons à une troisième constatation capitale du système spinoziste affirmant que la *modalité* (mode d'être) de ce processus (la *Wirklichkeit*) est la nécessité. Spinoza le dit fort bien : « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites » (*Éth.* I, prop. xxxiii); « Tout ce que nous concevons qui est au pouvoir de Dieu, est nécessairement » (*ibid.* prop. xxxv); « Il est de la nature de la raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires » (*ibid.* II, prop. xliv). Tout cela, on le voit, n'est que la « sublime exigence » (*die erhabene Forderung*, II, 166) spinoziste de considérer les choses *sub specie aeterni*. Pour Hegel comme pour Spinoza, il n'est pas d'autre moyen que de saisir les existences particulières « raisonnablement », en ce qu'elles découlent nécessairement d'une totalité : c'est leur unique réalité effective. La possibilité et la contingence sont, pour Hegel aussi, des modes imparfaits de connaissance (*imaginatio*) : ce qui est possible s'était déjà réalisé d'une certaine manière (sinon ce sera la simple non-existence) et ce qui est contingent existe également, sous la forme d'une dépendance à l'égard d'un « autre » (et ainsi de suite, jusqu'au passage du conditionné à l'inconditionné). Mais Hegel veut dire que la nécessité n'est finalement qu'une « modalité », donc valable uniquement pour l'existence des *modi*, tandis que la nécessité de la substance se confond avec sa liberté, car elle n'a plus de conditionnement extérieur, elle ne suit que sa propre nature. La contingence des *modi* se transforme en nécessité parce qu'ils sont dans une totalité — dans la substance — et la nécessité de la substance se transforme en liberté parce qu'elle ne repose que sur elle-même, tel est l'enchaînement de cette argumentation qui ne fait, jusqu'ici, que confirmer les dires de Spinoza.

Mais il existe un point dans ce système qui n'a pas reçu sa solu-

tion. Spinoza, nous l'avons vu, n'a pas réussi à éloigner la processualité de la nature divine « immuable » (cf. *Éth.* I, prop. xx, corollaire; cf. par contre II, prop. III, scolie : « il nous est aussi impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que comme n'étant pas »). Au contraire, chacune de ses explications — que ce soit celle des attributs ou celle des *modi* — a engendré la position des rapports qui, pour leur part, se réduisaient à l'idée d'un seul processus immanent de création. Mais il n'y a pas de véritable idée de création dans ce système : toutes les existences particulières renvoient à la substance comme à leur fondement; lorsqu'il s'agit d'expliquer leur *origine* à partir de la substance, Spinoza n'a d'autre solution que de poser l'existence d'un intellect « extérieur » qui voit les attributs comme « aspects » de la substance, ou encore d'admettre l'existence d'une *imaginatio* qui isole artificiellement les « choses » particulières de leur appartenance aux attributs et, en fin de compte, à la substance. Comme nous l'avons déjà dit ailleurs, c'est le problème de l'intellect qui est la contradiction centrale de la pensée de Spinoza. Selon lui, Dieu est une « chose pensante » (*Éth.* II, prop. 1), le penser étant un de ses attributs, identique à lui. Mais le penser est un *processus* et ainsi Dieu ne peut être immuable, mais mû par le penser. Une entité qui se trouve « en mouvement » ne peut être simple identité ou « perfection » (cf. *Éth.* I, prop. XI, scolie) car le mouvement est une contradiction. Dieu a donc une « négativité » en soi : il est identité, « immédiateté » en tant qu'extension, et mouvement, non-identité, en tant que penser. En effet, c'est seulement l'ensemble des deux aspects qui fait de la substance une vraie totalité. Mais en ce cas la substance *ne sera plus* une simple identité, mais plutôt l'identité de l'identité et la non-identité, un « processus total pris comme repos ». Dans ce cadre, le caractère processuel prévaudra définitivement, car le repos final de l'ensemble ne peut être que le résultat des *processus* qui le constituent. Puisque le processus dont il s'agit ici est le penser, c'est la nature du penser qui fournira la clef pour la compréhension de la totalité, c'est lui qui est

*lux sui et falsi* (*Éth.* II, prop. XLIII, scolie). Prendre le penser comme point de départ équivaut à un changement total de la philosophie dualiste de l'entendement qui considère l'« objet » de l'extérieur. Ici, c'est le penser qui se montre comme la vérité de l'objet et il faut se référer à lui pour saisir, non pour anéantir, les existences. Ainsi, nous nous débarrassons du dernier dualisme qui s'était greffé sur la philosophie spinoziste : la substance d'un côté et l'entendement qui la regarde de l'autre. Ajoutons quelques remarques à cette conclusion pour mieux comprendre le passage de la substance spinoziste à la conception hégélienne de la totalité.

a) Spinoza a réduit toute la philosophie « objectiviste » à la seule idée de la totalité (universalité). L'idée de la totalité n'est donc pas une « présupposition », mais un résultat du travail millénaire du penser, comme elle est également une pensée en soi et objectivement nécessaire. *La pensée* de la totalité est donc la véritable objectivité, la « nécessité absolue » qui ne saurait être autrement qu'elle est. Ce n'est donc nullement un passage arbitraire lorsque l'idée de la totalité signifie la fin de l'objectivisme et le commencement de la « subjectivité », l'objectivation du penser par ses propres forces. Personne n'a mieux prouvé que Spinoza l'existence relative et contingente du monde des objets par rapport à leur totalité qui, *per definitionem*, ne peut plus être une « chose » (*res*) ou un « objet » (car ce serait encore le domaine de la relativité), mais une entité nécessairement super-empirique. Considérer les choses *sub specie aeterni* veut donc dire considérer la vraie totalité, qui est le penser, et saisir ses mouvements qui conduisent à la constitution du monde objectif. « La vision grandiose de la substance spinoziste — dit Hegel (*Enc.* § 159 *ad fin.*) — ne nous libère que sous forme d'une présupposition (*an sich*) de la finitude des choses particulières, tandis que le concept (*der Begriff*) est réellement sa propre activité (*für sich*), découlant de sa nécessité interne, autrement dit la liberté effective. »

b) Cela introduit à une nouvelle et dernière étape de la logique appelée « concept » ou « subjectivité », laquelle continue la philosophie spinoziste sur la base d'une totalité, qui est le penser dans son mouvement interne et nécessaire vers son objectivation de plus en plus globale. Ce sera en même temps la réalisation de la logique en tant que « la description de Dieu dans son essence éternelle, comme il est avant la création de la nature et d'un esprit fini » (I, 31) — une exigence spinoziste (*De intell. emend.*, Appuhn, p. 204) — et en tant que « système de la raison pure », postulé mais non réalisé par Fichte. Le « concept » de Hegel est défini comme l'« unité de l'être et de l'essence » (II, 235), tout comme l'absolu de Spinoza. La différence consiste en ceci que, dans cette définition, l'« essence » signifie « penser », c'est-à-dire la *néga-tion* de la totalité mondaine par soi-même, au lieu que la substance ait le sens d'une *affirmation* absolue (identité, perfection, infinitude, etc.). C'est ainsi seulement que la substance sera en même temps subjectivité (cf. *Phénoménologie*, préface), processus qui englobe aussi bien l'être que le penser. Comme le penser n'a pas d'autre but que de saisir la réalité, la réalité — pour sa part — n'a pas d'autre sens qu'être saisie par le penser. Voilà, résumé en une simple phrase, le programme que se propose Hegel et que nous ne tarderons pas à envisager dans ses détails.

c) Mais ce changement de « substrat » (qui n'a plus rien en lui de l'inertie) signifie également un changement de « méthode ». La dialectique (s'il y en avait une) était tout à fait négative, destructive. Nous avons admis une « hypothèse » (posé une existence) qui n'était pas la nôtre et nous l'avons analysée selon la cohérence immanente de ses affirmations. Après avoir trouvé ces affirmations contradictoires entre elles, nous avons montré que ces erreurs trouvent leur solution si l'on change l'hypothèse initiale, c'est-à-dire que, l'existence posée au début se révélant insuffisante, il faut la remplacer par un autre substrat qui soit déjà assez « fort » pour pouvoir

supporter lesdites contradictions. Et ainsi de suite. A travers un jeu plus ou moins scolastique d'interactions entre le contenu et la forme des affirmations (la « certitude » et la « vérité » de la *Phénoménologie*) nous étions témoins de ce que le substrat, initialement inerte, se transformait de plus en plus en une entité déterminée par le penser — et cela de manière de plus en plus concrète — jusqu'à sa transformation totale en penser, en un processus qui soit son propre substrat. Car, comme nous le savons depuis Aristote, seul le penser existe d'une telle manière et il est capable d'être son propre substrat parce qu'il peut *se* penser sans inertie et sans résidu et, pour Hegel aussi (II, 234), c'est une vérité fondamentale sans laquelle aucune logique ne serait possible : elle deviendrait une science particulière recevant son « contenu » de l'extérieur, de l'empirie. Le penser par soi-même de la pensée est ainsi le seul « début » possible de la *Logique*. De cette manière, la dialectique (s'il y en a une) ne peut plus être négative et destructive, mais au contraire positive et constructive, une véritable « création ». Mais est-ce que cela signifie que nous éliminons de notre « absolu » toute négativité, comme Spinoza ? Pas du tout. Comme la réduction de l'objet à la subjectivité n'était qu'un « approfondissement de l'être en lui-même » (*Vertiefen des Seins in sich selbst*, *Enc.* § 159, note), le processus de « création » en logique sera une « extériorisation du penser par soi-même » (*Entäußerung des Gedankens aus sich selbst*, II, 184 entre autres). Autrement dit, penser la réalité c'est la nier, la réduire à une seule idée de totalité ou d'universalité, tandis que faire naître la réalité à partir du penser, c'est la négation par soi-même du penser, l'abandon par degrés de sa position absolue et la relativisation progressive de son unité. La partie de la *Logique* qui vient maintenant est donc cette descente du penser vers la réalité par voie de négation. Ainsi, les deux *processus* dialectiques que contient la *Logique* (la transformation de la réalité en pensée et la particularisation du penser) ne font qu'un : les deux négations qui se nient mutuellement donnent naissance à une

réalité *comprise*, et cela aussi bien dans le sens de la compréhension intellectuelle que dans celui de la contenance matérielle, les deux sens possibles du terme allemand de *Begriff*. Cela nous suffit en guise de transition de la philosophie de Spinoza à la version hégélienne de la « logique transcendantale », le nouveau sujet à envisager.



## LA STRUCTURE DE LA SUBJECTIVITÉ

La discussion extrêmement serrée de la philosophie spinoziste, la reprise du νοῦς νοήσεως aristotélicien, la « révolution copernicienne » de Kant — tout s'unit pour fournir la notion du λόγος hégélien, le fameux *Concept (der Begriff)*. De Spinoza nous avons appris que « penser » signifie envisager les choses sous l'aspect de la totalité; c'est Aristote qui a le mieux élaboré la structure du penser en tant qu'acte pur, étant lui-même son propre substrat, et c'est Kant qui a libéré la pensée de sa fondation sur une nécessité naturelle aveugle. Ce dernier point exige une explication, quoique moins longue que l'introduction indignée de Hegel (cf. II, 213-217). Jusqu'ici, dans le cadre de la « logique objective », nous avons vivement critiqué les raisonnements kantien fondés sur la présupposition d'une « chose en soi », cachée derrière les phénomènes. C'est un dédoublement pur et simple de la notion, en soi problématique, de la « chose », une fois posée en tant que connaissable (partie de l'expérience) et une autre fois en tant qu'inconnaissable, source ou fond obscur des intuitions (*Anschauungen*) matérielles. La présupposition de cette abstraction vide qu'est « la chose en soi » oblige Kant à penser que notre connaissance (l'« entendement ») est essentiellement limitée et que nous n'aurons jamais un accès *théorique* au fond des choses, mais seulement un accès moral où prévaut la « causalité par la liberté ». La liberté ne se situe plus sur le plan théorique — identifié par Kant à la connaissance de la nature —

mais dans un *autre* monde, qui est le monde intelligible, le « royaume des fins ». Par contre, nous contestons cette conception paradoxale, qui n'arrive pas à réconcilier la nécessité naturelle avec la spontanéité de la liberté, sans partager le monde en deux. La logique, le penser en général, ne peut avoir « deux sources », l'une empirique, l'autre intelligible, mais une seulement : la spontanéité créatrice du penser lui-même, qui est libre parce qu'il n'obéit qu'à la nécessité de sa propre nature; et le nécessaire, nous l'avons vu, ne se trouve pas dans les « choses » mais dans le penser. Curieusement, c'est Kant lui-même qui trouve la bonne solution à son problème dans l'« unité originelle-synthétique de l'aperception » (cf. *Kr. d. r. V.* B 132 et suiv.), sans pouvoir en tirer les conséquences qui s'imposent, et Hegel — tout comme Fichte et Schelling — entreprend une nouvelle « déduction transcendantale », fondée sur la nature libre du penser qui sait se débarrasser d'une nécessité « naturelle », imposée à lui de l'extérieur\*. La notion précitée de Kant, le fameux « moi » (*Ich*) de la philosophie fichtéenne, est pour Hegel aussi « une des découvertes les plus profondes et les plus justes de la *Critique de la raison pure* » (II, 221). Ce sujet transcendantal, qui garantit l'*objectivité* de nos connaissances scientifiques, est justement le fondement ultime du penser, l'unité du sujet et de l'objet, nécessairement présupposée dans chaque acte intellectuel, l'universalité qui agit par ses propres forces. Kant lui-même, fidèle à sa méthode « réflexive » qui sépare matière et forme, a considéré son « ego transcendantal » comme une forme pure, un moule, pour accueillir les « données ». Nous n'allons pas le suivre dans cette voie et nous montrerons avec Hegel que la notion logique du penser est parfaitement capable de produire, d'elle-même et par elle-même, des contenus, ceux que Kant a appelés « catégories », en croyant les avoir trouvés dans des livres de logique

\* Cf. les rapports entre Kant et Hegel en détail dans E FLEISCHMANN, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik, Hegel-Studien*, Bd. 3 (Bonn, 1965), pp. 181-207.

de son époque, en tant que « données ». Ainsi, le Concept de Hegel sera justement un entendement qui *produit* ses contenus (*anschauender Verstand*, cf. *Kr. d. r. V.* B 135, 139, etc., et Hegel, *Lettres*, t. I, p. 194, éd. Hoffmeister), le centre de sa conception logique : la logique n'est rien d'autre que la description du λόγος dans sa processualité créatrice, non dans son accueil passif des contenus « extérieurs ». De là découlent les conséquences les plus importantes pour la compréhension de la dernière phase de la *Logique*, qui est maintenant notre sujet.

a) D'abord, il n'y a aucune raison d'écarter la liberté du plan théorique et de l'exiler dans le domaine du « devoir-être » (impératif) moral. Au contraire, s'il y a une chose parfaitement libre au monde, c'est justement le penser, qui se réalise sans résistance dans son propre substrat, en tant que substance de la *Logique*. Si l'on veut ériger une logique qui ait une validité vraiment universelle, on ne peut pas faire dépendre le penser d'un contenu extérieur et limité, parce que ce sera une logique *appliquée*, valable pour certaines choses, inutile pour d'autres. En logique, ce n'est pas seulement une entreprise possible mais *nécessaire*, car nulle part ailleurs la liberté n'est aussi totale que dans ce domaine purement théorique. Les implications spinozistes et politiques de cette insistance de Hegel sont claires : la logique fournit le *modèle* de la liberté, l'action qui n'est conditionnée que par la nécessité de sa propre nature, et c'est elle qui mesurera le degré de la réalisation de la liberté dans d'autres domaines (cf. I, 12, 14-16; *Enc.* § 23, *Phil. du droit* § 21). Le penser seul, parce que libre, peut donner aux événements un cours qui réalise et ne supprime pas la liberté, c'est-à-dire qui les rende aussi raisonnables qu'effectifs. C'est pourquoi seul le raisonnable est effectif (*alles was vernünftig, das ist wirklich*) car c'est lui qui effectue un changement *sensé* de la réalité. Cela implique également que le domaine moral est déjà une application restreinte de la liberté : là, il faut agir sur une réalité non morale et vaincre sa résistance,

ce qui ne peut aboutir qu'à une réalisation partielle de tout ce que je veux faire, et un compromis avec les « circonstances » s'impose. C'est la grande querelle de Hegel avec Fichte, qui a conçu le rapport du sujet à son objet (non-moi) sous forme morale, en tant que réalisation « progressive » de la liberté. Hegel maintient, par contre, que la logique ne doit pas faire de telles concessions car elle est capable de montrer la liberté dans son plein épanouissement.

b) La liberté consiste à suivre la nécessité de sa propre nature et en ce sens la logique est la science du nécessaire. Cela implique un point de vue spinoziste et, en même temps, un retour à la notion grecque de vérité, exprimée particulièrement dans le quatrième livre de la *Métophysique* d'Aristote. Notre présente nécessité ne consistera plus en une déduction géométrique des vérités de la nature même de la substance, mais en une cohérence des notions logiques entre elles. Comme pour Aristote, les fondements ultimes du savoir (ici, le Concept dans sa structure primaire) ne sont saisissables que dans un acte immédiat et intuitif, et ils sont *prouvés* tout au plus par la réfutation des idées opposées, entreprise que nous avons menée à bien dans les deux livres précédents. Tout comme Aristote a réfuté dans sa *Métophysique* la notion d'être de ses prédécesseurs pour aboutir à sa « substance », nous avons montré, nous aussi, l'insuffisance des positions précédant le niveau du Concept, seul fondement universel *et* concret de la *Logique*. Mais Hegel ajoute à cela le critère de la cohérence : il faut développer *tout* le contenu du Concept (ce qui n'a pas été fait complètement par Aristote, cf. II, 234) et le rendre concret par la structure de ses composants immanents, pour avoir un critère de vérité qui tienne. La vérité sera ainsi la correspondance des notions partielles à la structure de la totalité — la version hégélienne de l'*adaequatio rei et intellectus* — et on comprend facilement l'aigre discussion avec Kant, chez qui rien de pareil ne peut exister (II, 230-234). L'entendement n'est pas vrai car il ne correspond pas à la « chose en soi » ; la raison ne

l'est pas non plus parce qu'elle ne correspond pas à l'entendement; il ne reste chez lui que la question de Pilate : Qu'est-ce que la vérité ?

c) Dans sa longue introduction au Concept, Hegel s'efforce de distinguer le mode propre du savoir logique des autres possibilités de connaissance, en clarifiant certains points qu'il nous faut, aussi, bien enregistrer. Les modes prélogiques du savoir ont été traités dans la *Phénoménologie* et ils signifient tous pour Hegel — c'est leur importance — la genèse du savoir conceptuel dans la *conscience* du sujet individuel. Évidemment, une connaissance plus ou moins subjective ne peut prétendre à la validité logique et, de nos jours encore, elle ferait plutôt l'objet d'une analyse psychologique. Kant lui-même n'était pas encore convaincu de cette nécessité, et les descriptions relatives au fonctionnement de la connaissance empirique abondent dans sa *Critique*. Pour Hegel, cela n'a rien à voir avec la logique qui commence justement par la possession des notions d'ordre universel. Mais ici aussi il faut distinguer entre notions « inertes », fondées encore chez Kant sur la logique de Porphyre et de Locke, et notre *Concept* qui est une entité toute dynamique. Une notion inerte est simplement une généralisation des faits empiriques observés, issue de la structure même du langage, qui est incapable de descendre au-dessous des *infimae species*. L'inertie de ces notions du langage consiste en leur incohérence, en leur indifférence à se lier et à se séparer sur la base d'un signe intrinsèque. Par contre, les notions de la logique hégélienne sont des expressions abstraites qui, en aucun cas, ne peuvent avoir un équivalent empirique, mais qui servent nécessairement pour *expliquer* l'empirie, pour montrer ce qu'il y a de vrai là-dedans. Citons ici une des phrases les plus explicatives de la *Logique* (II, 226) : « La philosophie n'est pas un récit pur et simple de ce qui se fait au monde, mais la saisie de ce qu'il y a de *vrai* là-dedans et, à partir de la connaissance de la vérité, elle doit saisir ce qu'il y a, dans le récit, d'événement sans importance (*bloßes Geschehen*) ».

Puisque les notions explicatives ne viennent pas de l'expérience mais du penser, il est parfaitement légitime, nécessaire même, de les envisager par rapport à leur fondement commun, le penser créateur, qui n'est rien d'autre que le Concept. Le processus du penser se déroulera donc entre le penser lui-même et ses notions, indépendantes de l'expérience, ce qui rendra possible justement un maximum de cohérence.

Et puisque nous avons commencé à démythifier le fameux Concept hégélien, notons encore deux idées supplémentaires. Hegel n'a inventé ni son Concept ni les notions qui doivent en constituer la structure concrète : il les a trouvés ou bien chez ses contemporains ou bien chez ses précurseurs. Le processus de création en question, susceptible d'évoquer bien des associations pieuses, ne crée en réalité rien de nouveau, il ne fait que systématiser ce qui est déjà là. Comme Kant a systématisé Newton (pour la connaissance de la nature), en essayant de donner à ses théories un fondement logique, Hegel systématise de la même manière *toutes* les notions explicatives de son époque. Dans le mot « toutes » se trouve toute la différence. Peu importe si sa *Logique* réalise ou non son « projet fondamental », l'essentiel est que le savoir humain ne puisse plus, après lui, se contenter de vérités partielles, que l'unification des connaissances partielles ne soit plus son « idéal » (kantien) mais sa *réalité*. L'ère des spécialisations est « spécifique » précisément parce que l'idée d'un savoir objectif et global de l'humanité est bien entrée dans les consciences, et personne ne prendra plus sa propre spécialité pour la vérité absolue. D'autre part — et c'est peut-être le côté le plus ignoré de l'enseignement hégélien — l'unification des sciences ne peut venir des connaissances matérielles qui y sont contenues. L'entreprise est sensée justement parce que les sciences ont des présupposés théoriques qui peuvent et doivent s'accorder entre eux. Du moment que les différentes méthodes se définissent l'une par rapport à l'autre — ce qui est toujours le cas — on possède en

même temps leur unité, leur place dans la pensée humaine unique, comme Hegel le montre bien dans sa *Logique* : il ne faut pas « postuler » l'unité du savoir, mais la *trouver*, parce qu'elle existe à chaque moment de l'histoire.

L'autre remarque importante de Hegel (II, 229-230) concerne la transition de la théorie dynamique du Concept à la « réalité », une transition dont la non-compréhension a presque totalement défiguré le sens de l'interprétation de la logique hégélienne, par exemple chez Mure et d'autres penseurs anglais, hantés par l'empirisme. Hegel est loin de vouloir identifier la « réalité » au Concept ou aux notions de la *Logique*. D'autre part, il n'accepte pas non plus l'idée simpliste qu'il y a une réalité « extérieure », indépendante du penser, qui sert comme « source » du savoir humain. Dans les chapitres consacrés à la réflexion nous avons vu amplement le caractère intenable de cette idée : il n'y a pas de réalité qui ne soit pensée, car même si nous supposons qu'elle n'est pas *connue*, elle est déjà *pensée* en tant que quelque chose qui est à connaître ou bien, dans les termes mêmes de Hegel, en tant que totalité indifférenciée qui exige sa concrétisation. Seulement ce serait une erreur de croire que la différenciation, la concrétisation, la détermination de cette totalité initialement abstraite et formelle s'ensuivent « empiriquement » sous forme d'informations reçues de l'extérieur : il n'y a pas de détermination théorique valable qui ne soit l'œuvre du penser. Puisque la totalité indifférenciée initiale (signifiant la réalité « en soi ») n'est pas empirique — il n'y a pas de « totalité » empirique — sa détermination n'est rien d'autre que le processus de détermination du penser par ses propres moyens, tombant ainsi entièrement sous le coup de la cohérence logique. La *Logique* ne crée donc pas la réalité matérielle mais seulement ses déterminations, sa signification ou son sens. Ce que nous appelons ici « réalité matérielle », ce n'est pas la « chose en soi » mais la contingence, l'opacité, l'inertie qui reste comme résidu *après* nos analyses menées avec des moyens conceptuels valables. Le plus important,

dans ce rapport, est que la contingence ne se trouve pas à l'origine du savoir, mais qu'elle en est le résultat, la déviation : la vérité est l'indice d'elle-même et de ses déviations. Ce n'est pas la logique, mais les disciplines spéciales de la philosophie (celle de la nature et de l'homme) ou les sciences particulières qui s'occuperont de ces déviations, tout en restant nécessairement dans le cadre d'une théorie globale, présidée par la cohérence logique. Le travail intellectuel de l'humanité a donc ce sens primordial qu'il élimine de plus en plus la contingence à l'intérieur de la théorie et réalise de plus en plus la structure *intrinsèque* de l'esprit humain unique. Ainsi, ce n'est pas d'un mauvais progrès à l'infini qu'il s'agit ici, car la concrétisation du savoir ne saurait jamais faire éclater le cadre de la cohérence; au contraire, elle le fortifie et chacun sait que parfois une erreur colossale fait mieux progresser les sciences que l'unanimité sur des vérités « acquises », de même que la découverte d'un « phénomène » entièrement nouveau ne donne lieu qu'à une théorie plus cohérente, à la fois plus globale et plus différenciée en elle-même. *Grosso modo*, l'avis de Hegel sur ce problème correspond à la théorie aristotélicienne de l'« antérieur » et du « postérieur » dans le domaine du savoir (cf. *Anal. post.* I, 1-2; *Mét.* V, 11; *Cat.* 12-13) qui implique qu'il n'y a science que de l'universel, qui se concrétise jusqu'à la différence spécifique. L'universel dans sa spécification ou, si l'on veut, le penser dans sa processualité créatrice est la seule science digne de ce nom, expression authentique de la liberté intellectuelle, indépendante de toute réceptivité à ce qui vient « de l'extérieur ». Comme corollaire de cette vérité fondamentale nous trouvons, chez Aristote et chez Hegel, que le savoir scientifique présuppose nécessairement, en tant que genèse, les autres modes de connaissance signifiant l'éducation de l'individu pour arriver à la science désintéressée, qui ne contient que les *résultats* de tous les efforts personnels ayant contribué à leur réalisation. A ce contexte appartient également le *Tractatus de intellectus emendatione* de Spinoza, preuve supplémentaire

de cette vérité que, du point de vue philosophique, le sens du travail intellectuel ne peut dépendre que de la totalité de la pensée objective, éclairant sa nature à partir de sa propre genèse.

Cela dit, nous avons beaucoup facilité la compréhension concrète des trois parties suivantes, qui contiennent la théorie scientifique de Hegel proprement dite. Vient d'abord la description du penser dans son mouvement intérieur de spécification, c'est le « moi » de la philosophie kantienne-fichtéenne. Ensuite nous serons témoins de la naissance de l'idée de « monde », pour arriver à la fin à la réintégration de ces deux moments dans une totalité fondamentale, le moi qui se réconcilie avec le « monde », la compréhension qui se comprend à travers sa propre activité créatrice. Ainsi, le sujet (et l'objet) de ces derniers chapitres sera identique aux trois totalités de la « dialectique transcendantale » qui, contrairement au raisonnement empiriste de Kant, seront montrées dans leur nécessité, en tant que fondement du penser et de la philosophie. Les partenaires de Hegel dans cette déduction seront Fichte et Schelling et, dans la mesure où Hegel les cite, nous allons naturellement le rejoindre.

### 1. *La compréhension (le Concept)*

Plus que dans la partie « objective » de la *Logique*, il est difficile ici d'introduire des distinctions par « étapes ». Là, il s'agissait d'un seul processus allant de l'« être » vide jusqu'à la « substance » qui contient déjà toute la diversité du monde, quoique sous une forme négative, supprimée. Dans la logique « subjective », ce même processus part du « Concept », c'est-à-dire du penser en tant qu'activité pure et apparemment dépourvue de contenu, pour aboutir à l'idée « absolue », qui est également le penser – mais déjà après l'explicitation de son contenu — ensemble de toutes les vérités qu'on peut trouver en lui, indé-

pendamment de toute expérience, issues uniquement de son activité libre. Comme le remarque l'*Encyclopédie* (§ 161), ce développement ne sera plus une « transition vers un autre », mais une « évolution » (*Entwicklung*) du penser en soi et par ses propres forces. D'où la difficulté de toute explication. Comme la *Phénoménologie* n'avait pas d'autre sujet que la conscience individuelle, la logique subjective — elle aussi — ne s'occupe que de l'« ego transcendantal », à la fois sujet et objet. Mais le monisme de la *Logique* est plus compliqué, car ici on ne peut plus se référer à ce que le penser n'est pas (le penser n'est pas une abstraction du « monde extérieur »), mais toutes les déterminations sont essentielles et tout est contenu en tout. Autrement dit, Hegel veut démontrer — principalement contre Kant — que le penser n'est pas formel mais que ses différences de forme sont aussi des contenus bien déterminés et, à cette fin, il lui faut bel et bien partir d'un formalisme conceptuel pour pouvoir procéder à une concrétisation supplémentaire. Toute la première partie de la logique subjective (le « Concept subjectif ») sera, par conséquent, un formalisme d'ordre très abstrait parce qu'opérant à l'aide du matériel logique accessible à l'époque. Aussi Erdmann — qui donne de cette partie une interprétation très exacte mais aussi très littérale — ne peut-il faire rien d'autre que de la « concrétiser » par des citations en grec de la logique de... Porphyre. La deuxième partie (l'« objectivité ») traite de ces mêmes notions abstraites, mais dans leur application au « monde », en tant que théorie cohérente à l'intérieur de la totalité logique, prise dans son sens « objectif ». C'est seulement dans la dernière partie (l'« idée ») qu'intervient une structuration définitive de ce que Hegel tient pour une totalité logiquement valable, ayant comme contenu également des totalités. Tout cela nous servira — peut-être — comme excuse pour réduire au minimum l'analyse des notions purement formelles afin de mieux nous consacrer aux idées générales.

## a. L'universel

Le penser, le Concept subjectif, le Moi, etc., apparaissent d'abord sous la forme de l'universel (*der allgemeine Begriff*) ou, si l'on veut, de l'abstraction absolue. Ce n'est pas une « notion générale », qu'on abstrait de beaucoup de choses empiriques (la « tabléité » de plusieurs tables), mais l'activité fondamentale de tout penser en tant que tel. Pour penser, il faut d'abord se débarrasser de tout ce qu'on a reçu de l'« extérieur », de tout ce qu'on croit savoir de l'expérience, des autres, de la Révélation, donc se trouver dans une situation initiale de *tabula rasa*. C'est à ce point, on le voit, que nous a conduits la *Phénoménologie* : elle nous a débarrassés des modes impropres du savoir pour nous laisser au seuil du « savoir absolu » qui commence par une *catharsis* de la conscience individuelle. Mais cette situation n'est négative qu'en apparence. En se débarrassant de la particularité, nous nous sommes débarrassés aussi de l'erreur et nous avons la *possibilité* d'entrevoir la vérité. Or la vérité est que l'homme est parfaitement capable de se débarrasser des contingences de son existence particulière et de s'accrocher au  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός, de vivre en la pensée et de tirer sa satisfaction de la pensée. L'universel est donc le penser, l'*intellectus agens* d'Aristote, venant à l'homme de l'extérieur pour lui donner son immortalité (II, 242), pour le remplir d'amour désintéressé et de béatitude sans limites (*ibid.*). Mais au lieu de tomber dans l'éloge du bonheur par l'intellect, il nous faut plutôt voir que l'universel est le penser indépendant des penseurs individuels : il est ce qui dépasse tous les actes partiels de penser, tout en les englobant en lui. Il n'y a pas de possibilité de le définir autrement car il n'est en premier lieu que l'abstraction absolue, une activité purifiée de tout contenu contingent et pourtant existant bien. L'universel est le penser qui pense.

### b. Le particulier

Que ce soit une vérité extrêmement maigre, cela se voit immédiatement. Hegel ne conteste pas ce caractère abstrait de son point de départ, car justement c'est ce formalisme qui nous pousse à poser la question suivante : que pense donc ce penser universel ? Réponse : le penser, pour qu'il puisse être vraiment universel, ne peut penser rien d'autre que lui-même. Car s'il pensait autre chose que lui-même, il ne serait plus universel, une totalité reposant dans ses propres limites, mais bien plutôt limité de l'extérieur par un objet. L'universel est donc un penser qui se pense *soi-même*. Autrement dit, le penser est la seule entité au monde qui se particularise d'une manière telle qu'il est aussi bien le sujet et son propre objet. En tant que sujet, il est universel, et en tant que se divisant en sujet et objet, il est particulier (*der besondere Begriff*). La nature, par exemple, ne serait pas capable de réaliser cette division (διείρεσις) parfaite d'elle-même car, quoiqu'elle forme une seule unité, elle se particularise en plusieurs genres et en innombrables espèces. Elle est trop « faible » pour pouvoir supporter l'exactitude du Concept (II, 247). Ainsi, l'activité du Concept ne s'exprime pas uniquement dans son universalité ou dans son identité à soi-même, mais il est parfaitement capable d'introduire une division, une différenciation en lui-même, sans pour autant perdre son caractère universel englobant tout.

### c. Le singulier

Mais quelle est donc cette différenciation introduite dans le Concept par ses propres forces ? Ainsi se fait jour une question inévitable. Le Concept (le penser), malgré la différenciation introduite en lui, reste une totalité unique. Seulement son

côté subjectif et son côté objectif, qui — naturellement — ne peuvent exister l'un sans l'autre, le définissent d'une manière telle qu'il sera effectivement déterminé aussi bien en soi que *contre* toutes les autres existences possibles. En soi, car le penser qui est son propre objet n'a pas essentiellement besoin d'autres entités pour exercer son activité pure. Contre les autres, parce que — comme nous l'avons vu — les autres choses ne sont pas capables de rester identiques à elles-mêmes tout en se divisant en deux totalités égales. Ainsi, le Concept n'est pas seulement universel et particulier mais il est aussi *singulier* (*das Einzelne*), c'est une existence déterminée et fermée sur elle-même, jouissant de sa propre perfection. Mais il faut faire attention. La singularité du Concept n'est pas à confondre avec la singularité *empirique* d'un existant particulier (*Enc.* § 163, note), comme le faisait par pure ironie Stirner. Empiriquement singulier — ou « unique » — est un homme qui a des *propriétés* que personne d'autre ne possède. En même temps, le Concept ou le penser se distingue de toute autre entité par le fait qu'il est une totalité absolument universelle; donc en aucun cas il ne peut faire partie de l'empirie, il est entièrement au-dessus de la mêlée empirique. Le Socrate de Platon en est une illustration car il se distinguait de tous les autres hommes par son désintéressement intellectuel, par le manque de toute contingence dans son caractère, bref, par son être, il était l'incarnation de l'universel parmi les particuliers. Ainsi, la troisième caractéristique du Concept ou du penser sera qu'il se maintient en existence éternelle (II, 242 : *unveränderliche, unsterbliche Selbsterhaltung*), tout en se pensant. En effet, l'*Encyclopédie* (§ 164, note) assimile carrément les trois moments du Concept (universel, particulier, singulier), à l'identité, à la différence et au fondement de la précédente étape de la Logique, avec cette différence que ces moments, cette fois, ne sont plus des distinctions introduites dans l'objet par une réflexion extérieure, mais la création de l'activité pensante elle-même.

En vain chercherait-on des précisions supplémentaires chez Hegel sur la nature de son Concept : tout y revient à la transformation de la substance spinoziste en l'*intellectus agens* d'Aristote, étant à la fois sujet et objet, bref l'« ego transcendantal » de Kant et de Fichte. Toute explication plus « concrète » ne ferait que détourner l'attention du lecteur de la saisie de ce point de départ « absolu ». Conformément à l'intention de Hegel, l'importance de cette vérité se montrera plus tard, lorsque le formalisme du point de départ se concrétisera par l'évolution du Concept en lui-même. Il est d'autant plus facile de renoncer aux discussions de Hegel avec la logique de son temps qu'on peut aisément voir que sa *Logique* ne se situe absolument pas sur le plan des notions généralisées de l'empirie ni sur celui des « lois de la pensée » qu'on prescrit aux individus intelligents pour mieux penser.

## 2. La division (le jugement)

Le même Concept ou intellect actif est le héros de notre prochaine section, seulement sous une forme mal comprise, non en tant qu'unité absolue ou totalité, mais en tant que *décomposée* en trois parties qui sont justement l'universel, le particulier et le singulier. C'est ainsi que le Concept devient *Urteil* (jugement), terme qu'il faut prendre dans son sens étymologique d'*ursprüngliche Teilung*, signifiant « décomposition » de la totalité (cf. II, 267 et *Enc.* § 166, note). Mais cette transition un peu sophistiquée exige bien des explications. Nous commencerons par la question la plus importante : comment une totalité, qui n'est que trop contente de rester en elle-même, peut-elle se décomposer, c'est-à-dire quitter son unité absolue et s'exiler dans la pluralité ? C'est une situation typiquement spinoziste, on le voit, car le problème central de l'autre système absolu fut également la décomposition de la substance en attributs et en *modi*. Chez Spinoza, la solution

intervient par la présupposition d'un « intellect extérieur » qui voit dans la substance ces différents aspects, erreur que nous nous proposons justement d'éviter ici. La décomposition du Concept ne peut intervenir de l'extérieur, car il est *la* totalité et il ne peut rien y avoir en dehors de lui, de même que la relativisation de sa nature absolue doit se faire uniquement par sa propre initiative. Mais quelle raison, inhérente à sa nature, pousserait le Concept à entrer volontairement dans la forme de la multiplicité? La réponse est qu'il y a en lui un manque, une *négativité*, qui est justement son caractère trop abstrait, et qui le pousse vers une concrétisation supplémentaire : Dieu a besoin du monde pour connaître son pouvoir absolu. Nous nous exprimons intentionnellement en termes religieux car l'origine de cette idée est bel et bien théologique. D'abord, le Concept ou le penser ne serait pas vraiment total et concret s'il n'avait en lui une possibilité de relativisation : ce n'est pas qu' « on » voie en lui les trois aspects énumérés, mais *il est* ces trois aspects. Ensuite, sa décomposition en ses aspects ne le prive pas de son caractère total et absolu parce que chacun des trois aspects, *pris isolément*, est la même totalité, unique et universelle. On *peut* donc prendre ces aspects isolément, parce que la nature intime du Concept le permet, mais il ne faut pas oublier que les aspects isolés, en réalité, n' « isolent » rien : chacun d'entre eux *inclut* les autres et nous ne traitons que de la même totalité du Concept, identique à tous ses aspects. Cette dernière remarque vise, naturellement, Kant, qui était convaincu que les différentes sortes de jugement sont « formes » de l'unité sans référence à leur fond commun, au Concept, ou, ici, à l' « ego transcendantal ». Ainsi, dans la mesure où l'on peut parler d'une version « spéculative » du jugement, elle implique toujours et avant tout une totalité fondamentale dont on affirme l'identité à elle-même, mais sous une forme relativisée, en transformant son identité absolue en un *rapport* (*Beziehung*, cf. *Enc.* § 166) *entre* ses moments.

