

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LA LOGIQUE DE HEGEL
ET LES PROBLÈMES
TRADITIONNELS
DE L'ONTOLOGIE

PAR
André DOZ



UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA
PIAZZA CAPITANIATO, 3 - TEL. 662550

18837

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne, V^e

—
1987

UXORI DILECTISSIMAE.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1987

Printed in France

ISBN 2-7116-0960-X

AVANT-PROPOS

Pourquoi parler d'une œuvre philosophique? Pourquoi ne pas parler directement de ce dont, dans cette œuvre, il s'agit, de la « chose même » (*Sache selbst*), comme dit parfois Hegel? Question difficile que je ne vais évidemment pas traiter ici: considérons simplement que les grandes œuvres ont beaucoup à nous dire et qu'il n'est pas facile d'entendre exactement ce qu'elles nous disent. Il faut donc tenter de les expliquer.

Mais est-ce à dire que l'œuvre considérée n'ait pas assez bien dit ce qu'elle avait à dire? Espérer faire mieux, n'est-ce pas une prétention dérisoire? Ce n'est pourtant pas à exclure totalement: une grande œuvre peut présenter des imperfections, des obscurités, des lacunes. Mais les imperfections ne sont pas seules en cause. La présence d'un implicite fait sans doute partie de la nature de la parole philosophique. Le lecteur de l'œuvre a nécessairement à refaire un cheminement, à redire à sa manière ce qu'il entend, à se le réapproprier. Ce travail peut comporter plusieurs étapes. D'une manière ou d'une autre, il n'est possible que s'il procède d'une libre spontanéité de la pensée. Il faut retourner ce qui était dit plus haut: sans une compréhension commençante de la « chose même », il n'est pas possible d'entendre ce que dit l'œuvre philosophique. Mais, à moins de verser dans un dogmatisme contraire à la nature de la pensée, il faut reconnaître que le terme de la compréhension est visé, non atteint. La compréhension se réalise d'abord dans l'interrogation.

S'il me faut préciser le genre du présent travail, je proposerai: explication interrogative. Le titre « La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie » voudrait, comme je le redirai et le justifierai dans l'Introduction, désigner le fil conducteur de cette explication.

Que faut-il entendre par « la Logique de Hegel »? Sous le nom de « logique », Hegel a conçu une discipline dont la nature tient de près au contenu de toute sa philosophie: je reviendrai sur ce point dans l'Introduction. Deux œuvres majeures en ont été la réalisation. D'abord la *Science de la Logique* (*Wissenschaft der Logik*); le premier livre de la première partie (*La théorie de l'être*) paraît en 1812, le second livre (*La théorie de l'essence*) en 1813; la seconde partie (*La théorie du concept*), parfois désignée comme troisième livre, en 1816. Avant sa mort, Hegel se proposait de donner de l'ouvrage une nouvelle version: seul a été refait le premier livre de la première partie, paru en 1832. A la suite de Véra, on a souvent désigné cet ouvrage du nom de *Grande Logique*.

D'autre part, en 1817, Hegel publie l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im*

Grundrisse), dont la première partie s'intitule : *La science de la Logique* (*Die Wissenschaft der Logik*); une deuxième édition, sensiblement modifiée et enrichie, paraît en 1827, une troisième, peu différente de la précédente, en 1830.

Hegel a de plus laissé des manuscrits, assez élaborés mais non portés au point d'achèvement, se rattachant à la «logique»: d'une part ceux rédigés en 1804-1805, connus sous le nom de *Logique de Iéna*, d'autre part une partie des textes rédigés de 1808 à 1813, en vue de cours professés au gymnase de Nuremberg, connus sous le titre de *Propédeutique philosophique*. Quel que soit l'intérêt de la *Logique de Iéna*, le fait est que la pensée de Hegel n'y a pas atteint sa maturité. Je la laisse, pour cette raison, en dehors du champ que je prends en considération. Les textes de la *Propédeutique* se rattachent à la période de maturité, mais restent mineurs, quoique parfois éclairants.

Par «la Logique de Hegel», j'entends un objet idéal dont les réalisations majeures sont la *Grande Logique* et la *Science de la Logique* de l'*Encyclopédie*. Il s'agit donc d'une création singulière de la pensée, d'un monument philosophique singulier et historiquement situé, distinct de ses réalisations littéraires mais présent en elles et accessible par elles. L'expression privilégiée en reste pour moi la *Grande Logique*, où l'ample mouvement de la pensée hégélienne est préservé, qui est brisé par le découpage en brefs paragraphes de l'*Encyclopédie*, bien que celle-ci contienne des pages d'une belle venue et de précieux condensés.

De la Logique de Hegel — parfois nommée simplement Logique — dont j'écris le nom avec une majuscule, je distingue la logique (sans majuscule) considérée comme une discipline philosophique conçue par Hegel, à côté de la phénoménologie de l'esprit, de la philosophie de la nature, de la philosophie de l'esprit. Je dirai par exemple: «le commencement, la fin, les parties de la Logique», mais «l'objet de la logique» — le contexte montrant alors qu'il s'agit de la logique au sens donné par Hegel à ce mot.

*
**

Si mon travail peut être de quelque aide à mon lecteur, c'est parce qu'il résulte de ma propre démarche. On constatera que je fais peu de références aux travaux de mes devanciers. Ce n'est pas que je méconnaisse ma dette à l'égard d'un bon nombre d'entre eux, qui m'ont aidé, à des titres divers, à accomplir mon propre cheminement.

Il faut cependant marquer les limites de ce qu'en pareille matière on peut raisonnablement attendre des travaux antérieurs. Il n'en va pas des questions mettant en jeu la compréhension philosophique comme des questions scientifiques, où l'on peut considérer que chacun apporte sa pierre à un édifice collectif qui devient bien commun et où, par suite, il convient de déterminer l'état de la question à un moment donné avant d'accomplir un nouveau progrès. Cette façon de procéder peut, jusqu'à un certain point, convenir dans les cas où il s'agit d'explicitier les connexions internes d'une œuvre philosophique prétendant à une forme de cohérence de type mathématique; ou bien lorsque le préalable philologique prend de très grandes proportions; ce n'est pas le cas de Hegel et ce n'est pas ce dont il s'agit ici. Il se peut aussi qu'une recherche ait été initialement

provoquée par la lecture de travaux qui ont paru discutables ou insuffisants: en ce cas, la discussion tient une place essentielle dans le nouveau travail. Ce n'est pas mon propre cas.

On comprendra donc que la bibliographie que je présente à la fin de l'ouvrage soit délibérément sélective. La sélection, en pareil cas, est nécessairement préorientée: celui qui se proposerait de tout lire ne trouverait plus le temps d'écrire. Ne figurent donc que des ouvrages que j'ai effectivement consultés de façon plus ou moins approfondie, qui m'ont, à des titres et à des degrés divers, été de quelque aide, fût-ce négativement, et dont il me paraît que mon éventuel lecteur pourrait également tirer profit. Le choix a été fait en fonction du sujet que j'ai traité: j'ai pu écarter des titres d'ouvrages dont je reconnais la valeur intrinsèque.

Le présent ouvrage a été rédigé entre 1980 et 1985. Je n'ai consulté aucune étude hégélienne parue après 1979; aucune ne figure donc dans ma bibliographie. Si certaines des pages qui suivent se trouvent proches d'ouvrages parus depuis cette date, il s'agit d'une rencontre, que j'espère heureuse.

En ce qui concerne les œuvres de Hegel d'une part, les œuvres et auteurs divers d'autre part, la bibliographie ne comprend que ceux effectivement cités.

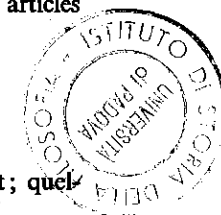
Les citations de la *Grande Logique* sont faites d'après la récente édition critique des *Gesammelte Werke*; cependant, pour la commodité du lecteur, je rétablis l'orthographe moderne. L'*Encyclopédie* est citée d'après la version de 1830. Je donne ma propre traduction des textes allemands, latins ou grecs que je cite; néanmoins, je fais référence à une traduction existante pour le cas où le lecteur voudrait retrouver l'environnement de la citation. Il se peut que ma traduction coïncide avec celle du traducteur auquel je renvoie; il se peut qu'elle en diffère plus ou moins. Dans tous les cas, j'en assume la responsabilité. La référence à la traduction existante est indiquée entre parenthèses, sauf dans le cas où c'est toute la suite des références qui est elle-même entre parenthèses. On trouvera dans la bibliographie l'explication des sigles et abréviations utilisés ainsi que l'indication des éditions et traductions auxquelles je fais référence et les équivalents français des titres allemands non traduits dans les notes.

Un Appendice donne quelques explications sur certains mots et locutions et sur les traductions adoptées pour eux; je n'ai pas voulu donner aux articles dont il se compose la forme d'études érudites.

*
**

Cet ouvrage a été présenté comme thèse pour le doctorat d'État; quelques retouches ont été apportées pour la publication.

J'exprime ma gratitude à tous ceux qui, à des titres divers, m'ont aidé: d'abord M. Jacques D'Hondt, professeur à l'Université de Poitiers, qui a accepté d'être le lecteur dont les remarques judicieuses tempèrent la solitude de l'auteur sans atténuer sa responsabilité; M. Jacques Brunschwig, professeur à l'Université de Paris X-Nanterre, à qui je dois de nombreux éclaircissements sur la philosophie grecque; M. Herbert Holl, maître de conférences à l'Université de Nantes, qui m'a fait bénéficier de sa compétence de germaniste; et tant d'autres que je ne puis tous nommer.



Je remercie également les institutions auxquelles je suis redevable: le Centre National de la Recherche Scientifique, auquel je dois d'avoir pu commencer, puis terminer mes travaux; la Faculté de Philosophie et Sciences Humaines de l'Université de Picardie, qui a facilité leur achèvement; le Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx de l'Université de Poitiers, le Hegel-Archiv de l'Université de Bochum, le Centre de Recherches pour la Pensée Médiévale de l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, la Bibliothèque des Lettres de l'École Normale Supérieure, qui ont mis à ma disposition leurs richesses bibliographiques et documentaires.

Ma reconnaissance va aussi à ceux qui ont disparu: Jean Hyppolite, qui avait dirigé mes premières recherches; Martial Gueroult, qui les avait encouragées et soutenues; Martin Heidegger, à qui je dois, parmi plusieurs rencontres, un très précieux entretien sur Hegel.

INTRODUCTION

Que veut être la Logique de Hegel et qu'est-elle effectivement? En quoi est-elle concernée par les problèmes traditionnels de l'ontologie? On verra qu'en répondant à la première question, on se prépare à répondre à la seconde. A partir de là se dessinera la figure de la recherche ici entreprise.

*
* *

Lorsqu'il adopte le mot «logique», Hegel se réfère à une discipline supposée connue; son apport consistera à en approfondir et élargir l'intention et à la reconstruire sur cette base nouvelle. Mais est-ce bien ce qui a lieu en fait?

Il faut d'abord reconnaître que la logique, au sens usuel présumé par Hegel, ne se laisse pas aisément définir; ajoutons que la définir correctement ne serait pas encore penser son essence ou, comme dirait Hegel, la concevoir.

On a aujourd'hui des raisons de penser que la discipline qui avait longtemps existé sous le nom de «logique» n'a atteint la pleine conscience de son propre sens que dans sa réalisation moderne, parfois nommée «logistique»: ce mot, dérivé du grec λογιστική, évoque notamment le calcul¹.

Jusqu'à quel point l'intention de la logique pouvait être et était effectivement comprise à l'époque de Hegel et par Hegel lui-même, c'est une question qui peut rester ouverte. S'il s'agit de déterminer le concept de la logique qui a fourni à Hegel un point de départ, on pourrait dire, en première approximation, que la logique est la science des formes nécessaires de la pensée et qu'elle se propose principalement d'établir des règles de déduction des propositions. En fait, c'est le premier élément: science des formes nécessaires de la pensée, qui permettra de passer à la «logique» hégélienne.

Mais aussitôt des questions philosophiques surgissent: qu'est-ce au juste que la forme? que faut-il entendre par «pensée»? comment faut-il entendre le singulier: la pensée? s'agit-il de la pensée humaine en général? de la pensée finie en général? ou de toute pensée, y compris la pensée infinie, à supposer qu'il y ait lieu d'en envisager l'existence ou la possibilité? Il ne faut pas répondre trop vite, d'autant qu'il n'est pas certain que les réponses

1. On trouvera dans l'*Esquisse d'une histoire de la logique*, de H. Scholz, un exposé magistral du devenir de la logique envisagé de ce point de vue.

adéquates se laissent enfermer dans des formules simples. Du moins peut-on trouver des éléments de réponse dans les textes de la *Grande Logique* où Hegel s'explique sur cette « logique » rénovée qu'il va exposer : les *Préfaces* de 1812 et 1832 et l'*Introduction*, peu modifiée en 1832.

Aux yeux de Hegel, la logique usuelle souffre d'une double insuffisance : insuffisance dans la conception même de la logique, en tant qu'on voit en elle une science purement formelle ; insuffisance dans la mise en œuvre, en ce qu'on y traite de « déterminations fermes » (*festen Bestimmungen*) — formes de concepts, de jugements, de raisonnements — qui restent juxtaposées, extérieures les unes aux autres. Les deux insuffisances sont inséparables : si les déterminations paraissent n'être que des formes sans contenu, c'est qu'elles sont abstraites et témoignent par là du besoin qu'elles ont d'un complément pour devenir vraiment elles-mêmes ; mais, en vérité, elles ont déjà ce caractère de réalité qu'on attend d'un contenu, et le contenu qui leur manque encore n'est autre que leur unité organique et concrète, qui demeure à l'arrière-plan de leur extériorité réciproque. Rendues à leur unité, elles ne sont plus que des moments qui s'appellent les uns les autres et passent les uns en les autres². Explication sans doute incomplète, car Hegel se doit de rendre compte aussi de ce qu'il y a de légitime à opposer forme et contenu : c'est un point qui devra être considéré en son temps³ ; mais en tout état de cause, cette opposition ne peut être, aux yeux de Hegel, que limitée et subordonnée.

Ce que Hegel retient de la conception usuelle de la logique, c'est : science de la pensée pure (plus littéralement, du penser pur)⁴, ou même : science pure⁵. Mais il faut aussi préciser que la pensée pure n'est pas pour la science un objet observé du dehors. La science de la pensée est la pensée s'exposant à elle-même, consciente de soi. Aussi est-elle également science du pensé.

Les locutions « science de la pensée pure », « science pure », sont à rapprocher de « philosophie spéculative » ; la philosophie spéculative est identifiée à la métaphysique. Aussi Hegel écrit-il que la science logique « constitue l'authentique métaphysique ou philosophie spéculative pure »⁶. Que disent ces deux mots et que dit leur conjonction ?

Hegel suppose admis le sens du mot « spéculatif »⁷. Ce sens n'est pourtant pas fixé absolument. Le latin *speculatio* reprend le grec *θεωρία*. Ce mot dit le regard qui demeure présent à ce qu'il voit. Mais ce regard n'est vraiment lui-même que lorsque la vue n'est plus celle des yeux, livrée à l'ici-maintenant et manquant de stabilité — manque qui affecte solidairement le voir et le vu —, mais celle que Platon attribuait aux géomètres et aux calculateurs qui, disait-il dans la *République*, « cherchent à voir ces choses-là mêmes

2. Cf. notamment *W.d.L.*, GW 11, p. 19 (LJ I, 1, pp. 16-17) ; GW 21, pp. 31-32 ; L I, pp. 28-29. Sur le mot « moment », cf. *Appendice*.

3. Cf. *infra*, ch. 8, A.

4. *W.d.L.*, GW 11, p. 30 (LJ I, 1, p. 33) ; GW 21, p. 45 ; L I, p. 42.

5. *W.d.L.*, GW 11, p. 21 (LJ I, 1, p. 19) ; GW 21, p. 33 ; L I, p. 30 ; GW 11, p. 30 (LJ I, 1, p. 33).

6. *W.d.L.*, GW 11, p. 7 (LJ I, 1, p. 5) ; L I, p. 5.

7. Il en est de même lorsque apparaît le mot « spéculatif » dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* (*Phän. d. G.*, pp. 47, 51 ; H I, pp. 49, 54).

qu'on ne peut voir autrement que par la pensée *<δianoία>*⁸. Cette « vue » peut se dire « intellectuelle », selon un mot traditionnel correspondant à la sphère des mots grecs *νοῦς, νοεῖν, νόησις, διάνοια*, mots dont la philosophie grecque a en partie déterminé le sens dans une perspective particulière, mettant en relief notamment l'opposition entre intellection et sensation *<αἴσθησις>*.

Ce qui, dans la grande philosophie grecque, était le fruit d'une conquête a pu paraître par la suite, et encore de nos jours, aller de soi — banalisation qui fait obstacle à l'authentique appropriation du sens ; il en est ainsi quant à la nature de ce qu'on nomme intellection. Il en est encore ainsi lors même que, tenant l'intellection pour problématique, on tient la sensation pour donnée incontestable : il faudrait au contraire se demander si cette prétendue donnée n'est pas déjà tributaire de la perspective qui la fait paraître dans son opposition à l'intellection et si ce n'est pas la totalité, opposition et termes opposés, qu'il faudrait apprendre à redécouvrir, et peut-être à redécouvrir comme problématique.

Cependant, la nature de la « spéculation » doit être encore précisée. La vue, même « intellectuelle », peut se borner à préparer une action : en ce cas, elle ne correspond pas pleinement à sa propre nature. La théorie est l'exercice de la vue intellectuelle qui, conformément à sa nature, se repose en elle-même. Mais de nouveau on doit distinguer des degrés. La vue théorique peut avoir besoin de coopérer avec l'appréhension sensitive : en ce cas, elle-même, de nouveau, ne correspond pas à sa propre nature, d'autant, d'ailleurs, que l'appréhension sensitive s'insère tout naturellement dans le cours de l'action. La théorie s'épanouit conformément à sa nature lorsqu'elle peut se libérer de cette attache, atteignant ainsi ce qui, pour la manière habituelle de voir, est le plus difficilement visible, le plus déconcertant. C'est à ce niveau que le Platon de la *République* situe l'intellection proprement dite, la *νόησις*, la distinguant de la *διάνοια* qui, ne disposant pas du principe *<ἀρχή>* — entendons : du principe de ce qui est —, ne peut se passer complètement du sensible⁹. C'est à ce même niveau que se situent la spéculation et la pensée pure dont parle Hegel.

On verra plus loin comment, selon Hegel, la pensée spéculative se réalise effectivement. Il nous faut maintenant venir à l'autre mot par lequel Hegel nous fait connaître ce qu'est la logique : *métaphysique*.

*
**

Dans la façon dont Hegel considère la métaphysique, deux traits ressortent généralement : il la caractérise, sans la définir entièrement, par le mode de connaissance qu'elle met en œuvre, à savoir la pensée, et précisément la pensée pure, et il juge qu'elle appartient à un passé révolu. La métaphysique saisissait ou voulait saisir l'essence des choses par la pensée¹⁰ ; c'était là sa

8. *République*, VI, 510e-511a.

9. *Ibid.*, 511a-e. Le mot *διάνοια* a été traduit plus haut, en première approximation, par « pensée » ; mais il n'a pas d'équivalent exact.

10. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 17 (LJ I, 1, p. 13) ; GW 21, p. 29 ; L I, pp. 25-26 ; *ibid.*, GW 21, p. 48 ; L I, p. 46 (J I, p. 51) ; *Enz.* § 24, p. 58 (B, p. 290).

grandeur et cela doit être maintenu. Ses défauts font qu'elle est maintenant dépassée. Ils se montrent dans l'insuffisance de la méthode: on s'attache à démontrer que certains prédicats — finitude, infinitude, simplicité, composition... — appartiennent à certains sujets ou substrats, sans critiquer ni l'admission de sujets ou substrats d'une manière générale, ni la vérité des prédicats en eux-mêmes, ni celle du rapport sujet-prédicat en lui-même¹¹. Tous ces défauts tiennent à l'attitude fondamentale de la pensée vis-à-vis de ce qui lui est objet: attitude trop objectiviste, qui ne fait pas à la pensée elle-même et à son libre déploiement leur juste place, qui impose à la pensée un régime qui ne lui convient pas. C'est pour que la pensée retrouve sa juste place que la métaphysique doit être transformée en logique.

Cela n'enlève rien à l'importance du fait: c'est la *métaphysique*, et *nulle autre chose*, qui doit être transformée en logique; et elle le doit pour parvenir à la parfaite réalisation de son essence.

Lorsque Hegel considère ainsi la métaphysique, il a en vue, comme avant lui Kant, la figure qu'elle avait prise avec Wolff et Baumgarten: figure accusant certains traits de toujours au point de pouvoir devenir le type de toute métaphysique. Mais c'est là aussi, aux yeux mêmes de Hegel, une figure assez appauvrie de ce qu'est au fond la métaphysique. S'il s'agit de comprendre l'essence de la métaphysique afin de comprendre l'essence de la logique hégélienne, il est nécessaire de remonter aux origines, c'est-à-dire à Aristote.

On sait — et Hegel ne l'ignorait pas¹² — que le titre de « métaphysique » ne se trouve pas chez Aristote, mais bien celui de « philosophie première ». Mais on sait aussi aujourd'hui que l'unité des traités rassemblés sous le nom de « métaphysique » fait problème. Ce qui fait le plus problème tient à l'existence explicite de deux projets scientifiques, celui d'une science de l'être et celui d'une science des essences-substances (on reviendra ultérieurement sur cette traduction du mot οὐσία) immobiles et suprasensibles. Aristote définit la première en énonçant: « il est une science qui considère l'étant en tant qu'étant et les caractères qui lui appartiennent de par lui-même »¹³. Le nom d'« ontologie » n'apparaîtra qu'au xvii^e siècle, mais convient bien au projet défini par Aristote. Pour la seconde science, Aristote emploie φιλοσοφία θεολογική ou ἐπιστήμη θεολογική, « philosophie théologique » ou « science théologique »¹⁴; on peut donc dire « théologie ». Il y a de solides raisons de penser que la locution « philosophie première » ne désignait, dans l'esprit d'Aristote, que la théologie¹⁵. Mais le fait est que l'ontologie aurait des titres à faire valoir pour être considérée comme philosophie première, et cela en raison de la généralité ou universalité (les deux mots sont ici également recevables) de son objet qui est, dit Aristote, « commun à toutes choses »¹⁶ et est « le prédicat le plus universel de tous »¹⁷. En raison de cette universalité, l'être

11. Cf. *Enz.*, § 26-32, pp. 59-62 (B, pp. 293-296).

12. Cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 318 (G 3, p. 516).

13. *Métaphysique*, Γ, 1, 1003a 21-22. Le ἦ de la locution τὸ ὄν ἢ ὄν, traduite ici par « l'étant en tant qu'étant », est rendu plus justement dans la traduction de J. Beaufret « l'étant par où il est » (« Note sur Platon et Aristote », in *Dialogue avec Heidegger*, 1, p. 93).

14. *Ibid.*, E, 1, 1026a 18-23.

15. Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 21-68.

16. *Métaphysique*, Γ, 2, 1004b 20.

17. *Ibid.*, I, 2, 1053b 20-21.

pourra être reconnu comme ce qui est premier pour l'entendement, comme l'affirmera saint Thomas se réclamant d'Avicenne: « Cela que l'entendement conçoit en premier comme le plus connu et en quoi il résout toutes les conceptions est l'être, comme le dit Avicenne au début de sa *Métaphysique* »¹⁸. Et c'est un fait aussi qu'Aristote a vu au moins le principe d'une unité plus profonde que celle d'une rencontre littéraire fortuite lorsqu'il a dit que « s'il y a quelque essence-substance immobile, elle est première [par rapport à l'essence-substance physique], et [la science de cette essence-substance est la] philosophie première et, à sa manière, parce que première, universelle (καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη); en sorte qu'il lui reviendra de considérer l'étant en tant qu'étant, et quant à ce qu'il est et quant à ce qui lui appartient en tant qu'étant »¹⁹. Un historien de la pensée d'Aristote voit sans doute juste lorsqu'il écrit: « En étudiant l'étant premier la métaphysique étudie l'étant comme tel »²⁰. Cependant, qu'Aristote ait ou non parfaitement arrêté sa pensée sur ce point n'est pas ce qui est décisif: le plus important est que le lien de l'ontologie et de la théologie n'est certainement pas fortuit, même si l'on ne peut assurer qu'il soit absolument nécessaire.

C'est pour dire ce lien, beaucoup plus étroit que celui que créerait la simple réunion de deux disciplines préalablement constituées, que Heidegger a repris de Kant, en en changeant le sens, le nom d'« onto-théologie »²¹. La métaphysique est onto-théologie parce qu'elle relie l'être au fondement de l'étant, et précisément de l'étant pris en sa totalité; fondement qui lui-même est suprêmement, est l'authentiquement étant — le ὄντως ὄν de Platon²² — et, à ce titre, se laisse aisément déterminer comme « Dieu ». Heidegger laisse entendre que d'autres théologies sont possibles: il s'agit ici de cette théologie en laquelle culmine l'ontologie.

Il est clair que si la métaphysique et l'ontologie ont été, en un sens, fondées par Aristote, elles ont un sens commencé avant lui et ont pu continuer après lui, même sans référence au fondateur, encore que la marque d'Aristote ait été déterminante dans la tradition philosophique; l'ontologie, notamment, peut exister sans même être conçue comme discipline particulière. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'en définissant ce qu'on peut nommer ontologie, Aristote, quelle que fût son intention, a en fait plutôt indiqué le foyer d'une enquête qu'il n'a tracé avec précision les contours d'une science; il n'a pas donné de critère infaillible permettant de dire comment les divers thèmes abordés dans les traités « métaphysiques » — en dehors même du thème proprement théologique — relèvent effectivement de la science définie, à supposer qu'ils en relèvent tous. Les réalisations ultérieures produites sous le nom d'ontologie par Clauberg et Wolff n'offrent pas davantage de principe incontestable²³. Mais les réalisations n'épuisent pas le thème.

18. *Quaestiones disputatae de Veritate*, qu. I, a. 1, r. « Être » traduit ici *ens*, littéralement « étant », mais il s'agit bien du « par où il est » de ce qui est (cf. *infra*, ch. premier, n. 26).

19. *Métaphysique*, E, 1, 1026a 29-32.

20. W. D. ROSS, *Aristote*, p. 220 (trad. modifiée).

21. « Was ist Metaphysik? Einleitung », in *Wegmarken*, p. 379 (*Questions I*, pp. 39-40); « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in *Identität und Differenz*.

22. *Timée*, 52c.

23. Clauberg retient dans le titre *Ontosophia* mais, dans les *Prolegomena*, le donne pour équivalent à *Ontologia*.

Quoi qu'il en soit, la métaphysique vient d'être définie exclusivement par son objet, — objet d'ailleurs double, mais double sans cesser d'être un. Doit-elle, en raison de cet objet, être « philosophie spéculative » ?

Certes, la tradition a identifié un peu vite métaphysique et connaissance du suprasensible. Mais le fait est qu'Aristote lui-même a pensé que la nature de l'étant premier appelle un mode de connaissance qui lui soit adéquat, précisément l'intellection. Est-ce là un point contingent de sa pensée ? Certainement non, s'il appartient à l'étant premier d'être « acte pur », présence pure à laquelle rien ne peut arriver, et par suite inaccessible à cette sorte de rencontre que comporte toujours la sensation. Et lorsque, par ailleurs, Aristote note que la vraie connaissance est connaissance par la cause première²⁴, il va encore dans le sens de ce qu'affirmait plus directement le Platon de la *République* en donnant la référence au principe pour condition de la pleine intellection. La raison n'en serait-elle pas que, vu à partir du principe, un étant est reconnu comme déjà principiellement présent avant même d'être rencontré ? N'est-ce pas encore cette forme de présentation qui caractérise l'intellection ?

Or, ce qui est, en tout étant, déjà présent avant toute rencontre, n'est-ce pas avant tout l'être même ? Ainsi, non seulement l'être serait ce qui tombe en premier sous l'appréhension de l'entendement, mais la correspondance à l'être serait la dimension en laquelle se constitue tout entendre, toute intellection. De la sorte, on voit comment la spéculation pourrait caractériser la métaphysique tout entière selon toute l'envergure qu'implique son essence onto-théologique.

Mais est-ce assez pour que la métaphysique ou philosophie spéculative devienne « logique » ? Le mot « pensée » conduit-il sans plus à cette dénomination ? Ici, Hegel désigne clairement celui qu'il reconnaît comme son précurseur : « La philosophie critique transforma déjà... la métaphysique en logique »²⁵. Il s'agit là de la « logique transcendente » de Kant, bien différente déjà de ce qu'on connaissait jusque-là sous le nom de « logique ».

*
**

Il est en toute rigueur inexact que Kant donne sa logique transcendente pour une nouvelle forme de la métaphysique ; du moins doit-elle en exposer la source ; et lorsque Kant la définit comme contenant « les règles de la pensée pure d'un objet »²⁶, c'est-à-dire de tout objet *en tant qu'objet*, il n'est pas difficile de reconnaître là une nouvelle version de la formule par laquelle Aristote définissait, sans la nommer, l'ontologie — à supposer du moins que les règles en question aient une validité objective : les règles de la pensée pure de l'objet seront aussi règles de l'objet.

Certes, ce n'est pas l'être qui est directement thématé, mais justement la pensée. Ce fait s'accorde avec l'intention critique de Kant. Les règles de la

24. *Métaphysique*, A, 3, 983a 25-26.

25. *W.d.L.*, GW 11, p. 22 (LJ I, 1, p. 21) ; GW 21, p. 35 ; L I, p. 32 : *Die kritische Philosophie machte zwar bereits die Metaphysik zur Logik...*

26. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 77 (TP, p. 79).

pensée pure d'un objet n'ont pas toutes, selon Kant, une validité objective, mais seules celles qui, assurant l'unification des phénomènes, ont pour fonction de rendre possible l'expérience ; les autres ne laissent pas d'être nécessaires ni ne sont de nul usage, mais sont dépourvues de validité objective. Aussi, pour la partie de la logique transcendente traitant des règles objectivement valides, Kant dira-t-il qu'il convient d'échanger « le fier nom d'ontologie » qui dit beaucoup trop — puisque le mot « être » vaudrait aussi pour les choses en tant qu'elles sont « en soi » — pour celui plus « modeste d'une analytique de l'entendement pur »²⁷. Mais c'est dire aussi que cette analytique assume, dans le domaine qui est le sien, la tâche d'une ontologie ; ce que Kant confirme ailleurs en faisant sienne expressément l'idée d'une ontologie tirée de cette analytique²⁸. Il s'agit, certes, d'une ontologie pour laquelle l'état n'est que l'objet phénoménal.

Mais, de plus, le fait que cette ontologie soit définie comme logique a, en contrepartie de l'aspect négatif de la critique, une signification positive. Celle-ci tient à la nature de la connaissance finie, en laquelle sont référées l'une à l'autre une intuition non intellectuelle et une intellection non intuitive.

Seule l'intuition se rapporte immédiatement à l'objet. Le « sujet » de la connaissance finie doit intuitionner pour que quelque chose lui soit présent. Mais cette intuition est sensitive, c'est-à-dire réceptive, et lui impose une diversité en laquelle il tend à se perdre ; l'exigence imprescriptible du maintien de sa propre identité, identité par laquelle seule il est un moi (*Ich*) ou un soi-même (*Selbst*), l'oblige à lier ses représentations — fonction d'unité qui ne s'exerce pas après coup mais *originellement*. Cette fonction définit la pensée pure. Elle s'exerce par le jugement, qui soumet l'intuition au concept. Le concept est représentation médiate, en ce qu'il ne se rapporte à l'objet que moyennant l'intuition, mais il médiatise l'intuition elle-même. L'objet d'expérience est « ce dans le concept de quoi est uni le divers d'une intuition donnée »²⁹. La pensée, en unifiant originellement, détermine pour une part l'être de l'objet. L'ontologie devient déjà logique — une logique qui, d'ailleurs, doit intégrer l'apport d'une théorie de la sensibilité, d'une « esthétique ».

Hegel, après Fichte et Schelling, approfondit le principe kantien en dépassant les limitations de la philosophie critique. Ce qu'il nomme pensée cumule les perfections que Kant voyait distribuées entre pensée et intuition. Kant, certes, concevait bien un tel cumul dans l'idée d'un entendement infini intuitif ; mais c'est au profit de l'intuition que ce cumul était censé avoir lieu et il était rejeté tout à fait au-delà de la connaissance humaine, Kant allant même jusqu'à dire que nous ne pouvons nous en faire le moindre concept³⁰. Hegel, au contraire, voit ce cumul réalisé en une intellection de fond en comble caractérisée par la médiation ; le mot « pensée », qui la désigne,

27. *Ibid.*, p. 207 (TP, p. 222).

28. *Lettre à L. H. Jakob*, du 11-9-1787 (Ak. X, p. 494) ; cf. *Über die Fortschritte...*, Ak. XX, p. 260 (G, p. 10). Que l'ontologie assumée par Kant soit extraite de l'*Analytique transcendente* jointe à l'*Esthétique transcendente* ressort des deux textes.

29. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 111 (TP, p. 115).

30. *Ibid.*, Ak. III, p. 112 (TP, pp. 116-117).

retient ainsi une part de sa signification kantienne; de même, le « concept », objet de la pensée pure, est toujours pour Hegel une présence intérieurement différenciée dont les « moments » s'appellent les uns les autres.

*
* *

Comment est possible ce cumul des perfections qui caractérise la pensée pure dont la science est la « logique » au sens hégélien ?

Il serait artificiel de reconstruire toute la philosophie de Hegel en la présentant comme une transformation de celle de Kant; pourtant, il reste vrai que la question ici posée prend place dans une problématique déterminée par Kant, et qu'il a été essentiel pour Hegel, après l'avoir été pour Fichte, d'aller plus loin que Kant dans le sens de ce que la philosophie critique contient de positif; ce qui veut dire aussi que le défaut du kantisme dessine en creux l'avancée qui s'impose.

Dans le positif de la philosophie critique ressortent deux points capitaux: le « moi » ou le « soi » — non certes selon tout ce que peut prendre en considération l'investigation psychologique, mais tel que l'implique structurellement le savoir de quoi que ce soit — n'est qu'en exigeant sa propre identité à lui-même, donc sa propre présence à lui-même et, comme dira Fichte, en « se posant » soi-même³¹; et si, d'une manière générale, présence il y a pour lui, elle ne peut, ayant ce moi pour corrélat, être qu'à sa mesure, de sorte qu'il est ontologiquement déterminant.

Mais ce n'est là, pour Kant, qu'une composante du rapport du moi à une présence; l'autre composante est la réception d'un autre, par laquelle le moi est ou tend à être dépossédé de lui-même. Ces deux composantes doivent s'unifier, mais elles ne le pourront que d'une façon limitée: leur dualité originelle est insurmontable. Et ce caractère insurmontable s'avère en ce qu'en fin de compte la présence à la mesure du moi doit être mais n'est pas; et même, pour finir, que le moi doit être mais n'est pas. Or, la nature du moi s'oppose à cette conséquence; plus simplement elle s'oppose à ce que rien puisse, à proprement parler, lui survenir. La dualité du moi et de son autre doit donc être repensée conformément à cette exigence.

Cette problématique qui se développe à partir de Kant ne peut faire l'économie du vocabulaire que Hegel adopte conformément à l'usage déjà établi de son temps, mais assez récent et où Kant lui-même est pour beaucoup: à savoir, les mots « sujet », « objet », « subjectif », « objectif ». Cet usage, contrairement à ce qu'on croit souvent aujourd'hui, ne va nullement de soi: il est chargé d'implications philosophiques sur lesquelles il y aura lieu de revenir. Un « sujet » est primitivement ce dont on parle, ce à quoi un attribut est conféré; l'attribut peut envelopper une relation, le corrélat est alors « objet ». Le sujet du connaître, du penser, du savoir, le sujet qui est un moi, le sujet-moi, apparaît finalement comme un sujet privilégié, au point de devenir « le sujet » purement et simplement, « l'objet » étant ce qui lui fait face. Mais il faut remarquer que le mot « moi » ne tient pas chez Hegel la

31. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, pp. 259-260 (P, pp. 20-21).

même place que chez Kant, et surtout que chez Fichte (cette place est d'ailleurs, chez Kant, quantitativement modeste); il présente à ses yeux l'inconvénient d'avoir le plus souvent une signification bornée, celle de la conscience de soi individuel et empirique; le moi apparaît alors originellement opposé à son objet, selon une opposition qui laisse les termes opposés fixés chacun pour soi hors de leur relation³²; le paradoxe étant que même ce moi épuré de toute aperception empirique où Kant voit le principe de la pensée est déjà retombé au niveau d'un simple *ceci* dépourvu de médiation, donc abstrait, et par là même exposé à la pure altérité; n'est-il pas en lui-même, de l'aveu de Kant, « la plus pauvre des représentations » ?³³ Ce sera encore, aux yeux de Hegel, le cas du moi de Fichte qui, pour cette raison, ne parviendra pas à dépasser le dualisme kantien.

Cependant, la distance que prend Hegel par rapport à Kant et Fichte ne change rien au fait fondamental que le « sujet » est désormais le plus souvent le sujet qui est un moi, le sujet-moi, le sujet « spirituel »; mais, pour aller jusqu'au bout de ce qui est à comprendre par là, il faut, selon Hegel, dépasser tout ce qui tendrait à suggérer des termes fixés en dehors de leur relation, en dehors de leur médiation. Les termes n'en sont pas moins présents comme des « moments », distincts sans être séparés³⁴.

Nous pouvons maintenant revenir à la question posée plus haut. Le sujet n'est pas seulement identique à lui-même: il diffère de lui-même, s'oppose à lui-même, et c'est par là que son identité est vraiment « concrète »; il est *lui-même* en vertu de la médiation qui le ramène à lui-même, et la différence qui l'oppose à son autre n'est que la forme extrême de sa différenciation interne. Même ce qui n'est pas le sujet l'est de façon latente, l'est dans sa réalité profonde ou, comme dira Hegel, « en soi ». A partir de là, l'ensemble du système hégélien peut être esquissé. Ce principe détermine le rythme de la totalité de ce qui est, il en définit les constituants majeurs: « nature » et « esprit ». La nature est en soi esprit et tend à devenir esprit; mais là où surgit l'esprit, la nature comme telle est dépassée. Cependant, le rythme se reproduit à l'intérieur de l'esprit; l'esprit est lui-même dépendant de la nature, dépendance qui se manifeste notamment par le *sentir*; il lui faut devenir ce qu'il est, devenir vraiment « soi-même », accéder à sa liberté foncière; la parfaite réalisation de cette liberté est la pensée, et par excellence, la pensée pure; la pensée qui est, dira l'*Encyclopédie*, l'« être-un-soi-même sans mélange » (*unvermischte Selbstheit*) de l'esprit³⁵. Dans la pensée, le sujet est, comme dit souvent Hegel, « auprès de soi », chez soi » (*bei sich*), *alors même* qu'il a un objet, car il sait que cet objet ou bien est directement lui-même, ou bien l'est « en soi ». Dans la pensée pure, le sujet, en pleine possession de soi-même, voit la coïncidence parfaite entre la libre position de sa propre présence et l'accueil de ce qui lui est objet. Son objet est « le concept » — l'unique concept — c'est-à-dire le conçu lui-même, inséparable du concevoir et qui, d'ailleurs, en sa forme accomplie est le concevoir lui-même.

32. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 39 (LJ I, 1, p. 50); GW 21, pp. 63-64; L I, p. 62.

33. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 268 (TP, p. 285). Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 193-195 (LJ II, pp. 305-308); L II, pp. 430-433.

34. Cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 45; L I, pp. 42-43 (JI, p. 47).

35. *Enz.* § 11, p. 44 (B, p. 175).

Dans la pensée pure, la totalité de ce qui est est récapitulée comme en son principe. Si, comme il est nécessaire au moins dans un premier temps, et comme cela sera justifié par la suite, on sort le mot « être » de son inapparence, on peut dire que le concept, qui se produit avec l'acte de la pensée pure, est l'être de tout ce qui est.

S'il en est ainsi, la logique, science de la pensée pure, est bien une nouvelle version de cette philosophie « universelle parce que première » dont parlait Aristote: elle est onto-théologie, et elle l'est en étant science de la pensée pure.

Encore faut-il que la Logique elle-même le confirme³⁶.

*
*
*

Le caractère théologique de la logique hégélienne est déjà affirmé dans l'*Introduction* de la *Grande Logique*: « La logique est... à comprendre comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité, comme elle est sans voile en soi-même et pour soi-même. Pour cette raison on peut s'exprimer ainsi: ce contenu est la présentation de Dieu comme il est dans son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini. »³⁷

Certes ce passage appelle des questions. En disant que « l'on peut s'exprimer ainsi », Hegel laisse entendre que cette expression relève d'un langage inadéquat et exotérique. Ressort-il de là qu'il faille donner congé à la théologie et la remplacer par tout autre chose? Non point nécessairement; et assez d'autres textes de Hegel imposent de comprendre que la théologie doit être *repensée et reformulée*.

Mais si ces lignes montrent que la logique est en un sens une théologie — même si elle n'est pas, aux yeux de Hegel, toute la théologie — elles ne disent pas directement si elle est cette théologie en laquelle culmine l'ontologie. Il faut donc d'abord voir s'il se confirme que la logique est une ontologie.

On verra que la progression scientifique dans la logique suit un développement au cours duquel se présentent les formes de l'unique « concept ». La première de ces formes est l'être. Et ce qui donne à ce commencement toute son importance est qu'« ...on doit comprendre que progresser à partir de l'initial n'est rien d'autre que le déterminer davantage, de sorte que l'initial demeure à la base de tout ce qui suit et n'en disparaît pas »³⁸. D'après ces lignes, les formes qui se présentent ensuite — devenir, finitude, infinitude, quantité, nombre, essence, fondement, substance, cause, concept, jugement, etc. — ne sont que des formes ou modes plus développés de l'être; on peut en outre préciser que ce développement se produit en direction du véritable être.

C'est ce que confirme la fin de la *Grande Logique* où est exposée la forme ultime du concept que Hegel nomme *idée* et qui, en son état de perfection, est l'idée absolue, c'est-à-dire la pensée pure elle-même. De l'idée

36. Concernant l'écriture du mot « logique », avec ou sans initiale majuscule, cf. *supra*, *Avant-propos*, p. 10.

37. *W.d.L.*, GW 21, p. 34; L I, p. 31; cf. GW 11, p. 21 (LJ I, 1, p. 19).

38. *W.d.L.*, GW 21, p. 58; L I, p. 56; cf. GW 11, p. 35 (LJ I, 1, p. 43): *Der Fortgang... von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so dass das Anfangende allem Folgenden zu Grunde liegen bleibt, und nicht daraus verschwindet.*

d'une manière générale Hegel dit: «...désormais n'est que ce qui est idée »³⁹ et: « L'idée... a le sens... du véritable être... »⁴⁰. Et finalement: « l'idée absolue seule est être, vie impérissable, vérité se sachant, et est toute vérité. »⁴¹ L'être est le premier mot et le dernier mot de la logique, quoique non le seul dernier mot; la logique tout entière ne fait qu'explicitement ce qu'il en « est » de l'être, elle est de part en part ontologie. Ce dernier passage montre en outre assez clairement qu'elle est théologie et qu'elle l'est *en étant* ontologie.

Cependant d'autres textes parlent en sens inverse; ils témoignent de ce qu'on peut appeler un abaissement de l'être.

A maintes reprises Hegel souligne que l'être est une détermination pauvre (*arm*), indigente (*dürftig*), la plus indigente de toutes (avec, toutefois, le néant)⁴²; il est conduit fréquemment à joindre « seulement » à « être »: *nur sein*, seulement être, être sans plus⁴³; c'est pourquoi il est, dit-il, très insuffisant de dire d'un objet de contenu très riche et élevé, notamment de Dieu, qu'il est; l'être est une abstraction inadéquate à la nature d'un tel objet⁴⁴.

Quelle est la raison de cette inadéquation? On peut la déterminer tout d'abord approximativement. L'être est « une subsistance indifférente »⁴⁵, sans activité, sans vie. Ainsi peut-on lire, dans le texte généralement désigné par le titre *La raison dans l'histoire*: « Si l'on dit... "l'esprit est", cela a tout d'abord le sens: il est quelque chose d'achevé. Mais en vérité il est quelque chose d'actif. L'activité est son essence; il est son propre produit, et est ainsi son commencement et aussi sa fin. Sa liberté ne consiste pas en un être qui serait au repos (*in einem ruhenden Sein*), mais en une constante négation de ce qui menace d'enlever sa liberté. »⁴⁶

Cette conception de l'insuffisance de l'être pourrait s'entendre de façon relativement banale. On peut penser, par exemple, à l'usage que fait saint Augustin de la triade familière au néoplatonisme, être-vivre-penser (*esse-vivere-intelligere*), dans une perspective où prennent place des degrés de perfection. Être est commun aux différents degrés et se trouve donc présent au plus bas: «...et la pierre est et la bête vit, et pourtant je n'estime pas que la pierre vit ou que la bête pense; mais celui qui pense, il est tout à fait certain qu'il est et qu'il vit. »⁴⁷

Hegel reprendra cette gradation traditionnelle. Mais il va plus loin. Dans la perspective de saint Augustin, l'être n'est pas de soi le terme le plus bas de la série, le « seulement être »; mais, étant donné la gradation, il advient à l'être de coïncider avec le degré le plus bas, constitué par l'exclusion de ce qui revient aux degrés supérieurs. Tandis que, selon Hegel, il semble

39. *W.d.L.*, GW 12, p. 175 (LJ II, p. 276); L II, p. 409: *es ist... nunmehr nur das, was Idee ist.* « Désormais » se réfère au temps du progrès scientifique de la pensée qui parcourt les étapes de la Logique.

40. *W.d.L.*, GW 12, p. 176 (LJ II, p. 277); L II, p. 410.

41. *W.d.L.*, GW 12, p. 236 (LJ II, p. 368); L II, p. 484.

42. *W.d.L.*, GW 12, p. 128 (LJ II, p. 210); L II, p. 355; *Enz.* § 88, p. 109 (B, p. 352); § 159, p. 149 (B, p. 404).

43. *Enz.* § 88, p. 109 (B, p. 352); *Phäno.d.G.*, p. 545 (H II, p. 287).

44. *Enz.* § 88, p. 109 (B, p. 352).

45. *W.d.L.*, GW 11, p. 273 (LJ I, 2, p. 60); L II, p. 42.

46. *Vernunft*, p. 55 (P, p. 76).

47. *De libero arbitrio*, II, 3, p. 276.

souvent que l'être *stricto sensu* se constitue lui-même en degré inférieur, et que *seulement être* s'oppose non pas à *être et, de plus, vivre* et à *être et, de plus, penser*, mais bien à *ne pas être, mais vivre* et à *ne pas être, mais penser*; et d'ailleurs la même situation se reproduira pour le degré intermédiaire, même si elle ne s'inscrit pas de la même manière dans les mots; la pensée comporte, comme on le verra plus loin⁴⁸, une négation de la vie, et *seulement vivre* ne s'opposerait pas à *vivre et, de plus, penser*, mais à *ne pas vivre, mais penser*.

En ce qui concerne *être et penser*, la conséquence précédente peut trouver une confirmation dans un passage de la *Grande Logique* où Hegel expose brièvement les concepts caractéristiques du système spinoziste: le couple pensée-être est assimilé au couple pensée-étendue⁴⁹. Or, selon Spinoza, et non pas seulement selon lui, pensée et étendue s'excluent mutuellement: être étendu est ne pas penser, et vice versa; de même, par conséquent, selon Hegel, être est ne pas penser, et vice versa.

La conclusion serait toutefois excessive. En substituant être à étendue Hegel fait ressortir en l'étendue le trait du «seulement être», mais cela n'autorise pas à appliquer à l'être tout ce qui vaut pour l'étendue. En fin de compte, il faut bien comprendre que penser est ne pas en rester à «seulement être» et que cela comporte un geste de négation active que l'esprit accomplit à l'égard de ce qui, en lui, est d'abord «seulement être».

Le sens large peut donc être maintenu, mais de nouveau il ne faut pas méconnaître qu'il est parfois retenu comme par concession. La même situation se reproduit d'ailleurs aux différentes étapes de la progression. Ainsi, à propos de la catégorie de réalité — le mot «catégorie» devra bientôt être expliqué —, un peu plus évoluée, plus complexe et, par suite, plus concrète que celle d'être, mais qui convient proprement au fini, Hegel, après avoir déduit l'infini, encore plus concret, écrit: l'infinitude «est la *réalité* en un sens supérieur» à celui de la réalité d'abord considérée. «Ce n'est pas le fini qui est le réel, mais l'infini. Ainsi la réalité est déterminée par la suite comme essence, concept, idée, etc.»⁵⁰. L'essence est plus et mieux réalité que la réalité proprement dite, et le concept encore plus et mieux. Mais aussitôt Hegel ajoute: «Il est cependant superflu de répéter des catégories plus tôt venues, plus abstraites, telles que la réalité, à propos du plus concret et de les employer pour des déterminations plus concrètes qu'elles ne sont en elles-mêmes. Ce qui conduit à les répéter ainsi, comme lorsqu'on dit que l'essence ou que l'idée est le réel, c'est que pour la pensée inculte les catégories les plus abstraites, comme être, être-là, réalité, finitude, sont les plus courantes.»⁵¹

Avec cette référence à la pensée inculte arrivons-nous au terme de la question? Il y a lieu plutôt de se demander si cela rend assez compte de ce

48. Cf. ch. 12, B.

49. *W.d.L.*, GW 11, p. 377 (LJ I, 2, p. 240); L II, p. 165. Cf. *infra*, ch. 5.

50. *W.d.L.*, GW 21, p. 136 (J I, pp. 152-153); L I, p. 159: *So wird die Realität weiter als das Wesen, der Begriff, die Idee usw. bestimmt*. Littéralement, il faudrait traduire: «déterminée comme l'essence, le concept...». La possibilité d'une équivoque a conduit à préférer la suppression de l'article, qui n'altère pas le sens.

51. *Ibid.*

que Hegel dit ailleurs. Et, quoi qu'il en soit, il reste que le concept est fondamentalement le même à ses divers niveaux d'abstraction et de concrétion. Même là où, dans la logique, il ne s'agit plus de l'être, il s'agit de ce qui est le même que l'être, il s'agit encore de l'être.

Ce problème nous impose de considérer la constitution, l'organisation et la méthode de la logique hégélienne.

*
**

La logique a, comme science, un commencement et un achèvement. Cette progression n'est pas celle d'une suite de propositions vraies, mais celle des étapes de la présentation du «concept». La difficulté est de localiser la progressivité de la présentation: est-elle le fait du concept lui-même ou de l'appréhension du concept par la pensée du philosophe? En ce dernier cas, elle serait à mettre au compte du seul esprit fini; or Hegel dit bien que la pensée pure est la «pensée comme telle», la pensée «au sens absolu», la pensée infinie⁵² — locution qui eût été inadmissible pour Kant, selon qui «la pensée dénote toujours des bornes» (*...Schranken beweist*)⁵³. Mais le problème ne se pose plus ainsi pour Hegel, qui rejette la séparation du fini et de l'infini: au cœur de la pure présence du sujet la médiation est déjà une finitude dépassée et intégrée.

Le rythme du concept dans la logique n'a pas un autre principe que celui qui commande la totalité de ce qui est, nature et esprit: celui d'un développement — qui, s'il comporte, dans la nature et l'esprit, des séquences temporelles, est au fond intemporel ou prétemporel⁵⁴ — allant du sujet «en soi», ou — puisque le sujet accomplit son essence lorsqu'il se retrouve par la pensée en tout ce qui est, autrement dit lorsque l'être-est explicité comme concept — allant du concept «en soi» au concept «pour soi». Mais dans la nature et, par suite, dans l'esprit qui émerge de la nature, le concept en soi a acquis, avec la dispersion spatio-temporelle, la forme du non-concept (d'où le droit imprescriptible du sentir) et, de la nature à la pensée pure, le développement va du non-concept (certes imprégné de concept) au concept pour soi, tandis que dans la pensée pure il s'accomplit dans la dimension du concept pour soi.

Cependant, s'il est vrai que la logique «présente Dieu avant la création de la nature et d'un esprit fini», la nécessité du développement doit pouvoir se comprendre directement à partir de la seule nature de la pensée. De fait, elle est inscrite dans la structure du rapport sujet-objet. Car s'il est vrai que non seulement le sujet est objet pour lui-même mais est finalement l'unique objet (quoique d'une manière non exclusive mais inclusive), il est non moins vrai que l'objet *comme* objet présente un trait par où il se distingue du sujet sans pourtant s'en disjoindre, trait qui rend possible et même nécessaire la constitution d'un objet qui *n'est pas* le sujet lui-même.

52. *W.d.L.*, GW 21, p. 48 (J I, p. 50).

53. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 72 (TP, p. 75).

54. Il faut noter que le *ρῑθμός* grec n'a pas un sens exclusivement temporel.

Précisément en ce point où l'être-objet, l'objet comme objet, se constitue dans sa pureté, Hegel peut rejoindre ce que dit de lui-même et depuis toujours le mot « être ». Cependant le mot « être » apporte une note de simplicité que ne comporte pas le mot « objet » — que celui-ci corresponde à *Objekt* ou à *Gegenstand* — qui indique une relation: « devant » le sujet. Cette simplicité accuse, à l'extrême le trait selon lequel l'objet se distingue du sujet jusqu'à l'effacement de son corrélat. L'objet en tant qu'objet est tellement objet qu'il a cessé d'être *ob-jet*: il est *l'être*.

Cependant cet effacement lui-même n'est pas rien, il est la présence absolue du sujet à l'état d'implicite, état lui-même implicite. Le concept comme être reste le concept et va nécessairement s'explicitier comme subjectivité et comme concept.

Dès lors, la structure de la logique se dessine pour l'essentiel. La logique sera d'abord logique de l'être ou logique objective, puis logique du concept — c'est-à-dire du concept pour soi — ou logique subjective⁵⁵. Mais, pour une raison qui sera considérée ultérieurement, la logique objective doit se diviser elle-même en logique de l'être proprement dit et logique de l'« essence » *Wesen* — mot qui sera alors expliqué et dont on peut déjà remarquer qu'il se rattache au registre de l'être; la fonction d'intermédiaire tenue par l'essence⁵⁶ est assez déterminante pour que la signification englobante du mot « être », à la mesure de la logique objective, soit laissée de côté, de sorte que s'impose la séquence triadique: être - essence - concept⁵⁷.

Mais être et essence sont rassemblés lorsque Hegel déclare que la logique objective tient la place de l'ancienne ontologie, et même des autres parties de la métaphysique dans la mesure où, traitant de l'âme, du monde et de Dieu, elles appliquent les formes de la pensée pure dont traite l'ontologie⁵⁸. Il se confirme par là que la logique hégélienne est bien une reprise de l'ontologie. Cette confirmation est sans doute assortie d'une importante restriction: seule la première partie de la logique correspond à l'ontologie. Mais cette restriction doit elle-même être située à sa juste place. Elle ne pose aucun autre problème que ceux que pose l'abaissement de l'être.

*
* *

La situation ambiguë de l'être et, par suite, de l'ontologie, se reflète dans l'emploi d'un mot aristotélicien que Hegel a trouvé récemment rajeuni par Kant: « catégorie ».

55. Cf. *W.d.L.*, GW 11, pp. 30, 32 (LJ I, 1, pp. 34, 38); GW 21, pp. 45-46, 49; L I, pp. 43, 47 (J I, pp. 48, 52). La première édition définit aussi la logique subjective comme logique du penser.

56. L'édition de 1832 de la *Grande Logique* la souligne plus nettement que celle de 1812, cf. GW 21, p. 46; L I, p. 44 (J I, p. 48).

57. La *Grande Logique* fait coexister la bipartition, qui est mise en œuvre dans les intitulés, et la tripartition; l'*Encyclopédie* ne connaît que la tripartition.

58. *W.d.L.*, GW 11, p. 32 (LJ I, 1, p. 37); GW 21, p. 48; L I, pp. 46-47.

Une forme de la présentation du concept à l'une des étapes du développement est d'une manière générale désignée comme « détermination de pensée » *Denkbestimmung*; mais « catégorie » est souvent employé équivalentement⁵⁹. Le grec κατηγορία dit: attribution, prédication, attribut, prédicat. Toutefois n'importe quel prédicat n'est pas, selon Aristote, catégorie. L'être est dit en tout prédicat et les modes du *dire être* répondent à des modes de l'être qui ouvrent la possibilité des autres prédicats et constituent ainsi les genres les plus fondamentaux des étants: telles sont les catégories. Ainsi si l'on dit « Callias est homme » et « Callias est blanc », on voit que *homme* et *blanc* ne relèvent pas de la même catégorie: le premier relève de la catégorie d'essence-substance, le second de la catégorie de qualité.

L'importance du concept de catégorie vient notamment de ce qu'il constitue un champ d'application de la proposition souvent répétée par Aristote: l'être se dit de multiples façons, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς⁶⁰. Les modes de l'être ne sont pas eux-mêmes par rapport à l'être comme les espèces par rapport au genre. En première approximation on peut remarquer qu'un genre se spécifie grâce à l'apport d'éléments différenciants qui lui viennent de l'extérieur et sont indépendants les uns des autres (et le second caractère pourrait être une conséquence du premier). Cette situation ne vaut pas pour la différenciation de l'être. Aristote donne une indication importante lorsqu'il remarque que toutes les catégories autres que celle de l'essence-substance se réfèrent *ἀναφέρονται* à celle-ci comme à ce qui est primordialement⁶¹.