Cette situation initiale abstraite peut et doit être concrétisée.

La forme la plus universelle du jugement — donc celle qui est le modèle et le « substrat » de tous les jugements possibles — est l'affirmation que « *S* est *P* », « le sujet est le prédicat » (*Enc.* § 166, note). Or, dans n'importe quelle instance particulière de cette forme fondamentale, on peut constater que le jugement est faux, ou, du moins, à moitié vrai. En disant, par exemple, que « l'homme est mortel » j'ai identifié la mortalité à l'homme, ce qui est faux, car non seulement l'homme a beaucoup d'autres prédicats à part sa mortalité, mais aussi la mortalité, pour sa part, englobe plus que le seul genre humain. Hegel veut donc dire que la copule « est » qui figure entre sujet et prédicat ne signifie une identité que dans un seul cas, lorsqu'elle désigne le rapport entre le moment particulier et le moment universel du Concept (du penser) : le jugement « *P* (particulier) est *U* (universel) » est le seul à être *vrai* sans restriction. Cette forme vraie du jugement sera donc à la base de toutes les autres, qui relativiseront et falsifieront de plus en plus l'identité initiale, exprimée par la copule, jusqu'à leur descente à un niveau empirico-réflexif où (cf. notre exemple) le « est » entre sujet et prédicat ne signifiera plus ni identité ni être, mais un simple « avoir » (*Enc., ibid.*), un sujet qui « a » des prédicats comme l'homme « a » son manteau, « extérieurement », sur lui. C'est ainsi que le Concept, tout en se relativisant, reste le fondement solide de tout jugement vrai. Cette forme universelle du jugement est *objective* et elle ne se confond pas avec le jugement subjectif que moi — être conscient et particulier — je porte « sur » les choses (*Enc.* § 167 et II, 267). Ce que je pense sur les choses appartient à la phénoménologie ou à la psychologie, la logique ne s'occupe que de ce que les choses *sont* objectivement. Or les choses sont — et c'est une des grandes leçons du spinozisme — une seule totalité où les particuliers s'enchaînent entre eux jusqu'à leur disparition dans l'aspect universel de la même totalité. L'universel est l'essence intime des choses, de *toutes* les choses, et celles-ci ne sont pas de simples particularités isolées, mais sont rattachées

par leur essence même à l'universel, ce qui fait d'elles des particuliers qui, dans leur totalité, sont déterminés par l'universel. C'est pourquoi la logique ne s'occupe pas des *sentences* (*Sätze*), des énoncés d'ordre particulier qui peuvent être ou ne pas être sensés dans un cadre théorique (c'est plutôt la tâche des sciences particulières), mais seulement des jugements vrais et d'ordre universel. Dans notre cas présent, cela donnera une formule universelle : *toutes* les choses forment *un* jugement, l'ensemble seulement des particuliers est identique à l'universel, exprimée par l'affirmation « *P* est *U* ». Aussi faut-il remarquer (*Enc.* § 168) que cette forme du jugement représente le mieux la particularisation du Concept universel par ses propres forces, sa transformation en finitude : chacun de ses composants est différent de lui, il y a en eux un déchirement entre leur essence universel et leur particularité de fait, ce qui est leur finitude, mais la totalité en tant que telle n'est pas affectée par le comportement de ses composants, tout en restant universelle et identique à elle-même, et en englobant la finitude dans sa propre nature infinie.

Mais il manque encore quelque chose à cette théorie du jugement, c'est que nous n'y avons pas encore inclus le troisième moment du Concept, le singulier. Cela est relativement simple puisque, dans ce cadre, le sujet et le prédicat (*P* et *U*) sont parfaitement réversibles (*U* et *P*), n'exprimant que la seule et même totalité, et on peut maintenir sensément que, de même que le sujet ne peut exister sans prédicat, le prédicat ne le peut, lui, sans sujet : c'est uniquement l'ensemble du sujet et du prédicat qui peut concrétiser le Concept universel (*Enc.* § 169). Que pour Hegel ce ne soit pas une vérité de polichinelle, son exemple favori l'illustre (*ibid.* § 169 note et § 31) qui concerne le rapport de Dieu au monde. Non seulement le monde, mais aussi Dieu ne sauraient exister l'un sans l'autre, étant les moments de la même totalité. D'où s'ensuit, sinon son athéisme, du moins son spinozisme transplanté sur le plan du penser qui se pense : la philo-

sophie seule peut comprendre Dieu *et* le monde parce qu'elle a les moyens de les sublimer dans une totalité encore plus concrète qui est le penser, l'Esprit. Mais tout cela n'est que le produit accessoire de la théorie logique, fondée sur l'inséparabilité essentielle du sujet et de l'objet en tant que moments isolés du Concept total. Il en découle, comme conséquence supplémentaire, que ce n'est ni le sujet ni le prédicat — étant identiques — qui font le problème du jugement, mais la copule « est » qui s'était introduite entre eux sous forme de « rapport », en perturbant l'identité initiale. Autrement dit, les « sortes » du jugement s'ensuivront des différents sens qu'on peut donner à cette copule, et aussi le fait que nous allons pouvoir fournir une classification systématique des différentes possibilités du jugement, au lieu de les énumérer plus ou moins arbitrairement (*Enc.* § 171, note), comme le faisaient les logiciens à l'époque de Hegel et comme ils le font encore de nos jours. Or, si nous voulons classer systématiquement les possibilités incluses dans la notion de l'« être » — pense Hegel — nous n'avons qu'à reprendre les acceptions précédentes de ce terme, à commencer par l'être déterminé d'une manière immédiate (*Dasein*), en passant par l'être réflexif (phénomène) et par l'être nécessaire (l'enchaînement nécessaire des individus pour former une totalité), pour aboutir à la manière d'être conceptuelle où la copule redevient une identité au prix de sa disparition. C'est tout cela que nous allons expliquer maintenant, tout en accentuant le passage inévitable d'une possibilité à l'autre.

### a. Le jugement qualitatif

Nous commençons par le *jugement qualitatif* (*qualitatives Urteil*, selon l'*Encyclopédie* ; dans la *Logique* : *das Urteil des Daseins*) parce que la copule y signifie apparemment le mode le plus simple d'être, l'adhérence d'un prédicat à un sujet :

« la rose est rouge ». Puisque nous sommes sur un plan logique, ce n'est pas la justesse empirique (*Richtigkeit*) de ce jugement qui nous intéresse, c'est-à-dire sa correspondance à un processus psychologique de perception (*Wahrnehmungsurteil*, selon Kant), mais plutôt le rapport établi ici entre les différents éléments conceptuels. Le sujet (la rose) est le singulier et le prédicat (rouge) l'universel, ce qui donne la formule « *S est U* ». Remarquons avec Hegel (II, 274) que ces lettres ne signifient pas des symboles formels — des variables — qu'on peut remplacer par n'importe quel contenu. Il est même essentiel dans ce contexte que le singulier désigne une entité spécifique et empirique qu'on aimerait rapprocher de la notion philosophique de la vérité. Seulement c'est une tentative impossible, ce dont témoignera tout de suite notre analyse. « La rose est rouge » doit être un *jugement affirmatif* (*positives Urteil*) déterminant une rose spécifique à l'aide d'un prédicat d'ordre plus universel, mais la rose *n'est pas* déterminée par sa couleur rouge. La couleur rouge peut appartenir à beaucoup d'autres choses et, d'autre part, la rose a également beaucoup d'autres déterminations qui ne sont pas épuisées par la propriété « rouge ». Autrement dit, la rose et la couleur rouge sont aussi bien singulières qu'universelles l'une par rapport à l'autre, elles sont convertibles, ce qui est absurde sur le plan du jugement. C'est absurde, car dans un jugement le sujet et le prédicat ne sont pas interchangeables : le prédicat est ce que *j'affirme* du sujet, non ce que le sujet (la rose) nie appartenir spécifiquement à lui (la couleur rouge). La rose ne peut donc appartenir à la couleur rouge ni au cas où je prends cette couleur dans son universalité (il n'appartient pas à la définition du rouge qu'il doive adhérer justement à la rose) ni au cas où elle signifie l'ensemble des « choses rouges » car la « chose » n'est pas, elle non plus, une spécification, mais une notion encore plus universelle que le « rouge ».

Le jugement affirmatif aboutit donc au *jugement négatif* (*negatives Urteil*) car ni la rose ni le rouge ne contiennent strictement rien qui prouverait leur appartenance réciproque :

« la rose n'est pas rouge ». Nous le répétons (cf. II, 278-279) : il ne s'agit pas ici de réfuter l'existence empirique des roses rouges mais de critiquer la tentative d'établir entre « rose » et « rouge » un lien conceptuel valable. Du point de vue conceptuel, le jugement négatif nie le jugement affirmatif en ce sens qu'il élimine la possibilité de mettre une existence singulière (la rose) en rapport immédiat avec une notion d'ordre plus universel (le rouge) et réclame que la première soit déterminée dans sa particularité : «  $S$  est  $P$  » ou, pour accentuer la « négativité » contenue en elle, «  $S$  est *non-U* ». Mais le jugement négatif n'arrive pas à vraiment nier le jugement affirmatif et, par conséquent, il continue à souffrir de toutes les faiblesses de celui-ci. D'abord, en disant que « la rose n'est pas rouge », on laisse entrevoir que, peut-être, elle a une autre couleur, blanche ou jaune, ce qui n'exclut pas la possibilité que le singulier garde un rapport avec l'universel, possibilité que nous voulions justement éviter (II, 282). Ainsi, pour nier tout rapport entre le singulier et l'universel et pour aboutir à la particularité, nous ne pouvons que réaffirmer la singularité du singulier (II, 283 : « chaque rose a sa couleur propre »); ainsi nous aboutissons bien plutôt à une tautologie complètement vide : «  $S$  est  $S$  ». Pis encore, puisque la tautologie signifie une notion vide de tout contenu *particulier* (« la rose est la rose »), cela équivaut à l'affirmation «  $U$  est  $U$  »; au lieu de l'éviter, nous sommes tombés en plein universel.

Cela paraît éliminer toute négation du jugement négatif et l'assimiler aux affirmations tautologiques. Mais il y a un dernier moyen pour sauver le contenu négatif de ce jugement *et* rester sur le plan de la singularité en disant que «  $S^1$  n'est pas  $S^2$  » (« la rose n'est pas un éléphant »), ce qui donnera le *jugement infini* (*unendliches Urteil*). Infini, parce que n'ayant pas les moyens de nier le singulier vis-à-vis de l'universel, on est poussé maintenant à nier un singulier vis-à-vis de *tous* les autres, travail interminable, donc mauvais infini. Comme la tautologie est le contraire d'une vraie explication, ici aussi

le jugement infini est un « jugement insensé » (*widersinniges Urteil*, II, 284), car, tout en étant irréfutable, il nous laisse sur notre faim de savoir ce que la rose peut bien être. Dans ce sens, le crime (*das Verbrechen*) est pour Hegel un tel jugement insensé car le criminel agit simplement *contre* les autres, tout en oubliant qu'il n'a aucune chance de faire prévaloir sa propre volonté individuelle sur l'universalité de l'ordre juridique (II, 285). C'était donc la critique irrespectueuse des jugements de qualité sur lesquels, on se souvient, étaient fondées les fameuses « anticipations de l'intuition » dans la logique transcendantale de Kant (*Kr. d. r. V.* B 207-218). Comme l'être immédiatement qualifié (*Dasein*) se révélait insuffisant en aboutissant à un mauvais infini, ici aussi, le rapport d'inhérence entre sujet et prédicat, exprimé par la copule « est », ne montre aucune cohérence conceptuelle.

### b. Le jugement de la réflexion

Le jugement qualitatif ne nous conduit pas à un possible « jugement de quantité » (II, 287), figurant encore dans les livres poussiéreux de logique à l'époque de Hegel et dont il conteste l'existence. Pour Kant encore  $5 + 7 = 12$  était considéré comme « jugement synthétique *a priori* », tandis que pour Hegel c'est une tautologie et cela ne forme certainement pas un lien plus étroit entre sujet et prédicat que ne le faisait le jugement qualitatif. La suite logique de celui-ci est le *jugement réflexif* (*das Urteil der Reflexion, das Reflexions-Urteil*) qui ne veut plus associer un universel quelconque à un sujet singulier, mais plutôt déterminer le sujet à l'aide d'un prédicat qui explique une propriété intime, intrinsèque du sujet, non une marque empirique, collée sur lui extérieurement. Les exemples correspondants sont : « l'homme est mortel », « la viande est nourrissante », « les corps sont élastiques », etc. Le prédicat a donc tendance ici à s'ériger en norme vis-à-vis du

sujet qui, à son tour, « doit » remplir en quelque sorte sa « destination » en se conformant à son prédicat normatif. Ce n'est plus un rapport d'inhérence entre les deux, mais plutôt un rapport de subordination (*Subsumption*), pour ne pas dire subjugation (II, 288). La situation conceptuelle est donc la suivante : le point de départ est, ici aussi, la formule « *S est U* » (« cet homme est mortel »), seulement le prédicat universel doit signifier une propriété *essentielle* du sujet singulier (*das singuläre Urteil*). Or, malgré le triste fait que l'homme a effectivement l'habitude de mourir, la forme de ce jugement laisse à désirer. Car si le prédicat est un universel essentiel, un « en-soi » qui reste immuable dans le changement des existences singulières, ce n'est pas lui qui « adhère » aux singuliers, mais les singuliers à lui. Il faut dire, au contraire, que le singulier *n'est pas* l'universel, car c'est lui qui passe et l'universel qui reste, et corriger en conséquence notre « *S est U* » initial en « *S est non-U* ». Pour reprendre notre exemple, cette critique est parfaitement applicable à la « philosophie de la finitude » d'aujourd'hui qui, de la manière dépeinte ci-dessus, hypostasie la finitude en essence immuable, tout en rendant dépendant d'elle l'homme singulier. Son raisonnement est si puissant qu'on peut affirmer au même titre exactement le contraire...

Cela nous conduit au *jugement particulier* (*das partikuläre Urteil*) où nous sommes déjà forcés d'admettre que le singulier concret n'est pas l'universel essentiel, et nous renonçons à ce lien établi trop directement entre sujet et prédicat en y introduisant une « médiation ». Au lieu de prendre *un* singulier et de le confronter avec l'universel, nous en prenons donc *plusieurs*, un ensemble restreint et déterminé (II, 288 : *eine besondere Menge*) en disant que « quelques *S* sont *U* » (« quelques hommes sont heureux »). La réfutation de ce jugement se montre immédiatement dans sa forme même — exploitée en vue de boutades — car si quelques hommes sont heureux, il en découle que quelques autres *ne sont pas* heureux, donc « quelques *S* sont *non-U* ».

Cet échec ne nous laisse plus qu'une seule solution possible sur le plan du jugement réflexif : au lieu de prendre le sujet dans le sens d'un individu singulier ou d'un ensemble arbitrairement déterminé, on l'envisage dans sa totalité, ce qui donne le *jugement universel* (*das universelle Urteil*), c'est-à-dire la formule « tous les *S* sont *U* » (« tous les hommes sont mortels »). Mais cette forme de jugement, si chère à Aristote, ne satisfait pas, elle non plus, Hegel qui exploite l'occasion pour critiquer la notion d'universalité empirique (II, 290 : *Allheit*) impliquée ici. D'abord, la totalité des existences singulières empiriques est un postulat, un « devoir-être », un « au-delà », car il est impossible d'accéder à elles toutes. « Tous les hommes » veut dire un bon nombre d'êtres humains que nous connaissons, de plus l'espoir secret que tous ceux que nous ne connaissons pas ne contrediront pas notre théorie basée sur ceux qui nous sont connus (II, 291). Pis encore, si nous voulons fixer une ou plusieurs propriétés « essentielles » de cet assemblage ou quasi-totalité empirique, nous n'avons d'autre méthode que la *comparaison* (II, 290 : *Vergleichung*), c'est-à-dire un choix plus ou moins arbitraire de marques trouvées empiriquement et tenues pour universellement représentatives. Que la plupart des sciences humaines travaillent encore de nos jours à l'aide de cette méthode — sous sa forme brutale ou raffinée — signifierait, aux yeux de Hegel, leur détachement progressif de la philosophie, ce qui paraît être effectivement le cas. Mais il y a aussi dans cette notion d'universalité empirique un effort louable pour sortir de l'arbitraire et du subjectif en posant le problème central : comment saisir le sujet pour qu'il ne soit pas extérieur et indifférent, mais intérieur et constitutif de l'universalité exprimée par le prédicat ? Autrement dit, il faut chercher une solution selon laquelle le sujet ne doit plus être artificiellement « subjugué » par le prédicat, mais plutôt découle en quelque sorte de l'activité singulatrice de celui-ci. Or ce rapport est connu d'ores et déjà sous le nom de genre et espèce (*Gattung und Art*, II, 291-2) et c'est lui qui

va désormais remplacer le rapport « réflexif », antérieurement établi entre sujet et prédicat.

Ce changement de plan est considérable car, d'abord, le genre ne sera plus une notion générale « morte », mais quelque chose d'actif, de productif, donc lui aussi une sorte de sujet (II, 292). Ensuite, il ne sera plus possible de choisir arbitrairement une propriété grâce à laquelle le sujet « appartiendra » au prédicat, ou l'inverse, mais on pourra et il faudra fixer objectivement en quoi consiste le genre et par quelles spécifications il « descend » vers ses espèces. Ce n'est pas, bien entendu, une leçon de biologie qui va nous être offerte, mais une analyse du contenu logique du rapport genre/espèces. Enfin et en troisième lieu, le rôle de la copule changera d'une manière significative. Elle signifiera l'appartenance *nécessaire* des espèces au genre (cf. II, 293 : « Ce qui appartient à toutes les espèces d'un genre, appartient, par l'intermédiaire de leur nature intime, au genre tout entier ») et, par conséquent, elle exprimera une identité, un but vers lequel se dirige notre analyse. Étant donné que le prédicat (le genre) est aussi sujet que le sujet (l'espèce), nous sommes en train de transcender toute la forme étroite du jugement, forme qui se montre de plus en plus inadéquate au contenu — à la vérité — qu'elle est supposée exprimer.

### c. Le jugement nécessaire

Nous sommes donc arrivés à la nécessité et à son jugement (*das Urteil der Notwendigkeit*) et nous savons déjà (cf. chap. VIII) que la nécessité est la seule « modalité » acceptée par Hegel, et encore à la condition qu'elle ne soit pas « aveugle », mais conforme à la liberté. Or, dans les cas précédents, nous n'avons réussi à établir aucun rapport de nécessité entre sujet et prédicat car c'était *nous* qui avions lié ensemble ces deux termes par une copule arbitrairement posée. Nous avons vu que le juge-

ment « la rose est rouge » ne peut prétendre, tout au plus, qu'à une validité empirique, tandis que, du point de vue purement logique, ce n'est qu'un énoncé arbitraire. En même temps, le jugement « la rose est une plante » présente déjà le caractère d'une nécessité, plus exactement il est la première forme du jugement nécessaire appelée *jugement catégorique* (*kategorisches Urteil*). La nécessité consiste en ceci que sujet et objet sont ici identiques : la rose ne peut pas ne pas être une plante et la notion de plante ne peut exclure d'elle-même la rose qui est une de ses possibilités de spécification. La notion la plus universelle, qui est le genre, doit nécessairement s'incarner dans des notions plus spécifiques (les espèces) pour avoir un contenu, et les espèces, pour leur part, trouvent leur réalité dans les individus singuliers (II, 294). La question qui se pose ici tout naturellement est la suivante : pourquoi le jugement « la rose est une plante » est-il plus nécessaire et moins empirique que « la rose est rouge » ? En guise de réponse Hegel remarque justement que ce jugement catégorique est encore trop immédiat (*ibid.*) en ce sens qu'une discussion (interminable) est toujours possible sur la question de savoir où se termine le genre et où commencent les espèces, etc., donc qu'il y a une bonne part d'empirie dans l'*application* de ce jugement. Mais puisque — nous le répétons — ce n'est pas de la botanique qu'il s'agit ici, nous avons tout de même affaire à un rapport logique qui se meut sur le terrain d'une identité fondamentale entre sujet et prédicat et, pour cette raison, entre universel, particulier et singulier. « La rose est une plante » peut signifier aussi bien « *S* est *U* » (« cette rose particulière est une plante »), etc., de sorte que cette forme de jugement se révèle comme imprécise et demande d'elle-même sa concrétisation.

Le *jugement hypothétique* (*das hypothetische Urteil*) est une telle tentative de précision supplémentaire. Sa forme abstraite dit que « si *A* est, *B* est aussi » (« s'il y a une rose, l'espèce rose existe aussi » ; « s'il y a l'espèce rose, le genre plantes existe

aussi », etc.), jugement que Hegel traduit en son propre langage ainsi : « L'être de *A* n'est pas son propre être, mais celui d'un autre, de *B* » (II, 296). De cette manière, le jugement hypothétique est supérieur au catégorique sur deux points. D'abord, il n'est plus lié à l'existence en fin de compte contingente des individus, des espèces et des genres naturels car il ne s'occupe que de la liaison nécessaire qui s'affirme entre eux, indépendamment des faits empiriques. Ensuite, il introduit la négation dans la forme logique du jugement nécessaire : au lieu d'affirmer simplement l'identité de l'espèce avec le genre (jugement catégorique), il transcende l'être immédiat de l'individu ou de l'espèce en renvoyant à un substrat plus fondamental qui les soutient et qui est le genre. Le jugement hypothétique ne se contente donc plus de la constatation d'une simple existence, mais il veut saisir une totalité qui se dessine à travers les existences particulières. « Si *S* (ou *P*) existe, *U* existe aussi », ce jugement ne se place plus sur le plan de l'être immédiat, mais sur celui de la réflexion (II, 296) qui cherche le fond, la cause, etc., des phénomènes apparents. Mais puisque nous sommes ici sur le plan du Concept, les solutions d'ordre réflexif ne sont plus possibles. Autrement dit, il ne suffit pas d'affirmer que l'existence de la rose, considérée comme « phénomène » ou « effet », entraîne l'existence du genre plantes, étant son « fondement » ou sa « cause », car il ne s'agit pas d'un rapport entre deux existences, mais d'une seule identité — genre et espèces sont inséparables — comportant un aspect particulier et un aspect universel.

C'est cette insuffisance du jugement hypothétique à saisir l'universel dans sa nature concrète qui le fait passer au *jugement disjonctif* (*das disjunktive Urteil*) qui se propose déjà de saisir une totalité dans sa spécification interne. Commençons l'explication par la situation conceptuelle, car nous allons voir bientôt que les exemples ne peuvent que brouiller les cartes. La forme classique du jugement disjonctif est une *dihairesis* platonicienne affirmant que « *A* est ou bien *B* ou

bien *C* ». Le rapport énoncé comporte deux aspects, l'un positif, l'autre négatif. Dans le premier cas, nous obtenons un rapport d'inclusion entre *A* et ses deux composants *B* et *C*, car si *A* peut être aussi bien *B* que *C*, il est *B* et *C*, ainsi que cela sera énoncé par l' « aussi bien » (*Sowohl-Als*) du jugement disjonctif. D'autre part, il y a ici également un rapport d'exclusion entre *B* et *C*, considérés comme « espèces » du genre global *A*. C'est entre *B* et *C* seulement que l' « ou bien... ou bien » (*Entweder-Oder*) de la disjonction sera valable : le genre inclut ses espèces tandis que les espèces s'excluent mutuellement. La nécessité impliquée ici, on le voit, se concrétise et se resserre en même temps, car, selon le jugement disjonctif, il est nécessaire que le genre universel soit composé d'espèces qui, par rapport au genre, présenteront la « différence spécifique » de s'exclure. Donc ce n'est pas dans son application mais en lui-même que le jugement disjonctif forme une disjonction (II, 301), étant donné qu'il est aussi bien inclusif qu'exclusif. En un sens, dans cette forme du jugement intervient ainsi l'unité du contraire et du contradictoire (II, 298-299) car le genre s'oppose aux espèces (le contraire) sans les exclure, tandis que les espèces, qui pour le moment ne sont que deux, se réfèrent l'une à l'autre d'une manière contradictoire, exclusive.

On comprend ainsi facilement que, dans la disjonction (qui est en même temps une conjonction), le jugement nécessaire atteint sa perfection et que, pour se développer, il lui faille passer du plan de la réflexion à celui du Concept. Mais avant de nous engager dans une nouvelle étape, examinons brièvement la situation ainsi créée. Hegel souligne (II, 298 et 300) que les instances empiriques du jugement disjonctif manquent de nécessité, et cela principalement parce que les espèces et les genres de la nature sont des *données* qui dépendent, par conséquent, des circonstances heureuses ou malheureuses de leur découverte : nous en connaissons quelques-unes, nous en ignorons d'autres, etc., de même qu'un vrai rapport entre la totalité et ses composants n'est guère possible. Par exemple, en disant

que la fleur est ou bien rose, ou bien tulipe, œillet, etc., on n'est pas dans la vérité aussi longtemps que toutes les sous-espèces ne sont pas connues, et il en est de même pour la couleur. Ainsi, pour que le jugement disjonctif puisse être nécessaire, il faut qu'il se réfère à un domaine où une parfaite division en deux soit réalisable, exigence pour laquelle la nature est trop « faible » et trop peu logique. Chez Platon lui-même, les exemples d'ordre empirique de la division en deux (*Sophiste*, *Politique*) nous paraissent plutôt ironiques, exemples auxquels se réfèrent les critiques indignées d'Aristote (*Anal. priora*, I, 31; II, 5, etc.). En même temps sa *dihairesis* fondamentale entre être passager et être éternel, dont Aristote affirme (*Mét.* A, 6, 987 b 31) qu'elle est à la base de sa théorie des idées — de même que l'emploi de cette méthode dans *Philèbe* et *Parménide* — n'a plus rien à voir avec la réalité empirique. Nous trouvons un pareil raisonnement à la fin du jugement nécessaire où le problème de la nécessité nous oblige à quitter le domaine dans lequel il y a dualisme entre le jugement et la possibilité de son « application » à une réalité supposée extérieure. Comme nous l'avons vu, le penser (ou le Concept) seul est capable de réaliser un « ou bien... ou bien » parfait et de rester néanmoins identique à soi-même. Aussi faut-il passer du plan de la nécessité — qui n'est nécessaire qu'aux yeux d'un observateur du dehors — au plan du jugement conceptuel (*das Urteil des Begriffs*) où la structure intrinsèque du Concept est sa propre nécessité.

#### d. Le jugement conceptuel

Dans le *jugement conceptuel*, le Concept est déjà explicitement posé mais il n'apparaît pas encore à l'état pur, étant donné que la forme du jugement (où sujet et prédicat sont liés extérieurement par la copule) ne saurait exprimer d'une manière adéquate sa nature. En langue moderne, cela est le domaine des *jugements de valeur* (cf. Mure, p. 188), dans lesquels un

sujet est mis en rapport avec un prédicat (bon, vrai, beau, juste, etc.) d'ordre intellectuel, essentiellement non empirique, et prenant son origine dans l'esprit. Comme Hegel le remarque (II, 302 et *Enc.* § 178) c'est sur ce plan seulement que le jugement (*Urteil*) devient l'application d'une norme (*Beurteilung*), étant donné que le sujet est jugé à la lumière d'un prédicat qui lui prescrit ce qu'il *doit* être (*ein Sollen*). Dans les autres jugements (« la rose est rouge », « la rose est une plante », etc.) il ne pouvait pas encore s'agir de ce rapport intrinsèque au sujet qu'il doit réaliser *par sa propre activité*. La rose ne peut être autrement qu'elle est, elle est soumise à des nécessités extérieures, et personne ne saurait lui reprocher que sa couleur n'est pas aussi parfaite qu'elle pourrait l'être. En même temps le jugement conceptuel s'adresse explicitement aux sujets qui pourraient être autrement qu'ils ne sont, donc il se réfère à un événement qui se déroule à l'intérieur du sujet, tout en étant d'ordre universel (II, 302 : *ein Sollen, dem die Realität angemessen sein kann ODER AUCH NICHT*, souligné par nous). Ce décalage donc, selon quoi le sujet doit réaliser sa nature universelle — mais il n'y a pour lui aucune nécessité extérieure qui le force à agir ainsi — introduit la liberté dans le cadre du jugement (cf. Erdmann § 169) et, par conséquent, la mesure plus ou moins grande selon laquelle le sujet se soumet librement à sa propre nécessité normative représente ici les étapes du jugement conceptuel. C'est la raison pour laquelle Hegel s'attaque dans ce contexte aux jugements modaux de Kant — auxquels le jugement conceptuel correspond dans la *Logique* hégélienne — qui sont supposés fournir les « postulats du penser empirique en général » (cf. *Kr. d. r. V.* B 266 et suiv.). Possibilité, réalité et nécessité ne découlent pas d'un rapport entre l'objet et un spectateur extérieur — cela ne donne que des jugements d'ordre purement subjectif — mais bien plutôt de la correspondance d'un sujet à son concept ou à sa destination, tout comme Kant lui-même le constate dans sa théorie morale.

Ainsi le jugement normatif sous sa forme la plus simple — le *jugement assertorique* — mettra en rapport un sujet individuel avec un prédicat que celui-ci doit réaliser par son être immédiat même : « cette action est bonne ». Mais ce jugement se meut encore sur le plan subjectif, ce n'est qu'une constatation non prouvée (« assurance », *Versicherung*), dont le contraire (« cette action est mauvaise ») peut encore être également vrai, de sorte qu'il permet un doute et se transforme en *jugement problématique*. Celui-ci n'est donc rien d'autre que le jugement assertorique complété par sa formulation négative. Plus concrètement cela veut dire — pour reprendre notre exemple — qu'une action individuelle et isolée ne peut être immédiatement soumise à un jugement de valeur, qu'il faut qu'elle remplisse certaines conditions pour pouvoir être jugée. Nous allons donc dire qu'une action manifestant *telles ou telles caractéristiques* (*Beschaffenheit*, cf. II, 305) est bonne, ce qui doit fournir un *fondement* (*Grund*, cf. II, 306) objectif à notre jugement.

Un jugement assertorique (et pour cette raison problématique), en se fondant ainsi non sur une particularité isolée mais sur une caractéristique essentielle et constante du sujet, deviendra un *jugement apodictique*, la saisie de la nécessité intérieure qui pousse le sujet vers son propre bien. Ce n'est pas par hasard que Hegel attribue une grande importance à cette dernière forme du jugement, car on y reconnaît la théorie aristotélicienne de la  $\epsilon\tilde{\nu}\nu\varsigma$  et sa propre doctrine de la « morale réalisée » (*Sittlichkeit*). Pour Hegel, porter un jugement de valeur extérieur et subjectif sur les choses (« comment le monde doit être », cf. *Phil. du droit*, préface) équivaut à du bavardage pur et simple. C'est la réalité elle-même qui se juge en réalisant la raison et en faisant de la déraison un simple (mais dur) obstacle qui, par conséquent, ne peut jamais être le but (le bien) de l'histoire mondiale. Le fait même qu'il y a et qu'il y aura toujours une rupture dans la réalité entre ce qui est et ce qui doit être est « le jugement absolu sur toute réalité » (II, 306-307), son destin, la source de la persistance éternelle du mal, sa différence d'avec

le Concept qui seul existe sans une telle rupture, étant donc toujours ce qu'il doit être. Pour cette même raison, le jugement, en atteignant sa forme dernière et parfaite, manifeste aussi son insuffisance fondamentale, à savoir, qu'il n'est que la saisie de la « division fondamentale » (II, 307 : *ursprüngliche Teilung*) du monde, non celle de l'unité et de la cohérence. Il n'est que l'instrument conceptuel pour saisir les différences à l'intérieur de la totalité, tandis que la totalité elle-même lui échappe. Autrement dit, la copule qui y figure entre le sujet et le prédicat reste d'un bout à l'autre un signe de séparation, non celui d'une liaison. A la fin seulement du jugement apodictique intervient un changement significatif qui donne à la copule un rôle qui n'est plus séparatif mais unifiant. La constatation que « toutes les choses sont *un* jugement » — c'est-à-dire que la réalité en tant que telle est une rupture entre être et devoir-être — est le seul jugement vrai sans restriction dans lequel la copule signifie la mise en rapport de la réalité déchirée avec une réalité qui n'est pas déchirée (c'est en posant l'unité que le déchirement a un sens, cf. aussi, *Enc.* § 179, *ad finem*) et, de cette manière, toute la forme du jugement change en se transformant en « syllogisme ».

\*  
\* \*

Il serait dommage de quitter la théorie hégélienne du jugement sans souligner sa tendance fondamentale. Le jugement ne donne pas la réalité ou la vérité mais seulement ce que l'entendement voit de la réalité ou de la vérité, c'est le résumé anti-kantien de ces constatations. En « jugeant » quelque chose, le penser se fait extérieur à l'objet de son jugement, ou mieux, se scinde en deux pour rendre possible un écart entre sujet et prédicat (ou objet). Ce point de vue est justifié aussi longtemps qu'on n'oublie pas que *c'est le penser* (Concept) qui se scinde en deux dans ce rapport; tous les éléments impliqués dans le jugement sont donc des entités conceptuelles — l'universalité,

la particularité et la singularité du Concept — et, en ce sens, le jugement ne représente qu'une forme non authentique, séparatrice, de la saisie par le penser de sa propre nature. Hegel ne rejette pas les connaissances acquises par l'entendement; au contraire, il fait de son mieux pour les incorporer à sa propre construction mais, contrairement à Kant, il ne veut pas accorder à l'entendement une fonction *logique* centrale. Car de deux choses l'une : ou bien l'entendement est la faculté de la connaissance empirique, vide sans intuitions, ou bien il est la faculté des notions *a priori*, indépendantes de l'empirie. Dans le premier cas, sa « vérité » consistera en l'épuisement total des « données », entreprise qui, d'une part, n'est pas possible et qui, d'autre part, le priverait de son caractère philosophique en l'assimilant aux procédés propres aux sciences particulières. Reste donc la seconde possibilité, c'est-à-dire que l'entendement soit une faculté conceptuelle, fournissant uniquement des connaissances non empiriques. Dans ce cas-là, le seul critère de sa vérité ne peut consister que dans la *cohérence conceptuelle* de ses affirmations, éventualité qui n'a été nullement prévue par son inventeur, Kant. Ainsi l'entendement est un penser hybride, entre la cohérence du Concept et la multiplicité infinie et indéfinie des données empiriques. Pourtant, au lieu de le rejeter complètement, Hegel croit pouvoir lui accorder une place logique, celle de la faculté qui forge des jugements; sa tâche consiste donc à représenter le Concept sous sa forme scindée en deux, sous son aspect aliéné. A condition qu'on considère l'entendement comme issu du Concept, son fondement, il peut servir comme *moyen d'appliquer* le Concept aux domaines inférieurs, non raisonnables, de la réalité.

Cela nous conduit au second point de ce résumé qui doit accentuer — toujours contre Kant — l'inséparabilité, démontrée ici, de la forme et du contenu du jugement. Nous avons déjà suffisamment critiqué le formalisme kantien, qui considère les formes du jugement comme moules entièrement dépourvus de tout contenu, pour qu'il soit besoin de reproduire ces critiques

dans le présent contexte. Ce formalisme est heureusement évité dans la théorie hégélienne, qui montre qu'il y a nécessairement un rapport entre la forme du jugement et le domaine de sa possible application. Ainsi, le jugement qualitatif est applicable à toute la réalité *à condition* qu'on la considère sous sa forme de particularité, comme assemblage des existences isolées qui ne réalisent d'autre appartenance entre elles que ce qui figure dans un jugement prononcé *sur* elles, de l'extérieur. Bien entendu, c'est une possibilité réelle que de considérer la réalité ainsi, mais cette vue *a priori* sur elle ne fournira que son aspect de nature morte. Le jugement réflexif, qui se propose de mettre les existences particulières en rapport avec une explication d'ordre général, se montre également unilatéral car il opère à l'aide des notions qui ne sont que des généralisations de faits empiriques. On reconnaît ici le reproche déjà fait par Hegel (cf. notre chap. v) aux sciences de la nature qui opèrent à l'aide de cette même méthode. D'autre part, le jugement réflexif a cette justification que la nature admet effectivement qu'on forge des lois généralisées sur elle, du moins en tant que mécanisme et dynamisme de mouvements. La validité du jugement nécessaire est évidemment restreinte à l'aspect organique de la nature, domaine où l'esprit est affecté par le rapport marqué entre genre et espèces, mais, dans ce cas encore, les rapports logiques nets et clairs ne sont que le fruit de *notre* jugement. C'est dans le jugement conceptuel (ou normatif) seul que l'objet du jugement commence à réaliser par soi-même un jugement, une scission entre ce qu'il est et ce qu'il doit être. L'application de ce jugement, on le voit, ne peut être valable que pour des êtres conscients, des êtres humains. Selon Hegel (cf. *Phil. du droit* §§ 11-14) la norme est un conflit à l'intérieur de la conscience entre le moi « naturel » et le moi « raisonnable » de l'homme, conflit dont l'issue peut être bonne ou mauvaise. Dans le cas où la partie raisonnable l'emporte, l'homme crée un ordre moral, libre et raisonnable dans le monde (l'« esprit objectif ») qui signifie création par l'effort humain d'une cohérence qui n'existe pas

dans la nature, mais qui devient la « seconde nature » humanisée. La structure logique de cette réalité libre et raisonnable, créée par l'homme, sera le domaine du « syllogisme », qui est « la raison et la totalité de tout ce qui est raisonnable » (*Enc.* § 181).

### 3. *La réunification (le syllogisme)*

Ce n'est pas Hegel, mais Kant, qui considère la raison comme l'aboutissement nécessaire et inévitable des connaissances acquises à l'aide de l'entendement (*Kr. d. r. V.* B 355 et suiv.), porteur de la dignité philosophique proprement dite (*ibid.* B 375), ayant comme méthode le syllogisme et produisant des idées en elles-mêmes nécessaires auxquelles ne peut correspondre aucun objet sensible (*ibid.* B 383-384). Tout cela est entièrement accepté par Hegel à ceci près qu'il ne considère pas, comme Kant, les produits de la raison en tant que créations purement subjectives du penser, problème qui nous occupera encore à la fin de cette section. Le syllogisme — notre sujet présent — est la suite et le perfectionnement du travail de l'entendement en ce sens qu'il n'isolera plus les moments du Concept par l'introduction entre eux d'une copule « réflexive », mais plutôt qu'il se placera à l'intérieur de la totalité conceptuelle, en saisissant les différentes possibilités d'unité qui se manifestent en elle. Autrement dit, le syllogisme décrira le fonctionnement de la Raison dans son propre milieu et substrat, d'abord en tant que rationalité inconsciente, puis consciente, et enfin se réalisant par la nécessité de sa propre nature libre. Il est évident que le terme « syllogisme » est la pire traduction possible du mot allemand *Schluss* qui ne signifie pas la technique scolastique bien connue pour tirer une conséquence, mais plutôt l'« aboutissement », l'« unification », la « réconciliation » des distinctions artificielles de l'entendement. En termes hégéliens (II, 309), cela signifie que la Raison élargit le cadre étroit, fini, de l'entendement qui ne peut concevoir le penser qu'en regardant son

objet de l'extérieur, limitant par là aussi bien l'objet que le sujet, en un monde où le penser, la raison, est le moteur intime des événements, qui est donc « infini » en ce sens que la raison et son objet ne forment plus deux existences séparées. Ainsi le syllogisme commencera par une étape où la raison et son objet sont considérés comme identiques, mais d'une manière trop immédiate, statique.

### a. Le syllogisme de l'immédiateté

*Le syllogisme immédiat (der Schluß des Daseins dans la Logique ; der qualitative Schluß dans l'Encyclopédie)* est encore une œuvre de l'entendement, la suite du jugement conceptuel. Cette dernière étape du jugement nous a révélé les limites de cette forme du penser, à savoir qu'elle n'est valable que pour l'aspect fini et limité de la réalité, donc pour les objets qui diffèrent de leur Concept, qui ne sont pas ce qu'ils doivent être. Mais le Concept, auquel il faut se conformer pour « être », au sens plein et parfait du mot, a déjà fait clairement son apparition et c'est maintenant en lui-même, dans sa nature unie, non scindée en deux, que nous chercherons la solution de l'appartenance de l'être et du devoir-être. Ainsi le passage du jugement au syllogisme désignera avant tout la saisie d'une rationalité réellement existante dont la caractéristique principale sera le maintien de la cohérence entre les trois moments conceptuels qui y sont impliqués. Par cela même le formalisme du jugement, où sujet et prédicat sont considérés comme deux existences séparées, est définitivement surmonté, et désormais nous nous occuperons des objets qui sont en même temps des sujets, qui sont ce qu'ils sont grâce à leur activité raisonnable, conforme au Concept. Autrement dit, la théorie « syllogistique » de Hegel n'est rien d'autre que la description logique de la réalité humaine en tant que produisant sa « seconde nature », l'ordre social raisonnable. L'ignorance de ce fait, le maintien du syllogisme

hégélien à un niveau formel, ne peut fournir qu'une image vague et confuse de celui-ci (cf. Mure, 206-227). D'abord Hegel nous dit (II, 314) que son syllogisme n'est pas la succession de trois jugements ou « termes » — majeur, moyen, mineur — enseignée à l'école; pour lui, ce syllogisme scolastique est le comble de l'ennui (*ibid.*), la cause de la répugnance et du dégoût (II, 328 : *Verdruß und Ekel*) de la logique traditionnelle. Ensuite il est inutile d'employer un syllogisme pour aboutir, comme résultat, à un rapport d'inhérence (« donc Socrate est mortel ») le même qui a été déjà démasqué comme la vérité la plus insignifiante et « extérieure » du jugement. Dans ce contexte (II, 312), Hegel s'oppose carrément à la définition aristotélicienne du syllogisme (cf. *Anal. priora*, I, 4, 25 b 32-35) qui dit : « Quand trois termes sont entre eux dans des rapports tels que le mineur soit contenu dans la totalité du moyen, et le moyen contenu [ou non contenu] dans la totalité du majeur, alors il y a nécessairement entre les extrêmes syllogisme parfait » (trad. Tricot, p. 13). Cela, on le voit, ne fait que transformer le terme mineur et le terme moyen en « attributs » ou « accidents » du terme majeur, ce qui, pour Hegel, n'est pas encore l'expression d'un rapport raisonnable, dans lequel les trois termes sont l'expression de la même totalité structurée. La seule chose que Hegel retiendra d'Aristote — et c'est loin d'être l'essentiel — est le fait que chaque sorte de syllogisme ne comportera que trois figures (*Enc.* § 187, note).

Mais tout cela figure ce que le syllogisme n'est pas. Voyons maintenant ce qu'il est, en l'illustrant tout de suite par la première figure du syllogisme immédiat, caractérisé par la formule « *S—P—U* » (« le singulier s'attache à l'universel par l'intermédiaire du particulier »). Avant tout nous remarquons que le « moyen terme » n'est plus la copule indifférente (« est »), mais un des moments du Concept, dans ce cas-ci le particulier. Au contraire de chez Aristote, la médiation du moyen terme signifie que c'est lui qui englobe les deux autres parce que, en se posant entre eux, il ne les sépare pas mais les *unifie*; c'est lui qui est leur

cohérence et c'est justement cette cohérence qui est le caractère propre du syllogisme vis-à-vis du jugement, le séparateur. Puisque dans le syllogisme qui n'est plus formel, l'exemple ou l'instance de l'application se confond avec la « chose » elle-même (le Concept, la Raison, la réalité qui est essentiellement non empirique, cf. II, 314), cela ne peut signifier qu'une seule chose : « l'individu humain (le singulier), par l'intermédiaire de son travail spécifique (le particulier), devient un membre utile de sa société (l'universel) ». C'est donc de la société civile, décrite plus tard dans la *Philosophie du droit* (§§ 181-256) qu'il s'agit ici. Ce « syllogisme » est considéré par Hegel comme immédiat, fruit encore de l'entendement, pour la raison suivante : quoique cette conception fasse déjà sortir l'individu de son isolement atomistique (II, 312), elle ne lui accorde pas encore la dignité de membre pleinement libre de sa communauté. L'individu, au lieu de s'enrichir dans sa nature libre et raisonnable (*ibid.*), devient bien plutôt l'esclave de son travail spécialisé. Ou bien, comme le dit l'*Encyclopédie* (§ 182), le « syllogisme immédiat » ne réalise pas encore le rapport de liberté du sujet à soi-même, comme ce sera le cas plus tard dans le « syllogisme raisonnable », mais il lui impose une « extériorité » : le travail signifie pour lui plutôt une aliénation que la réalisation de sa liberté. Le caractère immédiat ou « qualitatif » de ce procédé consiste donc en ceci que l'individu (le travailleur) se confond ici avec une de ses qualités (II, 315-316; *Enc.* §§ 183 et 184) qui le rend spécialiste de ceci et non de cela et qui, par conséquent est arbitrairement choisie parmi d'innombrables autres qualités. D'autres qualités du sujet individuel auraient pu servir aussi bien pour forger semblable « syllogisme », qui ne saurait être vrai ou nécessaire sans inclure en lui-même toutes les autres qualités accidentelles de l'individu, tâche impossible, conduisant au mauvais infini (*Enc.* § 185). Puisque l'individu n'est pas considéré ici dans son essence raisonnable, mais plutôt assimilé à une chose, ce syllogisme immédiat peut être appliqué également aux existences naturelles (II, 316-317), où, bien

entendu, ses résultats « scientifiques » ne seront guère plus solides.

Ainsi, l'influence sur la médiation d'une qualité arbitraire fait passer le syllogisme immédiat à sa seconde figure qui dit : «  $P-S-U$  », « le particulier est attaché à l'universel par l'intermédiaire du singulier » ou, pour accentuer la négation qui est le résultat de la figure précédente : « ce n'est pas par l'une quelconque de ses qualités, mais grâce à son activité propre, que l'individu réalise son appartenance à la société ». De cette manière, l'individu ne sera plus réifié, identifié à sa fonction dans la société (cf. II, 321 : l'individu n'est plus « prédicat » du singulier), mais considéré comme une source autonome d'activité, doué d'initiative et ce sera lui qui décidera laquelle de ses qualités il lui faut actualiser pour le plus grand bien de la société. Cela est déjà une forme améliorée de la première figure, un « syllogisme subjectivement correct » (II, 322), mais rien de plus. Autrement dit, l'individu a parfaitement le droit de choisir lui-même son métier, un métier qui *lui* plaît, mais par ce fait seul on n'élimine pas encore l'arbitraire de la réalité humaine. Le bon plaisir de l'individu ne donnera qu'une pluralité indéfinie d'occupations (« mauvais infini ») qui ne fourniront nullement la garantie qu'elles formeront un tout cohérent et qu'elles réaliseront une société plus raisonnable que la première figure du « syllogisme » : l'individu, en sa « qualité » de sujet d'une décision arbitraire, ne peut servir de « moyen terme » d'une totalité qui réconcilie en elle la société avec des intérêts particuliers.

Ainsi, sur le plan de l'immédiateté ou de la qualité mal déterminée, il ne reste qu'une dernière solution, une « troisième figure », qui est «  $S-U-P$  » : « c'est la collectivité (l'universel) qui décidera de la fonction (particulier) que l'individu (singulier) doit exercer en elle ». C'est une solution qui paraît plus raisonnable que les deux autres, car il est de la nature du raisonnable de découler de l'universel et non du particulier, ainsi que, entre autres, Kant l'a entrevu dans sa théorie morale. Mais, dans ce syllogisme, l'universel est encore pris dans son

sens abstrait et indéterminé (II, 324); il est « légitime, mais sa conclusion sera nécessairement négative » (II, 325). Cela veut dire, dans une langue moins ésotérique, que la décision de la collectivité (ou de son représentant) peut encore être arbitraire, notamment dans le cas où elle est imposée par force aux individus — la contrainte exercée par l'universel est ici le moment « négatif » — et ainsi l'universel se montre comme une « qualité » extérieure et indifférente aux deux autres moments de la totalité (*ibid.*). Si donc on réalise sur la base de ce « syllogisme » un ordre social, il ne sera pas encore vraiment raisonnable, car il se montrera dépourvu du fondement *interne* de cohérence, c'est-à-dire du consentement volontaire des individus auxquels il est imposé. Le syllogisme immédiat, étant seulement un ordre raisonnable extérieur et sans cohérence intime, dépasse ainsi ses propres limites en conduisant vers le « syllogisme réflexif » qui, lui s'occupe de l'examen de l'universel qui doit se concrétiser davantage encore en soi-même pour devenir la totalité concrète de ses composants.

La quatrième figure du syllogisme immédiat n'est mentionnée par Hegel que pour montrer son caractère entièrement artificiel, notamment à cause du rôle de l'universel, universel homogène et quantitatif qui n'a rien à voir avec la Raison, identique à et en même temps différente de ses composants conceptuels. Il s'agit du syllogisme mathématique (« si deux grandeurs sont égales à une troisième grandeur, elles sont aussi identiques entre elles ») dont la formule sera : «  $U - U - U$  ». Il est entièrement formel, composé d'éléments interchangeable (II, 326), un axiome « évident de soi » non parce qu'il est tellement vrai, mais parce qu'il ne contient pas de pensée du tout (*ibid.*). Pour que cela soit encore plus clair, Hegel termine le syllogisme immédiat par une note (II, 328-333) dirigée contre le caractère non conceptuel des mathématiques (II, 331) : « Les nombres sont un matériau sans caractère conceptuel, les opérations mathématiques une unification et une séparation artificielles, un procédé d'ordre mécanique, remplaçable par des machines à

calculer inventées à cette fin, et il n'y a rien de plus barbare ni de plus choquant que de voir traiter les éléments formels du syllogisme — qui sont de nature conceptuelle — comme s'ils n'étaient composés que d'un matériau vide de toute conceptualité »; tout cela contre le calcul combinatoire des syllogismes de Leibniz — dont se réclame la logique moderne — et son « alphabet universel », contre l'*ars combinatoria* de Raymond Lulle et, enfin, contre le calcul de Plouquet qui, entre autres, permet de déduire que les Juifs ne sont pas des êtres humains (II, 333).

### b. Le syllogisme de la réflexion

Dans l'original, *der Schluß der Reflexion* ou *Reflexions-Schluß* est autrement réflexif que la forme correspondante du jugement. Le jugement réflexif, c'est-à-dire la théorie kantienne des catégories, cherchait à mettre en rapport un prédicat universel avec un sujet censé être empirique, ce qui est impossible, étant donné que l'universalité et l'empirie sont tenues d'appartenir à deux mondes différents. Le syllogisme réflexif, par contre, se place entièrement sur le plan de l'universel en voulant étudier en lui la place qui convient au particulier et au singulier, de même que l'universel est en train de devenir plus concret qu'il n'était auparavant (II, 327). Mais ce syllogisme se meut encore sur le terrain de l'entendement (II, 334), donc est incapable de saisir toute la vérité sur la vraie nature de l'universel. Sa première forme est assimilable à la formule de la première figure du syllogisme immédiat (II, 336) qui est «  $S - P - U$  ». L'exemple, dans l'esprit de Hegel, pourrait éventuellement être : « L'accomplissement des devoirs civiques (particulier) de tous les citoyens (singulier) fait l'État (universel). » Dans cette nouvelle formule il ne s'agit plus de l'individu en tant que simple particulier, comme dans le jugement immédiat, car l'isolement et la particularité des individus sont remplacés par leur col-

lectivité (*Allheit*), d'où le nom de cette première forme : « syllogisme de la collectivité ». De cette manière l'entendement veut concrétiser et remplir de contenu l'universel qui l'occupe dans ce contexte. Mais ce que Hegel a à reprocher à cette formule est immédiatement évident : « tout individu » veut dire ici « chaque individu pris isolément », leur totalité n'étant que leur somme ou assemblage empirique. L'erreur logique se voit déjà dans le syllogisme traditionnel — « tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc il est mortel » — car ce n'est pas la mineure qui a été déduite de la majeure mais l'inverse : justement parce que nous voyons les Socrate empiriques mourir, nous en tirons une conclusion pour « tout » le genre humain (II, 335-336 et *Enc.* § 190, note). Le syllogisme de la collectivité n'est qu'une fausse déduction (*Schein des Schließens*) : en réalité il est fondé sur l'induction, dont le syllogisme (*Schluß der Induktion*) sera la conséquence directe. Quelques explications suffisent ici. Pour donner un contenu plausible au syllogisme inductif (seconde figure : «  $U - S - P$  »)\* il faudrait y remplacer le singulier par l'infinitude de tous les individus empiriquement trouvables («  $U - s^1, s^2, s^3, \text{etc. in inf.} - P$  »), ce qui est de toute évidence impossible. Cette seconde figure, logiquement impossible, s'appelle chez Hegel également « syllogisme de l'expérience » (II, 339) et signifie l'impossibilité essentielle d'extraire une vérité raisonnable de l'expérience sensible, susceptible de fonder une logique philosophiquement valable. Il peut s'élever tout au plus jusqu'au « genre » (le « genre humain », dans notre contexte) qui est encore entièrement lié aux caractéristiques empiriquement trouvables (II, 338) et ne peut imaginer, par conséquent, l'appartenance de l'individu à son genre que par l'intermédiaire d'un processus infini de rapprochement. Cette caractéristique est évidemment applicable à la philosophie de l'histoire de Kant, où le « genre humain » ne réalise sa vocation raisonnable qu'à l'infini. La dernière figure,

\* C'est Hegel qui renverse à partir d'ici l'ordre des termes (cf. II, 337).

le « syllogisme de l'analogie », se propose de combler cette lacune en remplaçant l'infinitude des individus particuliers par une de leurs caractéristiques communes (*Merkmal*, II, 340), tirée de leur analogie ou comparaison, tout comme dans le cas correspondant du jugement réflexif. La formule sera donc : «  $S - U - P$  » et, dans ce cas, tout exemple sera légitime, vu la conviction répétée de Hegel que la méthode comparative ne mène nulle part : « *La terre a des habitants, la lune est une terre, donc la lune a des habitants.* » Cet exemple ne parodie pas tant le contenu que la forme du syllogisme qui s'en tient à une qualité ou caractéristique (*Merkmal*) tout à fait vague et arbitraire (être « une sorte de » terre), relevant de l'intuition, non de la logique. C'est ainsi que Hegel critique le syllogisme « comparatif » fondé sur les caractéristiques empiriques d'une chose (cf. Kant, *Logique* § 63) qui, entre autres, sert aussi comme base pour le fameux *dictum de omni et nullo*. Quel que soit le contenu sensible de ce syllogisme, sa forme montrera toujours l'erreur logique du *quaternio terminorum*, car les caractéristiques comparées (le caractère spécifique de la terre et celui de la lune) ne peuvent jamais être considérées comme logiquement identiques. Mais l'erreur fondamentale de ce raisonnement, dirons-nous en résumé (II, 343), est le fait que le syllogisme de la réflexion n'a pas réussi à saisir le moment universel du Concept dans son indépendance vis-à-vis de toute empirie, tout en continuant à vouloir le soumettre à une généralisation d'ordre empirique. Sa formule reste donc celle de l'induction (seconde figure) et la vraie tâche logique, consistant à développer les moments de la totalité conceptuelle d'elle-même («  $S - U - P$  »), reste à réaliser.

### c. Le syllogisme nécessaire

Le *syllogisme nécessaire* (*der Schluß der Notwendigkeit*) reprend ainsi le véritable problème de la réalité raisonnable : réaliser un ordre universel qui ne soit pas une organisation

d'individus empiriques entre eux (*consensus omnium*) ni l'imposition autoritaire d'une règle générale sur eux. Il sera donc la « négation » du syllogisme réflexif par le fait que la notion de « collectivité » disparaîtra de son cadre tout en se trouvant remplacée par une exigence conceptuelle d'universalité. Son caractère « nécessaire » consistera justement en ce *rapport d'obligation* que les particuliers accepteront de plein gré pour réaliser l'exigence morale universelle. Ce rapport sera déjà très différent de celui entre genre et espèces naturels (II, 343; *Enc.* § 191) — malgré le malheureux maintien de ces termes — car ce n'est plus une loi naturelle aveugle qui oblige les individus à appartenir à une espèce ou à un genre, mais une loi morale dont la nécessité est librement reconnue. Il est donc évident que la première figure ici, le *syllogisme catégorique*, ne fait que décrire la structure de la moralité (l'« impératif catégorique »), imaginée par Kant (d'après Rousseau). Ainsi, la formule «  $S - P - U$  » impliquée ici peut être explicitée de la manière suivante : « l'individu (singulier), pour réaliser sa nature raisonnable (particulier), *doit* se soumettre à une règle universelle ». La supériorité de ce « syllogisme » sur les autres est évidente. D'abord existe en lui la tendance à saisir le sujet à la lumière d'une universalité objective, conceptuelle (II, 334); ensuite, le *medius terminus*, le particulier ou la « différence spécifique », exprime le vrai caractère substantiel de l'homme, il est un appel à sa raison et à sa dignité proprement humaine (*ibid.*) et ce n'est plus un syllogisme scolastique qui attribue n'importe quelle qualité à n'importe quel sujet à l'aide d'une médiation arbitraire (II, 345). De plus, le syllogisme catégorique exprime une identité ou totalité fondamentale — la réalité raisonnable — qui est en effet composée des trois moments suivants : l'individu concret, son activité libre et consciente, et l'ordre social raisonnable qui en résulte. Ce n'est plus un ordre construit à l'aide de l'arbitraire subjectif, mais il est objectif : la réalité comme elle est et comme elle doit être. Ce que Hegel trouve encore dans ce « syllogisme » d'immédiat, conceptuellement non éclairci, c'est le rôle du sujet

individuel, objection qu'il fait souvent à la théorie morale de Kant. L'impératif moral ne s'adresse à aucun individu *en particulier*, il n'est normatif que pour un « individu raisonnable quelconque » (*ein Vernunftwesen überhaupt*) et de cette manière il laisse se glisser l'arbitraire et le contingent dans le rapport moral [(II, 346). Qui plus est, il n'engage pas une action réelle de l'individu (*ibid.* : *ein zufälliges Sein gegen seine Mitte*) en se contentant de sa « bonne intention ». L'immédiateté du premier terme entraîne donc celui du second qui, pour sa part, affaiblit le troisième (l'universel). En d'autres termes, l'impératif catégorique ne peut pas encore servir de base à un ordre social raisonnable *et* réel, la raison y étant uniquement postulée, et non réalisée.

C'est le *sylogisme hypothétique* qui est appelé à corriger ce défaut. La méthode « hypothétique » procède de la manière déjà envisagée dans le jugement correspondant, c'est-à-dire en faisant abstraction de l'existence immédiate et contingente des particularités qui y sont impliquées, et qui dit : « *si A existe, B existe aussi; or A existe; donc B existe aussi* ». La formule «  $U - S - P$  » (deuxième figure) qui est ici en vigueur, donnera le sens non formel suivant : « L'ordre moral universel, *si* l'on veut qu'il forme une réalité raisonnable (particulier), doit être médiatisé par l'*activité* consciemment voulue des individus (singulier). » De cette manière, l'individu ne sera plus contingent et effacé vis-à-vis de l'universel, mais il lui incombera d'*actualiser* l'universel, en soi inerte et seulement « postulé ». Un ordre moral postulé, nous l'avons vu, n'associe pas encore l'individu à l'universalité, ne forme pas avec ses composants une unité qui soit en même temps *réelle* (II, 347). On peut donc dire aussi bien que si l'universalité (de la loi morale) est normative vis-à-vis de l'individu — c'était le contenu du syllogisme précédent — l'individu « conditionne » également l'universel en lui accordant une réalité efficace : *les deux* peuvent être considérés comme « cause » ou comme « effet » (*ibid.*). Malgré cette identité formelle des fonctions dans la structure du « syllogisme », il y

aura également une grande différence entre le moment universel et le moment singulier. L'universel est toujours identique à soi-même (il n'y a qu'une loi universelle de comportement moral), tandis que le singulier, étant le principe actif, y introduit la négation, le changement et la pluralité. Autrement dit, l'universalité morale, au cours de sa réalisation, se trouvera relativisée et diminuée dans sa nature absolument « catégorique ». Si donc il y a une nécessité subjective pour l'individu d'agir selon la loi morale universelle, il y aura également une nécessité *objective* pour l'universel (II, 348) de s'individualiser et de se relativiser pour avoir un contenu concret. De cette « union dialectique » entre l'universel et le singulier naît la véritable réalité ou totalité morale, l'État, qui est aux yeux de Hegel l'ensemble des institutions objectives constituées en vue de la liberté de chacun pour réaliser la liberté de tous. C'est ainsi que le « syllogisme hypothétique » aboutit au troisième moment du Concept — au particulier (ou universel individualisé) — qui apparaît maintenant comme l'aboutissement des métamorphoses de la totalité conceptuelle et qui est aussi bien le représentant de l'universel idéal, du singulier réel, que de leur réunion dans une seule unité concrète parce que structurée selon les exigences de son propre concept.

La troisième forme du syllogisme nécessaire sera ainsi le *syllogisme disjonctif*, ajoutant aux deux structures précédentes le rôle décisif du particulier et complétant toute cette théorie syllogistique, « réunificatrice » ou « réconciliatrice ». La formule sera ici : «  $S - U - P$  », où le terme médiateur signifiera les *trois* moments du Concept, l'universel, le particulier *et* le singulier (II, 349). Notons tout de suite le contenu concret de ces expressions abstraites : « Un bon État consiste ou bien en ses bonnes institutions ou bien en la bonne volonté de ses citoyens de restreindre leur égoïsme pour réaliser le bien de tous. Mais puisqu'il n'y a aucune contradiction entre les bonnes institutions et la bonne volonté civique des citoyens, la disjonction initiale disparaît en faveur d'une seule totalité globale. Il faut donc dire

qu'un bon État consiste aussi bien en ses bonnes institutions que dans le bon sens civique de ses citoyens. C'est lui seul qui est la totalité concrète qui unifie ses moments sans les supprimer, tout en les laissant se développer librement. » C'est ainsi que nous pouvons couper court au « formalisme syllogistique » (II, 351) — c'est-à-dire à la méthode qui veut imposer un des moments du Concept aux autres — en montrant une réalité (non un « devoir-être ») qui actualise effectivement *tout* le Concept. Même si c'est une idée qui nous déplaît actuellement, il faut constater devant la vérité historique que, pour Hegel, l'État fut la réalisation entière du Concept parce qu'il est à la fois raisonnable *et* efficace (cf. II, 351 : « Par cela, le Concept a été réalisé dans sa totalité ou, plus exactement, il a gagné une réalité qui est en même temps objectivité »). En guise de résumé, nous pouvons citer la note au § 198 de l'*Encyclopédie*, où Hegel met lui-même en rapport sa conception de l'État avec sa théorie « syllogistique » \* : « Tout comme le système solaire [dont il s'agira plus tard] l'État se présente, dans le domaine des actions humaines conscientes, comme un système composé de trois syllogismes. (a) Le *singulier* (la personne) se lie par sa *particularité* (les talents physiques et moraux qui, en se développant, constituent la société civile) à l'*universel* (à la société au droit, à la loi, au gouvernement). (b) La volonté, l'activité des individus est la médiation destinée d'une part à satisfaire les besoins économiques, légaux, etc., de l'individu, et d'autre part à animer et réaliser les ordres sociaux, légaux, etc. [en soi inertes], par cette activité individuelle. (c) En dernier lieu, c'est l'universel (l'État, le gouvernement, le droit) qui fournit la médiation substantielle par laquelle l'individu atteint la satisfaction et réalise sa vraie nature. Chacune de ces déterminations, en rejoignant les deux autres termes, ne fait que revenir sur elle-même et se maintient par ses propres forces. C'est uniquement par ce processus de

\* Traduction de l'auteur; voir aussi le commentaire de ce passage in E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, pp. 273-282.

médiation, par cette trinité des syllogismes — qui, au fond, sont une seule et même chose — que la compréhension véritable d'une totalité structurée devient possible. » Par l'activité syllogistique, le Concept se concrétise ainsi, sans aucune aide de l'extérieur, en un système qui existe, pour le moment, sous la forme de la subjectivité. Mais puisque ce système contient la *totalité* des déterminations subjectives-conceptuelles, son processus de concrétisation passe de lui-même au plan de l'objectivité, transition qu'il nous faudra encore expliquer au début du chapitre suivant.



## LA STRUCTURE CONCEPTUELLE DU MONDE

Dans le chapitre précédent, le Concept ou le penser nous a révélé son plus grand secret, à savoir qu'il *est* un *intellectus archetypus*, une activité pure qui produit par elle-même ses contenus, mais qui, dans cette activité productrice, reste identique à ceux-ci, également de nature intellectuelle. Tout d'abord, le Concept est composé de ses trois moments — l'universel, le particulier et le singulier — qui sont trois aspects de la même totalité. Cela veut dire que le penser, même en tant qu'activité pure qui ne produit que soi-même, n'est pas entièrement formel mais *concret* : il est l'activité productrice, son contenu et leur unité. C'était la structure la plus abstraite de la *compréhension* qui, pour le moment ne fait que se comprendre soi-même, entreprise difficilement explicable en termes courants mais néanmoins sensée. De là le chemin conduit vers la transformation du même Concept en *jugement*, c'est-à-dire en une totalité dont les moments sont *mis en rapport* l'un avec l'autre; son unité absolue se trouve relativisée, affaiblie. Mais qui juge quoi, dans un « jugement »? Le fait même qu'il y ait une différence entre juge et jugé, fait du jugement le domaine d'une scission, d'un dualisme. En réalité, étant donné que le jugement se place sur le plan homogène de l'activité conceptuelle, il ne va nullement de soi qu'on y introduit la différenciation entre « sujet » et « prédicat ». Hegel dénonce la mesure plus ou moins arbitraire qui apparaît au cours de cette différenciation. Si c'est « moi » (personnellement) qui porte un jugement sur les choses, l'arbi-

traire y est intégral; si je donne une « raison » de mon jugement, l'arbitraire devient moins grand et plus objectif, et ainsi de suite. Dans le jugement, il y aura toujours un décalage entre la subjectivité du juge et l'objectivité des choses jugées, voire de l'inverse. Le jugement ne sera entièrement vrai que lorsque sujet et prédicat (ou objet) seront tout à fait identiques. Mais cela, nous l'avons vu, n'est pas possible car alors il n'y aurait plus de jugement, c'est-à-dire de *différence* entre les deux pôles impliqués. Autrement dit, lorsque l'énoncé constate non ce qui « doit » être mais ce qui *est*, il ne fait que manifester la « raison » qui est en même temps la réalité; il ne sera donc plus jugement mais *sylogisme*, saisie de la réalité raisonnable ou de la Raison tout court. C'est ainsi qu'à travers le jugement — sa forme aliénée — le penser redevient Concept, totalité intellectuelle qui ne produit qu'elle-même. Ce détour, par lequel passe le Concept pour *se* concrétiser, est significatif, car il permet d'éviter une philosophie d'identité formelle (Parménide, Spinoza, Schelling) et une philosophie dualiste postulant une différence insurmontable entre Concept et réalité (Kant). Puisque le Concept ou le penser est un processus (« identité de l'identité et de la non-identité »), son « autre » est *déjà* inclus en lui en ce sens qu'il ne peut être totalement différent de lui mais seulement d'une manière conceptuelle, déterminée. Il est donc parfaitement possible de parler des « instances d'application » du Concept, seulement la réalité à laquelle on l'applique n'est pas un « au-delà » mais est déterminée par différence *A, B, C, D...* vis-à-vis de l'unité cohérente du système conceptuel. Aussi pouvons-nous comprendre que le domaine du jugement où, selon Kant lui-même, il faut placer le problème de l'« application », soit considéré par Hegel comme affaiblissement, mais affaiblissement *systématique*, de la rigueur conceptuelle. Ce n'est pas le cas du « syllogisme ». Là il ne s'agit plus de *prescription* à une réalité considérée comme en soi non raisonnable, mais plutôt d'une *description* d'une réalité en soi raisonnable. Évidemment, c'est la réalité humaine dont Hegel affirme maintes

fois qu'elle se conforme plus à la structure de la raison que la nature (cf. *inter alia*, *Phil. du droit*, préface). Là, sujet et objet sont identiques et ne sont plus séparés par une copule formelle : l'homme se donne des lois et il leur obéit librement, par une nécessité *intérieure*. Tandis que le jugement n'est qu'une réalisation partielle de la raison — à cause du décalage susmentionné — le syllogisme fournit sa véritable étendue allant jusqu'à la réalisation d'un ordre universel raisonnable. C'est ainsi donc que la subjectivité, d'abord unité (relativement) abstraite de trois composants conceptuels, se développe en un *système* de déterminations qui explicite déjà tout le contenu que se donne le penser *a priori*, indépendamment de toute expérience.

Mais par là nous n'avons pas tout dit quant au contenu conceptuel du penser et nous avons encore à accomplir une des « transitions » les plus importantes de la philosophie hégélienne, celle qui nous fera passer de la subjectivité à l'*objectivité* \*. Le sens général de cette transition nous est déjà familier : la logique est la science du penser qui se meut en soi-même, celui-ci est son propre « substrat » (un processus pur) et en aucun cas il ne peut y avoir de séparation absolue entre sujet et objet. Les deux premiers livres de la *Logique* sont justement là pour prouver qu'un penser réflexif qui se dédouble, tout en croyant qu'un de ses côtés est la réalité empirique « en soi », est une impossibilité logique. Sur ce même plan logique, « être » et penser sont inséparables, étant tous deux des entités conceptuelles. Mais il y a une grande différence entre être tenu identique au penser sur le plan de la réflexion et sur celui du Concept. Dans le premier cas — et Kant est ici l'exemple classique — le « monde » issu de la réflexion est fragmentaire, limité, « phénoménal », parce que la subjectivité qui le regarde quasiment de l'extérieur (l'entendement) est elle-même limitée et fragmentaire : elle veut saisir uniquement le monde en tant que « données » empi-

\* E. FLEISCHMANN, Objektive und subjektive Logik bei Hegel, *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (Bonn, 1964).

riques et non comme il est réellement, c'est-à-dire en tant que monde *sensé*, agissant selon sa propre « raison » intrinsèque. Kant lui-même, on le sait, s'était rapproché de cette conception dans sa troisième *Critique* que nous analyserons plus tard. Sur le plan du Concept, nous n'avons plus affaire à l'entendement kantien, mais à une subjectivité qui s'était développée en système et, par conséquent, sa contrepartie objective sera également un système. Seulement il nous incombe de bien préciser comment et pourquoi l'objectivité découle du sujet en soi achevé. L'idée centrale, ici, sera toute spinoziste sans que Hegel renonce à la révolution copernicienne, si chère à la génération d'après Kant : un sujet inachevé ne peut fournir qu'une objectivité fragmentaire car il ne se meut que sur le terrain d'une totalité partielle, fruit d'un isolement arbitraire des choses. C'est uniquement en se saisissant soi-même comme une totalité englobant tout — et c'est effectivement la « vérité » du sujet en logique — qu'il aura également la notion d'un monde total, la notion d'une objectivité *vraie* parce que correspondant à la nature du Concept. Tout comme chez Spinoza nous avons vu une *natura naturans*, qui est en même temps une *natura naturata* justement parce qu'il ne peut y avoir qu'une seule totalité ou système, de la même façon nous trouvons chez Hegel que la subjectivité achevée est en même temps objective parce que *totale*. Autrement dit, l'idée du monde n'est pas différente de l'idée du sujet, car en logique il s'agit toujours de la même totalité qui est en même temps sujet et objet ou — pour parler avec *Enc.* § 193 — d'une subjectivité qui a atteint la plénitude de son existence en redevenant une « immédiateté ». En concrétisant un peu les expressions abstraites de Hegel, il nous faut préciser qu'il s'agit ici de la *notion philosophique* du monde qui est une totalité conceptuelle, non du monde *qu'on trouve*, qui n'est jamais plus que l'environnement (*Umwelt*) d'un sujet empirique. Le monde en tant que Concept (ou le Concept en tant que monde) dépasse chez Spinoza et chez Hegel même la notion du *κόσμος* grec (contrairement à Erdmann § 191, 2) qui n'est que la totalité

des choses *visibles* et qui, de toute évidence, a encore fasciné toute la pensée kantienne. Ce que Hegel entend ici saisir c'est justement l'interpénétration de deux processus n'en formant à la fin qu'un seul : le penser, qui tend vers son perfectionnement ou objectivation, et le mouvement de la réalité objective, qui n'aura de *sens* qu'en se conformant à une intelligibilité de plus en plus grande. Mais ces formules simplifiées ne reflètent pas assez la situation conceptuelle exacte et il nous faut entrer dans le vif du sujet, comme le fait Hegel (II, 353-359; *Enc.* § 193, note), en examinant de plus près le problème de la preuve ontologique critiquée trop sévèrement par Kant (*Kr. d. r. V.* B 592-630) \*.

La preuve cosmologique et la preuve physico-théologique représentent une ascension de l'être immédiat vers le Concept (*Enc.* § 50, *Hist. phil.* III, éd. Glockner, pp. 582-83); la preuve ontologique est la descente du Concept vers l'être qui, étant déjà médiatisé par le processus conceptuel, s'appelle dans ce contexte « objectivité ». C'est en partant de la notion de Dieu, tenue pour le Concept achevé ou parfait, que les précurseurs de Kant — saint Anselme, Descartes, Wolff — voulaient prouver sa réalité objective. Kant lui-même opère sur la base de la définition wolffienne qui affirme que Dieu est la « notion globale de toute la réalité ». La version de saint Anselme maintient que Dieu est la perfection, donc que son concept inclut également son existence et qu'il ne peut être pensé comme non existant. Descartes va même plus loin en constatant que la notion de l'imperfection que nous avons de nous-mêmes implique déjà la notion de la perfection (divine) car sans l'idée de la perfection on ne saurait affirmer, non plus, d'une chose qu'elle est imparfaite. Qu'y a-t-il de mauvais ou d'erroné dans ces argumentations ? Bien entendu, nous nous intéressons à la justesse logique

\* A part les passages mentionnés sur ce sujet favori de Hegel, il convient de se référer aussi à *Log.* I, 71-75; II, 103-104; *Enc.* §§ 49-51; *Hist. de la phil.* (Glockner) III, pp. 579-582, de même qu'aux *Preuves de l'existence de Dieu* et aux chapitres correspondant de la *Philosophie de la religion*.

du raisonnement impliqué ici, non à la portée de ces preuves pour une conscience qui veut se convaincre de la Nécessité de la Foi. Du point de vue logique il est incontestable que le Concept, qui s'est défini comme une totalité, inclut en soi la notion de l'être qui est, comme nous l'avons vu, l'immédiateté absolument indéterminée. Chaque chose « est » d'une manière quelconque et il en est de même quant à leur totalité : il serait insensé d'accorder l'existence aux êtres particuliers et de la refuser à la totalité de ces mêmes êtres. Il s'agit justement de savoir *quelle sorte* d'être attribuer aux existants à l'intérieur de cette totalité indifférenciée qu'est l'être. Jusqu'ici nous avons déjà considéré comme différenciations de cet être l'être-déterminé (*Dasein*), le phénomène ou l'existence qui est un être issu d'un « fondement », et la réalité effective (*Wirklichkeit*), l'être particulier existant dans la totalité. La « subjectivité » qui suivait toutes ces étapes n'ajoute plus aucune dimension ontologique aux différentes possibilités de l'être, mais elle prouve qu'elles sont issues de l'activité du penser qui les produit en se concrétisant ou en se réalisant. Le problème, ici, est justement de savoir si en effet l'activité libre et productrice du penser — la subjectivité — répond à l'exigence (venant également du penser) d'être non seulement subjectivement « pensé », mais aussi objectivement réel et existant. C'est une question que va traiter le chapitre « objectivité » et, comme il se doit dans le présent livre, du point de vue conceptuel : il ne s'agit pas de savoir si « je vois » (empiriquement) dans le monde des « choses » qui ne sont pas des créations du penser mais du problème : « quelles sont les déterminations supplémentaires qui s'ajoutent à la totalité pensée pour qu'elle puisse se considérer comme existence objective ? ». De cette manière, le passage de la subjectivité à l'objectivité signifiera pour Hegel l'élaboration de la structure conceptuelle du « monde », c'est-à-dire de tout ce qu'on peut prononcer sur lui *a priori* et indépendamment de toute expérience empirique.