Le problème du statut de l'unité de l'être reste, avec Aristote et après lui, largement ouvert. En regardant d'avance du côté de la logique de Hegel, on pourra faire ressortir l'importance du concept de catégorie, tel qu'Aristote l'a dégagé, en rassemblant les trois traits suivants: les catégories participent de ce qu'on peut nommer la « fondamentale » de l'être; chacune est un visage original de l'être; elles se présentent avec l'originalité qui les distingue et l'unité qui les rassemble au cours d'un mouvement de la pensée qui sait passer de l'une à l'autre.

Modes de l'être en tant que l'être se présente dans le dire: c'est bien encore ce que seront les catégories pour Kant qui, désormais dans le cadre d'une « logique transcendantale », ramène pour une part l'être de l'objet d'expérience à l'action nécessaire de l'entendement pur. Les catégories seront ainsi les concepts purs et primordiaux unifiant le divers de l'intuition conformément aux « fonctions de l'unité » qui s'exercent dans les jugements: unité « objective » que signifie dans les jugements, ou du moins dans certains d'entre eux, le mot « est »⁶².

Le thème de l'unité non générique de l'être n'est pas retenu par Kant; mais les problèmes sont inscrits dans les concepts. L'unité du moi, source unique des modes d'unification distincts mais complémentaires, est bien le principe de l'unité de l'être, compris comme être-objet, dans la diversité de ses modes, et elle fonde l'exigence d'un système des catégories que Kant veut

59. C'est notamment le cas, avec une assez grande fréquence, dans l'*Introduction* de la seconde édition de la *Grande Logique*.

60. *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 1.

61. *Ibid.* Θ, 1, 1045 b 27-28.

62. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 114 (TP, p. 119).

substituer à la « rhapsodie » sans principe dont se contentait Aristote⁶³. Mais Hegel peut aisément objecter que la monotonie de la relation de toutes les catégories au moi, lui-même réduit à sa ponctualité abstraite, ne peut qu'aller à l'encontre d'un véritable système⁶⁴ : elle ne peut en effet qu'entériner une situation de diversité juxtapositive.

Avec le développement systématique du concept, Hegel va constituer effectivement — sur la voie ouverte par Fichte — un système de déterminations de pensée ou catégories, chacune étant rejointe en son originalité à une étape du mouvement nécessaire de la pensée ; en même temps il modifie, et pour l'essentiel il étend considérablement, par rapport à Aristote, le champ du concept de catégorie. Le thème que « l'être se dit de multiples façons » est au cœur de la distinction des catégories chez Aristote, mais il ne s'y limite pas ; ainsi l'être en puissance et l'être en acte ne sont pas des catégories. Quant au thème lui-même, Aristote l'enferme encore en des bornes assez strictes ; mais le germe d'une extension se laisse déceler par ailleurs, que d'autres philosophies pourront favoriser même si le thème n'est pas explicité.

Kant va déjà plus loin qu'Aristote lorsqu'il considère la possibilité, l'actualité et la nécessité comme des catégories ; mais Hegel considérera comme déterminations de pensée aussi bien le jugement, le syllogisme, le mécanisme, le chimisme, la vie.

Certes Hegel ne donne pas le thème de la pluralité des modes de l'être pour un fil conducteur de la Logique. Et même, dans la mesure où l'être est abaissé, où il n'est que la première présentation du concept, devant faire place à des présentations plus riches et plus concrètes, Heidegger a pu dire que Hegel « laisse échapper » *<gibt aus der Hand>* le problème du statut de l'unité de l'être posé par Aristote⁶⁵. Pourtant le thème n'est pas absent : d'une part le concept au sens large est *mutatis mutandis* ce qui antérieurement était pensé comme être — de sorte que l'ontologie est maintenant transformée en logique ; d'autre part les formes plus abstraites et plus pauvres du concept sont réinvesties dans les formes plus concrètes et plus riches. Et de ce dernier point de vue une nouveauté décisive s'introduit : l'être, première forme du concept, est lui-même considéré comme une catégorie⁶⁶. Il n'en est certes pas ainsi chez Aristote ; mais il est vrai aussi que selon lui l'être est prédicat, qu'il est, conjointement avec l'un, le prédicat le plus universel de tous⁶⁷, qu'il est inclus en toute catégorie et, comme dira Heidegger, « est ce qui étend sa puissance dans la catégorie »⁶⁸. Cela, cependant, ne donne qu'une première indication : on verra que l'être pur, par où la logique doit commencer, ne correspond pas strictement à l'ôv thématé par Aristote.

Mais la reprise hégélienne du concept de catégorie ne se caractérise pas seulement par une extension : sur la base de celle-ci, et parallèlement à ce qui a lieu pour le mot « être », Hegel donne au mot « catégorie » un sens large et un sens étroit. Au sens large, « catégorie » équivaut à « détermination de pensée », comme on l'a vu. Par exemple, le mot peut s'appliquer à la raison

63. *Ibid.*, Ak. III, p. 93 (TP, pp. 94-95).

64. *W.d.L.*, GW 21, p. 48 ; L I, p. 46 (J I, pp. 50-51).

65. *Sein und Zeit*, p. 5 (M, p. 28).

66. *Enz.* § 3, p. 36 (B, p. 166).

67. *Métaphysique*, I, 2, 1053 b 20-21.

68. *Aristoteles, Metaphysik* © 1-3, p. 38 : *dasjenige, was in der Kategorie waltet*.

elle-même, identifiée à la fin dernière de toute réalité⁶⁹. Au sens étroit, il est réservé aux déterminations de pensée relevant de la *logique objective*, et plus particulièrement à celles de la sphère de l'être distinguée de celle de l'essence, et dans tous ces cas opposé à « concept »⁷⁰. Cette limitation vaut comme un rappel de ce que le mot avait en fait désigné jusqu'à Hegel ; mais elle enregistre aussi le fait qu'aux yeux de Hegel les déterminations de la pensée changent de style au cours du développement du concept.

Cependant le mot « catégorie » demeure un mot-clef, et il conduit à poser une question à laquelle de lui-même le mot « détermination de pensée » ne conduirait pas. Dire catégorie, prédicat, c'est dire : prédicat *de quelque chose*, d'un « sujet » au sens ancien du mot. Quel sera ici ce sujet ? Le concept ne se suffit-il pas à lui-même ? De fait Hegel dit aussi que la logique a pour contenu les « pures essences » *<Wesenheiten>*, sur la nature desquelles repose par ailleurs le développement de toute vie naturelle et spirituelle⁷¹ ; ce mot, comme le confirme souvent son contexte, convient plutôt à l'idée platonicienne qu'à la catégorie aristotélicienne⁷². A cette question la réponse sera différée. On retiendra que les deux mots « catégorie » et « idée » sont nécessaires à Hegel.

*
* *

Le développement de la présentation du concept est régi par une nécessité que traduit la méthode mise en œuvre dans la Logique.

Pour comprendre cette méthode un préalable est nécessaire ; en effet elle met en cause l'un des points les plus délicats qu'implique la constitution de la logique, déjà relevé plus haut, l'identité de la pensée finie et de la pensée infinie, ou plutôt l'identité, dans la pensée, de la finitude et de l'infinitude : ce qu'il faut entendre sans omettre que, pour Hegel, « identité » implique distinction des moments et transition de chacun à chacun.

La pensée comme telle, selon Hegel, est infinie. S'il y a une pensée finie, c'est sur la base de cette infinitude radicale. La Logique montre du reste que la finitude et l'infinitude se spécifient selon les divers niveaux de l'accomplissement du concept. D'une manière générale, est fini ce qui est référé à un au-delà que concrétise la présence d'un *autre* ; la pensée est, en son fond, infinie parce qu'en elle le sujet se retrouve pleinement en ce qui, à titre d'objet, lui est un autre.

69. *Vernunft*, p. 36 (P, p. 56). Le texte est celui d'une *Leçon*, transmis par les auditeurs.

70. Ainsi dans *W.d.L.*, GW 21, p. 11, L I, p. 11 (J I, p. 13), le mot désigne des déterminations logiques relevant de la sphère de l'essence ; dans la *Propédeutique* (NS, p. 28), les catégories sont explicitement assignées à la Logique objective, définies comme « dites de l'étant » *<vom Seienden ausgesagt>* et caractérisées comme déterminations fermement établies *<festgesetzt>*, ce qui s'oppose à la nature « dialectique » de la raison. Dans *W.d.L.*, GW 12, p. 48 (LJ II, p. 90), L II, p. 268, les catégories sont réservées à l'être, et se distinguent des « déterminations réflexives » *<Reflexionsbestimmungen>* qui sont réservées à l'essence.

71. *W.d.L.*, GW 11, p. 8 (LJ I, 1, p. 7) ; L I, p. 7 ; GW 11, p. 29 (LJ I, 1, p. 32) ; GW 21, p. 42 ; L I, p. 41.

72. Cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 243 sqq. (G 3, p. 450 sqq.). Cependant Hegel considère bien les catégories d'Aristote comme des « essences » *<Wesenheiten>* simples, cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, pp. 402-403 (G 3, p. 595).

On a vu, d'autre part, que le nouveau sens du mot «sujet» est considéré comme acquis dans la philosophie allemande dès avant Hegel; le mot «subjectif» s'y rattache, avec une ambiguïté que Hegel remarque⁷³: il peut dire ce qui relève de la dimension du sujet comme tel, c'est-à-dire de la forme suprême de l'être; mais il est de la nature du sujet-moi de se rendre fini sans cesser d'être lui-même, sa propre plénitude n'étant plus que potentielle; eu égard à ce moi fini, est «subjectif» au sens du «seulement subjectif» ce qui est seulement «pour moi» ou «en moi» et non «en soi»; distinction qu'il faut, d'ailleurs, savoir relativiser. Ce «seulement subjectif» se trouve aussi, d'une façon spécifique, dans le domaine de la pensée et même dans la pensée pure.

Revenons au processus de la présentation du concept. Une catégorie qui correspond à une étape de l'explicitation ne contient qu'implicitement les formes plus concrètes, quoique, en elle, le concept se présente réellement tout entier; mais son caractère d'implicite n'est pas lui-même explicité comme tel; pour la pensée finie elle contient donc à la fois trop et trop peu. De la sorte elle recèle un problème, qui ne sera résolu que par une avancée de la pensée, permettant de faire le départ entre le trop et le trop peu et de remettre à leur juste place les éléments impliqués; cette avancée coïncide avec la parution d'une catégorie plus complexe et plus complète. Celle-ci sera dite «vérité de» la première.

Pour la pensée finie qui suit ce mouvement, à chaque étape la «chose même», le concept, s'identifie complètement à la catégorie correspondante. Nécessairement cette pensée est surprise par les conséquences de ce qu'elle a elle-même posé: si la chose est ce qu'on a posé qu'elle était, il en résulte qu'elle n'est pas, ce qu'on a posé qu'elle était; la thèse ne peut donc être maintenue telle quelle. C'est comme signifiant cette démarche négative que Hegel recueille le mot grec «dialectique».

La dialectique est un processus négatif de la pensée. Mais — et c'est un point sur lequel Hegel revient avec insistance — on ne comprend pas la vraie nature de ce processus négatif si l'on s'en tient à l'aspect négatif de son résultat. Pourquoi s'en tient-on là le plus souvent? Parce qu'on s'en tient à une dialectique plus ou moins subjective au sens du «seulement subjectif». Certes la dialectique a lieu dans le «seulement subjectif» de la pensée. Mais comment cette pensée se situe-t-elle par rapport à la «chose»? Le plus souvent on en reste à une pensée extérieure à la chose; la dialectique que l'on connaît est alors irrémédiablement fixée dans le «seulement subjectif».

Mais l'authentique dialectique est celle de la pensée qui, même par ce qu'elle a de fini, répond rigoureusement à l'exigence du concept et en traduit le rythme. Dès lors, par une métonymie bien fondée remontant de la traduction à l'essence, le mot «dialectique» signifiera pour Hegel le rythme même du concept en tant qu'il lui faut se traduire de la sorte.

Toutefois, même accomplie cette métonymie, Hegel maintient le caractère négatif de la dialectique, inséparable certes du positif qui en résulte mais néanmoins négatif. Suivant très librement Kant et distinguant dans la pensée l'entendement (<Verstand>) et la raison (<Vernunft>), le premier qui fixe les déterminations et est donc voué au fini, la seconde qui les dépasse et saisit l'infini, Hegel, dès la première édition de la *Grande Logique*, donne la raison

73. *W.d.L.*, GW 21, p. 46; L I, p. 43 (J I, p. 48). Cf. *infra*, ch. 8, A.

pour négative et dialectique en tant qu'elle dissout les déterminations établies par l'entendement, tandis qu'elle est positive lorsque de cette dissolution elle fait émerger l'unité concrète en laquelle les déterminations sont des moments. A partir de là on voit que la conception courante de la dialectique procède de l'entendement qui se dissocie lui-même de la raison et dissocie la raison négative de la raison positive⁷⁴. L'*Encyclopédie* précise que le dialectique est un «côté» ou un «moment» du logique, son moment négativement rationnel, le côté positivement rationnel s'identifiant au spéculatif⁷⁵: c'est en effet lorsqu'il dépasse la détermination qui l'arrêtait, sans toutefois la perdre de vue, autrement dit lorsqu'il surmonte victorieusement l'épreuve du négatif, que le regard intellectuel atteint l'extrême de la puissance et de la sécurité.

Parce que les moments sont, en tant que tels, inséparables et que l'union des moments inséparables est l'authentique identité, il arrive à Hegel de nommer, par une nouvelle métonymie, le tout du processus rationnel du nom de son moment négatif: c'est là une extension qui ne doit pas faire oublier l'essence négative de la dialectique⁷⁶.

Mais sans doute l'insuffisance, maintes fois affirmée par Hegel, de tous les exposés introductifs vaut-elle tout particulièrement pour la dialectique: on ne comprend bien celle-ci qu'en la pratiquant.

*
* *

Spéculation, métaphysique, ontologie, catégorie, dialectique: ces mots attestent que la Logique de Hegel se rattache, quant à sa constitution même, à ce qui est pour elle le passé de la philosophie. On peut s'attendre à ce que son contenu confirme ce lien. De fait Hegel lui-même a affirmé que la suite des systèmes de la philosophie au cours de l'histoire est la même que celle des déterminations conceptuelles de l'idée, autrement dit que les catégories exposées dans la logique, chaque système concevant toutes choses à partir d'une catégorie dominante⁷⁷; il a, surtout dans les pages introductives et les *Remarques* de la *Grande Logique*, indiqué certaines correspondances de façon plus ou moins détaillée. Mais pour qui cherche à comprendre Hegel, et à travers lui la «chose même», en se plaçant à distance de lui et en maintenant ouverte l'interrogation, il ne suffit pas de s'en tenir à ce que Hegel lui-même énonce. La façon dont Hegel comprend le principe général des correspondances peut être mise en question; la présence agissante du passé peut s'étendre au-delà de ce qu'il signale et dont il a clairement conscience.

Le lien de la philosophie à son passé, Hegel le conçoit comme ayant la forme d'une tradition. Au début de ses *Leçons* de Berlin sur l'*Histoire de la Philosophie*, il caractérise ainsi le rapport de la philosophie présente à la

74. *W.d.L.*, GW 11, p. 7 (LJ I, 1, p. 6); L I, p. 6.

75. *Enz.* § 78-82, pp. 101-104 (B, pp. 342-344).

76. C'est le cas dans l'*Introduction* de la *Grande Logique* lorsque Hegel écrit: «C'est en ce dialectique, tel qu'il est pris ici, et donc dans la saisie des opposés dans leur unité ou du positif dans le négatif, que consiste le spéculatif.» (*W.d.L.*, GW 11, p. 27; LJ I, 1, pp. 28-29; GW 21, pp. 40-41; L I, p. 38): le dialectique conforme à son essence est inséparable de la saisie des opposés dans leur unité et, en ce sens, il «est» cette saisie même. C'est le cas aussi au § 31 de la *Philosophie du Droit* (*Ph. d. Rechts*, p. 47; D, p. 90).

77. *Gesch. d. Ph., Einleitung*, p. 34 (G, p. 40).

tradition (*Tradition*): «...ce que nous sommes dans la science et notamment dans la philosophie, nous en sommes redevables à la *tradition* qui, à travers tout ce qui est transitoire et qui a donc passé, se noue comme une chaîne sainte et par laquelle les acquis des siècles précédents nous ont été conservés et transmis.»⁷⁸ Et, précise-t-il encore, la tradition ne se borne pas à maintenir, elle est en progrès, elle est comme un fleuve qui s'accroît au fur et à mesure qu'il s'éloigne de sa source.

Le concept de tradition philosophique peut être retenu. Mais il n'y a pas lieu de présupposer comme acquise la conception qu'en propose Hegel; et cela a une conséquence concernant l'importance de la référence de la Logique à son passé. Pour Hegel le développement se comprend à partir de son aboutissement. La Logique se présente comme un tout qui a son intelligibilité interne et qu'on peut comprendre en oubliant le passé. De la sorte, la référence au passé doit être éclairante, mais non d'une manière essentielle; il n'en va peut-être plus de même si la Logique de Hegel est à son tour objet d'interrogation: la référence au passé peut alors être éclairante d'une manière essentielle.

La présente recherche ne présuppose pas une philosophie achevée, ni, par suite, une théorie de la tradition; néanmoins, concernant celle-ci, un minimum doit être présupposé.

Il concerne d'abord la nature de la tradition en tant que tradition *philosophique*. Celle-ci n'est pas un simple fait culturel qui serait à constater et peut-être à expliquer en termes d'influences exercées ou subies. Recevoir philosophiquement ce qui a été dit philosophiquement, c'est reformer en soi l'acte de la pensée, c'est rejoindre à travers l'œuvre la « chose même » dont en elle il s'agit. Mais les formes de l'accueil sont multiples. Ce qui a été autrefois pensé peut être repris dans une initiative créatrice ou rejeté à partir d'une opposition elle-même créatrice — auquel cas la tradition demeure encore déterminante. Mais il advient plus d'une fois que ce qui a été acquis laborieusement tombe dans la banalité et paraisse aller de soi, ce qui ne va pas sans quelque effacement du sens authentique; et même dans l'effort pour repenser, même dans l'opposition créatrice, le philosophe accueille un impensé qu'il ne domine pas.

Le minimum présupposé concerne aussi l'*unité* de la tradition philosophique. Ni la complexité, ni les heurts, ni la part de contingence que présente la philosophie en son existence historique ne peuvent être niés; pourtant si l'on considère les thèmes fondamentaux diversement modulés depuis le commencement grec, il n'y a rien d'aventuré à admettre l'existence d'une unité assez forte pour supporter la diversité. Qu'il suffise d'évoquer la différence, toujours déterminante, d'*αἴσθησις* et *νόησις*, sensation et intellection.

On a vu que la Logique de Hegel reprend le projet de la métaphysique et plus précisément de l'ontologie; on a vu aussi que selon Hegel la présentation du concept se développe en surmontant des crises, chacune d'elles définissant un problème que le philosophe doit résoudre en répondant à l'exigence du concept.

Mais l'ontologie n'a jamais été une science suivant calmement son cours et constituant un bien commun incontestable. Tandis que la pensée s'oriente

78. *Ibid.*, p. 21 (G, p. 29).

vers l'être, des problèmes l'attendent, qui peuvent être reconnus et posés, mais peuvent aussi sommeiller et attendre d'être éveillés ou réveillés: d'une manière ou d'une autre ils sont transmis par la tradition.