C'est sur ce point que se heurtent les conceptions de Hegel

et de Kant, ce dernier ayant affirmé catégoriquement, au sujet de la preuve ontologique, qu'aucun passage n'est possible de la pensée à l'objectivité : le penser reste penser et le monde, monde. Seulement le raisonnement de Kant est empirique, c'est une concession « outrageuse et barbare » à la conscience vulgaire. Son argument décisif est que, comme il ne suffit pas de penser cent écus pour que je les aie dans ma poche, de la même manière il ne suffit pas de penser Dieu pour aboutir à son existence. Poser ainsi le problème c'est le falsifier dès le début, car l'exemple est tiré du domaine de l'existence empirique et particulière (*bestimmtes Sein*), tandis que l'autre pôle de la comparaison désigne le mode d'être de la totalité conceptuelle. En examinant d'abord l'exemple, on voit immédiatement que lui non plus n'est pas logiquement défendable. Personne ne peut contester, en effet, que cent écus imaginés ou possibles ne sont pas encore cent écus réels, seulement il ne s'agit pas de cela. A ce niveau, en fin de compte, c'est la possibilité d'un passage de l'image mentale des écus à leur « possession » empirique qui est niée par Kant, ce qui est absurde. Si je n'avais pas la possibilité de *réaliser* l'image mentale des cent écus sous la forme de leur présence dans ma poche, je ne posséderais jamais aucun argent, et il en est de même quant au passage de l'image mentale de la nourriture à sa consommation réelle, et ainsi de suite. Ainsi, même le désir tout subjectif d'une chose inclut déjà une tendance vers sa réalisation objective, seulement la réalisation de cette tendance reste encore dans le domaine des possibilités. A un niveau plus élevé — celui de la réflexion — où l'on opère déjà à l'aide de « notions générales », il est également presupposé que la pensée abstraite *sur* les choses contient de quelque manière leur réalité empirique et particulière. Dire de Dieu qu'il est la « notion globale de toute la réalité » c'est l'assimiler à cette abstraction pâle et inerte; et pourtant il est déjà mis en rapport « synthétique » avec l'être, car la totalité des réalités n'est pas moins existante que ses composants particuliers. Mais l'idée juste de l'objectivation du Concept, qui existe en se réalisant,

échappe complètement à Kant. Que la totalité ne puisse ne pas exister — son être et son essence sont identiques — là-dessus Spinoza a déjà dit l'essentiel : ce n'est pas le maximum, mais le minimum, de ce qu'on peut affirmer d'elle. Entre-temps, en corrigeant l'inconséquence spinoziste, nous avons déduit aussi les *contenus* spécifiques de la totalité conceptuelle et nous voulons savoir quelle est la contrepartie objective de cette subjectivité évoluée en système. Nous ne chercherons donc plus à retrouver une notion d'objectivité (être, existence, réalité, etc.) passée et dépassée mais un *système* objectif issu du Concept et qui, évidemment, ne peut pas être absolument identique à celui-ci (*Enc.* § 193, note). C'est tout ce que nous savons pour le moment, mais c'est déjà assez pour pouvoir éviter toute confusion avec un monde empirique existant uniquement dans le contexte de l'expérience qui est, par conséquent, *a priori* limité par le refus de l'entendement de penser la totalité, le Concept.

### 1. *Le mécanisme*

Sans savoir pour le moment ce qu'un objet peut bien être, nous pouvons élaborer *a priori* la structure de l'objet (ou de l'objectivité) en tant que telle sur la base d'une division conceptuelle, rappelant vivement la *dichairesis* fondamentale de Platon, dont il s'agissait dans le chapitre précédent. Pour cela nous n'avons qu'à le considérer comme l'« autre » du Concept, c'est-à-dire lui accorder des déterminations diamétralement opposées à celles du Concept. Ainsi nous pouvons considérer le penser non seulement comme une entité qui *se* produit, mais aussi comme produisant son contraire, le non-penser qui est l'objet (le « non-moi » selon la terminologie de Fichte). Mais cette « conversion » des déterminations — qui joue déjà dans la logique d'Aristote ce rôle d'une preuve négative de la vérité (cf. *Anal. priora* I, 2-3) — doit subir une importante restriction. Le Concept est la totalité et la totalité n'a pas de « contraire »

parce qu'elle est *tout* ; donc l'objet sera la même totalité que le penser sans avoir la cohérence systématique de celui-ci, il sera plutôt une totalité incohérente, composée de parties qui ne semblent pas s'appartenir selon les règles d'une cohésion intrinsèque. C'est dans ce sens que l'*Encyclopédie* § 194 explique la notion primaire de l'objet en nous rendant attentif à la dialectique ou au processus qui y fait immédiatement son apparition. Une totalité incohérente, cela implique des composants en même temps indépendants et dépendants l'un de l'autre. Indépendants, parce qu'ils ne sont plus identiques au sens où les moments du Concept l'étaient, et dépendants, parce qu'ils se placent à l'intérieur d'une seule et même totalité ; donc il est impensable qu'il n'y ait *aucun* rapport entre eux. Justement, cette contradiction dépendance/indépendance poussera la recherche vers son développement, que nous ne tarderons pas à voir. L'objet comme contradiction caractérisée de la sorte se trouve chez Leibniz (*ibid.* note) dont les « monades » signifient en même temps le monde en tant que totalité et la différenciation infinie *en lui*, sans qu'un rapport conceptuel soit concevable entre ces aspects entièrement opposés. Au début donc de l'objectivité, la contradiction qui s'affirmait entre celle-ci et le Concept se transforme immédiatement en une contradiction *dans* l'objet ; c'est sur ce plan également que celui-ci attend sa solution. Le penser est redevenu quasiment un spectateur de l'extérieur, mais en réalité c'est lui qui tire les ficelles de cette vision *totale* de l'objet. Ce monde contradictoire, dont les lois ne paraissent pas découler d'un principe intérieur, qui est un, mais dont les composants sont aliénés l'un par l'autre (II, 360), s'appelle chez Hegel *mécanisme*. Le terme, naturellement, ne désigne pas ici une des disciplines possibles de la physique — ce malentendu serait particulièrement grave — mais le premier des aspects totaux du monde, celui qui *paraît* le plus éloigné de l'esprit. En fin de compte ce sera l'aspect du monde en tant que *singularité*, correspondant donc à un des moments du Concept. Autrement dit, même en supposant que le monde est composé de parties

entièrement hétérogènes et répugnant l'une à l'autre, ce sera encore une vue *de l'esprit*, impliquant la notion de totalité (tout est extérieur à tout) et conduisant — si elle suit sa propre logique — à des résultats meilleurs et inévitables. Nous allons montrer, en resserrant notre interprétation au strict minimum, comment se transforme l'idée d'un monde incohérent, mais total, en un monde cohérent *et* conceptuel. Remarquons encore qu'il serait également erroné de confondre le « mécanisme » de ce contexte avec la « mécanique » qui figure au début de la philosophie hégélienne de la nature. Ici, c'est un aspect du monde conceptuel pourvu du caractère de la nécessité logique; là, c'est un aspect de la *nature* qui — n'étant plus une entité logique — se définira par une mesure contingente, irréductible au point de vue conceptuel. La résistance de la nature à l'homme ne sera plus une contradiction *pensée*, mais *réelle*, qu'on ne peut vaincre qu'à l'aide d'un travail effectivement accompli. Plus loin, cela donnera lieu à la lutte historique de l'homme contre sa condition, dont le caractère interminable signifiera la persistance éternelle de la contingence et de l'arbitraire. L'arrêt de l'activité humaine signifierait aussi pour Hegel l'arrêt du penser et du sens. Cette brève remarque, pour dissiper les doutes de Mure et autres qui cherchent précisément dans la *Logique* de Hegel l'irréductibilité de notre existence matérielle, alors qu'elle ne s'y trouve pas. D'autre part, ce livre — même s'il était aussi parfait et achevé que Hegel le croyait probablement — ne donne que l'image théorique d'une cohérence raisonnable qui n'existe — Hegel le savait fort bien — que pour réaliser la *différence* que l'expérience montre avec elle.

L'*objet mécanique* (*das mechanische Objekt*) est loin d'être une entité « matérielle », de même que les autres déterminations réflexives, déjà traitées au second livre, ne suffisent plus pour le caractériser. Il est plutôt une entité *formelle* (*Enc. § 195*), en ce sens que son existence se confond avec le contexte dans lequel elle se trouve, ce contexte étant l'incohérence, donc l'indifférence et la répugnance d'un objet à l'égard d'un autre. Mais même si

cette nature mécanique et morte équivaut à une pluralité d'un caractère tout à fait indéterminé, ces déterminations indéterminées (II, 361) sont conçues d'une manière telle qu'elles sont censées être valables pour *tous* les objets. Ainsi, c'est un *monde* d'objets mécaniques où le « mécanisme formel » montre au prime abord le visage d'un univers dont chaque partie fuit toutes les autres (II, 362). Si par hasard ces parties se rencontrent dans leur mouvement de fuite, cette rencontre ne peut se faire que sous la forme d'un heurt violent ou d'un choc, et s'expliquer sur la base de ce même hasard nommé « déterminisme ». Déterminisme est pour Hegel un mot particulièrement mal choisi, car dans un monde régi par le hasard il n'y a rien ni personne qui « déterminerait » les choses à agir ainsi et non autrement : bien plutôt, c'est le monde de l'indéterminisme, du hasard (II, 363). La contradiction inhérente à ce monde des objets reste entière : tous les objets sont définis d'une manière identique mais leur identité ne consiste qu'en leur action hostile et violente les uns vis-à-vis des autres.

Mais l'examen montre que c'est une situation intenable et que les objets isolés (« monades sans fenêtre ») entrent nécessairement en rapport les uns avec les autres, ce qui donnera un *processus mécanique* (*der mechanische Prozeß*, dans la *Logique* ; *differenter Mechanismus*, dans l'*Encyclopédie*). Nous sommes enfermés ici dans le dilemme suivant, très leibnizien : si le monde est composé d'objets monadiques en nombre infini, comment ces objets peuvent-ils maintenir leur indépendance sans s'amalgamer ? Il faut au moins supposer une « force » qui les maintienne à l'écart pour qu'ils puissent être multiples. Mais si l'on suppose un  $x$  quelconque allant d'une monade à l'autre et même si cet  $x$  ne sert qu'à les séparer, il y a déjà communication (II, 365 : *Mitteilung*) entre elles. Les monades, si elles veulent coexister dans un même monde (et l'hypothétique infinitude des mondes de Leibniz serait encore *un* monde multiplié en soi-même), ne peuvent donc pas ne pas avoir de fenêtres, même si ces fenêtres ne servent qu'à repousser une attaque extérieure.

La communication qui, dans le domaine de l'esprit, a des conséquences infiniment plus étendues (II, 365-366) se manifeste, sur le plan des objets, sous forme d'un heurt violent en cas de rencontre, comme c'est effectivement inévitable. Mais du moment que se dessine une possibilité de communication entre les objets monadiques isolés (« le singulier »), ces objets perdent d'un seul coup leur caractère indépendant. Un jeu d'action et de réaction mécaniques aura lieu, qui occupera désormais le premier plan, et les objets obtiendront leur caractère particulier de ce processus mécanique comme son « effet », « résultat », « produit », etc. Par rapport donc à l'isolement et à la singularisation absolus de la première phase « monadique », le processus mécanique, représentera l'aspect *particulier* de la totalité objective (II, 367); les objets singuliers se comprendront comme la spécification d'un processus mécanique universel. La physique de Descartes (cf. Erdmann § 194, 5) — à laquelle correspond à peu près la description détaillée de Hegel (II, 368-371) — peut servir d'exemple classique de cette mécanique universelle. Notons seulement que Hegel souligne bien l'application, hélas, trop fréquente de cette « communication » mécanique à la réalité humaine en ses trois moments : la tyrannie du plus fort sur le plus faible, contraignant ce dernier à une résistance acharnée et sanctifiant ainsi la violence comme le langage commun de leur communication. La vision grecque du « destin » est une des formes d'expression de ce monde aliéné (II, 370) où ce n'est pas la liberté, mais la contrainte, qui fait loi.

Mais ce monde violent du processus mécanique n'est pas tenable, lui non plus, et ses difficultés intérieures le transforment en un *mécanisme absolu* (*absoluter Mechanismus*). Car le processus mécanique est considéré comme *universel* ; il n'est pas là uniquement pour expliquer ses spécifications, qui sont les objets mécaniques. Autrement dit, il y a dans la notion même du mouvement mécanique une régularité qui crée des proportions constantes fixant les rapports de mouvements entre les objets. Évidemment, il faut penser ici à Newton qui a développé mathématiquement

les mécaniques précédentes en un *système* cosmologique global. Nous avons déjà vu Hegel (dans le second livre) attaquer Newton en ce qu'il était empiriste et qu'il n'a mathématisé que les données des sens. Ici, au contraire, il n'attaque pas les fondements de la cosmologie newtonienne qui sont *a priori* et issus uniquement de la considération philosophique de l'objet mécanique en sa totalité. Le modèle abstrait de la gravitation universelle est la rotation autour d'un centre « absolu » dont tous les mouvements partiels sont les instances, ne disposant que d'un centre relatif. Cette théorie représente le maximum qu'on puisse dire philosophiquement d'un monde connu comme mécanisme, étant en même temps l'aboutissement logique des deux tentatives précédentes : la gravitation donne un *sens* aux mouvements aveugles et désordonnés, ensuite il est possible d'ériger des lois spécifiques issues de ce rapport central et universel. Le caractère raisonnable de ce système consiste en sa conformité à la théorie du « syllogisme » que nous avons examinée précédemment. Il est l'unité de trois syllogismes (II, 374; *Enc.* § 198) qui éliminent successivement l'arbitraire et le chaos du domaine de l'objectivité. L'objet isolé de notre première étape mécanique devient le singulier expliqué par la loi universelle à travers sa particularisation ( $S - P - U$ ). Puisque chaque objet singulier peut être considéré comme centre relatif de gravitation, il est également le médiateur entre loi spécifique et loi universelle ( $U - S - P$ ). Enfin, les objets en leur totalité représentent également leur propre centre (Hegel comme Newton considère le poids comme inchangé par rapport au mouvement gravitatif), ils sont aussi l'universalité médiatisant et englobant les objets particuliers et leurs lois spécifiques ( $S - U - P$ ). Autrement dit, le monde objectif et mécanique, lorsqu'on l'envisage d'une manière raisonnable, répond aux exigences de la raison et se montre ordonné et systématique. Nous y avons trouvé cet ordre parce que nous savions ce qu'il faut y chercher : non l'enchaînement, toujours fragmentaire, d'un phénomène avec un autre, mais les lois universelles auxquelles doit répondre nécessairement chaque

objet, indépendamment de toute expérience « possible ». Ainsi, la loi mécanique apparaît vis-à-vis de ses instances particulières comme une nécessité impérieuse (II, 375 : *Sollen*) qui ne tolère aucune désobéissance : la loi est le « destin » des particularités. Mais cette nécessité n'est « extérieure » que pour les particuliers et, étant une détermination de la totalité tout entière, elle est issue de la structure intrinsèque du monde. Il y a donc une sorte de « tendance » (II, 376 : *Streben*) dans la structure de l'objet qui le tire vers l'ordre et la centralisation et qui le pousse à combattre l'autre tendance vers le désordre et la décentralisation. Cette nouvelle contradiction dans le monde objectif ne sera plus soluble sur la base des lois mécaniques qui ne peuvent systématiser que l'action et l'interaction *entre* les objets. Elle concerne plutôt les affinités et les répugnances qui règnent à l'intérieur des corps et fera donc l'objet de l'examen du « chimisme ».

## 2. *Le chimisme*

Cette nouvelle étape doit considérer le monde objectif sous la forme d'une tension intérieure entre éléments positifs et négatifs, elle est donc nettement plus nuancée et concrète que le monde du mécanisme où, en fin de compte, les objets n'étaient qu'une abstraction de nature homogène et déduits de la structure mathématique du mouvement. Ici, par contre, ce sera le domaine du « jugement » (II, 376 : *Ur-teil*), c'est-à-dire de la contradiction dont les deux pôles sont considérés comme inséparables. Le positif et le négatif, qui sont supposés exister comme principes du monde unique, précisément parce qu'ils font partie d'une seule totalité, sont *a priori* pourvus d'une « tendance » à s'unir et à abolir leur dualisme (II, 377 et *Enc.* § 200). On suspecte que Hegel est en train d'engager une nouvelle discussion avec les sciences chimiques peu intéressantes de son temps, mais il prend le terme « chimisme » dans une acception plus large, englobant chaque science où les objets sont caractérisés par une

opposition inhérente (II, 377) et comme exemples il mentionne la météorologie (c'est-à-dire les processus géographiques, cf. *Enc.* § 286), le rapport sexuel en biologie (*Enc.* §§ 369-370) et, à un niveau beaucoup plus concret et élevé, le rapport spirituel de l'amour et de l'amitié. N'empêche que l'explication conceptuelle se fait tout de même à l'aide des notions d'origine chimique (*Enc.* §§ 326-336). Bref, à la différence du mécanisme, les objets du chimisme n'ont pas besoin d'une force extérieure pour entrer dans un système cohérent. Au contraire, la *séparation* entre eux se révèle violente et artificielle et ils ne demandent pas mieux que de s'unir lorsque la première occasion se présentera. Le fruit de leur union est l'objet chimiquement neutre (Erdmann, § 198, 2, considère l'enfant comme l'élément « neutre » du mariage!) qui est l'aboutissement du processus chimique. Ainsi le chimisme tend naturellement vers sa neutralisation, vers sa fin, et retourne à l'indifférence du monde mécanique. Mais le mécanisme est justement caractérisé par l'action violente d'un corps sur un autre et cette violence sépare à nouveau les éléments chimiques réunis, et ainsi à l'infini. Ainsi, le chimisme présuppose en fin de compte le mécanisme pour que ses processus puissent avoir lieu et il manque de véritable principe intérieur qui maintienne le positif et le négatif à l'état séparé, différencié. Le caractère aveugle du chimisme exige donc une autre conception de l'objet où celui-ci, tout en étant une unité et une totalité, possède également le pouvoir de se différencier en parties distinctes. Ce niveau plus concret, où les processus ne sont plus aveugles mais *paraissent* avoir un sens central, sera le domaine de la finalité ou de la téléologie.

Néanmoins, Hegel pense que l'idée de l'objectivité doit passer nécessairement sous la forme de chimisme ou de « jugement » pour pouvoir s'enrichir d'un contenu raisonnable. Pour parler abstrait, ce domaine manifeste également son caractère conforme au Concept parce qu'il est une unité de trois « syllogismes » (II, 382). Le premier a comme moyen terme la « neutralité formelle » et ses extrêmes sont les objets tendus les uns vers

les autres : ce n'est qu'un processus en puissance, comme avant le déclenchement de la réaction proprement chimique. Le second représente l'état de la « neutralité réelle » comme moyen terme et ses extrêmes sont le processus chimique qui a accompli ce changement et l'objet neutre lui-même, qui ne relève plus du point de vue chimique. Comme auparavant il n'y avait pas *encore* de chimisme, ici il n'y en a *plus* et ces « syllogismes » ne saisissent qu'extérieurement le phénomène en le localisant entre deux limites. Ce qu'il y a justement entre ces limites, c'est ce qui doit être la véritable notion de l'objet chimique. Mais tout ce qu'on peut dire de cet objet est qu'il doit pouvoir s'expliquer selon les règles d'un « syllogisme disjonctif », c'est-à-dire qu'il doit être aussi bien chargé de tension que neutre ou, pour cette raison, ni l'un ni l'autre. Cela rend naturellement le « chimisme » de Hegel suspect de n'être qu'une hypothèse vague et gratuite dont la vérification n'est guère possible. On se demande si l'insistance hégélienne sur cet aspect spécial de l'objectivité n'est pas une concession un peu trop généreuse aux sciences romantiques de la nature de son époque opérant à l'aide de notions parallèles\*.

### 3. *La finalité*

En tout cas, le chimisme nous a conduit à un des sujets majeurs de la pensée hégélienne, à la finalité, qui est la dernière étape de la pensée conceptuelle d'un monde objectif. La finalité montre déjà un maximum de rapprochement avec le Concept car ses phénomènes ne s'expliquent plus à l'aide d'aucune contrainte extérieure, étant issus d'une régularité intérieure et *libre*, tout comme le fonctionnement du Concept, et c'est la raison pour laquelle la téléologie fut considérée comme œuvre

\* Cf. *Romantische Naturphilosophie*, sélections par Chr. Bernouilli et H. Kern (Jena, Diederichs, 1926).

d'un « entendement » (Kant) qu'il faut supposer pour les besoins de l'explication (II, 383). Étant donné l'importance du sujet — popularisé depuis sous forme d'un « rapport » entre infrastructure et superstructure — nous avons droit, cette fois, à une introduction historique (II, 383-391 et *Enc.* § 204, note), dont il convient de résumer brièvement l'essentiel. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le problème de la finalité n'est pas le fruit de l'influence de la biologie sur la pensée philosophique. C'est un problème authentiquement « spéculatif » et il a existé longtemps avant la constitution de la science biologique, notamment chez Anaxagore, le premier à avoir parlé d'une intelligence (νοῦς) qui régit les choses de l'intérieur. Cette immanence de l'intellect au monde est significative, car elle s'oppose à la « finalité extérieure », qui fait dériver la rationalité inhérente au monde d'un « entendement en dehors du monde » (II, 385 : *außerweltlicher Verstand*), et Hegel est pleinement conscient qu'il s'oppose ici à une des idées fondamentales de la métaphysique religieuse. Mais, comme le remarque déjà Platon à juste titre (*Phédon*, 97 b-99 d), cette idée reste chez Anaxagore une présupposition sans aucune précision supplémentaire. C'est Aristote qui devait continuer le travail de concrétisation dans sa métaphysique et sa philosophie de la nature, sans qu'il ait abouti à son plein développement, et, après Aristote, c'est Hegel qui entreprend la systématisation de l'idée téléologique (*Enc.* § 204, note). Toujours selon Hegel, la grande redécouverte de la finalité immanente s'effectue dans la *Critique du jugement* de Kant; en effet, c'est en nous référant à Kant que nous allons reprendre notre analyse.

Pour concrétiser l'idée de la finalité, il faut voir d'abord qu'elle n'est pas une simple présupposition ou hypothèse gratuite, mais bien plutôt une conséquence nécessaire qui découle de l'insuffisance du mécanisme et du chimisme. Le mécanisme, nous l'avons vu, ne fournit pas une véritable explication du monde objectif parce qu'il présuppose le hasard aveugle, le « déterminisme » comme toile de fond des événements naturels, et il ne formule que des lois mathématiques sans aucun rapport avec l'intérieur

des choses. Le chimisme, qui se vante d'avoir trouvé une structure objective intérieure, est également incapable d'expliquer ses propres processus sans faire intervenir le mécanisme, donc en fin de compte le hasard et le déterminisme. Par contre, la téléologie est opposée à ces deux déterminismes en exigeant un point de vue sur les objets qui ne découle que de leur propre nature. En effet, au début de ce processus nous n'avons guère plus qu'une exigence pure et simple. Ce qui rend initialement la téléologie plus concrète que les deux positions antérieures, c'est justement l'opposition entre déterminisme et indéterminisme qui se fait jour ici. Le déterminisme, qui n'explique les choses que sur la base des rapports extérieurs (cause efficiente), conduit à un progrès à l'infini dont la cessation n'est possible qu'en supposant une causalité intérieure ou une causalité par liberté (cause finale). Cette opposition d'ordre conceptuel — déjà fort bien connue des premiers stoïciens — est le point de départ de notre analyse, non sa fin, bien entendu. Kant, dans sa troisième antinomie (*Kr. d. r. V.* B 472-489) a considéré le problème conceptuel impliqué ici comme insoluble et il nous faut d'abord montrer dans quel sens il s'est trompé (II, 387-391). Comme dans ses autres fameuses antinomies, Kant commence ses « preuves » par l'acceptation hypothétique du contraire, ce qui est déjà un pur sophisme. Car, si j'accepte la possibilité d'une causalité par liberté, il faut que je prouve son impossibilité par des arguments valables et il ne suffit pas, en guise de réfutation, d'affirmer simplement l'hypothèse contraire. *A priori*, l'hypothèse déterministe et l'hypothèse indéterministe sont également possibles. Or, la confrontation avec le matériel empirique ne saurait nous fournir la décision parce qu'il s'agit ici d'un problème d'ordre conceptuel. Kant lui-même ne fait qu'avouer son échec dans sa troisième *Critique* car — étant soucieux de maintenir les deux hypothèses — il se contente de dire qu'il y a « certains phénomènes » qui affectent notre entendement de façon causale et d'autres qui le font de façon téléologique. Cela revient à dire qu'il n'y a aucun critère *objectif* de

décision et qu'en fin de compte la validité de l'une ou de l'autre de ces hypothèses ne dépend que de l'impression arbitraire et fortuite du sujet. Aussi Kant n'a-t-il aucune raison valable de déclarer que l'hypothèse déterministe seule est d'ordre objectif, tandis que l'autre est d'ordre subjectif : les deux se situent exactement sur le même plan conceptuel où elles font partie d'une seule disjonction logique, donc le problème de savoir si elles se situent en nous ou en dehors de nous est négligeable. Du point de vue logique, Kant n'a rien à dire sur le sujet, tandis que Hegel se propose justement de clarifier le problème à l'aide de concepts.

Le problème logique et conceptuel dont il s'agira par la suite se situe dans la perspective des rapports qui se dessinent ici entre sujet et objet. Nous venons de voir que l'objectivité à l'état pur, exprimée par l'idée d'un monde déterministe — un monde de la *τέχνη*, comme dit Hegel (II, 391) — n'explique que des relations qui ne concernent en rien l'organisation intérieure de la totalité du monde. Mais, puisque dans ce contexte on ne cesse de parler de la *totalité* des choses, l'insuffisance du déterminisme consiste justement en l'ignorance, en l'abstraction de l'autre point de vue possible sur le même monde : l'envisager sans mathématisation et sans expérimentation, imposées artificiellement sur les phénomènes. La méthode « technique » des sciences de l'objet qui opèrent à l'aide de l'intervention plus ou moins violente de l'homme dans la marche du monde, implique ainsi son contraire, l'image d'un monde tel qu'il est *sans* cette intervention, doué d'un sens déjà constitué, possédant une sorte de « raison » à lui. C'est cette perspective qui découle toute seule des deux points de vue précédents, signifiant l'émergence de la subjectivité du sein de l'objet, considéré auparavant comme inerte, mécanique et violent. Ainsi, la finalité — si souvent mal comprise et maltraitée — au début de son apparition ne signifie ni plus ni moins que l'attribution d'un minimum d'autonomie d'action à l'objet de nos observations. Il serait inutile d'accumuler les exemples pour démontrer la plausibilité actuelle de ce point de vue

(la structure de l'atome, les processus de la vie, la responsabilité de la personne, etc.) et il suffit de renvoyer à Kant, qui, tout en étant fasciné par la physique de son temps, ne pouvait pas ne pas reprendre avec éclat ce vieux problème, souvent ridiculisé, jamais résolu. En effet, jusqu'ici nous n'avons guère dépassé le niveau kantien du problème. L'analyse hégélienne commence au point où Kant abandonne son exposé, c'est-à-dire au dualisme qui se fait jour dans l'analyse purement objective de l'objectivité : le mécanisme, pour ses mensurations, expérimentations, etc., présuppose une sorte d'autonomie dans la marche des événements; quelle est donc la structure conceptuelle de cette activité à l'intérieur de la réalité objective? Ce sera la première étape (« la fin subjective ») de nos démarches. La seconde répondra à la question : quelle est la différenciation qui intervient *entre* les objets à cause de cette activité d'ordre autonome? Enfin, la troisième étape illustrera ce fait que la réalisation du but ou de la fin transforme la réalité en *autre chose* qu'elle n'était dans son état mécanique et déterministe, en un monde objectif *et* sensé, donc en une unité concrète de la subjectivité et de l'objectivité qui apparaissaient encore séparées au début de notre chapitre.

### a. La fin subjective

La finalité, en tant que simple présupposition ou simple résultat de la considération déterministe du monde, procède par termes négatifs et abstraits. Elle *n'est pas* un mécanisme, parce que celui-ci subit toujours un changement qui lui arrive de l'extérieur tandis que son opposé, la finalité, est à l'origine du changement, donc intérieure et spontanée. Tout cela ne concrétise pas encore la notion envisagée, car le résumé en est que le mécanisme n'est pas la finalité et la finalité n'est pas le mécanisme. Pourtant, un examen attentif des termes impliqués ici révèle une structure logique entière se dégageant de ce langage

négatif. D'abord, en parlant d'une « fin », on présuppose un processus d'autoréalisation, car la fin est une entité qui est premièrement supposée exister dans un état initial  $x$ , entrer ensuite dans un processus  $y$ , pour aboutir à l'état final  $z$ . La fin est ainsi un objet insatisfait de son objectivité, une « négativité qui se repousse elle-même » (II, 392), qui veut supprimer son être immédiat présupposé (II, 393) et passer à un état également objectif mais qui lui convienne mieux. La « négativité » dont il s'agit ici exige une précision supplémentaire. Tout au début, la négativité de la fin était de ne pas être un mécanisme et maintenant elle consiste à ne pas être identique à soi-même, à être à la fois un objet et un « désir » (ou « pulsion ») de sortir de cet état objectif initial. Mais la fin *n'est pas* sortie de son état initial, elle n'est qu'un objet dédoublé en soi, comportant un côté d'existence immédiate et un côté « négatif » qui désire quitter cette immédiateté. Il y a encore rupture entre cet objet pourvu d'une contradiction intérieure et l'« extériorité » où il veut accéder en se réalisant. Aussi est-il subjectif ou purement intérieur, s'opposant pour le moment à son état de réalisation qui sera le pôle objectif de l'intériorité subjective. Ou, si l'on veut, l'intériorité peut être également considérée comme « extérieure », extérieure notamment à l'état de réalisation où elle n'est pas encore parvenue. C'est une situation absolument formelle, où nous ne savons encore strictement rien du *contenu* qui est en train de se réaliser, et pourtant le schème conceptuel, comportant déjà trois contradictions (mécanisme/téléologie; objet immédiat/pulsion; irréalisation/réalisation), est là en tant que « condition de possibilité » de toute finalité. Ce qui est à retenir avant tout de cette description conceptuelle, c'est que tous les termes impliqués ici ne désignent qu'une seule et même chose — la fin qui *se* réalise — qui, par conséquent, reçoit une grande partie des attributions du Concept ou du penser lui-même. En effet — déjà dans sa phase subjective, abstraite et formelle — la finalité ressemble à un « syllogisme » raisonnable (II, 392), c'est-à-dire à un processus qui se propose de réaliser sa propre

cohérence. Le fait qu'il s'agit d'une fin subjective qui est encore en deçà de son objectivité ou réalisation, empêche l'identification pure et simple de cet objet du penser à la Raison, mais même ce moment d'unification (entre subjectivité et objectivité) est déjà là sous forme déficiente, sous forme d'un vide à combler. Ce défaut rend la finalité subjective limitée ou « formelle » parce que, séparée de son état de réalisation, il subsiste en elle un élément de séparation ou de « jugement » (*Urteil*, cf. *Enc.* § 207). Il nous faut donc développer et concrétiser cette dernière négativité qui entre ici en ligne de compte.

### b. Le moyen

Pour accomplir la liaison entre la fin subjective présumée et la réalité objective, la notion de *moyen* (*das Mittel*) se présente tout d'abord car, comme on dit populairement, la fin a besoin d'un moyen pour se réaliser. Seulement, d'un point de vue logique, la situation est plus compliquée. Si la fin a besoin d'autre chose qu'elle-même — le moyen — pour se réaliser, il n'y aura pas encore d'autoréalisation, mais d'un côté une activité et d'un autre côté un objet qui doit servir les intérêts du sujet actif. C'est donc encore une situation de finitude (II, 394) où l'unification entre objectivité et subjectivité n'a pas eu réellement lieu. Fichte n'a pas du tout résolu le problème en disant que la finalité subjective (chez lui cela se confond avec la volonté humaine) « pose » (*setzt*) le monde objectif en tant que moyen de sa réalisation. Car, comme le remarque justement Hegel (II, 396), le moyen a encore un côté « matériel » objectif qui ne se déduit pas d'une fin subjective; il reste dur et résistant vis-à-vis de l'activité subjective. Il est « moyen » dans le sens littéral du mot, c'est-à-dire qu'il conserve une indépendance aussi bien vis-à-vis de la subjectivité — une matière qu'on utilise mais qui, par là, ne cesse d'être matérielle — que vis-à-vis de l'objectivité, car il n'est plus un objet indifférent mais bien

plutôt un objet sensé dont la subjectivité a besoin pour ses propres fins. Il est un « moyen terme » abstrait qui sépare tout en liant (II, 394-395). La religion se heurte aussi à la même difficulté car, en appelant le monde « créature » de Dieu (II, 394), elle veut désigner une réalité matérielle qui témoigne de l'activité créatrice subjective de son auteur, qui soit donc un moyen pour une fin infiniment supérieure. Comme Dieu ne peut pas être tenu pour un simple artisan qui « fabrique » le monde, de la même manière le « moi » de Fichte n'est pas créateur de l'objectivité, il est seulement celui qui « pose » son contraire sans pouvoir l'incorporer à sa propre nature active. Le « formalisme » du moyen se manifeste principalement en ceci que, pour réaliser une fin donnée, *n'importe quel* objet peut servir, car dans la nature des objets tenus pour moyen il n'y a rien qui les prédestine à cette tâche, et c'est ainsi que le « mauvais infini » entre dans ce rapport (II, 395). En effet, c'est la fin qui sanctifie les moyens, ces derniers étant des objets indifférents, car ils sont posés *a priori* comme incapables de toute activité indépendante du sujet. Cette idée peut avoir des conséquences douteuses si on l'applique à la réalité humaine (cf. *Phil. du droit* § 140, note) et, ici aussi, nous voyons ses limites : la fin ne se réalise *qu'à l'aide* du moyen, mais elle ne peut pas *s'identifier* à lui. La fin et le moyen ne représentent que l'aspect dédoublé, dualiste, de la finalité, car le moyen garde son indépendance vis-à-vis de la fin et son aspect purement objectif échappe à ce rapport. Il nous faut donc chercher une autre solution pour que la fin puisse se réaliser sans continuer à s'opposer à l'objectivité et sans laisser un résidu matériel indépendant, rebelle à son activité.

### c. La fin réalisée

Mais l'introduction du terme « moyen » dans la finalité n'était pas complètement inutile car il permet de développer le rapport, qui nous occupe, de son côté objectif. Nous venons de voir

que le moyen est un objet arbitrairement choisi par le sujet en vue de réaliser ses fins. Mais que fait au juste celui-ci en utilisant un moyen ? Le sujet travaille (II, 397 : *bearbeitet*) une réalité objective extérieure à l'aide d'un *autre* objet. De cette manière apparaît, pour la première fois dans l'histoire du penser, le travail comme processus logique bien défini, une activité subjective d'ordre téléologique dont le but est d'abolir la différence et l'aliénation qui se manifestent entre le sujet actif et le monde, passif mais résistant. Ici nous ne sommes plus à l'ombre de Fichte, mais nous entrons dans de nouveaux développements. L'essence du travail est de faire jouer un objet *contre* un autre objet, d'utiliser la violence (*Gewalt*) et la dureté inhérentes à l'objet contre l'objet lui-même et d'opérer ainsi une transformation au sein de l'objectivité pour aider le sujet à se maintenir. C'est un processus qu'on peut appeler « ruse de la raison » (*die List der Vernunft*, II, 398 et *Enc.* § 209), où le sujet fait jouer les processus naturels aveugles l'un contre l'autre pour leur donner un sens qui lui soit favorable. C'est ainsi, d'ailleurs, que l'homme peut également maîtriser et rendre sensée l'histoire : les événements aveugles et violents ont tendance à s'annuler et à se neutraliser, ce dont l'homme doué de raison peut prendre conscience et tirer la leçon, ce qu'il ne fait pas, hélas ! trop souvent. En règle générale on peut dire que l'utilisation des instruments (*Werkzeuge*, II, 398) pose les fondements de la seule « synthèse » possible entre l'homme et la nature : précisément parce que l'homme se soumet aux processus objectifs et inévitables de la nature, il peut maîtriser la violence naturelle pour ainsi dire de l'intérieur. La violence ne peut être vaincue qu'à l'aide de la contre-violence, mais elle *peut* être vaincue, et le résultat de cette lutte n'est plus la violence mais une réalité qui se maintient d'une manière *plus ou moins* durable.

Nous avons souligné ce « plus ou moins » parce que, sur ce point, la finalité subjective réalisée commence à montrer ses limites. La finalité subjective utilise effectivement des moyens pour se réaliser, mais son contenu est encore arbitraire et limité,

et sa réalisation, même réussie, ne garantit pas encore son maintien durable. Il se peut (II, 398) que la charrue, qui n'est qu'un moyen, ait une existence plus durable que le besoin qu'elle doit satisfaire, c'est-à-dire l'apaisement de la faim. La finalité subjective, étant limitée et « finie », ne peut pas encore manifester une indépendance unilatérale à l'égard du moyen qui est nécessaire en vue de la réalisation de la fin et, pour le moment, il ne s'agit que d'une interdépendance s'établissant entre eux. En tout cas, elle signifie déjà un moment initial, mais important, dans chaque rapport téléologique : la fin, qui est d'abord intérieure et purement subjective, *peut* se transposer en un état extérieur et objectif à l'aide des moyens qu'elle utilise. Elle reste en quelque sorte identique à elle-même dans ce processus de transposition (et cela dépasse largement les rapports « réflexifs » de fondement/fondé, cause/effet, etc.) et ainsi elle est plus conforme à la raison. Malgré son caractère raisonnable, la réalisation de la fin subjective — loin de résoudre le problème originellement posé de l'unité de la subjectivité et de l'objectivité — ne fait que manifester son insuffisance. L'activité de cet ordre consiste à faire jouer un objet contre un autre, et ainsi de suite. Lequel des objets peut être appelé la réalisation définitive de la fin ? La montre ou les machines qu'on utilise à sa fabrication (II, 402) ? Puisque l'essence du travail est « technique », il s'accomplit parmi des objets indifférents, qui ne sont pas de vraies fins mais des moyens qui s'enchaînent à l'infini : le travail est interminable et entraîne le sujet dans le « mauvais infini » des conditions purement matérielles. Il peut seulement transformer les objets, jamais les rendre plus « subjectifs » et plus humains qu'ils ne sont. Le sujet est encore trop plongé (*versenkt*) dans l'objet pour qu'il puisse se donner un autre but que de manier des objets.