Parce que la Logique de Hegel réassume à sa manière la tâche de l'ontologie, parce qu'elle a affaire aux problèmes de l'ontologie qu'elle reçoit de la tradition, le titre « la Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie » peut indiquer une orientation possible pour une explication interrogative de la Logique.

*
* *

La formule doit préserver la diversité des façons dont la pensée de Hegel se rapporte à la tradition: le rapport est plus ou moins explicite et sa nature n'est pas unique.

Hegel fait face consciemment à certains problèmes et propose des références historiques. Mais ce n'est pas tout: il rejoint en fait, même s'il ne les explicite pas et peut-être n'est pas en mesure de le faire, des problèmes qui ont déjà été pris en charge avant lui, simplement parce qu'ils sont inscrits dans le thème qui sollicite sa pensée; et même dans ce qu'il assume consciemment tout n'est pas explicite.

Quant à la nature du rapport, la formule n'exclut aucune forme: reprise créatrice, opposition créatrice, rechute dans l'apparente banalité. En aucun cas elle ne présuppose que le *même* prévale sur l'*autre*. Hegel, ici, nous vient lui-même en aide en nous rappelant que l'identité, loin d'exclure la différence, est le lieu où celle-ci peut éclore.

La formule, on l'a vu aussi, dit une orientation. Pour que la conjonction des deux éléments qui la composent ait son sens, il faut d'abord envisager chacun d'eux globalement, sans poser de limite. Mais le contenu peut, par la suite, conduire à limiter et choisir; l'orientation n'implique pas qu'on prétende à l'exhaustivité.

Le projet que définit le titre pouvait être mis en œuvre de plusieurs façons. On pourrait reconstruire les problèmes et leur développement selon un autre ordre que celui de la Logique. Mais la Logique de Hegel reste mal connue et difficile à comprendre, même à s'en tenir à un premier niveau de compréhension, celui où l'on trouve un sens aux phrases et aux enchaînements. L'explication, même à ce premier niveau, n'est pas superflue; elle impose de suivre patiemment le cours de la Logique et de laisser les problèmes se faire jour à leur place.

Cependant, le présent ouvrage n'est pas un commentaire qui se devrait de ne rien négliger des textes, ou, du moins, d'en respecter strictement toutes les proportions.

La Logique de Hegel ne suit pas un cours rectiligne. Elle comporte des répétitions analogiques, de sorte que certains thèmes peuvent venir à plusieurs reprises sans que les différences soient significatives en ce qui concerne le rapport aux problèmes traditionnels. De plus, dans les perspectives de l'ontologie, tous les concepts de la Logique ne sont pas également importants. Certaines séquences du parcours peuvent être abrégées; d'autres, au contraire, justifient une insistance particulière. Une sélection est légitime,

pourvu que la ligne du développement ne soit pas brisée; d'autres choix seraient sans doute possibles.

Il en va de même des monuments de la tradition qui sont considérés. Si certaines références s'imposent, toutes celles qui seraient pertinentes n'ont pas à être retenues: la tradition, elle aussi, comporte des répétitions. En revanche, on peut avoir des raisons d'aller au-delà de ce que Hegel a pu avoir présent à l'esprit. On sait qu'il connaissait assez mal la philosophie médiévale; pourtant celle-ci a traité certains thèmes d'une manière qui a été déterminante pour les grandes métaphysiques du XVII^e siècle; et plus d'une fois au cours de l'histoire des solutions analogues ont pu se constituer sous la seule pression des problèmes.

Quant au champ historique pris en considération, il est déterminé par le contenu (tout le passé de la philosophie ne doit pas être retenu) mais aussi par la situation de la philosophie hégélienne, en tant qu'elle appartient à l'époque qui a suscité la transformation de la métaphysique en logique. En principe donc, la tradition considérée s'arrête avant Kant, qui a inauguré cette époque. Pourtant Kant est aussi pour Hegel un véhicule de la tradition et, d'ailleurs, sa situation apparaît ambiguë: il sera donc parfois nécessaire de le considérer. Mais Fichte et Schelling appartiennent vraiment à la nouvelle époque. Certes, eux aussi sont à leur manière concernés par les problèmes traditionnels de l'ontologie, et le débat que Hegel poursuit avec eux s'entrelace avec son propre débat avec la tradition: c'est là un champ d'investigation d'une importance considérable, mais qui, sauf exception, sera délibérément laissé de côté.

Redisons enfin que l'explication qui va suivre est interrogative. Le questionnement porte en fin de compte sur ce qu'il y a de problématique — mot qui est à entendre selon la suggestion de l'allemand *fragwürdig*, «digne de question» — tant dans ce que Hegel énonce que dans la tradition qu'il repense et qui parle en lui. Une telle question ne relève pas du constat ni de l'explication historiques.

*
**

On vient de parler de l'époque en laquelle Hegel voit la philosophie s'achever. Dans une philosophie qui, comme celle de Hegel, revendique la circularité, fin et commencement ne sont pas éloignés. Aussi n'est-ce pas un hasard si la philosophie grecque est directement concernée par les problèmes que posent les toutes premières catégories exposées dans la Logique: être, néant, devenir.

CHAPITRE PREMIER

DE L'ÊTRE A L'ÊTRE-LÀ

On a vu plus haut que la première partie de la Logique¹ a pour titre: *l'être*. L'être est pris alors au sens relativement étroit, s'opposant à l'essence, tandis qu'être et essence ensemble s'opposent au concept (lui-même pris alors à son tour au sens étroit ou, comme on le verra, relativement étroit). Il ne s'agit pas là d'une division statique, mais de phases du développement de l'unique concept (cette fois au sens large), développement qui se produit dans la science mais rejoint le rythme de la « chose même ».

Il en est de même de la division de l'être au sens relativement étroit, thème de la première partie. Les phases du développement sont: la *qualité* (le sens hégélien de ce mot sera précisé plus loin, cf. chapitre 2), identifiée à la déterminéité² prise sous la forme la plus simple, la *quantité*, indifférente à l'égard de la limite qu'elle exige, et la *mesure*, qui rassemble, en les relativisant à partir d'une unité fondamentale, qualité et quantité.

De nouveau, la qualité se divise, selon le rythme d'un développement, en être, être-là (*Dasein*)³ et être-pour-soi (*Fürsichsein*). C'est-à-dire: d'abord l'être avant l'apparition de la déterminéité, puis l'être déterminé, qui va d'abord se révéler fini, enfin l'être qui, par l'infini qui est en lui, reconvergit la déterminéité en une forme d'absoluité. L'être non encore déterminé se divise à son tour en être, néant, devenir. On pourra considérer l'être qui se divise ainsi comme être au sens « presque strictement étroit », et le premier terme de la division comme être au sens « strictement étroit ».

1. Ou, selon la présentation la plus en évidence dans la *Grande Logique*, le premier livre de la première partie, c'est-à-dire de la *Logique objective*.

2. Sur cette traduction de *Bestimmtheit* cf. *Appendice*.

3. Cf. *Appendice*.

L'être, de la sorte, est le « premier » être, l'être « pur »⁴. « L'être est l'immédiat indéterminé. »⁵ Ce qui est absolument immédiat ne peut être qu'indéterminé : être déterminé c'est se distinguer de quelque autre, c'est donc ne se présenter authentiquement que par la médiation de celui-ci. Mais l'immédiateté définit encore l'être au sens relativement étroit, car dans les catégories qui en relèvent — qualité, quantité, mesure — elle prévaut sur la médiation, bien que celle-ci s'affirme toujours davantage au cours du développement.

Le mouvement logique va conduire à la forme élémentaire de l'être déterminé, l'être-là. Mais déjà ce parcours comporte une émergence de la déterminité, car l'être pur va se distinguer du néant et l'être et le néant ensemble vont se distinguer du devenir qui est leur unité concrète.

Mais si l'être et le néant sont distincts, c'est en même temps leur identité qui est affirmée, la distinction ne se fait jour que dans l'identité. L'importance des paragraphes exposant l'identité de l'être pur et du néant pur et la constitution du devenir justifie, et leur brièveté permet, que la traduction en soit donnée ici pour la commodité du lecteur⁶.

A. ÊTRE

Être, être pur, — sans aucune détermination de plus. Dans son immédiateté indéterminée, il n'est égal qu'à soi-même et il n'est pas non plus inégal à quelque autre, il n'a aucune diversité à l'intérieur de soi, ni vers le dehors. Une quelconque détermination ou un quelconque contenu qui se différencierait en lui ou par quoi il serait posé comme différent d'un autre ferait qu'il ne serait pas maintenu en sa pureté. Il est l'indéterminité et le vide purs. — Il n'y a rien à intuitionner en lui, si l'on peut parler ici d'intuitionner ; ou si l'on veut, il n'est que ce même intuitionner pur, vide. Il y a tout aussi peu en lui quelque chose à penser ou, si l'on veut, il n'est, pareillement, que ce penser vide. L'être, l'immédiat indéterminé, est en fait *néant*, et ni plus ni moins que néant.

B. NÉANT

Néant, le néant pur ; il est simple égalité avec soi-même, parfaite vacuité, parfaite absence de détermination et de contenu ; indifférenciation au-dedans de lui-même. Dans la mesure où l'on peut mentionner ici intuitionner et penser, on tient pour différence que soit intuitionné ou pensé quelque chose ou rien. Ne rien intuitionner ou penser a donc une signification, les deux sont différenciés, ainsi le néant *est* (existe) dans notre intuition ou dans notre pensée ; ou plutôt le néant est le pur intuitionner lui-même, le pur penser lui-même, et le même intuitionner ou penser vide que l'être pur. — Le néant est ainsi la même détermination, ou plutôt absence de détermination, et donc rigoureusement la même chose que l'être pur.

4. *W.d.L.*, GW 11, p. 43 (LJ I, 1, p. 57) ; GW 21, p. 68 ; L I, p. 66.

5. *Ibid.* : *Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare*. C'est bien, grammaticalement, « immédiat » qui est substantivé.

6. La traduction suit le texte de la seconde édition, qui ne diffère presque pas de celui de la première (GW 21, pp. 68-70 ; L I, pp. 66-67 ; cf. GW 11, pp. 43-44). Seul est traduit le premier sous-paragraphe du paragraphe C. *Nichts* est traduit tantôt par *néant*, tantôt par *rien*.

C. DEVENIR

1. Unité de l'être et du néant

L'être pur et le néant pur sont donc la même chose. Ce qui est la vérité n'est ni l'être, ni le néant, mais que l'être — non pas passe, mais — est passé en néant, et le néant en être. Mais tout aussi bien la vérité est, non leur indifférenciation, mais qu'ils ne sont pas la même chose, qu'ils sont absolument différents mais tout aussi bien inséparés et inséparables et que *chacun disparaît immédiatement en son contraire*. Leur vérité est donc ce mouvement de la disparition immédiate de l'un dans l'autre : le *devenir* ; un mouvement en quoi les deux sont différents, mais d'une différence qui tout aussi bien s'est immédiatement dissoute.

Avant que soient abordés le passage de l'être au néant et le statut du néant (section B du chapitre), la constitution du devenir et la genèse de l'être-là (section C), il convient de considérer l'approche hégélienne de l'être (section A). Cette approche a déjà été expliquée plus haut dans une présentation de l'ensemble de la Logique ; il faut voir maintenant comment elle s'effectue au commencement du développement. Quatre questions seront posées : on constatera qu'elles s'enracinent dans la problématique traditionnelle.

A. L'APPROCHE HÉGÉLIENNE DE L'ÊTRE

1. « L'être est l'immédiat indéterminé ». « L'être n'est égal qu'à soi-même. » Ces énoncés et d'autres semblables posent, par leur forme même, une question concernant la manière de parler de l'être. On dit : « l'être est... » L'être se dit donc de l'être. Ce fait n'est certes pas propre aux énoncés hégéliens. Comment le comprendre ? On connaît la difficulté soulevée par Pascal concernant l'entreprise de définir l'être : « ...pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans la définition »⁷. Il ne s'agit dans ces lignes que de la définition, mais la difficulté pourrait s'étendre, *mutatis mutandis*, à d'autres énoncés. Parler de..., ce doit être faire découvrir : peut-on en même temps prendre pour moyen de découverte ce qu'il s'agit de faire découvrir ? Pourtant ce n'est là, pensera-t-on, qu'une difficulté technique, qui pourrait se résoudre par une technique appropriée. Mais s'agit-il bien de cela ?

Le fait qu'il s'agit de comprendre n'est-il pas plutôt l'indice d'un trait de toute compréhension de l'être, mieux, d'un trait de l'être même ? Lorsque la pensée philosophique s'efforce d'élucider ce qui dit le mot « être », il ne s'agit pas pour elle d'arriver à une découverte absolue ; elle fait fond sur une première compréhension qui n'est jamais reniée. Plus précisément encore, lorsque le mot « ...est... » fait office de médiateur entre deux mots, la médiation qu'il accomplit répond à un trait de l'être ; ainsi l'être pourrait bien « être » son propre médiateur.

A l'intérieur de la philosophie hégélienne, ce trait de l'être prend une allure particulière. D'une part la médiation comme telle est reconnue comme trait de l'être pris au sens large, d'autre part la médiation conduit l'être, pris au sens étroit, au-delà de lui-même, jusqu'à sa « vérité ». Il en résulte un « est »

7. *De l'esprit géométrique*, in *Pensées et opuscules*, p. 169.

que l'on peut dire « hégélien », dont la Logique offre des exemples. Mais tous les emplois du mot « est » dans la Logique n'en relèvent pas ; la plupart des énoncés figurant dans la Logique sont, peut-on dire, « normaux ». Ceux-ci sont nécessaires pour que la pensée, en ce qu'elle a de fini, se mette au niveau de la pensée pure ; mais à chaque étape du développement du concept la pensée pure se concentre en un acte simple et s'exprime adéquatement dans la simplicité d'un mot qui dit son objet. On peut ici reprendre la distinction faite par Aristote : tout dire <φάσις> n'est pas ce dire composé qu'est la proposition affirmative ou négative <κατάφασις ou ἀπόφασις>⁸. Mais ici le dire de la catégorie est à la fois simple et complet : il ne manque pas de ce qui, d'ordinaire, et au moins à première vue, caractérise la proposition, à savoir, d'être susceptible de la qualité de vrai.

Comment peut-il en être ainsi ? Pour répondre à cette question, il faut poser la question inverse : pourquoi le simple mot ne suffit-il généralement pas à constituer un énoncé complet susceptible de la vérité ? Le dire simple d'un mot peut, pourtant, envelopper l'acte par lequel le sujet pensant se met en présence de quelque chose et se le rend présent. Aristote, dans le chapitre de la *Métaphysique* auquel il vient d'être fait référence, reconnaît une certaine vérité à l'appréhension intellectuelle d'une essence déterminée et au dire qui lui correspond⁹.

Mais, généralement, la présence atteinte est fragmentaire. La pensée vraie doit rendre la chose complètement présente par l'apport d'autres présences liées à la première. La présence complète n'est d'ailleurs que visée, dès lors que l'on en reste à rassembler des présences fragmentaires ; néanmoins l'énoncé passe pour suffisant en ce qu'il répond à une attente déterminée et, dans ce cadre, écarte l'erreur.

Mais qu'en est-il du mot « être » ? Il dit la présence de la totalité de ce qui « est », rassemblée dans la simplicité de son unité. Cette présence est complète, ou du moins, si elle est incomplète, son incomplétude n'est pas celle du fragmentaire mais celle de l'implicite. Ce que l'être a de complétude suffit à ce qu'exige l'essence de la vérité, et ce trait se transmet aux autres catégories ; celles-ci ont d'ailleurs une complexité spécifique qui n'est pas la composition caractéristique de la proposition.

La catégorie, objet de la pensée pure, est elle-même « vraie » : on reviendra encore sur ce sens « objectif » du mot « vérité ». Mais parce que jusqu'à la fin les catégories ne sont le concept qu'à l'état plus ou moins enveloppé, elles ont, avec la pensée qui leur correspond, une incomplétude, mais toujours à l'intérieur de la complétude qu'on vient de définir. De ce fait, chaque catégorie a, conjointement avec sa vérité, une non-vérité spécifique : pour cette raison la pensée qui y correspond peut être assimilée à une *thèse* susceptible d'être révisée, et c'est par là qu'elle entre dans la sphère de la dialectique.

2. Si l'on peut admettre en règle générale que l'être peut se dire de l'être, un cas particulièrement important de cette façon de dire se trouve dans le paragraphe A cité ci-dessous : « ... il n'est que ce même intuitionner

8. Cf. *De l'énonciation*, 5 ; *Métaphysique*, Θ, 10.

9. *Ibid.*, 1051 b 23-24.

pur, vide... il n'est, pareillement, que ce penser vide »¹⁰. Dans le mouvement de l'argumentation, Hegel fait ressortir le *vide* : c'est cela même qui conduit à reconnaître que l'être est, en réalité, néant. Le vide de l'intuitionner et du penser est le vide de l'être lui-même.

Cette argumentation suppose que l'être est identique à l'intuitionner et au penser. Comment comprendre cette identité ?

Mais avant même d'aborder ce point, l'équivalence que Hegel semble ici admettre entre intuition et pensée fait question. Certes, on a vu plus haut que le point de vue de Hegel — qui prend ici la suite de Fichte et de Schelling — doit permettre de surmonter l'opposition de la pensée et de l'intuition telle que la présente Kant. La pensée telle que la comprend Hegel cumule les perfections qui pouvaient sembler distribuées entre la pensée et l'intuition opposées l'une à l'autre. Néanmoins, en partie afin de se démarquer de Fichte et surtout de Schelling, Hegel rejette habituellement l'intuition proprement dite hors de la pensée : « ... toute intuition est, en tant qu'intuition, sensitive »¹¹. Cependant, il sait aussi voir dans la pensée, ou du moins dans une certaine forme de pensée, « une intuition suprasensitive, intérieure »¹², et précisément il s'agit là de la pensée dans son immédiateté. De même que l'être est immédiat, est le concept en son état d'immédiateté, de même en est-il de la pensée au commencement de la science : c'est la *même* immédiateté. Nous sommes ainsi ramenés à l'identité de l'être et de la pensée.

Hegel renouvelle ici un thème essentiel de la tradition philosophique, déjà diversement modulé, notamment, et de façon décisive, dans la philosophie grecque. Plotin affirme l'identité de l'entendement <νοῦς> et de l'intelligible <νοητόν>, auquel l'être s'identifie¹³, et Platon le suggère déjà lorsqu'il rattache à un principe unique l'être, l'être-connu et le connaître¹⁴. Entre les deux, Aristote affirme que la science en acte est identique à la chose connue¹⁵.

Ce thème devra être de nouveau considéré dans l'étude de la problématique ontologique du concept (chapitre 8). Mais ici il se présente avec une simplicité qui est à la mesure de la simplicité de l'objet pensé, de l'être pur. Et, à l'arrière-plan des références qui viennent d'être faites, sans doute est-ce Parménide qui énonce le thème de façon décisive.

Hegel lui-même, dans les *Remarques* qui suivent le bref exposé de la constitution du devenir (C, 1), se réfère à Parménide comme à celui qui a correspondu à cette phase de la vérité qu'est l'être pur, qui s'en est tenu là et a ainsi affirmé que seul l'être est¹⁶. Cependant, il ne fait pas allusion aux énoncés dans lesquels Parménide dit l'identité de la pensée et de l'être.

Mais dans les *Leçons* sur Parménide Hegel rencontre ce thème de l'identité à deux reprises. D'abord à propos de l'énoncé :

10. Dans ce contexte précis, la correspondance rigoureuse entre être d'une part, penser et intuitionner d'autre part, recommande l'usage homogène de l'infinitif substantivé, conformément à l'allemand.

11. *Gesch. d. Ph., Einleitung*, p. 100 (G, p. 94).

12. *W.d.L.*, GW 12, p. 239 (LJ II, p. 372) ; L II, p. 488.

13. Cf. *Ennéades* V, 9, 5 (B, pp. 165-166).

14. *République* VI, 508 d-509 b.

15. *De l'âme*, III, 6, 431 a 1-2.

16. *W.d.L.*, GW 11, p. 45 (LJ I, I, p. 60) ; GW 21, p. 70 ; L I, p. 68 ; d'autre part GW 11, p. 50 (LJ I, I, p. 69) ; cf. GW 21, p. 81 ; L I, p. 80 (J I, p. 87).

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἕμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.¹⁷

qu'il comprend : « Il est nécessaire que le dire et le penser soient l'étant ; car l'être est, mais le néant n'est pas du tout »¹⁸. Hegel ne dit rien qui éclaire sur la manière dont le penser est l'étant. Il est clair seulement, quoique implicite, que ni l'être (ou l'étant) ni le penser ne sont pris comme des entités générales ou universelles, réalisées ou réalisables en plusieurs êtres (ou étants) et plusieurs pensers, mais que, de part et d'autre, il s'agit d'un singulier absolu : l'unique être ou étant, l'unique penser.

Hegel se réfère encore à un autre passage :

Ταυτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος...¹⁹

qu'il traduit : « Le penser et ce en vue de quoi est la pensée (*Gedanke*) sont la même chose ; car tu ne trouveras pas le penser sans l'étant en lequel il s'exprime... ; car il n'y a rien et il n'y aura rien en dehors de l'étant »²⁰.

Ici encore on se demande quelle est la modalité de cette identité. Le commentaire est : « Le penser se produit, ce qui est produit est une pensée ; penser est donc identique à son être, car il n'y a rien en dehors de l'être, cette grande affirmation »²¹. Ces lignes sont loin d'être claires. Que faut-il entendre par : l'être *du* penser ?²²

Ce qui semble du moins ressortir est que la pensée, en son libre déploiement, affirme son objet, lequel, comme affirmé pur, est l'être²³ ; que, l'affirmation étant complète et exclusive de toute autre, la pensée ne peut être qu'identique à ce qu'elle affirme, à l'être ; que c'est donc le même qui est présenté d'un côté comme être, de l'autre comme pensée, précisément comme acte de penser l'être, penser de l'être.

C'est en ce sens que le texte de la *Grande Logique* est à comprendre. Le penser et le pensé, c'est-à-dire l'être, ne font qu'un en ce qu'aucun ne va sans l'autre ; encore est-ce déjà trop que de dire « l'un » et « l'autre », dans la mesure où c'est supposer des « termes » présents en dehors de leur relation.

Cependant, la nature de l'identité de la pensée et de l'être n'est pas entièrement élucidée au commencement de la *Logique* : c'est à la fin qu'elle le sera. Elle a été anticipativement exposée dans l'*Introduction* du présent ouvrage. L'être est « en soi » la pensée, et le fait qu'il soit cela est lui-même implicite. C'est pourquoi il n'est pas à proprement parler un « terme » d'une « relation » : s'il l'était, il ne serait pas l'im-médiat in-déterminé ; il est non-

17. DIELS, fragment VI, 1-2, p. 232.

18. *Gesch. d. Ph.* JA 17, p. 310 (G 1, p. 125) : *Es ist notwendig, dass das Sagen und Denken das Seiende ist; denn das Sein ist, aber das Nichts ist gar nicht.* Indiquons l'interprétation : « il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est », que Heidegger fait sienne (*Wass heisst Denken?*, p. 110 ; G, p. 165).

19. DIELS, fragment VIII, 34-37, p. 238.

20. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 312 (G 1, pp. 127-128).

21. *Ibid.*, p. 312 (G 1, p. 128).

22. Il n'est pas impossible que le texte ait été transmis inexactement. Au lieu de : *Denken ist also mit seinem Sein identisch*, on pourrait conjecturer : *Denken ist also mit seinem Produkte, nämlich dem Sein, identisch* : « le penser est donc identique à son produit, c'est-à-dire à l'être ».

23. Heidegger entend à juste titre *Affirmation* (c'est le mot allemand lui-même) au sens de *Bejahtheit*, « affirmativité », cf. « Moira », in *Vorträge und Aufsätze*, p. 233 (P, p. 284).

référé, absolu ; la pensée n'est présentée qu'obliquement. Inversement l'absoluité de l'être est la forme implicite de l'absoluité de la pensée, qui sera manifestée à la fin.

3. La traduction de quelques lignes de Parménide vient de faire apparaître deux formes voisines du même mot : τὸ ἐὼν, *das Seiende*, l'étant, et τὸ εἶναι, *das Sein*, l'être, et ces formes semblent employées équivalement. Cette équivalence est-elle légitime ? L'étant est : ce qui est ; l'être est : le « est » de ce qui est, considéré pour lui-même. Comment, de ce point de vue, convient-il d'entendre précisément *das Sein*, l'être, dont parle la *Logique* ?

Il convient de voir ce qui soutient la question et ce qui en est l'enjeu.

Ce qui soutient la question est que la démarche fondatrice de l'ontologie commence avec l'attention portée, en tout ce qui est, à l'être lui-même. Cette démarche est en elle-même spéculative ; pourtant, en l'accomplissant, on pré-suppose d'abord, avec la manière habituelle de voir, la multiplicité des « choses », au sens le plus large du mot, dont on dit qu'elles *sont* (ce qui englobe d'ailleurs : ont été, sont maintenant, seront, peuvent être...). Le contraste entre cette multiplicité et l'unité de l'être fait ressortir le fait que l'être n'est aucun étant.

Dès lors l'être, en chaque étant, semble offrir *moins* que l'étant lui-même ; l'être semble moindre que l'étant. A cela tient l'enjeu de la question : ce caractère de l'être ne va-t-il pas se transmettre au concept tout entier ? Comment dès lors comprendre que le concept soit le principe de tout ce qui, au sens large, est, le principe de la nature et de l'esprit ? Cette question rejoint celle du statut des déterminations de la pensée pour autant que le mot « catégorie » est propre à les désigner.

Revenons à Parménide et aux traductions que donne Hegel des passages cités. On a déjà noté que ce qui est nommé τὸ ἐὼν, *das Seiende*, l'étant, est l'unique étant ; il faut ajouter que lorsqu'il a été dit de l'étant qu'il est, autrement dit lorsqu'il a été nommé « l'étant », en un sens tout a été dit de ce qui peut s'en dire : il est, et c'est tout. De la sorte être et étant coïncident.

Toutefois, la différence demeure en quelque façon. Il importe de la ressaisir et, pour cela, il convient de revenir d'abord sur la forme du rapport sujet-prédicat tel qu'il s'applique à l'être.

Pour aborder la question, il convient de ne pas s'en tenir exclusivement à ce qui est explicité par Hegel, mais de reformuler un implicite qui, sans être étranger à la perspective hégélienne, ne s'y limite pas nécessairement.

L'étant est ce qui est. Est sous-entendu un énoncé tel que : A est. Il faut d'abord arracher cet énoncé à sa banalité, en redécouvrir l'implicite. L'implicite commence à reparaitre si l'on écrit :

ou encore : A : est
 A : être

Le signe « : » indique la venue d'un second qui reste lié à ce qui s'est d'abord présenté ; le second se substitue au premier sans pourtant l'annuler ; l'être garde en soi A ; et si, momentanément, il se présente à son tour comme se suffisant à lui-même, cette suffisance est compensée par un mouvement de transition jusqu'à A, sans que d'ailleurs A précède la transition. Ainsi, l'énoncé précédent contient implicitement un énoncé qui peut s'écrire :

 est : A
ou encore : être : A

Cela, redisons-le, n'est pas tel quel chez Hegel. Mais la transition ou passage est selon lui un trait essentiel du concept, et qui se vérifie à propos de l'être. Ainsi, le préliminaire esquissant le développement de la détermination dit que l'être passe dans l'être-pour-soi (*in das Fürsichsein übergeht*)²⁴; et le chapitre consacré au jugement dira que le singulier-sujet sort de l'universel-prédicat, que celui-ci se « décide » au singulier (*entschliesst sich zum Einzelnen*); tandis qu'inversement le singulier fait retour à sa nature universelle²⁵. Les formes logiques engagées en ces deux textes ne se superposent pas l'une à l'autre ni à celle de l'énoncé qui venait d'être considéré et qui est moins déterminé; mais la transition mise en lumière est fondamentalement la même.

L'être n'est donc pas sans sa transition jusqu'à l'étant. Mais a-t-il en lui le principe de cette transition? S'il ne l'a pas, il est, semble-t-il, en lui-même *moindre* que l'étant; il est comparable à une forme sans contenu. Et c'est dire aussi que l'étant, *ce* qui est, ne se borne pas à être.

Mais si l'on peut reconnaître que l'être a en lui-même le principe de sa transition, la perspective se modifie de façon décisive.

Lorsque, dans cette perspective, il est considéré pour lui-même et d'une certaine manière *avant* la transition, il contient pourtant celle-ci repliée en lui; il ne *manque* donc pas, à proprement parler, du point d'arrivée. Il n'est pas *moindre* que l'étant. La pensée placée en face de l'être ne *manque* pas de ce qu'elle offre, lorsqu'il se présente, l'étant. Si, pour dire ce que l'être a de positif, on garde le langage qui correspond à la transition, on peut considérer l'être comme identique à l'étant, en précisant qu'alors le point de départ et le point d'arrivée coïncident: c'est une transition qui n'en est pas une et qui tient repliée en soi la transition effective. Et tel est bien le cas de l'être pur au début de la Logique: être et étant y sont encore dans une unité indivise²⁶.

Ce qui confirme cela est qu'un peu plus loin, et seulement alors, apparaît dans la Logique un analogue de la distinction de l'être et de l'étant, à savoir la distinction de l'être-là (*Dasein*), c'est-à-dire de l'être déterminé, et de l'étant-là (*Daseiendes*), identique au quelque chose (*Etwas*); et cette distinction demeure pertinente pour toutes les phases ultérieures du concept: « Il est essentiel à être-là, vie, pensée, etc. de se déterminer comme étant-là, vivant, pensant (moi), etc. Cette détermination est de la plus haute importance pour ne pas en rester à l'être-là, à la vie, à la pensée, etc., non plus qu'à la *déité* (au lieu de Dieu) en tant qu'universalités. »²⁷

En quoi consiste la différence?

Chaque catégorie contient, développé jusqu'à un certain point, ce qu'enveloppe l'être pur, auquel elle est, en ce sens, équivalente: l'indivision primitive de l'être et de l'étant se transmet donc à elle. Certes, elle a une

24. *W.d.L.*, GW 11, p. 43; (LJ I, 1, p. 56); GW 21, p. 68. L I, p. 66.

25. *W.d.L.*, GW 12, p. 61 (LJ II, p. 112); L II, pp. 274-275.

26. Inversement, le mot τὸ ὄν, qui signifie littéralement *l'étant*, peut, tel qu'il est parfois employé par Platon et par Aristote, se traduire par « l'être », comme cela a été le cas ci-dessus pour l'énoncé d'Aristote τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλοις, « l'être se dit de multiples façons ». L'« étant » est ici considéré comme prédicat; dire A « étant », c'est passer du point d'arrivée de la transition considéré isolément à ce même point d'arrivée *comme* référé à la transition et au point de départ de celle-ci; c'est donc dire, quoique indirectement, le point de départ, c'est-à-dire l'être. — Sur l'usage de τὸ ὄν avec le sens de τὸ εἶναι chez Aristote, cf. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik* © 1-3, p. 15.

27. *W.d.L.*, GW 21, p. 103; L I, p. 102 (J I, p. 111). L'exposé est différent dans la première édition, GW 11, pp. 65-66 (LJ I, 1, pp. 93-94).

complexité interne qui est absente de l'être; mais elle est la totalité harmonieuse et fermée des moments mutuellement complémentaires qui se distinguent en elle. Elle a le statut d'une essence répondant à une définition.

Mais de plus l'unité interne, plus ou moins complexe, du concept considéré se résume dans ce que Hegel nomme « l'unité négative », en laquelle sont « enlevés »²⁸ les moments distincts et que Hegel compare à un point²⁹. Par là se constitue un type de présence différent du premier: le « point » de l'unité négative est un *ceci* qui renferme la possibilité des présentations distinctes, quasi juxtaposées, des moments de la catégorie, tandis qu'il est lui-même juxtaposable à des *autres*; distinct des moments distincts, il est leur unité enveloppée, distincte à son tour de l'unité développée qu'est la catégorie: celle-ci est le prédicat essentiel dont il lui revient d'exposer la présence, notamment en se rapportant à d'autres *ceci*.

Or, c'est du dedans de lui-même que le concept donne lieu à ce type de présence; et le passage du premier type au second n'est pas un saut brusque et incompréhensible de l'abstrait au concret et du prédicat au sujet, mais une spécialisation fonctionnelle qui serait impossible si le « premier être », l'être pur ne contenait pas déjà à l'état indivis les deux types de présence que la spécialisation va distinguer ensuite. Tout procède de l'être pur, et celui-ci ne peut donner que ce qu'il a. Aussi bien l'étant-là, le vivant, le pensant, etc. sont-ils toujours, jusqu'ici, de l'ordre du concept, c'est-à-dire de l'objet de la pensée pure. La distinction reste « intracatégoriale ».

L'être pur n'est pas *moindre* que l'étant. Néanmoins Hegel dit que l'être pur est vide: c'est par là qu'il se révèle néant. Il importe de voir de quelle vacuité il s'agit.

4. Le fait que l'être soit reconnu comme identique au néant peut se rattacher à son caractère d'abstraction: l'abstraction absolue est négativité absolue, et parce qu'il est abstraction pure, l'être est néant absolu³⁰. L'abstraction va de pair avec l'universalité: l'être doit être pris « dans son universalité toute abstraite »³¹; la science commence nécessairement par « le purement simple, et donc le plus universel et le plus vide »³².

En quoi consiste cette abstraction?

Il est naturel de penser que l'être puisse être atteint par nous au terme d'une opération mentale s'exerçant sur les divers contenus présents à la conscience et consistant à effacer ce qu'ils ont de particulier pour ne retenir que ce qu'ils ont de commun; on précisera qu'il convient d'aller jusqu'au point où, par le dépassement de tout contenu, on atteint l'indéterminé. L'être n'est-il pas défini comme l'indéterminé?

Jusqu'à un certain point cette façon de voir peut être confirmée par quelques lignes qui se trouvent dans la seconde *Remarque* suivant, dans la première édition, le passage traduit ci-dessus: « Le savoir a atteint l'élément de la pensée pure³³ en ceci qu'il a enlevé en soi toute diversité de la conscience,

28. Sur cette traduction du verbe *aufheben*, cf. *Appendice*.

29. *W.d.L.*, GW 11, p. 66 (LJ I, 1, p. 95).

30. *W.d.L.*, GW 11, p. 51 (LJ I, 1, p. 71). Le mot « abstraction » ne figure pas dans les paragraphes cités ci-dessus; mais il est dans le passage correspondant de l'*Encyclopédie*, § 87, p. 107 (B, p. 349).

31. *W.d.L.*, GW 21, p. 76; L I, p. 74 (J I, p. 80).

32. *W.d.L.*, GW 21, p. 18, L I, p. 19 (J I, p. 23).

33. C'est-à-dire que la pensée pure est comme le matériau en lequel il se réalise.

conscience qui est déterminée de multiples façons. Toute la sphère du savoir contient donc comme moment qui lui est essentiel l'abstraction et la négativité absolues³⁴.

Cependant, ces lignes laissent des questions ouvertes.

On pourrait penser que les contenus dont il s'agit d'extraire un résidu sont contingents, au moins pour le savoir. Mais s'ils le sont, le résidu l'est aussi. Il est clair que ce n'est pas le cas de l'être.

Mais en fait, toute opération d'abstraction est guidée par une vision préalable du type d'être de ce qu'il s'agit d'abstraire; or qu'en est-il s'il s'agit finalement de l'être lui-même? La vision d'un type d'être implique déjà une vision de l'être même; l'être est donc déjà ce dont la vision guide l'opération d'abstraction. L'abstraction permet de le rejoindre, elle n'en donne pas la présence. Il se confirme que l'être est, en un sens, premier connu.

Mais, inversement, Hegel affirme que l'abstraction n'est pas un moyen parmi d'autres pour atteindre l'être: elle correspond à un caractère essentiel de l'être³⁵. Comment, dès lors, l'être peut-il être authentiquement premier connu? Il ne suffit pas de dire que l'être est premier pour la science et dernier pour la conscience: si la pensée de l'être est intrinsèquement nécessaire, les phases du savoir doivent être homogènes. Cette homogénéité n'est respectée que si l'ordre peut et doit aussi s'inverser: ce qui se présente à certains égards avant l'être doit aussi se présenter après l'être, à partir de l'être et d'une façon nécessaire. Ainsi l'abstraction qui porte sur le contenu préalable de la conscience est l'apparence, le «phénomène» d'une abstraction qui porte sur le contenu ultérieur de la science, c'est-à-dire sur le concept développé et intérieurement différencié. Il ne faut donc pas dire seulement que la science commence par l'abstrait, mais surtout que l'abstraction coïncide avec le commencement comme tel.

Or le terme final de tout développement est la pensée pure elle-même: tout le développement vient s'y concentrer.

A la pensée est essentielle la relation du sujet et de l'objet, que d'ailleurs l'objet soit directement la pensée elle-même ou ne soit qu'en soi cette même pensée. L'abstraction fondamentale est donc celle par laquelle la pensée fait abstraction d'elle-même pour s'effacer complètement devant l'objet, à tel point d'ailleurs que l'objet cesse d'être ce qui est placé devant le sujet, cesse d'être relatif, cesse d'être objet. Sa simplicité absolue correspond à ce que dit le mot «être». N'oublions pas cependant que, telle qu'elle est perçue par Hegel, cette simplicité, tout absolue qu'elle soit, est riche de l'implicite d'une complexité parfaitement déterminée.

A partir de là, il est possible de préciser la nature de l'universalité qui caractérise l'être.

Il est presque inévitable de tenter de la comprendre selon le modèle du prédicat universel, conformément à la définition d'Aristote: «J'appelle universel ce qui par nature s'attribue à plusieurs»³⁶. L'être tel qu'il est considéré au début de la Logique coïnciderait avec l'«étant» ou être (τὸ ὄν) dont

34. *W.d.L.*, GW 11, p. 51 (LJ I, 1, pp. 70-71)

35. On remarquera que le mot «abstraction», qui dit d'abord l'opération d'abstraire, dit aussi secondairement le caractère de l'abstrait.

36. *De l'énonciation*, 7, 17 à 39.

parle Aristote lorsqu'il dit que «l'être est le prédicat le plus universel de tous». Mais cette assimilation n'est pas bien fondée.