La suite montre qu'il ne s'agit pas ici d'un manifeste contre le travail, mais qu'il convient de considérer cette étape de la finalité — non sans analogie avec les raisonnements de Marx — dans ses tendances réificatrices, comme une phase nécessaire à

l'enrichissement du sujet pour gagner sa propre signification objective. Puisque le travail est interminable et qu'il menace de ravalier le sujet au rang des objets, la réalisation de la fin *ne peut pas* consister en une lutte éternelle avec les conditions matérielles. L'objet, étant ce *sur quoi* porte l'effort du sujet, est *déjà* vaincu (II, 402-403 : *die [...] Äußerlichkeit des Objekts [...] ist [...] als ein unvesentlicher Schein gesetzt*), car il n'entre dans le rapport téléologique que pour servir les buts propres de l'homme, non pour l'asservir. Le travail n'a donc pas d'autre sens que de satisfaire les besoins matériels, limités et « finis » de l'homme, et c'est sa seule détermination. En même temps, cette connaissance fait immédiatement apparaître que la véritable fin de la vie humaine est la réalisation de sa nature « infinie », c'est-à-dire spirituelle, à laquelle le travail sur les objets ne peut servir que de moyen. Certains autres textes de Hegel \* prouvent amplement que cette « éducation par le travail » est un problème central pour lui, de même que le danger de réification qui en découle. Son point de vue est peut-être banal (« ne pas travailler plus que nécessaire »), mais a au moins le mérite de prendre place au centre de son système. Or, le travail a tout de même apporté ce double résultat important : il a incorporé les objets dans la structure de la subjectivité en tant que condition nécessaire mais non suffisante de son existence et, de plus, il a mis en lumière le fait que le sujet dispose d'un « plus » d'activité subjective qu'il n'est nécessaire pour la transformation technique du monde. Ce « plus » est l'activité du sujet exercée sur soi-même, la réalisation de sa propre nature (II, 405 : *Selbstbestimmung*), qui n'est plus conditionnée mais libre. Autrement dit, nous allons entrer maintenant dans un domaine où la fin (ou sens) se réalise non à l'aide d'un moyen extérieur, mais par ses moyens propres, et le résultat de ce processus de réalisation ne sera plus un *regressus in infinitum*, mais l'enrichissement du sujet en détermi-

\* « Le Maître et l'Esclave » de la *Phénoménologie* ; *Phil. du droit*, §§ 184-188 et 196-198.

nations libres de soi-même. La fin, dans le strict sens hégélien du mot, ne peut être autre que « fin-en-soi » (*Selbstzweck*), une autoréalisation appelée aussi « idée ».

A la fin de ce chapitre, nous trouvons une nouvelle allusion à Fichte : « La subjectivité du Concept fini, en rejetant dédaigneusement la notion de moyen n'a pas amélioré [mais au contraire aggravé] sa position » (II, 405). Cela veut dire que Hegel tient beaucoup à incorporer le travail, triste mais nécessaire moyen de subvenir à son existence, dans son système. Quoique nous ne soyons que sur le plan de la logique (et non dans le domaine de l'économie), il faut bien préciser la place qui revient à l'infrastructure et, en général, son importance parmi d'autres facteurs avec lesquels une pensée systématique doit compter. Même une logique en apparence abstraitement intellectuelle ne peut être indifférente à sa propre possibilité de réalisation — telle est une des conséquences par lesquelles la *Logique* de Hegel diffère des autres logiques.

\*  
\* \*

Il convient de résumer en quelques mots la progression accomplie dans ce chapitre pour ne pas perdre de vue son idée centrale. Il s'agissait de la notion philosophique de monde ou d' « objectivité » qui, en logique, ne peut être qu'*a priori* et indépendante de toute expérience, et c'est cet aspect qui la fait devenir « production » du Concept, entité entièrement cohérente et sensée, dépourvue de toute opacité. Pour élaborer la structure logique de l'objectivité il suffit à Hegel de présupposer une seule chose : elle est une seule totalité ou, si l'on veut, elle n'est pas une réalité fragmentaire et « finie », s'opposant opiniâtrement à sa compréhension ou découlant d'un entendement divin (« idée du bien », etc.), en tant que pâle reflet d'une perfection lointaine. Le reste s'ensuivra quasi automatiquement de la logique inhérente à la notion même du monde. Ainsi, si on la considère comme une totalité dépourvue de cohérence interne — mue par le

hasard pur et simple — on aboutit, par l'impossible application de cette conception à une totalité (le monde ne serait pas monde si toutes ses parties ne faisaient que se fuir l'une l'autre), à une autre conception qui admet déjà la nécessité de poser une « certaine » affinité ou cohérence entre les composants de ce monde purement mécanique. Mais comme l'autre conception n'arrivait pas à expliquer la cohérence, le « chimisme » est également insuffisant pour donner une raison valable de la différenciation intervenue entre les choses; c'est celle-ci qui reste une hypothèse gratuite, sans aucun fondement. *A priori* donc, il n'y a qu'une hypothèse qui tienne : considérer le monde comme un ensemble capable de produire soi-même ses différenciations, comme une objectivité pourvue de subjectivité, en langue hégélienne « finalité ». Si l'on veut traduire ces termes abstraits en un langage plus concret et plus moderne, Hegel propose d'incorporer l'activité humaine — d'abord sous forme d'une structure très générale — à une vision conceptuelle du monde pour la rendre vraiment globale et structurée, de façon adéquate à la véritable nature de la réalité qui ne comporte pas seulement des objets inertes, mais également des sujets actifs. A propos de la finalité se dessinent également les grandes lignes de la solution que Hegel apporte au problème de l'interpénétration du monde objectif et de l'activité humaine. Le monde inclut physiquement l'homme qui ne saurait se maintenir sans se soumettre aux lois de l'objectivité. Mais l'homme « contient » également le monde en le pensant, en lui donnant un sens : c'est le penser qui donne au monde un sens en tant que le monde est son « objet », son contraire. Cette « négation » intervenue à l'intérieur de la totalité (« syllogisme ») est la condition suprême de toute compréhension et, par là, la logique s'incorpore à la structure du tout comme la science du sujet disposant de la liberté qui se distancie de ses propres conditions tout en les utilisant. La liberté théorique vis-à-vis des conditions ne suffit pas encore à Hegel. Le penser n'est qu'une activité pure, mais en tant qu'*activité* il sert de modèle aux autres activités du même ordre libre qui — pour

leur part — introduisent des différenciations de plus en plus nombreuses et concrètes dans la structure objective du monde. L'activité — ou la *praxis* — apparaît chez Hegel immédiatement avec la première scission entre activité subjective et être objectif sous forme de travail, premier pas effectif de la libération des conditions « mécaniques ». Ainsi, la suite — et la fin — du livre ne traitera que de cette totalité à la fois subjective et objective, où nous verrons l'homme émerger de sa condition la plus humble pour aller jusqu'à l'étape que Hegel pense comme son ultime destination.



## LE SENS RÉALISÉ OU L'IDÉE

Le titre que nous avons donné à ce chapitre veut exprimer en termes modernes l'intention de Hegel exposée dans cette dernière partie de sa *Logique*. Pour lui, la compréhension, la science de la logique, serait sans valeur si elle n'aboutissait à sa propre compréhension. Autrement dit, une totalité existant objectivement et la « vérité », selon laquelle elle est pensée et reçoit un sens, ne peuvent signifier deux entités séparées, mais elles forment une seule et même unité : le penser doit nécessairement s'objectiver en produisant les déterminations d'un monde existant, et le monde objectif ne doit pas être étranger à sa compréhension par le penser, mais manifester un rapprochement jusqu'à s'identifier à lui. Il convient de répéter ici que le point de vue de Hegel n'équivaut pas à un idéalisme abstrait (contrairement à Erdmann, § 211), car il ne fait qu'indiquer une idée qui a existé depuis toujours dans toutes les sciences : l'homme ne cherche dans la nature que ses lois, sa cohérence, donc en fin de compte sa propre raison. Mais cette raison se trouve *déjà* dans la nature, notamment sous la forme de la raison humaine qui cherche la raison dans la nature. Du moment que l'homme arrive à une explication globale, qui contient dans une seule théorie aussi bien la raison dans la nature que dans l'homme, la curiosité est satisfaite et le Sens définitivement réalisé. Mais le Sens définitivement réalisé ne peut signifier ni le retour de l'homme à ses conditions matérielles « objectives » ni la transformation complète du monde objectif en pensée : dans l'un comme

l'autre cas ce serait le retour au Néant. Reste donc une seule possibilité : le Sens existera bel et bien (l'unité de la Raison objective et subjective, *Enc.* § 6), mais uniquement sous sa forme *pensée*, de même que le penser reste éternellement séparé de l'objectivité, ce qui ne l'empêche pas de savoir et, par conséquent, de présentifier le sens de toute activité subjective et de tout événement objectif. On ne saurait assez accentuer que pour Hegel « l'Idée est essentiellement un processus » (*Enc.* § 215) ou, dans le langage difficile de la *Logique* (II, 412) : « L'Idée contient en son sein, suivant [le degré le plus haut de] la liberté qu'atteint le Concept en elle, aussi l'opposition la plus aiguë possible : son repos consiste en l'assurance et en la certitude par lesquelles elle produit et anéantit éternellement cette opposition qui devient par là même le principe de son identité à soi-même. » Nulle identité formelle entre le penser libre et son objet n'est donc possible, mais ils ne sont pas non plus séparables et c'est justement cette contradiction fondamentale qui maintient le penser en éveil en accordant à l'objet un *sens* objectif. De cette manière nous rejoignons, à la fin de la *Logique*, les idées déjà exprimées dans la préface de la *Phénoménologie* et qui répondent à la préoccupation centrale de Hegel : comment la totalité peut-elle être à la fois processus éternel *et* achevé, sensé ?

A part les rapports déjà traités entre vérité et objectivité, penser et sens, Hegel, dans ses notes introductrices (II, 407-413 ; *Enc.* §§ 213-215), prend soin de préciser la signification du terme « idée » qui est le héros de cette division. Le mot qui revient le plus souvent pour la désigner est « vérité », la classique *adaequatio rei et intellectus*, en termes hégéliens l'« unité de l'objectivité et de la subjectivité ». Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'expliquer (chap. IX), la correspondance dont il s'agit ici ne se fait pas entre le penser et une prétendue réalité empirique extérieure, mais entre le penser en tant que tel (la totalité conceptuelle) et les déterminations produites par lui, qui sont son côté objectif. La vérité n'est pas une existence extérieure mais la

paix que conclut le penser avec lui-même, une réponse qui résoud le problème. Quelle *autre* définition peut-on encore désirer? Ainsi, le sens fondamental de la vérité ne peut être qu'un *système* de déterminations conceptuelles qui se tient, tout en incluant la contradiction irréductible dont nous parlions plus haut, à savoir que le substrat de cette cohérence n'est pas statique mais dynamique et processuel. Sans cette conception de la vérité on ne pourrait parler de son *application* à la réalité empirique, donc de la correspondance aux notions vraies de la théorie que Hegel appelle « justesse » (*Richtigkeit*, cf. *Enc.* § 213, note). Si mes notions ne sont pas en elles-mêmes valables, selon leur propre critère immanent, comment pourrai-je savoir si un phénomène empirique se conforme ou non à celles-ci? Kant lui-même admet (*Kr. d. r. V.* B 373, cf. II, 408) que l'expérience n'est pas la source de la vérité; pourquoi donc maintenir cette idée dans le domaine de la morale et la rejeter sur le plan de la théorie? Son principal argument contre l'Idée — qu'il définit correctement comme un « concept nécessaire de la Raison auquel aucun objet sensible ne peut correspondre » (*Kr. d. r. V.* B 383) — est qu'elle se révèle en soi contradictoire (*Enc.* § 214, note). Mais à cela il faut répondre — et c'est ici que se situe la différence la plus profonde entre les deux philosophes — que justement ce que Kant pense être une objection contre l'idée, c'est cela qui exprime sa nature véritable : l'idée contient la contradiction (*Enc.*, *ibid.* : *Die Idee ist selbst die Dialektik*), et pourtant celle-ci ne l'annule pas mais au contraire la stimule et la maintient à l'état d'un processus « éternel », c'est-à-dire d'un processus dont la cessation n'est pas *pensable*. En même temps, la contradiction *réelle*, c'est-à-dire destructrice, est la propriété du monde empirique caractérisé avant tout et d'une manière purement logique comme une divergence de l'idée, l'« autre » de l'idée. Nous voyons donc se préciser de plus en plus — et cette fois définitivement — le rôle de la négation dans la pensée de Hegel et nous procédons à la localisation du sens de la dialectique dans l'ensemble de cette pensée. La même

contradiction qui tient en éveil le penser se manifeste dans la réalité extra-intellectuelle comme le principe de la finitude des choses qui les fait passer d'un état à un autre. Dans ce processus du « mauvais infini » ce ne sont pas les choses qui restent, mais le penser, qui a le triste privilège d'être le témoin durable d'un processus qui détruit les entités par lesquelles il passe. Ainsi le rapport du penser à la réalité est lui-même dialectique : le durable ne pourrait exister sans destruction et l'éternité ou l'infinitude de la pensée n'aurait pas de sens sans la finitude des existants extra-logiques. Nous allons voir par la suite les détails de cette dialectique finale. Soulignons seulement que la fin de la *Logique* implique déjà nécessairement une saisie de ses limites, comme la limite, pour sa part, implique déjà quelque chose qui se situe au-delà d'elle. Or, lorsque nous disons que la *Logique* aboutit à la compréhension de la compréhension par soi-même ou, en d'autres termes, à la réalisation du sens, il ne peut s'agir que d'une réalisation *intérieure* : le penser a enfin réussi à expliciter tout son contenu *a priori* et d'ordre logique. Mais une compréhension qui *se* comprend n'est pas entièrement concrète. Elle n'a vaincu que sa propre résistance et il reste encore à surmonter les difficultés que pose une réalité extra-logique, franchement rebelle et hostile à toute tentative de systématisation : la pensée doit s'affirmer vis-à-vis de la non-pensée, la violence. Comme nous l'avons dit déjà maintes fois, Hegel ne se fait aucune illusion sur l'issue de la lutte entre raison et déraison : elle est éternelle et interminable. En dépit de ce pessimisme, d'origine sans doute protestante, il pense que la logique peut contribuer à faire saisir le *sens* de ce combat : il n'y a pas de processus qui n'apporte un résultat et la philosophie peut aider à distinguer entre ce qui est, dans ce processus, purement passager et durable, positif, quoique rien ne puisse durer aussi « éternellement » que le *penser* de ce processus. Terminons là-dessus la vue d'ensemble de ce chapitre pour commencer l'exploitation de ses riches détails.

1. *La vie*

Le terme de « vie » (*das Leben*), tout comme les autres notions qui feront leur apparition dans ce chapitre, ne peut être pris dans son sens purement lexicologique ou empiriquement observé. Il s'agit avant tout d'une structure logique où subjectivité et objectivité se montrent comme moments inséparables d'un seul processus qui continue à concrétiser le développement de la finalité en elle-même. En effet, la fin ne réalisera qu'elle-même et dans ce cadre se feront jour plusieurs possibilités, montrant toutes la même structure « syllogistique », donc un degré de cohésion sans séparation possible entre sujet et objet. Quelles sont donc les présuppositions *logiques* pour qu'une structure, assez complexe d'ailleurs, appelée « vie » puisse apparaître (II, 415, Hegel parle de « vie logique », *logisches Leben*) ? — telle est la question à laquelle se propose de répondre cette section. Les deux sens dans lesquels on a l'habitude de prendre ce terme — vie naturelle et vie de l'esprit, ce deuxième sens étant biblique — ne reflètent pas la situation logique, c'est-à-dire son rapprochement ou son éloignement du Concept, qui est ici notre unique mesure. Sur le plan de la nature et selon une téléologie encore trop « extérieure » pour Hegel, la vie est une sorte de victoire de l'organisme sur la matière morte, un dépassement de la matière elle-même et son élévation vers des buts supérieurs. Ce sont des affirmations qui dépassent la compétence de la logique et constituent une ontologie se tournant vers l'empirie. D'autre part, en parlant de la « vie de l'esprit » on tombe également dans une ontologie « extérieure » : on veut désigner par là une vie humaine naturelle qui soit entièrement vouée à l'esprit, le serve et se subordonne à lui comme moyen de sa réalisation. Une des applications possibles de cette vue édifiante est l'esthétique, où l'œuvre d'art sensible et matérielle est considérée comme « idéal », c'est-à-dire comme réalisant

une idée existant quelque part, très loin. Mais, puisque pour le moment nous ne savons rien de l'existence d'un Esprit absolu d'où il serait possible de déduire ses moyens d'ordre inférieur, cette seconde voie reste également hors de la portée de la logique. En procédant à partir des déterminations conceptuelles dont nous disposons déjà, nous ne pouvons dire qu'une chose : la vie est une subjectivité qui se maintient en existence objective, un concept qui *est* et dont l'existence n'est pas plaquée sur lui, comme c'était encore le cas du jugement prédicatif, mais qui est sa propre production. L'existence propre à la vie — une *immédiateté* — produite par elle-même, est la principale caractéristique dans laquelle apparaît la vie en logique (II, 416 et *Enc.* § 216) et c'est à partir de cette notion que nous devons développer tout le reste. Seulement il serait dommage d'oublier que nous sommes ici sur un plan logique élevé, où les déterminations désignent non seulement une totalité, mais une totalité qui s'était structurée par ses propres forces en *système*. Par conséquent, l'apparition immédiate de la vie se fait sous la forme d'une organisation systématique de ses composants — universalité, particularité et singularité — que nous appelons aujourd'hui *organisme* vivant, terme qui n'en était qu'à ses timides débuts à l'époque de Hegel qui, faute de mieux, n'emploie qu'une terminologie de fortune \*. Ainsi, l'organisme est caractérisé comme une totalité (c'est son moment universel), un ensemble inséparable d'objectivité et de subjectivité, « corps » et « âme ». Cette inséparabilité se manifeste en ceci que l'organisme consiste en « parties », organes corporels (particularité) qui se différencient d'une manière téléologique, « conceptuelle », chacune ayant sa part propre dans le maintien du tout. Enfin, l'organisme est aussi singulier en ce sens qu'il se constitue sous forme d'individus vivants (*Enc.* § 216 : « négativité infinie »). De cette manière, l'immédiateté de la vie consistera avant toute

\* Le terme *Organismus* (II, 419), chez Hegel, figure encore avec le sens d' « organisation ».

chose dans le fait qu'elle ne peut être pensée que sous la forme de son incorporation dans un être vivant individuel. D'autre part, l'individu vivant ne peut être pensé que comme un être auquel la vie est *incorporée*, c'est-à-dire qu'il est séparable de la vie, qu'il est susceptible de mourir. L'immédiateté de la vie signifie donc sa « finitude », ses liens conceptuels trop étroits avec la mort qu'elle est contrainte d'inclure dans sa propre notion. Après cette introduction générale il ne nous sera plus trop difficile de comprendre les trois processus qui composent le « syllogisme » de la vie. Puisque Hegel ne fait qu'interpréter en ses propres termes le *De anima* d'Aristote, nous nous contenterons d'en donner un résumé sommaire.

Examinons d'abord le processus vital à l'intérieur de l'individu vivant. Il se manifeste dans un processus d'ordre « universel » qui est le maintien de l'identité de l'organisme avec lui-même, la finalité intérieure exposée plus haut. Cette intériorité qu'on peut aussi appeler « âme », s'extériorise en des processus d'ordre corporel, différenciant les organes qui coopèrent pour maintenir le tout, et c'est ainsi que se constitue le côté matériel extérieur du processus. L'antagonisme entre côtés extérieur et intérieur du processus vital n'est pas destructif mais, au contraire, il forme une interaction cohérente entre « corps » et « âme », capable de se défendre *contre* le monde extérieur et de se maintenir en une existence relativement indépendante. Ainsi l'opposition entre l'organisme en tant que tel et le monde inorganique extérieur formera le deuxième moment du processus vital. Ce sera une scission entre la subjectivité ou processualité téléologique et l'objectivité du monde physico-chimique, de même qu'un élément de « jugement » (décomposition) entrera dans la notion même de l'organisme. Mais ce dualisme n'est pas statique, il n'est là que pour être surmonté, et il deviendra un « moment » de négativité à l'intérieur du processus vital : l'organisme sera sensible à un certain *manque* dans sa propre structure et éprouvera le besoin de le combler, de même que l'opposition entre l'organisme et son environnement s'intériorisera sous forme d'une

scission de l'organisme avec lui-même. Cette déchirure intérieure de la subjectivité entre son être immédiat et ce qu'elle doit être (être incorporée dans l'objectivité extérieure) s'appelle *douleur* (*Schmerz*) et elle est caractéristique de toute vie : « La douleur est ainsi le privilège des êtres vivants. Justement parce qu'ils sont le Concept existant, ils actualisent en eux-mêmes le pouvoir infini d'être leur propre négativité, d'être sensible à cette négativité inhérente et de se maintenir à travers cette contradiction. En dépit de l'opinion qu'on ne peut pas penser la contradiction, il faut plutôt dire que, dans la douleur de l'être vivant, elle gagne une existence réelle » (II, 424). C'est surtout sur le plan moral, en expliquant l'origine du bien et du mal, que Hegel développera l'idée de la contradiction inhérente au sujet, ce qui deviendra une constante de sa pensée. Ici, sur le plan organique, la négativité intérieure se situe encore dans l'immédiateté du sentiment (*Gefühl*) éprouvant un besoin qui, pour sa part, évoque une tendance (pulsion — *Trieb*) à se satisfaire, autre grand sujet de la philosophie hégélienne. Soulignons seulement que la pulsion n'est pas « causée » par les objets extérieurs, mais se précise comme le moment le plus essentiel de la structure intrinsèque de l'organisme; c'est elle qui entraîne l'objet dans son cercle en le trouvant « correspondant » ou adéquat à sa satisfaction : « Parce que l'être vivant est [essentiellement] une pulsion, [l'objet] extérieur ne peut entrer en elle et s'y unir que dans la mesure où il est déjà en elle et sollicité par elle » (II, 425). L'unification de la subjectivité et de l'objet sur ce plan immédiat du processus vital est encore « violente » (II, 424, *Gewalt*) et se manifeste sous la forme d'un processus d'assimilation, en tant qu'absorption des aliments. Sans vouloir analyser longuement ce processus prosaïque, il faut noter que pour Hegel, et déjà à partir de la *Phénoménologie*, le manger est la première forme — immédiate mais efficace — de l'union entre sujet et objet, préfigurant ainsi sur le plan biologique le rapport bien plus subtil entre les deux pôles de la connaissance toute théorique. Comme c'était à prévoir, nous aboutissons à

la reproduction, qui est le troisième processus organique, mises à part l'interaction entre « corps » et « âme » et l'assimilation. Fidèlement à notre méthode, cela se fait également sous forme de négations qui, en se neutralisant, engendrent de nouvelles contradictions, maintenant ainsi la continuité du processus. Hegel prend le terme « genre » (*Gattung*) d'abord dans le sens d'« engendrement » (*Begattung*), pour passer ensuite au deuxième sens, logiquement plus correct. Or, l'assimilation était la « solution » biologique de l'opposition entre mondes organique et inorganique en assurant le *maintien* de l'organisme. Mais ce maintien à force de manger serait encore trop immédiat et rendrait l'organisme éternellement esclave de la réalité inorganique. Le « plus » de liberté dont est pourvue la subjectivité organique se manifeste par ses tendances à assurer sa survie sous forme de processus *immanent* de conservation. A cet effet, le processus vital développe en lui une autre différence — une autre contradiction — entre mâles et femelles qui doivent s'unir pour procréer. L'enchaînement des générations qui se fait jour ainsi donne naissance à son tour au genre, l'universel qui naît de *ses* particuliers. Mais l'apparition du genre à travers les individus donne lieu à la plus grande contradiction inhérente au processus vital : les individus doivent mourir nécessairement pour que l'universel puisse subsister. Autrement dit, la contradiction qui apparaît entre individus particuliers et genre universel ne peut trouver d'autre solution que de rendre les premiers finis et éphémères. Puisque le genre ne consiste qu'en des individus, la précédente contradiction tombe *entièrement* en ceux-ci : en tant que représentants du genre et se conformant à lui, ils se maintiennent, et en tant qu'individus, donc se séparant du genre, ils meurent. Il n'y a pas de survie individuelle possible, ce qui reste c'est l'universel : « La mort de l'être vivant, immédiat et singulier seulement, est la naissance de l'esprit » (*Enc.* § 222).

Le lecteur critique a certainement remarqué que Hegel donne non seulement une vue trop sommaire du processus organique, mais encore que celle-ci se montre plus ou moins inapplicable

à nos conceptions actuelles de la biologie. Seulement il serait erroné de confondre la *Logique* avec les possibilités d'application, ce qui, naturellement, n'est pas le cas de la philosophie hégélienne de la nature. En logique, c'est la cohérence systématique qui compte, et en ce sens la description conceptuelle de l'organisme est la première forme d'un système structuré, qui n'a d'autre existence que celle d'un processus mû par ses contradictions internes. C'est donc ici qu'il faut essayer de voir en quel sens Hegel propose d'incorporer la contradiction dans un système qui, néanmoins, reste structuré et cohérent. La vie organique forme un cercle refermé sur lui-même, en dépit du fait qu'elle contient sa propre contradiction, la mort. Pour Hegel, l'« élan vital » n'est pas une mystérieuse entité métaphysique, mais bien plutôt une « immédiateté » qui ne sert que plus ou moins bien pour sa propre conservation, sous forme d'une répétition monotone et indéfinie de naissances et morts individuelles. La fin de cette analyse montre que ce n'est pas la vie, mais sa *négation*, qui signifie l'immortalité parce que la négation de la vie implique également la négation de la mort. Le fait que Hegel fasse naître *l'esprit* de la mort des individus — après de longues hésitations et évolutions biographiques — n'est ici que la naissance *logique* d'une nouvelle notion, donc ce n'est pas une solution « existentialiste ». Ses illustres précurseurs « immortalistes » — Platon, Aristote, Spinoza et même Kant — n'ont pas eu l'idée d'incorporer la mort, en tant que « nécessité conceptuelle », dans leur vision de l'intellect impérissable, de même qu'ils n'ont pas élaboré comme lui le dépassement de la sphère biologique d'elle-même à cause de ses contradictions internes. Qui plus est, Hegel sait bien — contrairement aux positions rationalistes précédentes — qu'il n'a pas « réfuté » la possibilité de la mort, cet « accomplissement nécessaire du destin » (*Enc.* § 375); il se borne à montrer ses limites, son caractère non absolu. Comment, en effet, pourrait-on *parler* de la mort si elle n'était que le non-sens absolu, sans aucune place dans une unité d'ordre supérieur? Ce n'est pas une consolation, bien

entendu, car même l'homme qui veut aller au-delà de sa biologie doit mourir pour devenir « immortel ».

## 2. *La vie de l'esprit*

Le titre que nous avons choisi pour cette section (au lieu des « *Das Erkennen* » de Hegel et « *Die Idee als wesentliches Verhältnis* » d'Erdmann) résume son contenu et il faut tenir compte de la remarque précitée de Hegel que ce n'est pas d'une ontologie de l'esprit qu'il s'agira, mais des déterminations conceptuelles à l'aide desquelles on la saisit. Jusqu'ici nous avons vu que s'il y a quelque chose qu'on pourrait éventuellement appeler esprit, cela doit se manifester de prime abord en tant que négation de l'immédiateté biologique (vie *et* mort); pour le moment, ce n'est donc qu'une « négativité ». Mais comment la négation de la vie par la vie est-elle possible? Ne tombons-nous pas par là dans cette « finalité extérieure » — dans une construction artificielle qui ne suit pas sa propre logique interne — que nous avons déjà dénoncée plus haut? L'introduction de Hegel à ce problème (II, 429-439 et *Enc.* §§ 223-225) se propose justement de montrer, contre d'autres philosophes, que chez lui ce n'est pas le cas. Les philosophes, avant Kant, considéraient l'esprit — en leur langage, l'« âme » — comme une simple notion générale, une « substance » prise dans le sens d'un « substrat » de ses actes particuliers et concrets, tandis que Kant lui-même, tout en les réfutant, arrivait à des conclusions encore plus paradoxales. Notamment, il lui a manqué de comprendre comment les processus psychologiques de l'intellection et le penser en tant que tel (le Concept) peuvent former une seule unité, en soi structurée. Kant parle du « fait incommode » (« *Unbequemlichkeit* », cf. *Kr. d. r. V.* B 404) qui s'ensuit dans l'acte de penser car, dans tous les processus particuliers de celui-ci, l'idée générale du « je pense » est déjà nécessairement incluse. Il trouve que c'est un cercle vicieux dont il faut vite se débarrasser en n'y reconnais-

sant pas la détermination logique essentielle de l'intellection — tout penser est avant tout penser de soi-même — déjà fort bien caractérisée dans le livre *De l'âme* d'Aristote. « Une pierre — dit Hegel (II, 432) — n'est pas incommodée de telle façon. Lorsqu'elle est pensée ou soumise à un jugement, elle ne s'érige pas en obstacle d'elle-même, mais bien plutôt elle est d'avance libérée de l'incommodité qu'entraîne le soin par soi-même de ses propres affaires car c'est un *autre*, en dehors d'elle, qui doit se charger de ce travail fatigant. » En d'autres termes, les objets n'ont pas de problèmes d'ordre intellectuel parce que c'est *l'homme* qui les pense. C'est l'homme seul qui est obligé de *se* penser, de se poser ainsi le problème d'un intellect qui soit à la fois sujet, objet *et* unité de ceux-ci. Nous nous proposons, nous, de résoudre ce problème, de même que celui d'une systématisation des modes de connaissance, à partir des actes les plus simples de l'intellection jusqu'à leur sommet unique. En effet, à l'époque de Hegel déjà, différents termes abondaient, jusqu'à devenir chaotiques, pour désigner les différentes manières d'intellection et les « facultés de l'âme ». Ajoutons que Hegel lui-même n'a pas totalement maîtrisé ce sujet dans sa *Phénoménologie*, voire jusqu'à sa mort, comme le montrent les différences entre ce livre et son *Encyclopédie*, évolution où la *Logique* reflète déjà une position mûrie. Pourtant, la *Logique*, qui est une analyse conceptuelle des processus, est peut-être la mieux placée pour faire comprendre les grandes lignes de la solution hégélienne. Ici, nous allons prendre l'esprit dans le sens de l'« idée logique » et Hegel renvoie aux « sciences concrètes de l'esprit » (II, 435) — à l'anthropologie (science de l'âme), à la phénoménologie de l'esprit (science de la conscience) et à la psychologie (science de l'esprit en tant que tel) — comme à différentes instances de la notion logique. Ainsi, nous allons suivre un fil qui dégagera du « syllogisme » biologique les fondements de la connaissance théorique qui, à son tour, se développera en *praxis*, ces deux choses étant des moments inséparables de la réalité objective et vraie qui clora tout le livre.

A. *La théorie*

Il est surprenant, de la part d'un philosophe considéré comme un des plus grands « idéalistes », de commencer sa théorie de la connaissance par ses fondements biologiques, et pourtant c'est le cas ici. Nous avons vu que l'assimilation des aliments est la préfiguration naturelle, dans le domaine biologique, de l'unité entre sujet et objet. Le « médiateur », dans le sujet même, entre subjectivité et objectivité était la sensation d'un manque évoquant le désir ou la pulsion (*Trieb*) de se satisfaire par l'incorporation de l'objet dans la structure du sujet. Mais l'apaisement de ces nécessités biologiques n'élimine pas pour autant la pulsion subjective. Platon, dans son *Gorgias*, et ailleurs, insiste sur le fait que le désir est un « mauvais infini » qui, immédiatement après sa satisfaction, s'éveille à une nouvelle vie et exige de nouvelles satisfactions, *in infinitum*. Cette idée, qui n'est pas étrangère à Hegel (cf. *Hist. de la phil.* II, éd. Glockner, pp. 238 et suiv.), subit chez lui quelques modifications. D'abord, le sujet biologiquement satisfait reste encore une « immédiateté » en ce sens qu'il n'a réussi qu'à assurer sa propre subsistance et, par conséquent, il continue de rester opposé au monde objectif; la séparation (« jugement », cf. II, 440 et *Enc.* § 223) entre ces deux termes n'est pas encore éliminée. Puisqu'il n'est pas possible d'assimiler l'objet en le mangeant dans sa totalité — et nous avons déjà vu que même le travail ne peut que transformer, non absorber, le monde — il subsistera un surplus de pulsion subjective vis-à-vis et contre un surplus d'objectivité qui, par la force des choses, prendra une autre orientation. Ce dédoublement de la pulsion subjective en elle-même (*Enc.* § 225) et, plus particulièrement, la tendance qui se forme pour vaincre l'objet autrement qu'à l'aide d'une absorption matérielle immédiate, est le premier commencement d'un nouveau processus que nous allons appeler « connaissance ». La connaissance, on le voit,

n'a d'autre fondement que l'« irritation » du sujet par la présence d'un monde objectif étranger et hostile, et elle n'a d'autre but que d'éliminer cette séparation et cette « négativité ». Nous verrons bientôt en quel sens cette unité est possible. Puisque l'antagonisme entre sujet et objet n'est pas la fin, mais seulement le commencement de la connaissance, se dresse à nouveau devant nous l'idéal kantien de l'épistémologie (II, 440-441 et *Enc.* § 226) — la connaissance « finie » où entendement et chose en soi ne se rencontrent qu'à l'infini — que nous allons cette fois définitivement abattre : ce sera une « contradiction qui s'annule par elle-même » et qui se trouvera incorporée dans le processus d'unification que nous engageons. La bataille *théorique* à l'aide de la pulsion connaissante commence sur le plan le plus primitif où l'objet se présente au sujet sous forme de « données » — extérieures ou intérieures — chaotiques et incohérentes. Mais, même au début de notre chemin, il y aura une différence considérable entre ce plan et tous ceux que nous avons considérés auparavant. Ici, nous nous trouvons à l'intérieur d'un système subjectif-objectif et nous avons déjà vu dans le cas de l'organisme — la première forme d'organisation systématique totale entre subjectivité et objectivité — que tous les éléments y entrent sans laisser en dehors un mystérieux « au-delà ». L'organisme utilise le monde inorganique comme condition de sa subsistance et, malgré leur opposition, ils ne font pas éclater le cadre où ils se trouvent; au contraire, ils ne font que resserrer sa cohérence. Si le processus ne se termine pas là (ce qui est parfaitement pensable) c'est la faute du sujet qui, malgré sa satisfaction, n'est pas encore entièrement satisfait. La connaissance, sous sa forme théorique, n'est d'abord qu'une déchirure intérieure du sujet, se déroulant entièrement en lui, et ne saurait changer le « monde » qui s'était *déjà* constitué en tant que totalité aussi bien subjective qu'objective. Autrement dit, la théorie ne signifie qu'un approfondissement du sujet en lui-même, un domaine où la distinction, si elle apparaît, entre « sujet » et « objet », n'a plus aucune signification ontologique : ce sera toujours la même

subjectivité qui *se* pensera et continuera de produire des déterminations logiques pour apaiser sa propre insatisfaction théorique.

### a. L'analyse

En effet, la connaissance s'engage par une *distinction* (II, 442) entre « connu » (*bekannt*) et « inconnu » (*unbekannt*) qui commence à intriguer le sujet connaissant. C'est un vieux dilemme sophistique qui a déjà préoccupé Platon (*Menon*), Aristote (*Anal. post.* I, 1 et II, 19) et tant d'autres, que la connaissance ne peut commencer ni par le connu ni par l'inconnu. Mais puisque, au moins, la distinction entre connu et inconnu doit être connue, nous avons par là une preuve que la connaissance commence par quelque chose de connu qu'elle veut approfondir, connaître mieux. C'est dans ce contexte que s'explique la célèbre distinction hégélienne entre « connu » (*bekannt*) et « compris » (*erkannt*) désignant deux aspects du processus connaissant (*Verstehen* et *Begreifen*) — se traduisant mal en français — dont le second est la suite et l'approfondissement du premier. Or, le connu apparaît tout d'abord dans ce processus comme « fait empirique », « donné », « objet préexistant (à la connaissance) », etc., possédant comme caractéristique principale un « être achevé » ou un « être constitué » (II, 443 : *ein Fertiges*), tout à fait indépendant de l'activité du sujet connaissant. Contre cette vue de l'objet se dresse immédiatement l'image d'un sujet qui a pour tâche d'« analyser » cet objet en soi achevé, de le décomposer pour le rendre plus connaissable, c'est-à-dire de le rendre plus conforme à la structure propre du sujet. C'est là l'essence même de la méthode « analytique » que nous sommes en train de caractériser. A ce propos, nous trouvons la remarque suivante de Hegel (II, 444) : « Il est aussi unilatéral de s'imaginer, quant à l'analyse, que dans l'objet il n'y avait rien qui n'y soit *introduit* (*hineingelegt*) par le sujet que de croire

que ses déterminations conceptuelles ne sont *puisées* (*herausgenommen*) que dans l'objet lui-même. » Ce nouveau dilemme, qui n'est autre que la querelle entre « idéalisme » et « matérialisme » (Hegel dit « *der sogenannte Realismus* », le réalisme *préssumé*), ne supporte qu'une seule solution, à savoir, que les déterminations du sujet sont *aussi bien* celles de l'objet, ce qui est la solution *réaliste* en la matière. Le vrai idéalisme (Locke, Kant, Lénine, Heidegger, etc.) consiste à chercher la « véritable nature » de l'objet *au-delà* de ses déterminations, parce que même en y investissant un travail infini, on ne trouvera strictement rien...

La démarche propre à l'analyse consistera ainsi à introduire des différenciations et des distinctions (II, 444 : *Unterscheiden*) dans la notion de l'objet considérée comme une universalité identique à soi-même, en soi indifférenciée. De cette manière, l'objet se trouvera de plus en plus particularisé, mais d'une façon aussi abstraite que sa notion universelle : au lieu d'une notion abstraite on en aura plusieurs — les exemples sont pris au domaine de l'« essence » : force/manifestation, cause/effet, loi/phénomène, etc. — et, puisque les notions abstraites de la réflexion ne disposent d'aucune cohérence entre elles, on arrivera, comme on y est effectivement arrivé, à un univers mathématique, soutenu uniquement par le « calcul ». Détailler ce processus serait une répétition des arguments — déjà nombreux — de Hegel contre l'idéal mathématique en théorie de la connaissance. Mais l'analyse n'aboutit à cet ennuyeux résultat que du côté de son contenu objectif. Le sujet ou, plus exactement, l'activité subjective conceptuelle est loin d'avoir terminé sa tâche, car « les déterminations du penser paraissent contenir en elles-mêmes une raison qui les pousse à se transcender » (II, 445). Autrement dit, l'objet, sous forme d'un monde mathématique pétrifié, ne satisfait toujours pas le sujet qui continue d'être intrigué par la *différence* qui se manifeste entre *son* monde analytique et *son* activité dirigée vers la suppression de toute différence entre sujet et objet (II, 450) : il ne se sent pas encore

« chez lui » dans son propre monde abstrait et continu de chercher les raisons de cette étrangeté. Ainsi, la « deuxième prémissse du syllogisme cognitif » (II, *ibid.*) — la *synthèse* — consistera à unifier l'identité et la différence qui se faisaient jour à l'intérieur du processus de la connaissance.

### b. La synthèse

Lorsque nous parlons ici de « synthèse », on a raison de penser immédiatement à la *Critique de la raison pure* qui, la première, a défini la connaissance comme une synthèse qui se constitue à l'intérieur d'un « sujet transcendantal ». Celui-ci, justement parce qu'il est « transcendantal », se place au-delà ou, si l'on veut, en deçà de la distinction entre intériorité subjective et extériorité objective : il n'y a en lui que des différences qu'il lui incombe d'unifier, c'est là son activité « synthétique ». Par conséquent, nous repoussons énergiquement l'opinion « empiriste » de Kant qui veut que l'unité et la diversité soient distribuées entre deux mondes différents, que la subjectivité ne soit qu'une forme vide d'unité tandis que le monde « extérieur » serait le principe de toute diversité (*Mannigfaltigkeit*) et de toute différenciation possibles. S'il est vrai que la connaissance est une synthèse, et si en effet elle arrive à lier ensemble ou à systématiser les différences en elle, la connaissance a atteint son but. Que peut-on encore désirer d'elle ? C'est donc maintenant que nous allons montrer non seulement la « possibilité », mais aussi la *nécessité* de la connaissance synthétique (II, *ibid.*) sous forme de définition, de division et de démonstration. Mais, en dépassant le niveau kantien du problème, nous montrerons également qu'on *peut* encore désirer quelque chose de la connaissance théorique : qu'elle ne se contente pas d'être purement théorique mais se transforme aussi en *pratique*, accomplissant ainsi l'unité de la raison théorique et pratique que Kant lui-même a failli faire. C'est ce que nous verrons un peu plus tard.

*La définition.* C'est la première forme d'une méthode pour unifier l'unité et la différence en une seule unité conceptuelle et systématique; bien entendu, Hegel pense à la définition à l'aide du *genus proximum* et de la *differentia specifica*. Cette méthode, vieille de deux mille trois cents ans, n'est louée par Hegel que dans ses intentions, non dans son résultat. Le genre le plus proche est l'universalité, la différence spécifique, la particularité, et la chose à définir, la singularité, de sorte que tous les moments du Concept y semblent représentés. Mais en l'examinant de plus près, la définition laisse pénétrer en elle la contingence, le « donné » (II, 452). Le moment universel n'est que le genre « le plus proche », ce qui permet à l'arbitraire subjectif de choisir entre différents genres quasi préexistants. Il en est de même quant au particulier, la différence spécifique. Le résultat est que l'objet à définir ne sera plus une entité logique, en soi nécessaire, mais dépendra du hasard aussi bien subjectif qu'objectif : il ne sera pas la particularisation *du* Concept et il ne représentera qu'*un* objet et non la structure notionnelle du monde objectif. Toutefois, cette définition peut trouver une application utile dans les domaines où le « genre » a une signification vraiment universelle, par exemple dans la morale qui a comme « substrat » la notion de la volonté, et dans la géométrie où toutes les figures sont des particularisations d'un seul espace « absolu » (II, 453-454). Dans tous les autres domaines, où la définition ne saisit que des « marques » (II, 455), elle n'a qu'une valeur empirique et subjective, non scientifique. La preuve en est qu'on peut « définir », sans aucune distinction possible, les caractéristiques qui appartiennent à la structure essentielle de l'objet, tout comme d'autres, qui sont contre la nature des objets, le détruisent, sont nuisibles ou « mauvais » (II, 456-457). De cette manière, un mauvais État tyrannique, qui ne respecte ni la vie ni les biens de ses citoyens, peut être « défini » — à tort — comme État (II, 457). En fin de compte, la définition est incapable de prouver la nécessité de ses contenus, elle ne peut les faire dériver de la vérité logique et conceptuelle,

elle laisse le sujet sur sa faim dans sa recherche de la vérité, de la correspondance entre Concept et objectivité. Son principal défaut est qu'elle peut définir indifféremment la chose et son contraire, sans fournir un principe qui déciderait entre les membres de cette opposition. L'insuffisance de la définition met ainsi en lumière une nouvelle méthode — la *division* — qui commence justement par poser une opposition ayant pour tâche d'épuiser *tout* le contenu de l'objet.

*La division.* Il s'agit, naturellement, de la *διαίρεσις* platonicienne, dont nous avons déjà eu l'occasion de montrer l'importance pour la pensée hégélienne. A la différence de la définition, où l'existence des individus (singulier) était présupposée et saisie à l'aide des deux autres moments du Concept, ici c'est l'existence de la totalité ou de l'universel qui sert de présupposition, et ses moments sont envisagés en eux-mêmes et par rapport à leur ensemble. C'est déjà un pas en avant par rapport à la définition qui est encore exposée au danger de tomber dans un pluralisme incohérent, car ici le principal souci est le maintien des particuliers à l'intérieur d'un universel structuré, c'est le commencement d'une vraie synthèse, d'un système cohérent du Savoir (II, 458). Mais la méthode *dihairétique* n'est valable sans restriction que dans le cas où son point de départ est la véritable universalité du Concept et ses divisions suivent le mouvement conceptuel qui se divise en lui-même, selon sa nature inhérente, ce qui n'est pas ici le cas (II, 461). La division, c'est-à-dire la tendance originelle de cette méthode à épuiser tout le contenu de la nature selon des critères immanents, dégénère vite en « classification ». On énumère « empiriquement » les genres et espèces connus, on veut accéder par « comparaison » — notre vieille bête noire — aux traits distinctifs, et on admet des « principes de classification » (II, 462 : *Einteilungsgrund*) arbitraires. L'arbitraire classificatoire est aussi grand dans le domaine de la nature vivante que dans celui de la physique (II, 463), car il n'a d'autre cohérence que ce qu'on y introduit de l'extérieur. Si l'on place la division — sous forme de classifi-

cation — sur le plan empirique, les objets ne montrent que l'image logiquement affaiblie du Concept où l'opposition d'ordre conceptuel devient une simple diversité (*Verschiedenheit*) entre les objets qu'on ne peut, en fin de compte, qu' « énumérer » (II, 463). Pourtant il est un phénomène dans le domaine de la nature — appelé par Hegel « instinct de la raison » (*Instinkt der Vernunft*) et inspiré par Aristote — selon lequel les animaux développent d'eux-mêmes des organes qui les séparent d'autres animaux, « conformément à la structure du Concept » (*dem Begriffe gemäß*), dans le processus continu de la vie. Ce sont les dents, les mâchoires, les griffes, etc., qui forment le « centre vital de l'individualité animale » en maintenant les espèces en vie et à l'écart d'autres espèces trop entreprenantes (cf. aussi *Enc.* § 368, note). Quant aux plantes, elles incorporent leur principe de différenciation dans la structure même de leurs organes reproducteurs, de sorte que, tout naturellement, ceux-ci peuvent servir de base raisonnable de classification.

Il est à déplorer que Hegel n'ait pu consacrer plus de place et d'efforts aux problèmes de la classification qui sont en train de renaître à une nouvelle vie logique. Comme nous l'avons dit déjà, il coupe en deux la solution platonicienne \* dont la partie conceptuelle se trouve incorporée dans son propre système, tandis que sa partie « dégénérée » (par exemple dans le *Politique*) — qui a précisément donné naissance aux classifications ultérieures — est vivement critiquée, sans que le rapport entre ces deux formes soit mis en lumière. Cela pose justement le problème du « passage » du Concept vers l'empirie que Hegel envisage au début (II, 458-461), sans arriver à une conclusion nette. Il ne fait ici qu'une allusion à l'idée aristotélicienne que « la science » doit commencer par l'universel, c'est-à-dire au point où la définition abandonne son travail : la définition prépare le matériel brut à la classification, mais tout cela ne suffit pas encore et de leurs

\* Cf. R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*<sup>2</sup> (Oxford, 1953) et J. STENZEL, *Plato's Method of Dialectics*, ed. Allan (Oxford, 1940).

efforts conjoints naît la troisième méthode qui conclut l'évolution de la théorie. Toutefois, le problème de la classification, qui consiste pour lui à épuiser le contenu d'une totalité donnée, amène Hegel à préciser de manière heureuse le problème logique du concret/abstrait. Le monde qu'on appelle communément « concret » — c'est-à-dire celui de la représentation (*Vorstellung*) — est donné sous la forme d'une totalité indifférenciée, apparemment dépourvue de toute structure. Mais il est donné en tant que *totalité*, et c'est à partir de cette vérité maigre et trop générale que commence la véritable connaissance scientifique. En partant de cette notion vide d'universel, tout en y ajoutant par « division » de cet universel d'autres déterminations de même ordre, la connaissance arrive à la concrétisation de l'objet qui, cette fois, deviendra un universel *structuré* à l'aide de déterminations conceptuelles valables. Parmi les exemples de Hegel citons seulement celui-ci, particulièrement clair (II, 459-460) : « En physique, les différentes propriétés naturelles ou matières doivent être dégagées des multiples associations où elles se trouvent engagées dans la réalité concrète et elles doivent être présentées dans leurs conditions simples, nécessaires; elles sont, elles aussi, tout comme les figures spatiales, des objets d'intuition (*ein Anschaubares*); mais leur intuition doit être préparée de telle sorte qu'elles apparaissent comme libérées de toutes les modifications produites par les circonstances et qui sont étrangères à leur précision, et elles doivent être maintenues dans un état de simplicité. Le magnétisme, l'électricité, les diverses variétés de gaz, etc., sont des objets dont on ne peut obtenir une connaissance précise qu'en les envisageant en dehors des circonstances et conditions concrètes dans lesquelles ils se présentent dans la réalité. Il est vrai que l'expérience les rend accessibles à l'intuition à travers un cas concret; mais pour être scientifique, l'expérience doit d'une part tenir compte des conditions nécessaires, d'autre part se répéter plusieurs fois, pour montrer que l'unité concrète et intuitive (*das untrennbare Konkrete*) de ces conditions est inessentielle puisqu'il est

possible que ces mêmes conditions apparaissent et réapparaissent dans d'autres objets de nature concrète (*konkrete Gestalt*), de sorte que le véritable objet de la connaissance se montrera comme la forme abstraite. » Et Hegel de conclure : « On pourrait citer encore beaucoup d'autres exemples de ce genre, empruntés à la connaissance de la nature organique et au domaine de l'esprit; partout et toujours c'est l'abstrait qui doit être le commencement et l'élément dans lequel et à partir duquel se dégagent les particularités et les riches structures (*die reichen Gestalten*) du concret \*. » Il n'y a pas de doute que Hegel approuverait — et pas seulement dans le domaine de la science physique — la recherche qui porte justement sur ces structures abstraites qui sont loin d'être détachées du monde empiriquement concret.

*La démonstration.* C'est la traduction la plus simple de ce que Hegel appelle « théorème » (*Lehrsatz*) qui, comme on verra tout de suite, a comme tâche d'ajouter la *nécessité* aux moments du Concept qui se trouvent déjà là, mais qui contiennent encore une bonne part de contingence empirique. En effet, le sens général d'une démonstration est de placer une particularité dans un contexte nécessaire, de la rapprocher au maximum d'une totalité vraie. De cette façon, la démonstration complète et achève aussi bien la définition — qui ne contient qu'une détermination par objet — que la division, qui ne détermine ses contenus que l'un *contre* l'autre (II, 464) ou, comme on dirait aujourd'hui, ne consiste qu'en traits distinctifs. Il faut que les éléments, définis *a priori* comme appartenant à un ensemble, montrent aussi leur cohérence, et pas seulement les différences qui les séparent. En termes modernes, l'enjeu est le système axiomatique ou hypothético-déductif, toujours en usage dans les sciences exactes. Hegel y trouve plusieurs défauts qui, à son avis, diminuent de beaucoup sa rigueur scientifique. Les difficultés commencent par le point de départ de la démonstration, qui ne peut être qu'un

\* Traduction modifiée de S. Jankélévitch, tome II, pp. 521-522.

présupposé de nature plus ou moins arbitraire, trahissant l'origine de cette méthode de l'entendement (*Enc.* § 231, note). Ainsi les *Éléments* d'Euclide, qui sont tenus à juste titre pour l'idéal d'un système déductif (II, 466), commencent par la présupposition des postulats d'ordre intuitif, dont celui des lignes parallèles (le cinquième) qui sont supposées se rencontrer à l'infini. Faut-il accepter ce postulat comme absolument évident ou bien supporte-t-il une analyse supplémentaire? Euclide, en mettant celui-ci au début de sa science, a enfermé cette dernière dans les limites étroites de l'intuition, fait qui fut suffisamment prouvé depuis Hegel. Mais le penser logique ne peut s'arrêter là et il y a lieu d'analyser le contenu logique de ce postulat. S'ensuit-il de la *notion* du parallélisme qu'il ne puisse durer éternellement et qu'il doive aboutir à une rencontre, quoique lointaine? Et, d'autre part, s'ensuit-il de la *notion* de l'espace qu'il y ait en lui des dimensions et que ces dimensions causent, par leur structure même, la rencontre « infinie » des lignes parallèles en elles? La réponse à ces questions dépasse déjà les limites de la géométrie, tout en prouvant que le principe de résolution de ses propres problèmes ne se trouve pas en elle, mais ailleurs. Ainsi commencer la déduction par un « principe relatif » (II, *ibid.* : *relatives Erste*) limite déjà *a priori* sa portée et renvoie à une science plus fondamentale. Il en ira de même de toutes les sciences dites axiomatiques — Euclide n'était qu'un exemple — qui se trouvent devant ce dilemme : ou bien commencer par une tautologie qui ne dit rien, ou bien commencer par une affirmation quelconque (intuitive ou autre) qui ne peut pas être prouvée par les moyens dont le système en question dispose (II, 466-470). Du point de vue purement historique, c'est un argument que les sceptiques ont employé contre le syllogisme aristotélicien.

Voyons maintenant si le secret de la déduction ne se trouve pas dans l'enchaînement de ses membres entre eux (II, 470 : médiation), dans la « construction » d'un raisonnement cohérent. D'où vient donc le contenu ou le « matériau » destiné à soutenir

une argumentation ? Pour Hegel deux problèmes se posent ici immédiatement car, d'abord, un formalisme déductif n'est jamais absolument « formel » puisqu'il faut qu'il contienne une vérité spécifique, un contenu, et, en second lieu, il faut qu'il produise son contenu à travers une contradiction : le point de départ immédiat, qui est une vérité *non prouvée*, doit se transformer à la fin en une vérité démontrée, prouvée. Ainsi, par exemple, pour prouver que la somme des angles d'un triangle est égale à  $180^\circ$ , « il faut » tracer une ligne droite sur un de ses sommets, parallèle au côté opposé, etc., et on commence à « construire » la preuve. Mais pourquoi faut-il procéder ainsi ? Ces étapes intermédiaires ne découlent ni analytiquement ni synthétiquement de l'axiome initial et elles seront justifiées tout au plus à la fin, lorsqu'on aura achevé la démonstration. Mais l'essence de la démonstration est justement que sa fin *n'est pas* connue d'avance, elle ne fait que s'ensuivre de la chaîne des arguments interposés. La « construction » se révèle donc comme un acte insensé (II, 470 : *ein sinnloses Tun*) pour ceux qui ne connaissent pas d'avance son but final, et entièrement superflu pour ceux qui le connaissent. Comme auparavant l'axiome qui vient en tête de la démonstration n'était pas prouvé, les étapes intermédiaires ou la « construction » se révèlent maintenant, elles aussi, injustifiées.

Le résultat de ces deux démarches doit être la démonstration proprement dite, une vérité dotée de la *nécessité* théorique immanente ; mais l'est-elle vraiment ? En réalité, cette sorte (géométrique) de démonstration, que nous venons d'examiner, est incapable de prouver sa propre nécessité — c'est-à-dire la justesse de ses présupposés et la construction de son argumentation — mais uniquement celle des intuitions qui sont à sa base. Elle ne fait qu'intellectualiser ou intérioriser les possibilités de l'existence spatiale extérieure (II, 471 : *geht von außen nach innen*), cet espace que Hegel aime désigner sous le nom ambigu de « *das unsinnlich Sinnliche* » (II, 472), le sensible insensible *et* insensé, tout cela étant une entreprise qui ne débar-

rasse pas la pensée logique du donné, mais remplace seulement les données brutes par des données *construites*. Cette géométrie et les méthodes inspirées d'elle (II, 471-475) ne peuvent fournir qu'une nécessité « extérieure », un enchaînement logique entre choses mortes et inertes qui n'ont pas le ressort de leur activité en elles-mêmes; c'est encore une science typique de l'entendement, fuyant la contradiction et « construisant » ses vérités à l'aide de l'identité formelle et exclusive. La contradiction — cette condition nécessaire de toute autoconstruction selon une nature intrinsèque — a été redécouverte, et peut-être bien malgré lui, par Kant dans sa « dialectique transcendante » (II, 475), mais il ne l'a pas exploitée en tant que méthode. Le mérite d'avoir démasqué la méthode « finie » et extérieure des sciences dites exactes appartient à Jacobi (II, 476) qui, comme nous l'avons déjà remarqué, n'a pas été sans influencer considérablement Hegel. — La concision que nous nous sommes imposée interdit de développer ces idées de Hegel pour les systèmes hypothético-déductifs qui, en expulsant toute intuition spatiale de leur cadre, sont les successeurs modernes de l'idéal euclidien d'exactitude. Toutefois, on peut plus ou moins entrevoir que les limites fixées par Hegel pour cette méthode tiennent toujours. Le fait même que l'axiomatique moderne se veut non contradictoire la fait s'arrêter devant des ensembles qu'on ne peut pas « re-construire » après décomposition analytique et dans lesquels la somme des parties n'est pas rigoureusement identique à l'ensemble, etc. Pour cette sorte de pensée, la contradiction symbolise la résistance opiniâtre de la réalité à la théorie, réalité qui, pour sa part, entraîne justement avec elle une contradiction : ne pas pouvoir être d'accord avec la théorie faite sur elle.

Nous venons donc de parcourir trois étapes de la théorie avant d'arriver à ses ultimes limites. La définition a enlevé aux choses amorphes leur caractère immédiat et les a transformées en déterminations du penser. La classification a délimité ces déterminations les unes vis-à-vis des autres et la démonstration

les a incorporées dans un système déductif non contradictoire pourvu d'un caractère de « nécessité hypothétique ». La théorie pure atteint ses sommets dans cette cohérence formelle qui signifie en même temps ses limites : elle s'enferme jalousement en elle-même, excluant son contraire; elle a encore une résistance à vaincre, elle n'est pas encore *dans* la vérité, mais seulement *à la recherche* de la vérité (II, 464 : *das noch im Suchen begriffene Erkennen*). Mais que peut être le « contraire » de la théorie dans ce contexte? Il n'y a ici qu'une seule possibilité, car le « contraire » dont il s'agit n'est pas une opposition extérieure à la théorie (« violence ») mais intérieure, à savoir que la théorie se révèle en elle-même contradictoire justement parce qu'elle exclut la contradiction au lieu de l'inclure. Autrement dit, une théorie ne peut être vraie et globale (ou : « concrète ») que si elle inclut en elle-même sa propre *genèse* qui est son « objectivité » (II, 471). Ce passage, le plus commenté de toute la philosophie hégélienne, est celui de la théorie à la pratique, et il convient maintenant d'en préciser les grandes lignes.

### B. *La pratique*

Déjà Hobbes remarque (*De homine*, XI, 5) que le caractère exact et démonstratif de la géométrie est issu du fait que c'est *nous-mêmes* qui construisons les figures géométriques, que leur intelligibilité s'identifie au processus de leur création. Dans le même esprit Kant écrit (*Kr. d. r. V.* B XIII et *Critique du jugement* § 68) que l'homme ne comprend sans résidu que ce qu'il peut fabriquer selon les concepts de l'entendement \*. Ce sont encore des variations sur l'idée baconienne selon laquelle la science n'est qu'un pouvoir *technique* sur l'univers et nous

\* « Nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann. »

avons déjà vu amplement que, selon Hegel, on ne vaincra jamais à l'aide de la τέχνη la résistance et l'opacité de la « matière ». Mais si cette « construction » ou « fabrication » se fait non pas avec des matériaux apportés de l'extérieur, si elle devient la réalité ou l'objectivité que l'intellect se donne à lui-même, elle se transforme en πράξις. Comme le disait déjà Aristote, la pratique est un acte pur qui ne vise qu'à rendre le sujet « meilleur » qu'il n'est, elle est une réalisation qui ne réalise qu'elle-même, une fin en soi-même. Quant à la *Logique* de Hegel, nous arrivons ici à l'étape terminale de l'évolution du penser en soi-même, lorsque la compréhension commence à se comprendre en tant que liberté ou autoproduction absolue : la vérité n'est pas seulement un résultat, mais aussi la voie qui y conduit. Autrement dit, il ne suffit pas de « prouver » une vérité, encore faut-il *vouloir* l'admettre. Ainsi le dernier obstacle auquel se heurte la recherche de la vérité n'est pas d'ordre théorique ou ontologique, mais d'ordre pratique et volitif : elle découvre l'ultime condition de sa réalisation dans la volonté des individus qui pensent, qui peuvent admettre ou refuser l'évidence. Incorporer la pratique dans la théorie revient ainsi à incorporer la théorie dans la pratique; la théorie est impuissante vis-à-vis de ceux qui ne se laissent pas convaincre. C'est de cette manière que se pose donc ici le problème de la *praxis* : que faut-il faire pour que la vérité ne soit pas uniquement une « démonstration », une « nécessité qui s'oppose à la volonté libre du sujet » (II, 376), mais qu'elle soit aussi acceptée librement et en connaissance de cause par celui-ci ?

Cette situation, on le voit, n'est pas sans analogie avec la *Politeia* (540 d et suiv.) où, après avoir tracé l'image d'un État idéal, Platon pose la question de sa *réalité*. Pour Platon, l'idée se réalise dans l'« âme » des individus — en premier lieu chez les philosophes — et Hegel n'a guère de meilleure réponse. Car justement c'est cela que veut montrer le présent chapitre, en complétant les analyses que nous avons faites dans la section « subjectivité » : la véritable « morale » n'est pas la

victoire sur l' « objet », mais sur la résistance intérieure de l'âme, sur la « part déraisonnable » de celle-ci. Le désir ou pulsion (*der Trieb*, II, 477-478 et *Enc.* § 233) de se réaliser existe ici aussi, mais ne porte plus sur un objet extérieur, ce dernier étant déjà incorporé dans la structure subjective-objective qui est le « substrat » de cette dernière étape. D'autre part, la pulsion ne serait ni existante ni réelle si elle ne portait pas sur une résistance, sur une « contradiction », et cet antagonisme, ici, n'est rien d'autre que la volonté libre qui est en soi contradictoire, qui a la « finitude » en elle-même (II, 479 : *Schicksal der Endlichkeit*). Le « bien » à réaliser (*Sollen*) est exposé à de multiples dangers : il peut échouer à cause des circonstances extérieures et contingentes; il peut ne pas sortir vainqueur de la lutte éternelle entre lui et le mal et, enfin, il peut entrer en conflit avec soi-même, c'est-à-dire apparaître sous forme de « polythéisme de valeurs » qui paralyse la volonté du sujet en le réduisant à l'indécision (II, 480). La pratique se révèle ainsi comme le côté fini, relativisé de l'idée « en soi infinie » et la menace d'introduire en elle le « mauvais infini », processus de réalisation qui n'en finit jamais. Mais théorie et pratique sont inséparables : comme la théorie dépend de la pratique pour être réelle, la pratique dépend également de la théorie pour être *vraie* ou *sensée*. Autrement dit, l'effort de l'individu n'est jamais insensé car d'une manière quelconque il participe toujours à la réalisation de l'universel, parfois même contrairement à sa propre volonté personnelle méchante. Pour pouvoir juger le sens et la portée des efforts personnels, il faut *savoir*, il faut saisir l'ensemble comme il est structuré (en parties ou moments), et c'est ainsi seulement que la *praxis* individuelle sera « réconciliée » avec la réalité universelle et objective. Comme résultat de ce dernier processus de la *Logique*, le penser s'affirmera en tant qu' « idée absolue » ou vérité réalisée et présente, c'est-à-dire le Concept ayant atteint sa conscience de soi (II, 480 : *die Idee tritt hier in die Gestalt des Selbstbewusstseins*); elle est la vérité universelle qui n'est pas octroyée aux

individus pensants, mais acceptée par eux. C'est uniquement sous cette forme que la vérité universelle de la *Logique* (*Wahrheit*) et la conviction personnelle des penseurs (*Gewißheit*) sont concevables comme une seule unité : la vérité se penche sur ses origines subjectives et s'identifie avec elles. Or Hegel ne dit nulle part que la logique est une science normative (un « canon ») et qu'on doit nécessairement adhérer à la vérité. La logique ne fait que décrire la structure totale du *κόσμος νοητός*, du monde *comme s'il* n'était que le produit d'un intellect qui contient en lui sa genèse, c'est-à-dire sa conscience de soi, sa compréhension de soi, son *acceptation* de soi. Notre philosophe n'a jamais confondu ce monde idéique et sans résistance avec le monde prosaïque et empirique où nous vivons, mais d'autre part il n'a pas recommandé non plus de maintenir une séparation rigoureuse entre les deux. Il a seulement rendu plausible la tentative d'établir un lien entre le modèle et la réalité, entreprise qui n'est pas entièrement insensée.

### 3. *La présence de la vérité*

Le dernier chapitre du livre, intitulé par Hegel « l'idée absolue », n'ajoute plus rien au contenu et s'occupe uniquement de la « voie parcourue », de la méthode (*μέθοδος*). Nous y passons brièvement pour reprendre ensuite quelques détails dans notre chapitre terminal. Or, à la fin, il convient de bien préciser les démarches que nous avons accomplies. La voie parcourue n'apparaît claire qu'à la fin du parcours, lorsque le but du voyage a été atteint. Mais qu'avons-nous atteint au juste ? L'activité intellectuelle, à travers beaucoup de déceptions, est arrivée à sa véritable destination qui est la vérité, la « totalité du mouvement considérée comme repos ». Tout à la fin, nous avons saisi comment la vérité comme totalité, processus et repos, est possible : elle n'existe que dans les individus qui pensent — dans *tous* les individus — mais son « existence »,

sa « vie », ne dépend pas d'eux et elle se déroule strictement selon les règles de l'universalité qui est entièrement dépourvue d'arbitraire subjectif et d'erreur. On se demande donc si la vérité absolue, qui est aussi pour Hegel *lux sui et falsi*, n'est pas un autre idéal à l'infini, destiné à encourager les philosophes dans leur travail fatigant mais peu couronné de succès. A cela Hegel répond que vérité et erreur ne font qu'une seule notion : la vérité est une élimination de l'erreur et l'erreur n'est qu'une vérité partielle. C'est justement la lutte éternelle entre vérité et erreur qui donne le dynamisme, la processualité à la logique, l'erreur y étant le moteur. D'autre part, la vérité ne peut être considérée comme un simple recueil d'erreurs, car elle a la spécificité de *se tenir*, de s'organiser en un corpus constitué du savoir qui est le *système*. La cohérence, qui caractérise tout système, est l'élimination de l'arbitraire subjectif ou de l'erreur et c'est un produit authentique du penser universel, qui ne peut jamais caractériser *un* individu isolé. Du moment donc que le savoir humain s'organise en ensembles cohérents — ce qui est toujours le cas — la vérité est présente et l'arbitraire diminue. Chacun n'est pas libre d'avoir « sa » vérité et la liberté absolue de la vie intellectuelle consiste à se conformer à la cohérence, à l'universalité du savoir *contre* les évidences purement personnelles. En effet, l'option pour la vérité équivaut à la soumission à ses règles universelles et, en ce sens, ce n'est pas nous qui pensons mais c'est la vérité qui pense en nous. Nous avons dit et nous redisons : la cohérence n'est pas pour Hegel un tissu d'argumentations formelles, critères de la vérité, elle implique aussi un élément « volontaire », la conviction et l'évidence des individus qui font de la vérité le *sens* de leur vie. La vérité en tant que sens en soi est une vieille idée, et là-dessus Hegel n'a rien inventé de nouveau : il ne fait que rappeler à ses contemporains — et peut-être aussi à ses héritiers — qu'il n'est pas possible d'être philosophe et, en même temps, de chercher autre chose que la vérité, et que ceux qui cherchent doivent pousser leur travail jusqu'à la

découverte de l'ensemble, dont les sciences particulières ne sont qu'une partie. La logique n'est rien d'autre que la présentation et la présentification de ce qu'il y a de cohérent, de sensé, de vrai dans la vie intellectuelle.

Cela dit, on ne sera plus surpris d'apprendre de Hegel que la seule « méthode » en logique est de suivre la vérité qui réalise sa propre cohérence et de décrire le λόγος qui est le « verbe originel » (II, 495 : *das ursprüngliche Wort*) se manifestant et retournant vers soi-même à travers cette manifestation. La méthode n'est donc pas une recherche d'après un  $x$  inconnu, mais une orientation, selon la nature de la vérité (ou de l'idée) déjà présente. Comme nous avons commencé par Spinoza, nous terminerons aussi avec lui, qui dit (*De int. emend.*, p. 192, trad. Appuhn) : « La méthode n'est pas autre chose que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée et n'y ayant pas d'idée d'une idée, si l'idée n'est donnée d'abord, il n'y aura donc point de méthode si l'idée n'est donnée d'abord. La bonne méthode est donc celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée. » Cette nature de l'idée vraie pour Hegel est un *processus* dans lequel les distinctions formelles du penser deviennent son contenu propre, une création perpétuelle ayant en elle-même sa raison d'être (II, 485-486 et *Enc.* § 237). Elle s'organise en un système qui n'est pas formel parce qu'il contient sa propre compréhension et que ses divisions intérieures ne font qu'explicitier, suivant un ordre raisonnable et intrinsèque, ce qui était déjà là dès le début à l'état latent. La méthode philosophique se révèle ainsi à la fois analytique et synthétique, et cela en deux sens. D'abord elle commence par une totalité immédiate et « donnée » (l'être) ne contenant aucune détermination en elle (analyse), pour montrer qu'en réalité elle est composée de déterminations conceptuelles (synthèse). C'est la voie analytico-synthétique ou, plus simplement, une *décomposition*, parce qu'on pourvoit une totalité amorphe et indistincte d'une structure conceptuelle (*Enc.* § 238). Ensuite, c'est aussi une méthode synthéti-co-ana-

lytique ou *recomposition*, parce qu'on montre que les déterminations conceptuelles introduites ne font pas sauter le cadre de la totalité initiale (*Enc.* § 239), mais au contraire la rendent plus cohérente, structurée, bref, la transforment en *système* (*Enc.* § 243 : *systematische Totalität*). Décomposition, recomposition, système : ce sont les trois démarches principales d'une méthode qui veut saisir le monde non en tant que totalité formelle et morte, mais animée, de l'intérieur, par une « âme » qui est l'activité conceptuelle du penser. Autrement dit, elle veut montrer la possibilité de saisir le monde en tant que totalité unique qui ne se désintègre pas en réalité d'une part et en sa compréhension de l'autre. Notons que Hegel n'emploie jamais le fameux schème qui lui est attribué (plutôt qu'à Fichte) — thèse, antithèse, synthèse — qu'au contraire il démasque la « triplicité » numérique qui se fait méthode en philosophie comme l'« aspect superficiel et extérieur de la méthode cognitive », en remarquant, d'une manière prophétique et contre ses commentateurs modernes (II, 498) : « Le formalisme a réussi à s'emparer aussi de la « triplicité », pour s'en tenir à son schème vide; la platitude débordante et la nudité immanente (*der seichte Unfug und das Kahle*) du prétendu « constructivisme » en philosophie moderne qui consiste uniquement à afficher partout ce schéma formel sans Concept et sans détermination intrinsèque et à s'en servir pour établir un ordre extérieur, ont rendu cette méthode formelle fastidieuse et de mauvaise réputation \* . »

La méthode philosophique qui ne fait que décrire le mouvement intrinsèque et spontané de la vérité se réclame de Platon (cf. *Phèdre* 265 c et suiv.) et s'appelle *διαλεκτική*, la science de la division (*διαίρεσις*) et de la réunification (*συναγωγή*) du Concept (II, 491 et suiv.). Nous n'allons pas faire ici l'histoire de la méthode dialectique et nous nous bornerons à comprendre ce que Hegel y introduit de sa propre conception. Cela consiste

\* Traduction modifiée de S. Jankélévitch, tome II, p. 565.

à avoir trouvé une place systématique pour inclure la négation ou *contradiction* dans la cohérence du penser conceptuel : « Le penser formel — dit Hegel (II, 496) — se donne comme loi suprême le principe de l'identité [...] en en tirant comme corollaire que la contradiction n'est pas pensable; par contre et en réalité le penser de la contradiction est le moment essentiel du Concept. » Du point de vue le plus global, l'acte de penser est *lui-même* la contradiction car il englobe en soi le penser en tant que sujet et en tant que son opposé, l'objet. Cette contradiction centrale entre sujet et objet — qu'on ne saurait remplacer ni par une « corrélation » ni par une « intentionnalité » — est à l'origine de toutes les autres contradictions possibles. Il y eut une époque où l'on essaya d'appeler cette contradiction conceptuelle chez Hegel « dialectique idéelle » — n'existant que sur le papier — tandis qu'il faut affirmer, au contraire, que c'est ce qu'il y a de plus réel dans toute la philosophie hégélienne : c'est le penser qui introduit la contradiction dans le monde. A cause d'elle les choses — toutes les choses — perdent leur immédiateté ou indépendance en devenant les figurants d'un processus qu'on ne peut arrêter avant qu'il ne soit total et, ainsi, accompli. La totalité des objets ne peut plus être *un* objet, mais une *pensée*, c'est-à-dire la totalité du processus par lequel ils naissent et disparaissent. Car c'est ainsi que la contradiction initiale se spécifie et se dédouble : la contradiction, qui est l'essence même du penser, devient un principe de destruction pour toutes les entités qui ne sont pas penser, qui diffèrent du Concept. Le penser contient la contradiction; les autres existants en meurent, la contradiction devient la cause de leur finitude. Autrement dit, le Concept reste *un* malgré la trinité de ses fameux trois moments que nous avons tant analysés, tandis que les mêmes moments — commencement, continuation et fin — s'ils apparaissent dans autre chose que lui, ne tardent pas à le décomposer, à signifier son altérabilité. Mais la contradiction, en tant que principe de vie et principe de destruction — sous ses sens inclusif et exclusif — ne donne pas lieu à une vision du monde nihiliste comme chez

Solger, l'ami qui a beaucoup influencé Hegel \*, car elle n'empêche nullement l'existence d'une totalité qui soit cohérente, voire d'un système. L'exposé le plus clair de sa méthode par Hegel (*Enc.* §§ 81-82) distingue entre dialectique proprement dite (*das dialektische Moment*) et méthode « spéculative » ou « positivement raisonnable », qui se complètent mutuellement. La dialectique cultive la contradiction en ce sens qu'elle trace les limites de chaque chose à l'intérieur de la totalité (*immanentes Hinausgehen*), tandis que la spéculation se soucie de reconstituer l'unité à travers la diversité, de rendre la totalité structurée ou concrète en y incluant la contradiction qui se manifeste *entre* ses contenus. Tout cela, naturellement, a l'air très abstrait et il n'y a pas d'autre moyen de concrétiser ces affirmations générales que de renvoyer à leur usage détaillé, plus particulièrement au chapitre « fondement » où se joue le sort de la dialectique. Puisque Hegel s'oppose carrément à toute distinction entre forme et contenu, il serait impossible de transformer sa méthode en un recueil de règles formelles qui soient applicables à tous les sujets, sans distinction. On n'a qu'à trouver la contradiction spécifique à chaque domaine, bien la localiser en concepts valables et, enfin, accéder à l'unité plus globale où la contradiction trouve sa solution, qui ne peut être que provisoire. Ce que nous croyons pouvoir ajouter à cette idée générale de Hegel figurera dans un chapitre séparé.

Présence de la vérité? Nous ne voyons nulle part cet état paradisiaque que la sagesse, la vision totale du soleil de la vérité, permet d'obtenir chez d'autres philosophes. La vérité de Hegel est plutôt inquiétante. Dès lors que l'on obtient un point de repère, on l'a déjà dépassé et on est déjà en route vers de nouveaux horizons. Même la *Logique*, la « première et dernière science » (II, 437), ne reste pas enfermée en elle-même pour contempler sa vérité totale. Elle est poussée, non

\* Cf. l'important article de Hegel sur ce sujet dans *Berliner Schriften* (Hamburg, 1956), pp. 115-120.

par une cause extérieure, mais par la perfection de sa nature trop libre et trop intellectuelle, à se décomposer (II, 506 et *Enc.* § 244 : *sich entschließen*) en nature pour essayer de vaincre le contingent extérieur comme elle a essayé de vaincre l'arbitraire, l'erreur, en son intérieur. La vérité n'est présente que si elle *se maintient* à travers une lutte interminable avec l'erreur, le refus et l'indifférence : elle n'est pas un « état » tout fait. Ce point de vue où, malgré tout, Héraclite l'emporte, n'est pas dogmatique et se résume en une seule affirmation : sauf l'absolu, tout est relatif. En s'engageant donc sur la voie de la dialectique de Hegel, on ne saurait s'arrêter à mi-chemin, et c'est en ce sens qu'il faut reconsidérer son héritage.