L'«étant» qui s'attribue à plusieurs, et à tous les sujets quels qu'ils «soient», a déjà transcrit en lui la structure du quelque chose qui n'est pas autre chose: il est le quelque chose en général. Or le quelque chose apparaît dans la Logique seulement à partir de ce deuxième cycle de catégories qui s'ouvre avec l'être-là. Certes, le quelque chose en général n'a pas d'autre à côté de lui. Mais il suppose la distinction de sujet et de prédicat et la distinction des divers sujets entre eux: il est donc bien loin d'être l'immédiat indéterminé. L'universalité du «premier être» n'est pas de ce type.

L'universalité du prédicat qui s'attribue à plusieurs pourra être nommée universalité prédicative. Hegel en fera la théorie dans la Logique subjective (cf. ci-dessous, chapitre 8). Sans doute le caractère du «commun à plusieurs» n'est-il pas aux yeux de Hegel l'essence de cette universalité; mais il en est une expression nécessaire.

L'universalité du «premier être» est bien, elle aussi, présence de l'un dans le multiple; mais le rapport de l'un au multiple est d'une autre sorte. Tel est, par exemple, cet universel qu'est, selon la philosophie ionienne, un élément naturel tel que l'eau ou l'air³⁷: c'est-à-dire la substance permanente en quoi les choses changeantes se résolvent³⁸. Mais, ajoute Hegel, un tel universel est encore trop matériel: ce sont les Eléates qui, en concevant l'un et l'être, accèdent à l'authentique dimension de l'universel, à l'universel qui est une pensée (Gedanke). L'universel s'identifie à cette essence absolue (das absolute Wesen) que Xénophane détermine comme «le simple... mais qui pénètre ce qui est, en quoi il est immédiatement présent»³⁹. D'une façon plus élaborée, l'absolu, Dieu est «l'idée de l'essence universelle [des] phénomènes»⁴⁰ (et l'essence n'est pas ici l'eidos ou, comme dira la scolastique traduisant Aristote, ce qui répond à la question «quoi?», la «quiddité» de chaque phénomène ou objet de l'expérience en ce qu'elle a de commun à tous, mais l'un indivis qui, derrière les phénomènes, est l'unique réel authentique).

Une forme élémentaire et, pour cette raison, exemplaire de cette universalité est celle que Hegel présente au début de la *Phénoménologie de l'esprit* lorsqu'il met en évidence le mode de présence du jour, qui est une multiplicité simple de maintenant transitoires et, à ce titre, un maintenant à sa manière, ou l'ici englobant qui est une complexion simple de multiples ici ponctuels⁴¹. Concernant le même exemple, l'universalité prédicative serait la forme du maintenant instantané ou de l'ici ponctuel en tant que commune à tous les maintenant ou à tous les ici.

Cette acception hégélienne du mot «universel» n'est, pour l'essentiel, pas nouvelle. La locution *causa universalis*, «cause universelle», est usuelle au Moyen Âge⁴² et au XVIII^e siècle⁴³. La cause universelle est la cause unique de

37. *W.d.L.*, GW 21, p. 76 (J I, p. 80); L I, p. 74. Cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 209 (G 1, p. 40).

38. Cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 214 (G 1, p. 45): *Substanz* traduit οὐσία qui est dans le texte d'Aristote auquel Hegel se réfère.

39. *Ibid.* JA 17, p. 306 (G 1, p. 121).

40. *Enz.* § 12, p. 45 (B, p. 177).

41. *Phän. d. G.*, p. 86 (H I, p. 89).

42. Cf. SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, q. 45, a. 2, r.

43. Cf. DESCARTES, *Lettre à Mesland* du 2 mai 1644 (AT IV, p. 111); à Elisabeth du 6 octobre, 1645 (*Ibid.*, p. 314).

toutes les choses, cause dont l'unicité se traduit dans la cohérence du tout que forment les choses ainsi causées. L'acception hégélienne est dans la même ligne, mais élargie. On verra que selon Hegel la causalité est une étape dans le développement de la substantialité, qui elle-même est une forme développée de l'« essence ». La substance demeure la même dans la diversité des accidents.

Tenu compte de l'importance décisive du concept de substance, non seulement selon la précision de son élaboration hégélienne, qui sera considérée de plus près ultérieurement, mais aussi plus largement dans l'organisation traditionnelle de l'ontologie, il se justifie de désigner l'universalité non-prédicative comme universalité « quasi substantive » : on rappelle par là que le concept de substantialité fournit un fil conducteur pour accéder à la nature de cette universalité, et la locution laisse le concept assez ouvert pour convenir à des formes assez différentes, notamment à cette forme suprême de la substantialité qu'est la subjectivité.

Ce n'est pas que l'universalité quasi substantive et l'universalité prédicative soient sans rapport ; mais précisément Hegel repensera la seconde à partir de la première et la comprendra comme une forme évoluée de celle-ci, ce qui ne sera pas sans une réinterprétation du schème classique de l'universalité prédicative.

Les deux formes d'universalité, ou si l'on veut les deux états de l'universalité, ont d'ailleurs un caractère de négativité. Mais, concernant l'être, il faut souligner que son caractère d'universalité n'est d'abord qu'implicite, justement parce que la multiplicité, qui est « niée » et « enlevée » dans l'universel, n'est encore qu'implicite.

L'approche hégélienne de l'être ayant été jusqu'à un certain point déterminée, et notamment la négativité de l'être ayant été rattachée à son principe, il doit être possible d'aborder l'« identité » de l'être et du néant.

B. LE NÉANT ET SON STATUT

Pas plus que l'approche de l'être il n'est possible d'*expliquer* l'identité de l'être et du néant sans *expliquer* un implicite.

Pour Hegel lui-même la circularité du système offre la possibilité d'expliquer le commencement rétrospectivement à partir de la fin ; et la fin a, effectivement, explicité l'implicite initial. Une fois admis le principe de la circularité, il n'est pas exclu d'admettre que la rétrospective finale soit anticipée au commencement. Toutefois, l'ordre normal veut que chaque étape soit évidente directement, tenu compte seulement de ce qui la précède. Si le résultat est anticipé, notamment au tout premier commencement, c'est seulement sous la forme de l'*exercice effectif* de la pensée pure, qui est distinct de l'objet-immédiat de cette même pensée.

Mais si l'on se situe en dehors du cercle lui-même devenu problématique, il devient nécessaire de prendre en considération l'implicite et de l'expliquer autrement que Hegel ne le ferait. Il n'en reste d'ailleurs pas moins indispensable d'expliquer pourquoi l'implicite est et doit être implicite.

Que l'implicite doive être tel se justifie d'un point de vue formel à partir des seuls concepts de commencement et d'immédiateté. Comme le remarque

Hegel « la simple immédiateté est elle-même une expression réflexive *<Reflexionsausdruck>*⁴⁴, c'est-à-dire que le mot lui-même exprime une référence à la médiation, donc encore une médiation et, en ce sens, dit le contraire de ce qu'il veut dire ; mais inversement la médiation est ici enlèvement d'elle-même⁴⁵, de sorte que le mot dit quand même ce qu'il veut dire !

Mais cette justification formelle a sa racine dans la nature du *sujet*, en vertu de laquelle sa présence est la forme achevée de l'universalité quasi substantive. Il est, en effet, de sa nature de *n'être* soi-même qu'en se *produisant* soi-même, donc de se déterminer, de s'investir *totale*ment dans la déterminité qu'il produit en lui ; et *en même temps* il s'en *dégage* *totale*ment, il est *tout entier* en dehors de cette déterminité, donc de lui-même, pour finalement se reprendre en soi-même comme en une unité indivise. N'importe quelle présence du sujet est médiatisée ; mais le sujet, en tant qu'il s'y rend présent tout entier a, en cette présence, laissé derrière lui la médiation.

Cette forme générale de la présence du sujet se spécifie principalement dans la division fondamentale qui est entre le sujet qui *en soi* et le sujet qui est *pour soi* sujet. En ce qui est en soi sujet, le sujet a produit son propre effacement ou, si l'on veut, il a produit cet « en-soi » par son propre effacement ; ce produit est devenu immédiateté, être. Cet être, cependant, reste *non-sujet*, et en cela *non-soi-même*, *non-être*.

Dire « l'être est non-être » est dire l'identité du commencement et de la fin, et la dire dans le registre du commencement, de l'*en-soi*. Et comme le non... annonce un retour de cela même qui est tenu à l'écart, à savoir en fin de compte le sujet, c'est dire que ce retour ne se produira pas aussitôt comme un retour du sujet, mais d'abord comme retour de l'être en tant même que l'être n'est pas encore pour soi le sujet qu'il est en soi. Le passage de l'*en-soi* au *pour-soi* se traduira d'abord dans le registre de l'*en-soi*.

Ce qui rend la situation initiale particulièrement difficile à décrire est que l'« autre » dont l'immédiat recèle la présence ne dispose d'aucun espace préalable dans lequel il pourrait se présenter ; il n'est présent que moyennant la nécessité d'un passage, d'une transition jusqu'à lui, transition elle-même initialement reployée dans la simplicité de l'initial. Et cette transition elle-même, qui *est* l'être, ou que l'être *est*, et qui pourtant se distingue aussi de lui, n'est présente tout d'abord, en tant qu'elle s'en distingue, que comme le *non-être*.

Pour distinguer ce moment négatif c'est le *non* comme tel qu'il faut faire ressortir. Dans cette perspective, Hegel préfère *Nichts*, rien, à *Nichtsein*, non-être : « Voudrait-on tenir pour plus juste qu'au lieu du néant ce fût le *non-être* qui fût opposé à l'être, il n'y aurait, eu égard au résultat, rien à objecter là-contre, car dans le *non-être* est contenue la relation à l'être ; les deux, être et la négation de l'être, sont exprimés en un *<in Einem>*... Mais il ne s'agit tout d'abord pas de la forme de l'opposition, c'est-à-dire en même temps de la *relation*, mais de la négation abstraite, immédiate, du néant purement pour soi, de la négation sans relation, ce qu'on pourrait aussi, si l'on veut, exprimer par le simple : *ne*. »⁴⁶

44. *W.d.L.*, GW 21, p. 55 ; L I, p. 54 (J I, p. 58).

45. *W.d.L.*, GW 21, p. 56 ; L I, p. 54 (J I, p. 58).

46. *W.d.L.*, GW 21, p. 70 (J I, pp. 73-74) ; L I, p. 68. Cf. GW 11, p. 45 (LJ I, 1, p. 60).

Cette pureté du « non », de la « néité », telle que dire « non-être » serait encore trop, ne consiste cependant pas en ce que cette « néité » serait en quelque façon étrangère à l'être. Comprendre cette « néité », c'est comprendre que le « ne » ou le « non » n'est pas un « opérateur » prêt à s'appliquer à n'importe quel contenu, parmi lesquels l'être, mais que, dans sa simplicité et son universalité, il répond à l'être dans une intimité réciproque qui est une authentique « identité ». Il n'en est donc pas de ce « non » ou « ne » comme de ce μή et de ce οὐκ qui, selon Platon dans le *Sophiste*, servent à désigner des « autres » de ce que désignent respectivement les mots devant lesquels ils sont placés, exprimant ainsi la nature de l'« autre ». (ἑτέρου φύσις)⁴⁷ : le non-beau est l'autre du beau, le non-grand est l'autre du grand, le non-être est l'autre de l'être. Le *non* est, selon Hegel, l'autre visage de l'être, il « est » l'être, et l'être « est » le non. Et si le néant doit être pensé dans sa pureté et son absoluté et comme dans l'oubli de sa référence à l'être, celle-ci va aussitôt ressortir.

Lorsqu'il s'agit d'affirmer la consistance conceptuelle du néant, Hegel ne craint pas d'en appeler au témoignage de la conscience commune qui, pourtant, ne voit le néant que comme opposé à quelque chose, c'est-à-dire déjà à l'être déterminé, et ne parvient pas à l'extraire dans sa simplicité indéterminée⁴⁸ : c'est que l'authentique savoir est quand même présent dans la conscience commune. Ainsi : « Dans la mesure où l'on peut mentionner ici intuitionner et penser, on tient pour différence que soit intuitionné ou pensé quelque chose ou rien. Ne rien intuitionner ou penser a donc une signification, les deux sont différenciés, ainsi le néant *est* (existe) dans notre intuition ou dans notre pensée; ... »⁴⁹. « Le néant est dans notre pensée », « le néant est » : deux affirmations — la seconde pouvant se fonder sur la première — qui traduisent encore le point de vue de la conscience commune. C'est, dira Hegel plus loin, une réflexion bien connue (*bekannt*) et souvent faite à propos du néant : « Le néant est pensé, représenté, on parle de lui, il *est* donc »⁵⁰. Hegel se souvient sans doute ici d'un argument de Gorgias, transmis par Sextus Empiricus : « en tant que le néant est néant, de nouveau il faudra dire qu'il est »⁵¹, et aussi des difficultés abordées par Platon dans le *Sophiste* : penser (δοξάζειν, recevoir dans l'opinion) le faux est penser comme étant ce qui n'est pas⁵². Aristote également mentionne les conséquences abusives que certains tirent de ce que le néant *est* objet d'opinion ou de ce qu'il *est* néant⁵³.

47. *Sophiste*, 257 b; 255 d.

48. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 45 (LJ I, 1, p. 60); GW 21, p. 70; L I, pp. 67-68.

49. *W.d.L.*, GW 21, p. 69; L I, p. 67. Le soulignement de *est* et le mot (*existiert*) sont des additions de la seconde édition.

50. *W.d.L.*, GW 21, p. 88; L I, p. 88 (J I, p. 95). La « représentation » est pour Hegel intermédiaire entre l'intuition, qui est sensitive, et la pensée; par rapport à la première elle marque un progrès vers la liberté de l'esprit qui produit ses déterminations internes.

51. *Contre les Mathématiciens*, VII, 67: ἢ δὲ ἔστι μή ὄν, πάλιν ἔστι. Dans le texte des *Leçons sur les Sophistes*, Hegel cite assez librement ce passage; à « en tant qu'il est néant » il substitue « en tant que, parce qu'il est pensé, il devrait être » (*insofern es aber, weil es gedacht wird, sein sollte*) (*Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 38; G 2, p. 268). Cette transformation pourrait être induite par la présence de νοεῖται dans l'énoncé qui précède: ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔστι, « en tant qu'il est pensé comme néant, il faudra dire qu'il n'est pas. »

52. *Sophiste*, 237-240, notamment 240 d-e. Cf. *Timée*, 38 b.

53. *De l'énonciation*, 11, 21 a 32; *Réfutations sophistiques*, 5, 166 b 37; 167 a 4; *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 10; Z, 4, 1030 a 25-27.

Hegel, certes, n'entend pas avaliser les conclusions abusives qui, comme le remarque Aristote, viennent de ce qu'on ne distingue pas entre ce qui se dit — en l'espèce, l'être — d'une certaine façon et en partie, et ce qui se dit absolument et au sens principal des mots⁵⁴; comme lorsque, de ce que quelque chose qui n'est pas effectivement *est* reçu ou recevable dans l'opinion (δοξαστόν) on conclut que cela *est* effectivement. Aristote fait fond, comme on va le voir, sur l'organisation des modes d'être distincts et des étants déterminés, et par suite des néants déterminés qu'implique chaque fois la déterminéité. Mais ce qui importe à Hegel, c'est l'émergence en chaque étant déterminé, et par conséquent en chaque néant déterminé, de l'être universel qui lui est radical et du néant non moins universel qui « est » à la mesure de l'être; et c'est de même l'émergence de l'« identité » de cet être et de ce néant.

Or le véritable lieu de cette émergence n'est pas la représentation ou une pensée encore très proche de la représentation, mais la pensée pure, et c'est pourquoi Hegel ajoute aux lignes du paragraphe B citées ci-dessus « ... » ou plutôt le néant est le pur intuitionner lui-même, le pur penser lui-même ». Ici est rejointe la dimension selon laquelle il convient de placer ce que dit en vérité l'argument : le néant est dans la pensée, donc le néant est.

Du reste dire « le néant est » est encore insuffisant. Aussi, après avoir appelé la « réflexion bien connue », Hegel ajoute-t-il : « Le néant se montre, pris dans son immédiateté, comme *étant*, car de par sa nature il est la même chose que l'être. »⁵⁵ Ce qui, de nouveau, se fait jour ici, c'est la nécessité de remonter à la source des énoncés du type « x est », de retrouver entre ce qui est ici « sujet » et ce qui est « prédicat » une identité qui est transition, une identité transitionnelle. Les deux énoncés : « l'être est néant », « le néant est être » peuvent ainsi se transcrire :

| | | |
|-------|---|-------|
| être. | : | néant |
| néant | : | être |

*
* *

Les dernières références ont montré que lorsqu'il détermine le statut du néant, Hegel rejoint et sait qu'il rejoint un débat décisif de la philosophie grecque, comme il l'a prouvé déjà en prenant au sérieux la thèse éléate. Comment vient-il s'y situer à son tour ?

En affirmant l'« existence » du néant, Hegel parle contre Parménide, comme Platon et Aristote. Mais en affirmant l'« identité » de l'être et du néant ne parle-t-il pas contre Platon et Aristote, ou plutôt ne les ignore-t-il pas, au sens où il tiendrait leur apport pour négligeable ? Et l'aspect scandaleux de la thèse hégélienne ne viendrait-il pas de cette ignorance ? Ou bien la thèse hégélienne répond-elle au besoin d'une reconquête plus radicale ?

54. *Réfutations sophistiques*, 5, 166 b 37 - 167 a 1.

55. *W.d.L.*, GW 21, p. 88; L I, p. 88 (J I, p. 95).

L'exclusivisme de l'être professé par les Eléates implique que, comme dit Aristote, l'étant est un et immobile⁵⁶. Le statut du néant va de pair avec celui de la pluralité et celui du mouvement.

Platon aborde le problème du statut du néant dans le *Sophiste*. Tenter d'entrer dans la complexité de la problématique de ce dialogue serait ici hors de propos. Il suffira d'abord de retenir un point essentiel : Platon comprend le néant à partir de l'altérité. L'« autre » apparaît comme un principe original, dont l'application à l'être engendre le néant ; par là le néant se trouve réduit — c'est-à-dire à la fois ramené à quelque chose de plus fondamental et confiné en une place plus étroite — et perd son allure de monstre logique.

Aristote prend appui sur la diversité de l'être, à la fois comme diversité des sens du mot « être » et comme pluralité des étants relevant d'un même sens ; rien n'empêche de dire sans contradiction qu'un certain néant <μη ὄν τι> est. Parménide, pourrait-on dire dans le sens d'Aristote, affirme l'unité absolue de l'être par crainte du néant que la pluralité implique ; plus précisément par crainte d'affirmer que « le néant est » ou que « quelque chose provient du néant » ; mais c'est l'unité absolue de l'être qui par contre-coup rend le néant redoutable⁵⁷. Par une voie différente Aristote parvient à une solution assez voisine de celle de Platon⁵⁸ : un étant est néant en tant qu'il est autre d'un étant. Pourtant, à ses yeux, Platon ou en tout cas les Platoniciens accordent encore trop à une conception unitaire de l'être ; Aristote critique ainsi ceux « qui se sont embarrassés dans des difficultés archaïques » : « On a cru que tous les étants n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'être lui-même <αὐτὸ τὸ ὄν>, si l'on n'arrivait pas à résoudre et combattre l'argument de Parménide : « car jamais on ne fera que ce qui n'est pas soit ». Il était donc nécessaire, croyait-on, de prouver que le néant est ; car de la sorte, à partir de l'être et d'un autre que l'être les étants, s'ils sont multiples, pourront être. »⁵⁹ A cet être excessivement unifié dont ils partagent la conception avec Parménide, les Platoniciens font répondre une nature unique <μία φύσις> du néant⁶⁰. Erreur symétrique : « car c'est de multiples façons que se dit le néant lui aussi, puisqu'il en est ainsi de l'être »⁶¹. Cette nature unique, n'est-ce pas en effet « cette nature propre qu'a fermement le néant »⁶², cette forme ou idée <εἶδος>⁶³ du néant que le *Sophiste* a voulu justifier ?