## LA SCIENCE ET LES SCIENCES

Nous ne pouvons imaginer meilleure conclusion à cet exposé de la logique hégélienne que de transposer cette doctrine dans la réalité actuelle afin de voir si elle a encore un sens quelconque pour nous. Nous sommes censés connaître approximativement le contenu du livre et il nous est très certainement permis de porter sur lui un jugement de valeur. Qui plus est, il n'est plus nécessaire de nous en tenir maintenant à sa stricte terminologie et une expression plus libre de ses idées devient l'introduction indispensable à toute discussion contemporaine. Dans ce dernier chapitre, en vue d'un maximum de clarté, nous allons renverser l'ordre choisi par Hegel et suivi jusqu'ici dans notre exposé, et commencer par la fin, soit les grandes lignes de la science « spéculative ».

I. *Le savoir*

Le premier objet de notre réflexion peut être la signification même du *savoir*, sujet central de la réforme hégélienne des sciences. En effet, le désir de savoir constitue le phénomène proprement humain, qui caractérise aussi bien le commun des mortels que l'homme de science et le philosophe. Seulement, le savoir n'apparaît pas sous la même forme chez ces trois catégories de soupirants. Le savoir personnel est le fruit d'une accumulation d'expériences et d'études qui reste sur le plan

de la construction et de la culture de soi, *Bildung* pour la génération de Hegel. Le savoir scientifique se distingue par sa *méthode* dont l'excellence ou la médiocrité décidera de la nature des résultats scientifiques obtenus. Le savoir philosophique est la théorie pure : celle-ci ne s'occupera que de la compréhension de ce qui est, de la *totalité* des êtres. Dans le terme de « totalité », on le voit, se trouve toute la différence entre les divers modes du savoir et celui de la philosophie qui, depuis toujours, prétend être une « science universelle » ou, en d'autres termes, « science première ». Mais ici le bon sens se révoltera — comme il l'a toujours fait — en arguant qu'il est absurde de vouloir *tout* savoir car la réalité est inépuisable et il serait impossible d'enranger ses richesses dans une seule conscience. Là-dessus Hegel a une réponse toute prête et il maintiendra que « savoir » ne veut pas dire « connaître tous les détails » et que la « conscience » visée par cet argument n'est pas individuelle mais cumulative. Expliquons-nous.

Une réalité composée uniquement de détails n'a jamais existé; c'est là une pure vue de l'esprit. La réalité à laquelle nous avons l'habitude de nous référer est toujours « médiatisée » par une conscience, elle est toujours une « synthèse » entre être et pensée, sujet et objet. Du plus humble niveau de l'expérience humaine (la pensée des prétendus « primitifs ») jusqu'à la théorie scientifique la plus raffinée, le monde des objets apparaît sous la forme d'une perception structurée, présentant une mesure plus ou moins grande d'ordre. On peut classer ces perceptions structurées selon le degré de généralisation qui y est investie, signe d'une activité intellectuelle poussée aussi loin que le sujet en éprouve le besoin. Le langage est un des exemples les plus éclatants de cette activité généralisatrice, créatrice d'ordre. Ainsi la réalité, loin d'être un chaos incohérent de détails, se présente toujours par le truchement de l'effort incessant des générations pour la rendre intelligible. Cet effort ne requiert pas nécessairement d'être conscient. La « pensée sauvage » inconsciente — dont l'existence

a été remise en évidence de nos jours — est un phénomène humain universel qui est probablement le fondement de toutes les civilisations possibles. Mais la pensée peut devenir aussi *consciente* d'elle-même et avec cela nous voyons se déclencher un processus qui a intéressé tout particulièrement Hegel.

La pensée devient consciente avant tout dans des individus. Le « je sais » diffère énormément du « savoir que je sais » et, selon notre philosophe, c'est cette différence qui a bouleversé la condition humaine à l'époque moderne et dans tels pays civilisés. D'abord il en découle que l'homme conscient de son savoir prend ses distances par rapport à la nature pour en devenir le maître. Ensuite l'homme crée pour lui-même un ordre social, se conforme à sa nature raisonnable et, du moins en principe, peut se consacrer de plus en plus au développement de son intellect créateur. Mais, dans ce contexte, c'est l'aspect théorique du savoir conscient qui est au centre de notre attention. Le savoir conscient théorique, ou la pensée scientifique, se forme en Grèce; nous en voyons naître les règles réfléchies dans la philosophie platonico-aristotélicienne. La science (contrairement à l'opinion) se comprend comme un discours proposant des solutions à des problèmes, suivant une méthode. De plus, bien sûr, les philosophes se sont compliqué la vie en clamant qu'il ne peut y avoir qu'une seule méthode visant la Vérité absolue existant en-et-pour-soi. De cette dernière question nous avons déjà suffisamment traité dans notre exposé. Les sciences en tant que telles se contentent de pousser leur savoir méthodique et conscient jusqu'à la formulation des théories, atteignant ainsi un degré considérable de cohérence et de généralisation tout en rendant la réalité encore plus intelligible. En même temps, les sciences ont posé toutes sortes de nouveaux problèmes à la pensée, non sans répercussions sérieuses sur la philosophie dont elles sont issues, et ce sont ces problèmes auxquels fait face la logique de Hegel.

Malgré leur autonomie, les sciences ne faisaient que réaliser ce qui était dans la structure même du savoir philosophique :

la *cumulativité*. Tout comme dans le cas du langage, dans les sciences les individus sont toujours confrontés à un *corpus* déjà constitué de savoir, considéré comme « satisfaisant » — répondant à des questions antérieurement posées — et à l'intérieur duquel ils doivent placer nécessairement leurs contributions. Dans le cas des sciences, la cumulativité avait comme effet aussi bien l'enrichissement du savoir en détails supplémentaires que l'approfondissement des principes méthodologiques, ce qui est, évidemment, l'aspect théorique du travail scientifique, son lien intime avec la pensée philosophique. Mais, dans l'esprit de Hegel, les sciences ont tiré de leurs démarches deux conséquences théoriques qu'il juge philosophiquement erronées et inacceptables. Premièrement, les découvertes renouvelées et répétées ont donné l'impression que le discours scientifique est essentiellement *interminable*, « mauvais infini » qui n'atteindra jamais son but final. Mais cela est incorrect et la réflexion philosophique est là pour rectifier cette opinion répandue. En vérité, le savoir est toujours aussi bien constitué ou terminé que présentant un aspect dynamique ou transcendant, et il faut toujours l'envisager sous l'ensemble de ces deux aspects. Il suffit de rappeler, dans ce contexte, que les Grecs vivaient (et mouraient) dans le cadre d'un cosmos géocentrique replié tranquillement sur soi-même; que la vision du monde théocentrique du Moyen Age représentait un savoir total, bien structuré dans ses limites; que l'univers newtonien se voulait un système global sans lacunes, et ainsi de suite. Le fait que ces systèmes nous paraissent insuffisants et que nous croyons vivre dans un monde plus solidement établi (du moins scientifiquement) ne change rien à l'autre fait, plus essentiel, que le savoir a *toujours* tendance à se consolider, à s'arrondir, à se systématiser. Dans cette tendance à la cohérence la philosophie reconnaît son affinité avec les sciences, car elle y voit la même structure raisonnable (ou « syllogistique ») qui caractérise la pensée consciente. Ce n'est pas la nature du savoir en tant que tel, mais la méthode imparfaite de telle ou telle science qui fait que ses

conclusions ne peuvent être que provisoires et que leur travail recommence si souvent à son début. Hegel est tenté d'attribuer cette lacune à l'*empirisme* des sciences particulières, c'est-à-dire au fait que ces sciences attendent d'un phénomène particulier observé ou d'une expérience la décision finale sur des questions purement théoriques, ce qui lui paraît impossible. C'est à la philosophie qu'incombe la tâche d'élaborer les « constantes » de ce processus heuristique dans les sciences particulières pour définir le cadre à l'intérieur duquel elles se placent, cadre qui est du même mouvement identifié aux limites d'une science donnée.

Sur ce point, à ce qu'il nous semble, intervient l'effort le plus considérable de Hegel pour briser le cercle vicieux qu'établissait Kant dans le rapport entre philosophie et sciences. Chez Kant, la philosophie théorique est devenue purement et simplement une *ancilla scientiarum* ayant comme tâche la conceptualisation philosophique du monde newtonien, tandis que la « liberté » — et avec elle toute activité intellectuelle spontanée de l'homme — se trouvait refoulée dans un domaine spécial, à l'abri des dangers scientifiques. Hegel, lui, argue contre cette position dualiste et incorpore théorie aussi bien que pratique dans le domaine de la « raison »; l'homme n'est conditionné par aucune autre considération que celle de sa liberté intellectuelle. Avec cela il devient immédiatement clair qu'il ne suffit pas de découvrir un groupe déterminé de phénomènes pour que l'homme se sente la proie d'un déterminisme causal et définitivement enchaîné par les résultats d'une seule science. Mais cette position est nuancée, car il ne s'agit pas pour Hegel de tomber dans une autre extrémité en proclamant la futilité de toute recherche scientifique. Kant voulait limiter le savoir philosophique à l'éclairage critique des résultats scientifiques (de Newton); Hegel, pour sa part, veut limiter la portée du savoir scientifique en le construisant contre un horizon plus large de connaissances. Le même esprit qui est actif en philosophie véhicule aussi les sciences; seulement, dans ces dernières, c'est un esprit qui se penche sur ses origines, qui se

préoccupe des conditions de son existence. Bref, dans les sciences, l'esprit tend vers sa propre compréhension sans qu'il y soit pour le moment parvenu : c'est leur inachèvement ou, si l'on veut, leur imperfection. Cette imperfection fondamentale se subdivise en deux autres. Premièrement, une « science achevée » est un contresens, elle est toujours « en train de » savoir car les présupposés scientifiques n'appellent aucun « résultat final ». En second lieu, les sciences sont multitude et il faut qu'elles s'organisent entre elles — du point de vue méthodologique *et* matériel — si l'on veut pouvoir parler d'une seule vision du monde scientifique. Mais cela est également impensable : aucune science ne possède de principes qui la lieraient avec toutes les autres sciences, sinon par pure utopie. La « totalité scientifique » ne peut pas être conçue d'une manière scientifique. Ainsi donc, l'achèvement du travail scientifique n'est pas à prévoir. Mais entre-temps, que faire entre-temps ? Aux yeux de Hegel, c'est justement la philosophie qui représente cet aspect achevé du savoir, que les sciences sont éternellement en voie d'atteindre : ce sont les philosophes qui ont *répondu* aux questions qui préoccupent les hommes de science. La réponse globale n'est pas technique, mais essentielle, car elle se réfère aussi bien à la nature qu'à l'esprit et reflète ainsi le degré de savoir que l'esprit possède à un moment donné de sa propre nature. Aristote, Spinoza, Kant, autant d'importants personnages qui « arrondissaient » le savoir de leur époque. C'est pourquoi Hegel « cumule » ces grands systèmes philosophiques dans sa logique car il est convaincu que l'ensemble des réponses philosophiques (et non esthétiques, religieuses ou mythologiques) constitue cette partie du savoir humain qu'on peut considérer comme connaissance acquise. Lier sciences et philosophie par le rapport superficiel de « complémentarité » n'exprime donc pas la position hégélienne, car ces deux sortes de savoir sont identiquement les mêmes : la science achevée *est* la philosophie. Toutefois la philosophie garde le triste privilège de devoir trancher en cas de conflit entre les deux savoirs.

Toujours sur le même front, en défendant son idéal de savoir essentiel ou cumulatif, Hegel attaque les positions de ceux qui considèrent la mathématique comme une « science universelle », positions qu'il a reconnues comme le principal obstacle à l'affirmation de l'unité des sciences et de la philosophie. Sans sous-estimer la force de cette position, Hegel entreprend de mettre la mathématique à sa place et de montrer la contradiction que représente la généralisation de son usage et son transfert aux domaines non mathématiques. Elle est une science « exacte » parce qu'elle n'a pour objet aucune réalité, mais traite uniquement d'entités quantitatives *et* homogènes (les nombres) qui forment un continu s'enchaînant à l'infini. Dans la mesure donc où la mathématique se borne à manipuler cet objet infini et tautologique, elle est une science légitime quoique vide de contenu. Mais lorsqu'elle affronte d'autres domaines de la réalité, elle doit ou bien renoncer à son caractère exact et abstrait (elle doit « se qualifier »), ou bien transformer les objets concrets en entités homogènes pour qu'elle puisse opérer avec eux. Hegel est pour la première solution, nous l'avons vu, et il s'oppose de toutes ses forces à la mathématisation de l'univers qui serait ainsi rendu inhabitable pour l'être humain. Ce raisonnement est également applicable aux autres sciences particulières (physique, chimie, biologie, etc.) qui sont, elles aussi, tentées par la quête des explications totales : au lieu de se contenter d'être des méthodes limitées à des objets bien définis, elles s'engagent dans une lutte entre prétendues totalités, qui paraît sans issue. Ici aussi, bien entendu, la philosophie doit proposer une théorie de la *vraie* totalité, qui est structurée et englobe les totalités partielles. Sans une science qui s'occupe des différentes possibilités de l'universalité, les sciences particulières ne formeront jamais un tout cohérent ; c'est ainsi que se dessine le principal aspect de l'unité (de l'universel et du particulier), qui se manifeste aussi bien en philosophie que dans les sciences. Car, comme on pouvait le prévoir, la cumulativité du savoir consiste pour Hegel non dans la luxuriance de ses

détails, mais dans une conscience de plus en plus aiguë de son caractère à la fois universel et structuré. Dans la mesure où la connaissance porte sur un ordre ou un système quelconque, cela implique toujours une méthode qui se préoccupe des différents rapports qui peuvent exister entre un universel et ses particuliers.

## 2. *La méthode*

Accédant à ce point capital de la théorie hégélienne, précisons d'abord que la « méthode » n'y est pas une démarche séparée du contenu de la doctrine. Cette idée se comprend si l'on admet avec Hegel que la science est le fruit mûr du travail intellectuel d'innombrables générations qui ont réduit le chaos empirique de leur monde plus ou moins borné à des notions généralisées, à des principes ou à des vérités, bref, à la pensée. Le monde étant déjà intériorisé, l'esprit qui se veut systématique a l'avantage exceptionnel de ne plus être dans l'obligation de philosopher sur les « choses » particulières, mais de seulement tirer les conséquences d'un fait accompli, de prendre conscience de la situation théorique ainsi créée. La totalité à laquelle Hegel a affaire n'est donc pas une construction *a priori*, mais la forme sous laquelle se comprend l'esprit conscient et qu'il lui faut analyser pour en élaborer les structures logiques. Le fait que toutes les structures du savoir se placeront à l'intérieur d'une totalité — qui n'est rien d'autre que l'ensemble des connaissances déjà acquises — est hautement significatif : l'accès sera rendu à un maximum de réalité à partir d'un minimum de théorie et, de plus, il en découlera des structures qui rendront impossible à l'esprit interrogateur de se séparer des objets de sa recherche. Ainsi, les démarches méthodiques de cette logique s'enchaîneront à partir de la constatation initiale que la seule « donnée » dont dispose l'esprit, c'est la pensée elle-même sous forme d'une totalité d'abord indifférenciée.

Mais il n'est pas possible de concevoir une totalité si elle n'est pas *qualifiée*, donc pourvue d'une détermination autre que son existence pure. De là découle l'impossibilité d'une théorie logique purement formelle (« quantitative ») qui n'aurait qu'à manipuler des objets d'une manière abstraite, sans considérer leur nature propre. Il y a toujours une interaction entre l'universalité de l'activité intellectuelle et l'individualité de ses contenus. La *contradiction* qui apparaît ainsi entre les tendances universalistes de l'acte intellectuel et ses contenus qui « résistent » à cette tendance est nécessaire. Elle est l'expression directe de l'intellect qui est d'une nature dynamique et dédoublé en lui-même, à la fois acte universel (« le penser ») et contenu qualifié de cet acte (« la pensée »), et elle n'exclut aucun élément de cette structure primaire. L'exclusion d'un des contradictoires — l'acte intellectuel *ou* son contenu — réduirait toute théorie à une tautologie vide et aucun progrès dans la détermination supplémentaire des connaissances ne serait possible. Au contraire, cette contradiction resserre la cohésion, donc le rapport d'inclusion, à l'intérieur de toute totalité conceptuelle et son acceptation fait naître le besoin de spécifier de plus en plus l'appartenance des contenus différents à une seule unité.

Là où il y a une pensée, il y a donc également un *processus*, désir d'éliminer la contradiction qui n'est pas « raisonnable ». Mais on ne peut éliminer la contradiction sans retomber dans un discours tautologique et vide. Aussi faut-il l'accepter comme moment essentiel appartenant à la structure de la pensée ou, plus exactement, inhérent à un monde qui est pensé en tant que totalité. Cette acceptation de la contradiction se fait sous deux signes, positif et négatif. Positif : la contradiction maintient la pensée en éternel éveil, celle-ci devient une entité dynamique qui tire ses forces et sa perpétuation de l'inévitable conflit inhérent à sa nature. Négatif : une « tragédie » cosmique en résulte. Pour que la pensée puisse subsister éternellement, il lui faut pouvoir détecter le changement dans ses objets et il n'y a d'autre changement, pour des entités « finies », que la mort de

l'une et la naissance de l'autre. La pensée doit ainsi se rendre compte qu'elle est le fruit d'une destruction — Kronos dévorant ses enfants — et que sa sagesse porte sur une réalité dont elle est le composant le plus durable. Cela explique que, chez Hegel comme chez Spinoza, le discours philosophique, loin d'être interminable, se propose plutôt de se concentrer sur ce qui est stable, ce qui reste : d'innombrables choses sont aléatoires, ou passagères, peu de principes expriment le stable dans le changement, et c'est cela même que la philosophie — aussi bien que les sciences — veulent saisir comme leur objet principal.

Dans la mesure donc où il y a chez Hegel une « méthode » propre à la philosophie, celle-ci consiste tout d'abord en la distinction entre contradiction destructive et contradiction constructive, la première étant le principe de l'exclusion, la seconde celui de l'inclusion. La contradiction exclusive est la règle qui préside à la destinée des entités empiriques. Ses formes d'apparition peuvent être très différentes (réaction nucléaire, métabolisme chimique, lutte pour l'existence, révolution, guerre), mais son essence est toujours la même : un phénomène particulier ne peut se maintenir en existence pendant une durée illimitée de temps et il doit céder la place à un autre phénomène particulier et ainsi de suite, à l'infini. Il est évident que seule une interprétation erronée peut attribuer à Hegel une méthode qui « postule » le passage nécessaire des contradictoires à une « synthèse ». Cette dialectique négative ne propose aucune cumulativité, au contraire, elle élabore des structures qui permettent le maintien d'un équilibre, fruit de l'interaction entre phénomènes individuels. C'est un immobilisme du changement, une dialectique de la stagnation. Mais ce processus de conservation (de l'énergie, de la vie, d'une organisation sociale archaïque etc.), il est vrai, ne serait pas perceptible sans l'autre dialectique où le changement (la contradiction) est le moteur *conscient* du progrès ou de la cumulativité.

La dialectique constructive, qui inclut en elle la contradiction, est la méthode conceptuelle proprement dite. C'est elle qui

produit ce type de pensée historique, évolutionniste ou, en termes plus modernes, processuelle-cumulative, qui est la principale spécialité de la philosophie hégélienne. Comme nous le disions plus haut, cette « méthode » se confond avec une description dynamique de l'activité intellectuelle dont l'évolution est arrivée à son terme relatif — c'est-à-dire qui représente l'esprit le plus conscient de lui-même, historiquement parlant — et qui est animée en son for intérieur par la succession des étapes qu'elle a parcourues. Sur ce plan conceptuel, redisons-le, nous nous occupons exclusivement des éléments permanents du savoir, des concepts qui, selon leur genèse, résultent de la connaissance des « choses » mais qui sont devenus indispensables au savoir rationnel. Ils se sont assemblés en tant que tels et, de l'avis de Hegel, rien ne s'en perd dans un système qui tend vers la cohérence. Le problème auquel nous sommes confrontés ici est souvent évoqué par l'étiquette générique « système et histoire » et, tout contraints que nous sommes de nous borner à des généralités, saisissons néanmoins cette dernière occasion pour en éclairer la nature.

La plupart des malentendus concernant la philosophie hégélienne sont dus à la tentative de notre philosophe de réhabiliter l'idée de la finalité aristotélicienne. Cela évoque en nous immédiatement une impression d'obscurantisme, encore que l'on néglige le plus souvent de distinguer entre les textes d'Aristote sur ce sujet et ce qu'en a fait le Moyen Age, puis le dogmatisme philosophique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Or, non seulement Hegel était informé des sources grecques de cette idée, mais encore a-t-il réussi à lui trouver de nouveaux fondements. Il nous faut donc totalement oublier toute « intention » ou « transcendance » qui puisse exister dans la nature et nous attaquer immédiatement au problème de la totalité, qui est l'essentiel de notre affaire. La science ou les sciences se trouvent toujours dans la même situation lorsqu'il s'agit de systématiser le savoir : quel que soit le moment, le savoir apparaît sous forme d'informations qui coexistent toutes dans un ensemble.

Une solution classique, comme nous l'avons vu au chapitre XI, a été fournie par Kant qui affirmait que nous ne comprenons rien si nous ne le construisons pas selon un de *nos* concepts. En gros, c'est la méthode des sciences expérimentales qui procèdent pas à pas suivant des démarches successives pour cumuler les processus accessibles à l'activité du laboratoire. Mais pour l'ensemble des sciences nous sommes encore loin de compte. Hegel dirait (en paraphrasant Kant) que nous ne comprenons rien si nous n'intégrons pas le savoir dans une totalité qui englobe en elle-même son évolution. Autrement dit, une méthode expérimentale, fût-elle aussi scientifique que possible, ne fait que *re*-constituer artificiellement la réalité et survient toujours après que le processus réel a achevé son cours. Ainsi donc, la totalité du réel n'est pas simplement là, mais elle est là en obéissant en même temps à un principe de structuration, elle est *devenue* ce qu'elle est. Ce devenir autonome de la réalité, non sa fabrication artificielle, est le *seul* présupposé de la finalité aristotélico-hégélienne.

S'agit-il d'un principe ascientifique que la conscience moderne doive repousser avec dédain ? Nous ne le pensons pas. La téléologie d'Aristote et de Hegel, en contraste avec toute pensée religieuse, maintient le caractère immanent des processus réels (il n'y a pas d' « au-delà ») et c'est là aussi le point de vue des sciences sur ce sujet. De plus, toute science « dynamique » implique la même notion d'évolution que celle trouvée chez nos deux philosophes : dans une réalité qui existe toujours en sa totalité, les phénomènes particuliers se succèdent nécessairement l'un l'autre, formant ainsi un devenir localisé à l'intérieur de cette totalité. Il paraît peu contestable que les hypothèses scientifiques les plus globales (ou « totales ») sont des constructions évolutionnistes. On parle, et ce n'est pas par hasard, de la « formation » des corps célestes, de l' « histoire » ou du « peuplement » de la terre, de l' « origine » des espèces, de la « descendance » de l'homme, des « étapes » de la civilisation, de la langue (indo-européenne) « originale » et ainsi de suite.

Partout il s'agit de structurer un ensemble selon les règles de son propre devenir.

Mais la version hégélienne de la finalité ne se contente pas de montrer la possibilité de ces structures du devenir immanent, elle en affirme également la nécessité. La raison principale en est qu'en effet nous comprenons les choses à partir de notre esprit et, puisque l'esprit fonctionne d'une manière processuelle, il est impossible de concevoir une réalité qui soit entièrement statique. Nous devons rappeler dans ce contexte que selon Hegel la pensée *nie* la réalité, elle la met en mouvement par son activité négatrice. Cette vue est donc bien loin des images téléologiques du Moyen Age où les « choses » occupaient paisiblement leur place hiérarchique. Ici, c'est la priorité logique des démarches intellectuelles — le fait que nous connaissons les objets grâce à leur structure rationnelle seulement — qui fixe l'ordre du devenir, et les « choses » ne s'ensuivent que de leur mouvement. Les objets se « séparent » parce que leur différence qualitative appelle nécessairement l'introduction de la *contradiction* entre eux comme le seul fondement possible d'une séparation qui lie.

En fin de compte, c'est la contradiction qui rend possible des systèmes structurés et leur projection dans le devenir conceptuel; l'histoire est l'instance concrète de ce processus d'ordre logique. Dans la mesure où l'esprit ne veut pas exclure la qualité de ses notions et céder la place au formalisme quantificateur, il doit donc fournir à la contradiction un rôle constructif dans sa propre structure. Il nous suffit de jeter un coup d'œil rapide sur les étapes de la *Logique* pour voir dans quel sens Hegel élabore sa propre théorie des contradictions à partir de la division platonicienne car, parlant de dialectique constructive, c'est de cette grande contribution de Platon à la pensée rationnelle que nous parlons. Notre point de départ d'une totalité indifférenciée, de l'être, est à l'origine de toutes les autres démarches. Nous étions tenus de considérer la totalité initiale comme nécessairement contradictoire, donc être/néant,

pour que la pensée puisse accéder au contenu concret de celle-ci. Ce premier pas effectué, nous avons immédiatement entamé un programme qui répond aux exigences que nous avons stipulées : *a*) nous avons traduit la division statique (être *ou* néant) en un langage dynamique; *b*) le processus de la pensée se révélait comme une qualification (ou détermination) conceptuelle qui s'enrichit par ses propres forces, et *c*) visiblement c'est la contradiction qui sert à la fois d'orientation et de moteur dans ce processus. La dialectique de l'indéterminé/déterminé une fois engagée, nous avons pu suivre l'évolution de cette contradiction tout au long des trois parties principales de la logique. Puisque la logique ne se réfère pas au monde réel ou tenu pour tel (comme les sciences), nous avons eu l'occasion d'étudier la contradiction « pure », à savoir cette sorte de contradiction à laquelle la pensée est susceptible de se heurter, indépendamment de l'empirie, en réfléchissant uniquement à ce qui peut ou ne peut pas s'expliquer à l'intérieur d'un système cohérent. Comme conséquence théorique centrale nous avons constaté que ce n'est pas la contradiction qui déränge la cohérence : au contraire, c'est la volonté de créer un système non contradictoire qui contraint la pensée à poser de plus en plus d'existences et à construire entre elles de plus en plus de rapports. C'est cela même qui conduit (chez Leibniz) à l'image paradoxale d'un univers atomiste dont chaque composant exclut l'autre. En revanche, Hegel affirme avec insistance que l'inclusion nécessaire de la contradiction dans un système explicatif peut se faire sous sa forme « raisonnable » : les prétendues « existences » se décomposent en une entité dynamique qui comprend les particularités dans une totalité conçue comme universelle, et ces dernières, en se définissant par rapport au tout et aux autres particularités, deviennent des « singuliers », parties *sensées* d'un tout.

C'est certainement de la théorie « syllogistique » de Hegel qu'il faudrait partir pour se rendre compte de l'actualité plus ou moins grande de sa théorie des sciences. Cette théorie est

assimilable à une *théorie des significations* qui, dans le contexte actuel des sciences humaines, évoque une sémantique philosophique. En effet, les efforts hégéliens pour identifier un système non formel à son dynamisme intérieur reviennent à ceci : les domaines de signification ayant trait à des qualités déterminées forment un tout. Faire dériver le sens d'un phénomène d'ordre qualitatif du contexte total auquel il est censé appartenir est inévitable, car chaque explication présuppose la mise en rapport du phénomène en question avec la structure rationnelle de la pensée, et saisir par la pensée veut dire comprendre le particulier dans son appartenance à l'universel. Seule cette structure existe *a priori*, étant donné qu'elle dépend uniquement du penser — qui ne peut saisir le particulier qu'à travers la médiation de l'universel — tandis que tout le reste peut être déterminé par une qualité contingente. C'est ce que fera Hegel lui-même en interprétant philosophiquement la nature et l'esprit humain. En guise d'exemple instructif nous pouvons considérer dans sa philosophie politique la solution logique donnée au problème toujours actuel des « valeurs ». L'universel, ce sont les coutumes d'une société. L'individu qui s'y trouve représente le singulier et, du moment qu'il s'affirme dans sa particularité, il se trouve en état de conflit avec sa société. Ce que Hegel appellerait ici « valeur » (contrairement à l'usage « platonicien » du terme au début de notre siècle), c'est justement la tension et la situation de conflit entre l'individu et la société. La solution du conflit — et ce sera le vrai « particulier », le troisième moment de la totalité — consistera à permettre aux individus, à l'aide d'arrangements d'ordre universel ou *lois*, d'affirmer leur volonté personnelle légitime et de maintenir ainsi l'équilibre du tout à travers la tension inévitable de ses parties. De cette manière se formera un « système » social pourvu d'un dynamisme intérieur et fonctionnant raisonnablement. Nous avons insisté sur cet exemple car, comme l'interprétation donnée plus haut du « syllogisme » en témoigne, nous soupçonnons Hegel d'avoir modelé sa théorie de la totalité

structurée sur le fonctionnement d'un État bien ordonné, et non sur celui de la Divinité. Pour lui, c'est dans ce domaine qu'on peut obtenir un maximum de rationalité car tous les acteurs impliqués (les citoyens, l'exécutif, le législatif) sont pourvus, ou du moins doivent l'être en principe, d'une conscience libre et d'une volonté cohérente. Nous verrons tout de suite que les autres systèmes possibles, quoique structurés d'une manière également sensée, ne peuvent atteindre cette cohérence et attestent un degré plus ou moins grand de divergence de ce modèle raisonnable. Résumons encore brièvement, pour terminer, les étapes de cette structure universelle où doivent également s'intégrer les autres domaines du savoir.

### 3. *Le modèle universel*

Selon le système des sciences exposé dans l'*Encyclopédie* nous pouvons centrer notre modèle cohérent sur deux contradictions fondamentales : logique/nature et nature/esprit.

Pour « définir » la nature, la logique qui repousse toute méthode empiriste n'a guère d'autre moyen que de procéder à l'aide d'une nouvelle distinction platonicienne fondée sur une contradiction, la plus grande que la pensée logique, cohérente et structurée, puisse imaginer : celle entre la pensée elle-même et ce qui *n'est pas* pensée. Puisque la pensée se révèle à la fin de la logique comme cohérence, son contraire sera forcément l'incohérence et ainsi les termes de la contradiction présenteront la structure cohérence/incohérence. Cette énigme demande une explication, car ce que nous voulons concevoir ici c'est la nature en tant que *seule* totalité; nature qui est en même temps un chaos de tous les phénomènes, rebelle à toute systématisation, situation qui nous rappelle celle de l'« objectivité » à l'intérieur même de la logique. Seulement le présent problème n'a pas de solution purement conceptuelle et nous devons faire une importante concession ontologique ou, si

l'on veut, existentielle. Il nous faut admettre, notamment, qu'il y a dans la nature un fondement existentiel qui ne se laisse pas réduire à une cohérence logique et qui est la *contingence*. Cette « impuissance de la nature » (*Enc.* § 250) à suivre les démarches conceptuelles fait d'elle la contrepartie de la logique et incite en même temps l'esprit à réduire dans la mesure du possible l'écart entre lui et cette existence incohérente. Les différentes sciences de la nature auront toutes affaire à ce trait ontologique fondamental, elles seront toutes confrontées à la réalité des phénomènes naturels et c'est pourquoi leur méthode doit renoncer à l'exactitude logique la plus grande possible. Le dualisme qui s'ensuit ainsi entre cohérence logique et incohérence naturelle ne nous oblige pas, toutefois, à partager le monde en deux (Kant), car la logique n'a de réalité que dans la nature et la nature, pour sa part, ne peut se comprendre qu'à travers les notions explicatives que seule la logique peut lui fournir. La logique n'existe qu'en tant que modèle pour mesurer les divergences et seule son application au monde de la contingence peut lui accorder la concrétisation nécessaire.

Cela dit, nous devons spécifier maintenant la contradiction qui contient la notion d'une incohérence *totale*. La nature en tant que telle, même incohérente, ne peut être saisie autrement que sous la forme d'une seule totalité car c'est l'idée logique qui la conçoit. Mais elle sera une totalité dont les *composants* montreront la plus grande « indifférence » ou « aliénation » les uns à l'égard des autres. Ce sera dès le début un système de la nature qu'il faudra construire à partir d'éléments qui ne paraissent pas converger de prime abord. De cette manière la nature doit être considérée aussi bien comme l'autre de l'esprit que l'autre de soi-même : son incongruence avec l'esprit se manifeste dans l'incohérence de ses composants entre eux. Mais puisque l'incohérence absolue est impensable, cette non-structure initiale se transformera en structure : la pensée imaginera une sorte de substrat ontologique dans lequel se rassembleront les phénomènes dépourvus de toute autre affinité.

C'est la naissance logique de l'*espace*. L'espace, on le comprend, n'a rien à voir avec l'intuition, comme chez Kant, mais il est un produit de la pensée pour rendre logiquement possible l'existence de l'incohérence. Il en va de même du *temps*. La notion du temps découle de l'impossibilité de penser la « séparation » entre les différentes parties (« points ») de l'espace. Puisqu'il n'y a rien dans la structure de l'espace qui maintiendrait ses composants à l'état séparé, ils « passent » de l'un à l'autre, formant ainsi le continu temporel. Le temps est donc en tous points identique à l'espace et il ne fait qu'y introduire l'aspect dynamique, la possibilité du mouvement. Mais la possibilité du mouvement serait impossible sans quelque chose qui se meut; penser la nature conduit à supposer le « corps » localisé dans le continu spatio-temporel. Et ainsi de suite. De cette manière nous voyons se développer une grille conceptuelle, issue de la logique et destinée à faire comprendre le fonctionnement de la nature, qui est en train de se concrétiser de plus en plus. La réduction de la contingence exige un appareil conceptuel de complexité croissante et, finalement c'est cette tendance qui fait découvrir à l'esprit chercheur la *vraie* nécessité qui ne se trouve que dans la liberté.

Il est naturel que cette conception se heurte immédiatement à une objection : ce n'est pas la logique qui « pousse » ce système à se concrétiser, mais c'est bien plutôt une fin préalablement fixée qui « attire » ces notions à elle-même en suscitant leur développement. En d'autres termes, puisque Hegel veut incorporer les sciences particulières dans sa propre philosophie de l'« esprit absolu », il les construirait d'avance d'une manière conforme à ce but. Pour Hegel ce n'est pas une objection du tout, mais la constatation d'un fait essentiel. En effet, c'est toujours une philosophie qui détermine les idées qu'on se fait sur l'ensemble des sciences. Mieux encore, la philosophie *n'est que* l'ensemble des sciences. S'il en est ainsi, il vaut mieux que cette philosophie soit vraiment celle de l'« esprit absolu » : point de vue qui est acceptable à la conscience moderne et qui

n'interfère pas avec le travail des sciences particulières. C'est elle qui préconise un système aussi global que possible du savoir, c'est elle qui veut débarrasser la pensée des présuppositions inutiles, qui ne font que troubler la libre évolution de ses résultats, et c'est toujours elle qui incite l'esprit à prendre conscience, au fur et à mesure qu'il s'enrichit de connaissances, de sa propre puissance et de sa propre liberté. Cette philosophie se conçoit en même temps science de sa propre liberté et des structures qui sont « étrangères » à la liberté humaine.

Cela nous conduit à notre seconde contradiction significative, nature/esprit, et nous fournit l'occasion de nous interroger sur les rapports entre sciences de la nature et de l'homme dans le cadre de cette philosophie. Nous avons déjà vu (chapitre xi) que la notion hégélienne de l'esprit est étroitement liée à la sphère biologique dont l'esprit est l'autodépassement. Le rapport primaire et fondamental entre nature et esprit se précisera maintenant. L'esprit se manifeste en quelque sorte comme le prolongement de la nature et la nature, pour sa part, devient la condition ou la « présupposition » (*Enc.* § 381) de l'existence de l'esprit. Par là s'effectue la transition la plus importante du système hégélien et sera accomplie la tâche d'apporter l'unification désirée de l'objet avec le sujet, unification qui nous intéresse maintenant au premier chef. Avec l'apparition de l'homme parmi les objets naturels se fait jour une nouvelle dimension, le *sens*, qui réalise progressivement l'unité de ces deux mondes jusqu'ici relativement séparés. Quelle que soit la définition exacte de l'être humain (et cela aussi sera précisé par la suite dans l'*Encyclopédie*), la nouveauté qu'il introduit dans le système de la nature tient à sa tendance parfaitement égoïste et subjective à vouloir centrer sur lui tous les phénomènes qui entrent dans son champ de considération. De cette manière, primitive mais inévitable, la collecte systématique des connaissances naturelles, dont nous avons parlé plus haut, commence à avoir un *centre* : elle cesse d'être un système formel et se transforme en une réalité ayant un sens quelconque aux

yeux d'un sujet quelconque. Son sens, bien entendu, est encore entièrement subjectif et il n'est valable que pour un sujet empirique, mais son apparition est à l'origine de tout le reste. En effet, la notion d'un monde sensé est la première preuve que sujet et objet ne sont pas sur deux plans différents, mais apparaissent toujours ensemble. De là partiront tous les autres processus, théoriques et pratiques, aboutissant à l'unité la plus globale entre la nature et l'homme, unité dans laquelle chacun des composants englobera l'autre en formant la seule totalité possible, qui ne laissera rien en dehors d'elle.

Ici aussi, évidemment, Hegel procédera selon les règles d'une finalité *a posteriori*, qui nous sont déjà connues : il s'agit de trouver un principe d'ordre qui *explique* le rapport immanent de l'homme et de la nature dans leur interaction permanente, non de déduire leur unité d'une prétendue dimension transcendante. Au début, l'idée que l'homme est le centre de l'univers, loin d'être une vérité établie, traduit bien plutôt une réaction instinctive de son organisme corporel à la composition physico-chimique de son milieu immédiat. La philosophie hégélienne de l'esprit commence par une description scrupuleuse de l'homme d'après ses qualités naturelles, organiques (« anthropologie »), malheureusement sur la base des connaissances scientifiques de l'époque, qui, pour nous, sont déjà histoire morte. Les constituants biologiques de la nature humaine jouent un rôle considérable dans cette construction. Hegel veut montrer notamment (« phénoménologie ») que l'apparition de la *conscience* — qualité qui, dans la nature, se trouve uniquement chez l'homme — n'est pas une abstraction philosophique mais le fruit d'un processus réel, d'un travail effectivement accompli. Il fallait que l'homme survive à des conditions naturelles difficiles et à la compétition avec les autres animaux pour qu'il pût se considérer comme un être particulièrement favorisé, supérieur aux autres. Il y a donc ici tout un programme pour une science naturelle de l'homme qui s'occupe de la généalogie de l'*homo sapiens*. C'est sur ce fond biologique que l'analyse

des facultés spécifiquement humaines, décrites dans la *Phénoménologie*, doit être comprise.

La science hégélienne de la conscience couvre à peu près le domaine qu'on appelle *aujourd'hui* psychologie, et c'est une science qui s'occupe des manifestations individuelles de l'homme. Hegel rejoint la vue aristotélicienne, nous le savons déjà, pour ce qui concerne les principes philosophiques de la psychologie. Toutefois, c'est dans ce contexte que nous pouvons juger de la signification existentielle (et non seulement logique) de la *cumulativité*, qui, à partir de l'apparition de la conscience et de tout ce qui s'ensuit, est un trait constant de l'esprit. Du moment que l'homme se rend compte de sa position importante parmi les existences naturelles, il commence à cumuler ses expériences pour les transmettre aux générations suivantes. Ces expériences prennent ainsi peu à peu une existence détachée du contact immédiat avec la nature et sont à l'origine d'une organisation intellectuelle (c'est ce qui correspond, aux yeux de Hegel, à la phase de la « représentation ») qui se fait déjà selon des règles immanentes, correspondant aux besoins proprement humains. Cette organisation, pour sa part, permet la constitution d'expériences propres, non seulement à un seul individu, mais à une collectivité tout entière. Ce passage de l'accumulation des expériences individuelles à la formation des habitudes collectives fournit le trait spécifique du domaine social (« esprit objectif ») qui se subdivise en morale, sociologie (« *Sittlichkeit* »), politique et histoire. Tous ces domaines jalonnent la formation d'une « deuxième nature » de l'homme, ce terme accentuant que l'homme est à la fois la suite du processus naturel et sa transformation en une évolution sensée. Chez Hegel, on le voit, il ne peut y avoir de rupture entre nature et « culture » — en quoi il est fidèle aussi bien à l'esprit de la philosophie aristotélicienne qu'à celui de Spinoza — car sa pensée processuelle peut concevoir une transition progressive entre les deux domaines et en même temps se libère d'une vue déterministe qui, au fond, enchaîne l'homme à un palier

inférieur de son évolution en ignorant délibérément les phénomènes qui se situent au-delà.

Le domaine de l'esprit objectif marque en outre une transformation radicale de la vue égocentrique que se faisait l'homme de lui-même. Le « centre » des structures sensées n'est plus l'homme individuel, ni même l'humanité prise dans son existence purement biologique. C'est surtout la philosophie de l'histoire qui a rendu l'homme conscient de sa propre finitude et de celle de ses institutions. Comme l'individu, l'État lui-même ne dispose que d'une existence limitée et aucun *particulier* ne peut résister au destin de la finitude. Au-delà des sciences particulières, c'est la philosophie qui s'impose désormais. Ce qui reste, à travers l'effort des existences individuelles éphémères, c'est l'esprit lui-même, qui est la mémoire cumulative des accomplissements individuels du passé et qui sauvegarde ce qu'il y a en eux de vraiment universel et valable pour tous les hommes. Les sciences sont nécessaires — nous l'avons dit — pour incorporer l'homme dans sa réalité, pour lui rendre le monde habitable, mais, cela fait, l'homme n'a pas encore atteint la satisfaction de tous ses désirs. Avant toute chose, l'homme qui se constitue dans et par la liberté cherche à saisir le sens de son existence libre, et ce sens ne peut lui être donné de l'extérieur, il faut qu'il se le crée par ses propres moyens. Le terme d'« esprit absolu » est supposé signifier pour Hegel ce processus pur et désintéressé de création du sens, qui est l'ultime satisfaction de l'homme. Selon lui, l'art, la religion et la pensée philosophique doivent leur existence à cette tentative de satisfaction purement humaine et, par conséquent, se superposent aux sciences particulières. En réalité, la dernière phase de l'évolution de l'esprit — la philosophie — devient ainsi le centre absolu de toutes choses car c'est elle seule qui est le « sens en soi » et cet « égoïsme » trouve sa contrepartie dans le fait que la pensée philosophique est la chose la plus désintéressée au monde : elle ne « sert » à rien, l'esprit contemple sa propre activité, ses propres œuvres. C'est ainsi que la systé-

matique hégélienne revient à son point de départ, en incluant en elle ses étapes d'évolution.

\*  
\* \*

Après avoir exposé la logique de Hegel, ses mérites et ses insuffisances, il serait superflu d'entreprendre une critique nouvelle et exhaustive de cette doctrine. Comme c'est le cas pour toutes les grandes philosophies, une étude approfondie de la pensée hégélienne peut certainement faire apparaître quelques idées qui sont aussi justes de nos jours qu'elles l'étaient à leur époque, et parmi celles-ci nous comptons la tentative d'ériger une science universelle qui *ne soit pas* fondée sur une formalisation d'ordre mathématique. Mais notre sujet comporte une difficulté particulière. Un jugement compétent ne pourrait être prononcé qu'après une confrontation des sciences entre elles. Ce travail, pour le moment, n'est pas imaginable. Les sciences — à part quelques exceptions fort instructives — restent l'une à côté de l'autre et toutes ensemble s'éloignent de la philosophie, considérée aujourd'hui comme une parente désuète. Il en résulte la situation fâcheuse que la philosophie ne peut plus réclamer un statut scientifique sans s'identifier à telle ou telle méthode scientifique et que les sciences ne peuvent plus s'occuper de la signification humaine et universelle qu'implique leur travail, faute de perspective. Cette situation peu hégélienne ne saurait s'améliorer par un « compromis » ni même par un radicalisme qui ferait s'incliner la philosophie devant les sciences ou les sciences devant la philosophie, car ensemble elles répondent à des besoins également importants de la vie intellectuelle. Quant aux sciences particulières, le temps semble révolu où l'on pouvait espérer de leur part une collaboration avec la philosophie au-delà des limites de leur spécialisation. Cet ouvrage peut donc inciter tout au plus les philosophes à s'intéresser — avant qu'il ne soit trop tard — à la signification intellectuelle de l'intense travail scientifique qui se fait de nos jours.



A. Les textes suivants reflètent l'évolution des idées logiques de Hegel :

- HEGEL, G. W. F., *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, éd. Lasson (Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1923), réimpression 1967.
- *Nürnberger Schriften, 1808-1816*, éd. Hoffmeister (Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1938). Traduction française partielle de celui-ci sur le vieux texte de Karl Rosenkranz (*Philosophische Propädeutik*, in : *Hegel's Werke*, t. XVIII, Berlin, 1840) : *Propédeutique philosophique*, traduit et présenté par Maurice de Gandillac (Paris, 1963).
- Fragment aus einer Hegelschen Logik, Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik herausgegeben von Otto Pöggeler, *Hegel-Studien*, Bd. 2 (1963), 11-70.
- Hegels propädeutische Logik für die Unterklasse des Gymnasiums, Herausgegeben und besprochen von Friedhelm Nicolin, *Hegel-Studien*, Bd. 3 (1965), 9-38.
- *Wissenschaft der Logik*, tomes I à III, première édition (Nürnberg, 1812-1816).
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, première éd. (Heidelberg, 1817).
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> éd. (Berlin, 1827 et 1830). Traduction française : *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit de l'allemand par J. Gibelin (Paris, 1952).
- *Wissenschaft der Logik*, 2<sup>e</sup> éd. (du premier tome seulement) in : *Hegel's Werke*, III à V (Berlin, 1832-1845). Traduction française : *Science de la logique*, tomes I et II, traduction intégrale par S. Jankélévitch (Paris, 1947 et 1949).
- Diverses additions et notes d'auditeurs à la logique de l'Encyclopédie in : *Hegel's Werke*, 2<sup>e</sup> éd. (1840-1847), tome VI et *Jubiläums-*

*ausgabe* (Glockner), 3<sup>e</sup> éd. (1949-1959), tome VIII; voir aussi : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, éd. Bolland (Leiden, 1906).

B. Liste sélectionnée de livres et d'articles ayant trait spécifiquement à la logique de Hegel ou à sa compréhension :

- ADORNO, T. W., *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Vrlg., 1966), 293-351.
- ALBRECHT, W., *Hegels Gottesbeweis*, Eine Studie zur Wissenschaft der Logik (Berlin, 1958).
- BECKER, W., *Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik*, Diss. Frankfurt am Main, 1964.
- BEYER, W. R., Der Begriff der Praxis bei Hegel, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, VI (1958), 749-776.
- BIEMEL, W., Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre, *Tijdschrift voor Philosophie*, II (1958), 269-300.
- BLOCH, E., *Subjekt-Objekt*, Erläuterungen zu Hegel (Berlin, 1951; 2<sup>e</sup> éd. Frankfurt am Main, 1962).
- BRÖCKER, W., *Formale, transzendente und spekulative Logik* (Frankfurt am Main, 1962).
- BRUAIRE, Cl., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1964).
- CLARK, M., Meaning and Language in Hegel's Philosophy, *Revue philosophique de Louvain*, LVIII (1960), 557-578.
- *A Study of the Transition from Vorstellung to Thought in the Philosophy of Hegel*, Diss. Louvain, 1960.
- CORETH, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (Wien, 1952).
- DOZ, A., Sur le passage du concept à l'être chez Descartes et Hegel, *Revue de métaphysique et de morale*, LXXII (1967), 216-230.
- DÜRR, A., *Zum Problem der Hegelschen Dialektik und ihrer Formen* (Berlin, 1938).
- ENGELS, F., *Dialectique de la nature*, trad. E. Bottigelli (Paris, Éditions sociales, 1952).
- ERDMANN, J. E., *Grundriss der Logik und Metaphysik* (Halle, 1841, 5<sup>e</sup> éd., 1875).
- *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 6 (Leipzig, 1853; rééd. Bd. 7, Stuttgart, 1931).
- FISCHER, H., *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit* (München, 1928).

- FLACH, W., Hegels dialektische Methode, *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964), 55-64.
- FLEISCHMANN, E., *La philosophie politique de Hegel* (Paris, Plon, 1964).
- Objektive und subjektive Logik bei Hegel, *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964), 45-54.
- Die Wirklichkeit in Hegels Logik, *Zeitschrift für philos. Forschung*, XVIII (1964), 3-29.
- Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik, *Hegel-Studien*, Bd. 3 (1965), 181-207.
- FULDA, H. Fr., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main, 1965).
- Ueber den spekulativen Anfang, in: Subjektivität und Metaphysik, *Festschrift für Wolfgang Cramer* (Fr.a.M., 1966), 109-127.
- GADAMER, H.-G., Hegel und die antike Dialektik, *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961), 173-199.
- GARAUDY, R., Contradiction et totalité dans la *Logique* de Hegel, *Revue philosophique*, LXXXIX (1964), 67-79.
- GLOCKNER, H., Der Begriff in Hegels Philosophie (Tübingen, 1924), rééd. in: *Hegel-Studien*, Beiheft 2 (1965), 71-150.
- GROLL, M., Le commencement de la philosophie selon Hegel [en hébreu], *Iyoun* [Jérusalem], IX (1958).
- *Le problème du concept chez Hegel* [en hébreu] (Tel-Aviv, 1966).
- GUÉROULT, M., Hegel sur l'antithétique de la raison pure, *Revue de mét. et de morale*, XXXVIII (1931), 413-439.
- GÜNTHER, G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (Leipzig, Meiner, 1933).
- *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*, Bd. 1: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen (Hamburg, Meiner, 1959).
- Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels, *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964), 65-130.
- HABERMAS, J., *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963), « *Politica* », 11.
- HARTMANN, E. v., *Ueber die dialektische Methode*<sup>2</sup> (Bad Sachsa, 1910).
- HARTMANN, Klaus, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Diss. Berlin, 1963.
- HARTMANN, N., Hegel und das Problem der Realdialektik, *Blätter für deutsche Philosophie*, IX (1935-36).
- HEIMANN, B., *System und Methode in Hegels Philosophie* (Leipzig, 1927).
- HEISS, R., *Wesen und Formen der Dialektik* (Köln/Berlin, 1959).

- HENRICH, D., Hegels Theorie über den Zufall, *Kantstudien*, L (1958-59), 131-148.
- Der ontologische Gottesbeweis (Tübingen, 1960).
- Anfang und Methode der Logik, *Hegel-Studien*, Reiheft 1 (1964), 19-35.
- HOLZHEIMER, F., *Der logische Gedanke von Kant bis Hegel* (Paderborn, 1936).
- HYPOLITE, J., *Logique et existence*, Essai sur la logique de Hegel (Paris, 1953).
- KAUFMANN, W., *Hegel*, Reinterpretation, Texts and Commentary (Garden City, N.Y., 1965), 176-224.
- KOPPER, J., Transzendentes und dialektisches Denken (Köln, 1964) *Kantstudien*, Erg.h. 80.
- KOYRÉ, A., *Études d'histoire de la pensée philosophique* (Paris, Colin, 1961), 135-230.
- LANDGREBE, L., Das Problem der Dialektik, *Marxismusstudien* 3 (Tübingen, 1960), 1-65.
- LEFEBVRE, H., *Logique formelle et logique dialectique* (Paris, Éditions sociales, 1947).
- La notion de totalité dans les sciences humaines, *Cahiers intern. de soc.*, VIII (1955), 55-77.
- LEMAIGRE, B.-M., Hegel et le problème de l'infini d'après la logique de Iéna (1801-1802), *Revue des sciences philosophiques et théol.*, XLIX (1965), 3-37.
- LÉNINE, W. I., *Cahiers sur la dialectique de Hegel*<sup>2</sup>, trad. fr. N. Guterman et H. Lefebvre (Paris, Gallimard, 1967, coll. « Idées »).
- LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Berlin, 1923), trad. fr. K. Axelos et J. Bois (Paris, 1960).
- MACTAGGART, J. E., *Studies in Hegelian Dialectic* (Cambridge, 1896).
- *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge, 1910).
- MAIER, J., *On Hegel's Critique of Kant* (New York, Columbia University Press, 1939).
- MARCK, S., *Kant und Hegel*, Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe (Tübingen, 1917).
- MOULoud, N., Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel, *Revue de mét. et de morale*, LXVI (1961), 159-183.
- MULLER, G. E., The Hegel Legend of « thesis-antithesis-synthesis », *Journal of the History of Ideas* [New York], XIX (1958), 411-414.
- MURE, G. R. G., *An Introduction to Hegel* (Oxford, Clarendon, 1940).
- *A Study of Hegel's Logic* (Oxford, Clarendon, 1950).
- *The Philosophy of Hegel* (London, H.U.L., 1965), 112-148.

- NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris, Aubier, 1945).
- NOEL, G., *La logique de Hegel* (Paris, 1897; réimpr. 1967).
- OISERMANN, T. I., W. I. Lenin über die Dialektik Hegels, *Deutsche Zeitschr. f. Phil.*, VI (1958), 273-286.
- O'SULLIVAN, J., *Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität* (Berlin, 1908).
- PHALÉN, A., *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie, Die Erkenntniskritik als Metaphysik* (Uppsala, 1912).
- REHM, M., *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimalrechnung*, Diss. Köln, 1963.
- RICKERT, H., *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs<sup>2</sup> (Tübingen, 1924).
- RIEDEL, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Stuttgart, Kohlhammer, 1965).
- SCHMID, A., *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik* (Regensburg, 1858).
- SCHMIDT, F., Hegels formale Logik, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, XI (1963), 415-421.
- SCHMIDT, G., Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XVII (1963), 369-384.
- SCHULZ, R. E., *Interpretationen zu Hegels Logik*, Diss. Heidelberg, 1954.
- SCHULZ, W., *Das Problem der absoluten Reflexion* (Frankfurt am Main, 1963).
- SCHWARZ, J., Die Denkform der Hegelschen Logik, *Kantstudien*, L (1958-59), 37-76.
- SIMON, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Diss. Köln, 1958 (Stuttgart, Kohlhammer, 1966).
- SPECHT, E. K., Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel (Köln, 1952) *Kantstudien*, Erg.h. 66.
- STIEHLER, G., *Die Dialektik in Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (Berlin, 1964).
- TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen* (3<sup>e</sup> éd., Berlin, 1870, réimpr. Hildesheim, 1964).
- *Die logische Frage in Hegels System* (Leipzig, 1843).
- VOLKMANN-SCHLACK, K.-H., Die Entäußerung der Idee zur Natur, *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964), 37-44.
- WAHL, J., Une interprétation de la logique de Hegel, *Critique*, LXXIX (1953), 1050-1071.
- *La Logique de Hegel comme Phénoménologie* [Cours de Sorbonne] (Centre de documentation universitaire, Paris, 1965).

- WALLACE, W., *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic* (2<sup>e</sup> éd. revue, Oxford, 1894).
- WEIL, E., *Logique de la philosophie* (Paris, 1950, 2<sup>e</sup> éd. revue, 1967).
- WEIN, H., *Realdialektik, Von Hegelscher Dialektik zur dialektischen Anthropologie* (München, 1957).
- WIEHL, R., Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins, *Hegel-Studien*, Bd. III (1965), 157-180.
- ZELÉNY, H., Hegels Logik und die Integrationstendenzen der gegenwärtigen Grundlagenforschung, *Hegel-Jahrbuch*, Halbband 2 (München, 1961), 20-33.

## A

- Absolute, das* (l'absolu), 200-207.  
*abstrakt* (abstrait), 331.  
*Allgemeine, das* (l'universel), 60.  
*Allheit* (universalité empirique), 255, 273.  
*Analyse* (séparation, décomposition), 164.  
*Andere, das* (l'autre), 74.  
*anhypotheton* (fondement absolu), 60.  
*Ansichsein* (être-en-soi), 75, 130.  
*Anzahl* (nombre dénombré), 90 sqq., 95.  
*apeiron* (infini indéterminé), 26<sup>2</sup>sq., 91.  
*apophansis* (prédication), 28.  
*Arbeit* (travail), 304.  
*Art* (espèce), 255.  
*atomon* (atome, l'un), 82.  
*Attraktion* (attraction), 83.  
*aufheben* (supprimer et sublimer), 70, 71.  
*Äußere, das* (l'extérieur), 193-198.  
*Außersichseiende, das* (l'extériorité), 76.  
*Äußerung* (manifestation), 189-193.

## B

- Bedeutung* (signification, sens), 27, 311 sqq.

- Bedingung* (condition, conditionnement), 156-160, 212 sq.  
*Begattung* (engendrement), 319.  
*Begierde* (désir), 20.  
*Begreifen, das* (compréhension), 33, 325.  
*Begriff* (Concept, objet logique), 29, 39, 57-64, 198, 228, 233 sqq., 241-246, 330; *der allgemeine* — (l'universel), 243; *der besondere* — (le particulier), 244; *der einzelne* — (le singulier), 244 sqq.  
*Beschaffenheit* (caractéristique), 262.  
*Besondere, das* (le particulier), 61.  
*Bestimmung* (destination, vocation), 76.  
*Bestimmtheit* (détermination), 27, 76.  
*Bewußtsein* (conscience), 18 sqq.; *simliches* — (c. sensible), 19; *anschauendes* — (c. intuitive), 19; *vorstellendes* — (c. réflexive), 19.

## C

- Chemismus* (chimisme), 294 sqq.

## D

- Dasein* (être-déterminé, être-qualifié), 71-81, 138, 161, 286.  
*Denkbestimmung* (détermination conceptuelle), 28.

*Denken, das* (le penser), 15 sqq., 25, 343 sqq.

*Determinismus* (déterminisme), 291, 299.

*Dialektik* (dialectique), 30 sqq., 229 sq., 313 sqq., 342 sqq.

*dihairesis* (division platonicienne), 244, 288, 329, 332, 342.

*Ding* (dans le sens de : l'objet extérieur), 29, 55; (dans le sens de : réification), 163-172.

*Ding an sich* (chose en soi), 36, 162.

*Dingheit* (réité), 168.

*Diskretion* (le discontinu), 88.

## E

*Eigenschaft* (propriété), 165.

*Eine, das* (l'un qualitatif), 82.

*Einerleiheit* (égalité, conformité), 142.

*Einheit* (unité, ensemble), 90.

*Eins, das* (l'un quantitatif), 90.

*Einteilung* (division, classification), 329-332; voir aussi : *dihairesis*.

*Einteilungsgrund* (principe de classification), 329.

*Einzelne, das* (le singulier), 61, 244 sqq. 289.

*enantia* (contradiction), 68.

*Endlichkeit* (finitude), 76 sqq., 338.

*Entäußerung* (extériorisation), 197.

*Entfremdung* (aliénation), 136, 292.

*Entstehen, das* (génération), 71.

*Erhabene, das* (le sublime), 98.

*Erimerung* (intériorisation, mémoire), 197.

*Erkennen* (connaissance, vie spirituelle), 321-336.

*Erscheinung* (phénomène), 53, 135, 175 sqq.

*Etwas, das* (le celui), 74.

*Existenz* (existence, être issu d'un fondement), 160-163, 286.

## F

*Für anderes Sein* (être-pour-un-autre), 75.

*Fürsichsein, das* (l'individualité), 81-84, 87, 102, 107.

## G

*Ganze, das* (l'ensemble), 185-189.

*Gattung* (genre), 255 sq., 319.

*Gedanke* (pensée), 25, 343 sqq.

*Gedankending* (chimère de la pensée), 167.

*Gefühl* (sentiment), 318.

*Gegenstand* (objet), voir : *Objekt*.

*Gegenwirkung* (réaction), 222.

*Geist* (esprit), 75, 365 sqq.

*genesis* (génération), 71.

*Gesetz* (loi), 54, 178-184.

*Gesetzsein, das* (être-dérivé, être-posé), 135, 138.

*Gestalt* (structure), 331 sqq.

*Gewalt* (violence), 304.

*Gewißheit* (certitude), 18, 23, 339.

*Gleichheit* (égalité), 141.

*Grenze* (limite), 106.

*Größe* (grandeur), 87-89.

*Grund* (fondement, raison), 53, 145, 148-160, 180, 201, 262; *zureichender* — (raison suffisante), 149.

*Grundbeziehung* (rapport de conditionnement), 157.

## H

*hexis* (avoir des qualifications ou des propriétés), 144, 166, 262.

*hypokeimenon* (substrat, porteur), 69.

## I

*Ich, das* (le moi), 234.

*Idealität* (être-par-rapport, être-non-indépendant, être-supprimé), 80.

*Idee* (idée, vérité, sens réalisé),  
311 sqq.  
*Identität* (identité, tautologie vide),  
53, 55, 140.  
*Indifferenz* (indifférence), 127-130.  
*Infinitesimalrechnung* (calcul infini-  
tésimal), 102.  
*Inhalt* (contenu), 152, 179, 213.  
*Innere, das* (l'intérieur), 193-198.

## K

*Kategorie* (catégorie), 29.  
*Kausalitätsverhältnis* (causalité, cause  
et effet), 217-223.  
*kinesis* (mouvement, processus), 69.  
*Knotenlinie* (jonction), 123.  
*konkret* (concrète), 331.  
*Kontinuität* (le continu), 88.  
*kosmos* (monde visible), 284; —  
*noetos* (m. intelligible), 339.  
*Kraft* (force), 189-193.

## L

*Leben* (vie), 315-321.  
*Lehrsatz* (théorème, démonstration),  
332-336.  
*List der Vernunft* (ruse de la raison),  
106, 304.  
*logos* (penser dialogique), 23, 233,  
341.

## M

*Mannigfaltigkeit* (diversité, multitude  
empirique ou indéterminée), 164,  
327.  
*Maß* (mesure), 45, 47, 109-131;  
*spezifizierendes* — (m. spécifique),  
112-119; *reales* — (m. réelle),  
120-126; — *der Sättigung* (degré  
de saturation), 123.  
*Maßlose, das* (le démesuré, non  
mesurable), 125.  
*Maßstab* (unité de mesure), 113.

*Mechanismus* (mécanisme), 288-294.  
*Menge* (ensemble), 91, 93, 254.  
*Merkmal* (caractéristique), 274.  
*metaxu* (médiation), 69.  
*methodos* (méthode, voie parcourue),  
25 sqq., 313 sqq., 354 sqq.  
*metron* (mesure), 110.  
*Mitteilung* (communication), 291.  
*Möglichkeit* (possibilité), 208 sqq.  
*monas* (monade, l'un), 82.

## N

*Nachdenken* (réflexion), 16.  
*Natur* (nature), 62, 75, 107, 113,  
172, 177 sqq., 290, 362 sqq.  
*Nichtigkeit* (nullité), 170, 225.  
*Nichts, das* (le néant), 43, 65 sqq.  
*Notwendige, das* (le nécessaire),  
210 sqq., 256 sqq., 274 sqq.,  
334.  
*nous* (intellect), 297; — *noeseos* (l'in-  
tellect pur), 233; — *poietikos*  
(l'intellect actif), 243.

## O

*Objekt* (objet), 19, 34 sqq., 290.  
*Objektivität* (monde structuré),  
281 sqq.  
*Offenbarung* (révélation, manifesta-  
tion), 202, 206, 215.  
*ontos on* (essence platonicienne), 49.  
*Organismus* (organisme), 316.

## P

*perainonta* (nombre limité), 91.  
*phantasia* (imagination), 15.  
*phthora* (corruption), 71.  
*poion* (qualité), 73.  
*praxis* (pratique, action morale),  
309, 336 sqq.  
*prote hyle* (substrat matériel, inerte),  
126, 148.

## Q

- Qualität* (qualité), 44, 65-86.  
*Quantität* (quantité), 44, 87-108.  
*Quantum* (quantité déterminée, grandeur donnée), 89-103.

## R

- Reflexion* (réflexion), 134 sqq.; *setzende* — (r. positionnelle), 137; *äußere* — (r. externe), 137; *bestimmte* — (r. déterminante), 138.

*Reflexionsbestimmung* (détermination réflexive), 139.

*Repulsion* (répulsion), 83.

## S

*Sache* (dans le sens de : *Begriff*), 29, 30; (dans le sens de : entité fondée), 158 sqq., 212, 214.

*Satz* (sentence), 249.

*Schein* (apparence), 53, 134 sqq., 175, 177.

*Schluß* (syllogisme, réunification), 61, 266-279.

*Schmerz* (douleur), 318.

*schole* (loisir contemplatif), 21.

*Schwere* (pesanteur), 118.

*Sein, das* (l'être), 39, 40-47, 84, 172; *reines* — (l'être pur), 65-71.

*Selbstbewußtsein* (conscience de soi), 20, 338; *aner kennendes* — (c. sociale), 20; *allgemeines* — (c. morale), 21.

*Selbstzweck* (fin en soi), 307.

*Setzung* (position), 73 sq., 302.

*Sittlichkeit* (tradition, morale réalisée), 100, 262.

*Sollen, das* (le devoir-être), 77, 261, 294, 338.

*steresis* (manque), 76, 77, 78, 144, 152.

*Streben* (tendance), 294.

*Subjekt* (sujet), 34 sqq., 233 sqq.

*Subjektivität* (sujet universel, logique), 233 sqq.

*symbebekos* (accident), 216.

*synagoge* (rassemblement, réunification), 342; voir aussi : *Schluß*.

*Synthese* (synthèse), 327-336.

*System* (système philosophique), 22 sqq., 313 sqq.

## T

*tauton* (le celui), 74, 90.

*techne* (monde mécanique, déterministe), 299, 337.

*Teleologie* (téléologie), voir : *Zweckmäßigkeit*.

*thateron* (l'autre), 74.

*ti esti, to* (quiddité), 73.

*tode ti* (substance concrète, individualisée), 72, 73, 84.

*Trieb* (pulsion), 20, 318, 323, 338.

## U

*Unbedingte, das* (l'inconditionnel, le non-conditionnement), 157, 187.

*Unbequemlichkeit* (fait incommode), 321.

*Unbestimmtheit* (indétermination), 27.

*Unendlichkeit* (l'infini), 26; *die schlechte* — (le mauvais infini), 76 sq., 101 sq., 192.

*Unermeßliche, das* (l'immense), 98.

*Ungleichheit* (inégalité), 141.

*Unmittelbarkeit* (immédiateté, indétermination), 40 sq., 316.

*Unmöglichkeit* (l'impossible), 208 sqq.

*Unterschied* (différence), 53, 55, 140-147; *unmittelbarer* — (divergence), 141.

*Urteil* (jugement, division), 61, 246-266, 294, 302, 317, 323.

## V

- Veränderlichkeit* (altérabilité), 79, 85.  
*Vergehen* (corruption), 71.  
*Vergleichung* (comparaison), 255.  
*Verhältnis* (rapport, rapport séparatif), 83 sq., 85, 103 sqq., 184-198; *absolutes* — (r. dynamique), 215-231.  
*Vermittlung* (médiation), 28, 69.  
*Vernunft* (raison), 266, 302; *Instinkt der* — (instinct de la raison), 330.  
*Verschiedenheit* (divergence, diversité), 141, 330.  
*Verstand* (entendement), 266, 297.  
*Verzweiflung* (désespoir), 19.  
*Viele, das* (le multiple), 83.  
*Vielheit* (multiplicité), 90.  
*Vorstellung* (représentation, imagination), 15, 206, 331.

## W

- Wahlverwandtschaft, ausschließende* (affinité sélective), 122.  
*Wahrheit* (vérité), 18 sqq., 312 sqq., 339-345.  
*Wechselwirkung* (interaction), 223 sqq.

- Werden, das* (le devenir), 44, 67 sqq., 85.  
*Werkzeug* (instrument), 304.  
*Wesen* (essence), 39, 48-57, 133-173.  
*Wesenheit* (essentialité), 139.  
*Widerspruch* (contradiction), 144 sqq., 343 sqq.  
*Wirklichkeit* (réalité agissante, actualité), 54, 86, 161 note, 199-231, 286.  
*Wirkung* (effet, action), 222.  
*Wissen, absolutes* (savoir absolu), 22 sqq.  
*Wissenschaftslehre* (théorie de la science), 60.

## Z

- Zahl* (nombre), 90 sqq.  
*Zufällige, das* (le contingent), 24, 63, 210 sqq.  
*Zugrundegehen* (évanouissement dans le fondement), 145, 173, 208.  
*Zusammen, das* (l'agrégat), 188.  
*Zusammensetzung* (composition), 188.  
*Zweck* (fin, but), 149, 300-307.  
*Zweckmäßigkeit* (finalité), 296-307.  
*Zweifel* (doute), 19.



# INDEX DES NOMS

## A

ANAXAGORE, 297.  
ANSELME (saint), 285.  
ANTISTHÈNE, 98.  
ARISTOTE, 15, 21, 27, 40, 50, 69, 72,  
78, 89, 97 sq., 108, 110, 119,  
124 note, 148, 151, 158 sq., 230,  
233, 236, 240, 268, 297, 317, 325,  
352, 358.  
AVICENNE, 151.

## B

BAEUMKER (Cl.), 151 note.  
BERTHOLLET, 122.  
BRUNO (G.), 111.

## C

CHLADNI, 122.

## D

DESCARTES, 66, 70, 164, 170, 285.  
DIOGÈNE LE CYNIQUE, 66.

## E

EMPÉDOCLE, 83 note.  
ERDMANN (J. E.), 11, 73, 149, 176 sq.,  
224, 284, 311.  
EUCLIDE, 333.

## F

FICHTE, 18, 58, 77, 100, 168, 198,  
236, 246, 288, 302.

## G

GALILÉE, 111, 114 sq., 117 sqq.  
GILSON (E.), 151.

## H

HALLER (A. von), 194.  
HEIDEGGER, 326.  
HÉRACLITE, 33, 68 sq.  
HERDER, 192.  
HOBBS, 336.  
HUME, 40, 50.  
HYPPOLITE (J.), 11.

## J

JACOBI, 80, 217.

## K

KANT, 17, 28, 31, 36, 49 sq., 50 sqq.,  
75 sq., 89, 92, 98 sqq., 117,  
135 sqq., 144, 162 sqq., 177 sqq.,  
209 sqq., 219, 233 sqq., 251, 253,  
261, 266, 274, 282 sqq., 297, 300,  
313, 326 sq., 336, 351, 358.  
KEPLER, 114 sq.  
KOJÈVE (A.), 11.  
KOYRÉ (A.), 111.

## L

LEIBNIZ, 135, 139, 142 sq., 149 sq.,  
153, 209, 272, 289.  
LÉNINE, 326.  
LEUCIPPE, 83 note.  
LOCKE, 29, 50, 326.  
LUKÁCS (G.), 163.  
LULLY (R.), 272.

## M

MARX, 163, 166, 168, 305.  
MILL (J. St.), 29.  
MOLIÈRE, 53, 153.  
MURE (G. R. G.), 12, 158, 172, 180,  
207, 224, 239, 168, 120.

## N

NEWTON, 116, 128, 139, 153, 192,  
238, 293, 351.

## P

PARMÉNIDE, 43, 65, 282.  
PLATON, 31, 49, 66, 76, 78, 82, 245,  
260, 288, 297, 325, 329 sq., 337,  
342.  
PLOUCQUET, 272.  
PROTAGORAS, 110.  
PYTHAGORE, 82, 91, 92.

## R

REHM (M.), 102, 105.  
RUSSEL, 28.

## S

SCHELLING, 58, 80, 100, 108, 119,  
127 sq., 198, 199, 282.  
SCHLEGEL (Fr.), 37.  
SCHLEIERMACHER, 31, 37.  
SEXTUS EMPIRICUS, 85.  
SOLGER, 30, 344.  
SPINOZA, 15, 54, 56 sq., 70, 74, 80,  
127 sq., 139, 158, 160, 199-231,  
233, 240, 246, 282, 341, 352,  
356.  
STIRNER, 245.

## T

TARTINI, 122.

## W

WAHL (J.), 11.  
WEIL (E.), 11.  
WOLFF, 209, 211, 285.

## X

XÉNOPHANE, 43, 65.

## Z

ZÉNON, 49, 89, 97, 121.

# TABLE DES MATIÈRES

AVANT - P R O P O S . . . . .	7
ABRÉVIATIONS . . . . .	13
CHAPITRE PREMIER . <i>Les présupposés d'une logique philosophique</i> . . . . .	15
1. Certitude et vérité . . . . .	18
2. Le processus conceptuel . . . . .	25
3. Le sujet et l'objet . . . . .	34
CHAPITRE II . <i>La grande triade</i> . . . . .	39
1. L'être . . . . .	40
2. L'essence . . . . .	48
3. Le Concept . . . . .	57
CHAPITRE III . <i>La détermination indéterminée ou la qualité</i> . . . . .	65
1. L'être pur . . . . .	65
2. L'être déterminé . . . . .	71
3. L'individualité . . . . .	81
CHAPITRE IV . <i>La détermination indifférente ou la quantité</i> . . . . .	87
1. La grandeur . . . . .	87
2. La grandeur donnée ou le quantum . . . . .	89
3. La relation quantitative . . . . .	103

CHAPITRE V. <i>Mesure et mensuration</i> .....	109
1. La mesure spécifique.....	112
2. La mesure réelle.....	120
3. L'indifférence absolue.....	127
CHAPITRE VI. <i>La fondation de l'être sur son explication ou l'essence</i> .....	133
1. La nature de la réflexion.....	134
A. L'identité.....	140
B. La différence.....	140
C. Le fondement.....	148
a. Le fondement absolu.....	150
b. Le fondement déterminé.....	152
c. Le conditionnement.....	156
2. L'existence.....	160
3. La réification ( <i>das Ding</i> ).....	163
CHAPITRE VII. <i>Le dualisme et ses problèmes</i> .....	175
1. Le monde en tant que phénomène.....	176
2. La loi et les phénomènes.....	178
3. Le rapport séparatif.....	184
a. Ensemble/parties.....	185
b. Force/manifestation.....	189
c. Intérieur/extérieur.....	193
CHAPITRE VIII. <i>L'immanence et son extériorisation</i> .....	199
1. L'absolu.....	200
2. Le problème modal.....	207
3. Le processus immanent de création.....	215
a. Substance/accident.....	216
b. Cause/effet.....	217
c. L'interaction.....	223
CHAPITRE IX. <i>La structure de la subjectivité</i> .....	233
1. La compréhension (le Concept).....	241
a. L'universel.....	243
b. Le particulier.....	244
c. Le singulier.....	244

2. La division (le jugement) . . . . .	246
a. Le jugement qualitatif . . . . .	250
b. Le jugement de la réflexion . . . . .	253
c. Le jugement nécessaire . . . . .	256
d. Le jugement conceptuel . . . . .	260
3. La réunification (le « syllogisme ») . . . . .	266
a. Le syllogisme de l'immédiateté . . . . .	267
b. Le syllogisme de la réflexion . . . . .	272
c. Le syllogisme nécessaire . . . . .	274

## CHAPITRE X. *La structure conceptuelle du monde* . . . . . 281

1. Le mécanisme . . . . .	288
2. Le chimisme . . . . .	294
3. La finalité . . . . .	296
a. La fin subjective . . . . .	300
b. Le moyen . . . . .	302
c. La fin réalisée . . . . .	303

## CHAPITRE XI. *Le sens réalisé ou l'idée* . . . . . 311

1. La vie . . . . .	315
2. La vie de l'esprit . . . . .	321
A. La théorie . . . . .	323
a. L'analyse . . . . .	325
b. La synthèse . . . . .	327
B. La pratique . . . . .	336
3. La présence de la vérité . . . . .	339

## CHAPITRE XII. *La science et les sciences* . . . . . 347

1. Le savoir . . . . .	347
2. La méthode . . . . .	354
3. Le modèle universel . . . . .	362

## BIBLIOGRAPHIE . . . . . 371

## GLOSSAIRE . . . . . 377

## INDEX DES NOMS . . . . . 383

---

Imprimé en France

---

IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT, - PARIS - MESNIL - IVRY - 808.  
Numéro d'éditeur : 9544. Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1968.