Or Hegel ne fonde pas le néant sur l'altérité ni sur la déterminité : le néant précède l'être déterminé et l'altérité, et il exprime l'indéterminité pure, qui est celle même de l'être. Ainsi, pourra-t-on penser, Hegel confirme encore Parménide — régressant encore, dirait-on avec Aristote, par rapport à Platon, qui du moins ne pose pas la « nature unique » du néant sans poser aussi un système de participations — pour accepter ensuite, sans s'en donner les moyens, ce que Parménide refusait.

56. *Physique*, I, 2, 184 b 27.

57. Cf. *Ibid.*, I, 3, 186 a 4 — 187 a 12.

58. Comme l'a montré P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 155.

59. *Métaphysique*, N, 2, 1089 a 1-6.

60. *Ibid.*, a 13.

61. *Ibid.*, a 16.

62. *Sophiste*, 258 b : ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον.

63. *Ibid.*, 258 d.

Mais ce serait oublier que, telle que la voit Hegel, l'unité de l'être est celle d'un *un* déjà implicitement différencié. C'est *en un sens seulement* que le néant « précède » la déterminité ; il est la déterminité *in statu nascendi*. Et quant à cette « nature unique » du néant, qu'Aristote trouve chez Platon comme une sorte de transcription de l'erreur éléate combattue par Platon lui-même, en tout état de cause son unicité n'est pas du même type que celle du néant découvert par Hegel : comme on le reverra (cf. chapitre 8) c'est, avec Platon, la problématique de l'universalité prédicative qui est engagée, et Hegel la reprendra sur une autre base dans la théorie du concept. Tel que le voit Hegel, le néant, « identique » à l'être, partage avec l'être une universalité non-prédicative et une virtualité de développement qui fonde son propre « se dire de multiples façons » <πολλαχῶς λέγεσθαι> qui accompagne celui de l'être ; le néant, d'ailleurs, est lui-même une des modalités de l'être, il correspond à l'une des façons dont l'être se dit.

On ne peut donc dire qu'en ce qui concerne le statut du néant Hegel aurait négligé les apports de Platon et d'Aristote : ce serait négliger le sens du mouvement de la pensée hégélienne. Selon Hegel, en effet, il faudrait dire : ce qui, de Parménide, devait être gardé, ni Platon ni Aristote ne l'ont assez gardé pour que leurs propres découvertes soient établies dans leur pleine vérité ; chacun à sa manière admet une diversité originaire et n'accorde pas assez à l'unité ; de la sorte, la victoire qu'ils ont remportée n'est pas entière. La victoire définitive suppose que pleine justice soit rendue à Parménide. C'est Parménide qui, du dedans de lui-même, doit surmonter Parménide. Mais le résultat tel que le voit Hegel est dans la manière de Platon et d'Aristote, surtout d'Aristote, car si le néant n'est présentable que dans son unité concrète avec l'être, déjà ce qu'on croit être le néant absolu <ἀπλῶς μὴ ὄν> est en fait *un certain* néant <μη ὄν τι>.

C. LE DEVENIR ET LA GENÈSE DE L'ÊTRE-LÀ

Du témoignage de la conscience commune — témoignage qu'elle porte malgré elle — et de la relecture de ce témoignage dans la dimension de la pensée pure il ressort immédiatement à la fois que le néant doit être reconnu et qu'il n'« est » pas sans le rayonnement en lui de l'être. Si ce résultat est rapproché du précédent, à savoir que l'être est en vérité néant — et ce rapprochement s'impose, puisque le retour de l'être sera aussi retour du néant — il ressort un résultat plus complet, qu'énonce le sous-paragraphe C 1 cité ci-dessus, résultat double : le vrai est l'unité concrète (c'est-à-dire rassemblant originellement les déterminations distinctes), et cette unité est précisément le devenir.

Ni l'être ni le néant ne sont en vérité présentables sans cette unité concrète, qui contient à la fois leur identité et leur absolue différence. Si la pensée s'obstine à fixer chacun dans son isolement, c'est alors qu'elle est confondue par l'identité qui, en s'imposant, semble exclure la différence absolue. Si la pensée consent à l'inséparabilité, elle retrouve la différence. Mais pourquoi cette unité concrète est-elle précisément le devenir ? Hegel en donne la justification que chacune des deux déterminations, être et néant, disparaît immédiatement en son contraire. Cette justification pose des questions.

On a admis que le néant renvoie à l'être tout autant que l'être au néant. Ce retour de l'être est en accord avec ce qui a été vu concernant la structure implicite de l'être en tant qu'il est à la fois soi-même et non soi-même. Ce double caractère se fonde sur l'abstraction en vertu de laquelle le « sujet » se pose lui-même comme n'étant qu'en soi le sujet qu'il est, et c'est cet « en soi » qu'est l'être. Mais dès lors le soi-même qui se rétablit comme « pour soi » à partir du non-soi-même ne devrait-il pas être posé comme sujet, et non pas comme être? La question a une portée qui recouvre tout le champ de la Logique objective. Le dépassement de l'objet qui est non-sujet a lieu dans la dimension de ce même objet. La raison en est que l'opposition de l'objet au sujet ne doit pas disparaître — faute de quoi le mouvement conduisant de l'en-soi au pour-soi serait un mouvement purement « subjectif » au sens où le sujet a constitutivement la possibilité de s'éloigner du réel. Il faut donc que l'en-soi soit lui-même posé comme en-soi et, pour cela, que, comme le dit l'*Encyclopédie*, l'être entre au-dedans de soi-même, s'approfondisse en soi-même⁶⁴.

Cela étant admis, on se demandera pourquoi l'unité concrète, située sur le plan du non-sujet, est le devenir plutôt que l'être-là, c'est-à-dire l'être déterminé, l'être assorti d'un non-être, que Hegel présentera comme « vérité » immédiate du devenir. Hegel fait état de la disparition de l'être et du néant, chacun disparaissant en l'autre qui se substitue à lui: cette disparition, dit-il, est le devenir. Mais cette disparition ne concerne-t-elle pas seulement la pensée qui s'attend à ce que chacun, dès lors qu'il lui est présent, persiste, et qui constate qu'il ne persiste pas? Mais il faut préciser de quelle pensée il s'agit. Est-ce la pensée pure elle-même? N'est-ce pas plutôt la pensée humaine en tant qu'elle ne coïncide avec la pensée pure qu'en tendant à en séparer les moments? Mais cette question est insuffisamment élaborée, car elle présuppose une trop grande séparation des formes de pensée.

Cette question en rejoint une autre, qui va au cœur de la Logique. L'acte de la pensée humaine est temporel: en fixant un moment et, ensuite, passant à un autre, elle s'engage dans le devenir et dans le temps. Mais le temps n'est pas objet de la logique: il n'est rejoint que dans la philosophie de la nature. Peut-on penser le devenir sans penser le temps?

Il n'est pas possible de résoudre complètement cette question à propos d'une catégorie particulière; mais on peut dégager la problématique et esquisser la solution. Le fond de la question n'est pas propre à Hegel: il s'agit d'un thème capital, diversement modulé depuis le commencement de la philosophie grecque. L'essentiel en est que la présence transitoire et temporelle laisse transparaître une présence constante qui ne se réduit nullement à une simple prolongation de la présence transitoire mais est *une* en elle-même, de sorte qu'on ne peut dire qu'elle soit à proprement parler « dans » le temps; son présent est sans passé ni futur, comme Parménide l'a dit fortement: « jamais il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois... »⁶⁵ Et c'est à partir de cette présence constante que le mouvement, et donc le temps, doivent être compris.

64. *Enz.* § 84, p. 105 (B, p. 347):... *das Insihgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst.*

65. DIELS, fragment VIII, 5-6, p. 235.

Le concept, objet de la logique, est sur le plan de la présence constante, correspondant à la pensée; il n'est donc pas directement temporel, ni, d'ailleurs, spatial; mais il contient à la façon d'un principe le temporel et le spatial et en définitive il s'explique « dans » l'espace et le temps. Or la différence de la présence constante et de la présence transitoire s'inscrit dans le concept sur le plan de la présence constante, « avant » son explicitation complète qui ira jusqu'à l'espace et au temps. De la sorte, le devenir peut déjà s'inscrire en lui, et Hegel pourra dire que le temps est « le devenir intuitionné »⁶⁶.

Le devenir a sa place dans la Logique et il est unité concrète d'être et de néant. La question demeure: pourquoi est-il la première forme de cette unité concrète, plutôt que l'être-là? Le plus aisé est sans doute d'aborder la question de biais en supposant déjà constituée la catégorie d'être-là, de manière à faire ressortir les traits propres du devenir.

Or, s'il est vrai qu'en un sens l'être s'oppose non seulement au néant mais, s'il est confirmé comme présence constante, au devenir — et l'on verra que cet être confirmé, qui n'est plus le « premier être », a sa place dans l'explicitation du concept —, il faut pourtant, pour mettre le devenir à sa place exacte, le reconnaître lui-même comme unité, donc présence, donc être. Il est cela comme contenant l'être et le néant dont il est l'unité; et paradoxalement on peut dire qu'étant cette unité il est présence constante par rapport à ces inconstants que sont l'être et le néant qu'il comprend en soi. Si, pour décrire plus aisément le concept, on considère le devenir réalisé temporellement, on peut dire qu'il a déjà lieu dans la phase initiale et a encore lieu dans la phase finale, bien qu'en un sens son lieu temporel soit « entre » les deux. De ce point de vue, il est présence unitaire plus que ne l'est la limite de l'être-là, car s'il est vrai qu'en celle-ci un étant-là et son autre (qui est le non-être du premier) se joignent et font un, chacun aussi s'étend à côté de la limite⁶⁷.

Précisément si l'on prend l'altérité en considération le devenir se montre expression de l'unité fondamentale, de l'« universel ». Dans le devenir lui-même l'altérité se présente déjà, enveloppée sous la forme des deux « directions » que Hegel y distingue, le surgissement (*Entstehen*) et le périssement (*Vergehen*)⁶⁸; et de ce point de vue, devenir est aussi bien périr que surgir. Aucune de ces deux « directions » n'a, semble-t-il, de privilège. Cependant, le mot *werden*, tout comme le grec γίγνεσθαι, γένεσις et le français « devenir », dit bien d'abord un passage du néant à l'être, une naissance. De ce point de vue, le devenir qui apparaît dans la Logique correspond moins à γένεσις, genèse, qu'à μεταβολή, changement, ou κίνησις, mouvement, si celui-ci est pris au sens le plus large⁶⁹. Mais l'essentiel est ici que la dualité des directions est une dualité tenue dans l'unité.

66. *Enz.* § 258, p. 209 (G, p. 247).

67. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 68 (LJ I, 1, p. 98); GW 21, p. 114; L I, p. 114.

68. *W.d.L.*, GW 11, pp. 56-57 (LJ I, 1, pp. 79-80); GW 21, pp. 92-93; L I, pp. 92-93. Le mot « périssement » est vieilli, mais rend bien *Vergehen*.

69. Par ailleurs, Aristote réserve γένεσις au changement selon la catégorie d'essence-substance, mais le verbe γίγνεσθαι suivi d'un attribut (« S devient P ») est employé aussi par lui pour d'autres catégories. Hegel, de son côté, ne thématise pas le sens fondamental, mais celui-ci ressort de temps à autre. Par exemple, dans une page de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel considère ce qu'il nomme *das Werden der Religion überhaupt*, « le devenir de la religion absolument parlant », c'est-à-dire la genèse de la dimension religieuse (*Phän. d. G.*, p. 477, H II, p. 208). Et dans la *Grande Logique*, là même où il vient de parler, se référant à Newton, de grandeurs qui disparaissent, il y oppose, dans le même registre conceptuel, des grandeurs qui

L'égalité des deux directions se montre déjà, au moins de biais, dans la première parution du devenir, puisque cette parution s'identifie à la disparition (*Verswinden*) de l'être et du néant et au passage (*Übergehen*) de chacun en l'autre⁷⁰. Cette transition et cette disparition constituent la structure commune aux deux directions du devenir. La disparition est l'aspect négatif, souligné parce qu'il correspond à la surprise de la pensée finie qui doit reconnaître que la chose ne reste pas en l'état. Cette disparition et cette transition, qui vont s'identifier au devenir, sont d'abord présentées comme s'appliquant à l'être et au néant, placés alors en position de sujets, pour autant qu'on puisse déjà parler de sujet et de prédicat: l'être disparaît, fait transition au néant, et de même le néant disparaît, fait transition à l'être.

Hegel n'est pas le premier à discerner la structure identique des deux « directions », qui seront bientôt deux formes du devenir. Aristote, sans aller jusqu'à l'abstraction du commencement de la Logique, la voyait lorsqu'il remarquait: « La genèse est périssement du néant, et le périssement genèse du néant »⁷¹. Il la remarquait sous une forme encore plus simple à propos du changement ou du mouvement en dégageant le trait général du « de quelque chose à quelque chose » (*ἐκ τινος εἰς τι*); et d'après le contexte « quelque chose » peut être sujet-substrat (*ὑποκείμενον*) ou non-sujet-substrat (*μη ὑποκείμενον*); et sujet-substrat est ici « ce qui est montré par une attribution positive » (*τὸ καταφάσει δηλούμενον*), c'est-à-dire un étant⁷².

Mais l'unité ou l'« identité » des deux formes n'est pas seulement leur communauté de structure, mais l'« identité » de deux faces d'un unique processus. Aristote aussi le voyait lorsqu'il demandait: « Est-ce donc à cause du fait que le périssement de ceci est la genèse d'autre chose, et que la genèse de ceci est le périssement d'autre chose, que le changement est nécessairement incessant ? »⁷³

L'unité du double processus réunifie les extrêmes lors même que chacun d'eux est explicité comme étant-là, comme c'est le cas chez Aristote. Chacun, en effet, se révèle comme une forme de la présence de l'autre; par exemple, s'il s'agit du surgissement du second succédant au premier, celui-ci peut être vu comme une première présence de celui-là. L'unité du devenir est aussi, de la sorte, l'unité de ce qui devient.

« deviennent » (*werden*), c'est-à-dire les grandeurs qui viennent à l'être (*W.d.L.*, GW 11, p. 166; LJ I, 1, p. 258; GW 21, p. 253; L I, p. 256). Et, s'agissant non certes d'un processus « réel » mais d'une phase dans la constitution du concept, et précisément du passage de l'être-pour-soi comme tel à l'un, Hegel, dans la première édition du livre I, intitule un sous-paragraphe *Werden des Eins*, « devenir de l'un » (*W.d.L.*, GW 11, p. 91; LJ I, 1, p. 133).

70. *Verswinden*, disparaître, et *vergehen*, périr, ne sont pas équivalents. Le premier, qui correspond assez bien au latin *evanescere* (cf. les pages consacrées aux grandeurs évanescences du calcul infinitésimal, *W.d.L.*, GW 11, p. 166; LJ I, 1, p. 257-258; GW 11, p. 253; L I, p. 256) suggère qu'une chose devient imperceptible et, par là, se réfère très normalement au registre de la vision et de la vérité, quoiqu'il s'agisse aussi d'un processus réel; ainsi Hegel parlera-t-il de la disparition d'une apparence (*Enz.* § 242, p. 196; B, p. 462); *vergehen* est plus exclusivement un processus réel. Dans certains cas *verschwinden* peut tenir lieu de *vergehen*; mais dans de nombreux cas, et notamment dans le texte de la *Grande Logique* exposant la constitution du devenir, *vergehen* ne pourrait guère remplacer *verschwinden*.

71. *De la genèse et du périssement*, I, 3, 319 a 28-29. C'est *φθορά* qui, chez Aristote, correspond habituellement à ce que Hegel désigne par *Vergehen*. Le contraire de *γίγνεσθαι* apparaît chez Platon sous la forme d'*ἀπάλυθαι* (cf. *République* 508 d).

72. *Physique*, V, 1, 224 b 34 - 225 a 19.

73. *De la genèse...*, I, 3, 318 a 24-26.

Certes cette unité est, d'un autre côté, extraposition d'elle-même: c'est là un trait qui s'affirmera dans toutes les déterminations relevant de l'être au sens relativement étroit, et c'est seulement avec l'essence que ces déterminations seront reprises dans une unité plus radicale.

Cependant, autant que dans la succession, l'altérité s'expose dans la coexistence: celle-ci se traduira dans l'espace, conformément d'ailleurs à ce que suggère le mot *Dasein*. L'unité pourra jusqu'à un certain point être selon un mode statique. Cependant, le devenir traduit plus directement la liberté du sujet-moi qui se dégage totalement de la présence limitée en laquelle il s'est totalement investi, qui s'en libère tout en la conservant en soi. Or même dans les étants-là coexistants l'unité ne s'affirme pleinement que par le passage de l'un à l'autre. L'étant-là, même stable, continue d'émerger de ses autres et le devenir aura en lui une place subordonnée mais nécessaire, témoin de sa vérité fondamentale.

Plus encore. En fin de compte, il s'avérera que la coexistence requiert la présence de l'un des coexistants qui, même éternel, vient à soi à partir de son autre; aussi bien avons-nous vu que le néant et le devenir ont leur racine dans le processus par lequel le sujet spirituel vient à soi-même. Par là est aussi confirmé le sens fondamental du mot *werden*, le plus souvent repoussé à l'arrière-plan. Non certes que le mouvement inverse ne soit présent et ne soit aussi important: l'esprit sort de soi-même tout autant qu'il rentre en soi-même, et ce mouvement, qui est une forme de périssement, est aussi production de son autre et en quelque façon création, genèse; et ces deux mouvements sont dans une circularité qui maintient la présence de l'esprit. Cette circularité est la vérité ultime encore enveloppée dans la simple « identité » des deux « directions » du devenir, comme y sont enveloppées présence et stabilité.

En raison de cet état d'enveloppement le devenir pur, bien que plus concret que l'être et que le néant, est encore abstrait. Il n'est pas encore ce qui tient la promesse de l'être.

Le niveau où le concept est défini comme devenir est celui où se tient, selon Hegel, « le profond Héraclite »⁷⁴. Héraclite est vu comme celui qui énonce la thèse du « tout s'écoule », de ce qu'on a appelé le « mobilisme » absolu, contre lequel Platon fait front, puis encore Aristote. Cependant, la profondeur d'Héraclite se montre surtout, aux yeux de Hegel, en ce qu'il a affirmé de façon plus ample l'unité des opposés: être et néant eux-mêmes ne sont les opposés que sous leur forme encore abstraite. C'est selon cette ample perspective que Hegel a pu dire: « Il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie accueillie dans ma Logique. »⁷⁵ Mais malgré cela Hegel pense que le devenir, forme abstraite de l'unité concrète, domine chez Héraclite; et que ce qui manque chez Héraclite, au moins jusqu'à un certain point, est cela même qui manque au devenir pur: l'unité « réfléchie en soi-même », retournée en soi-même à partir de son passage dans l'opposition⁷⁶.

La genèse logique de l'être-là va apporter une première forme, encore rudimentaire et précaire, de cette unité.

*
* *

74. *W.d.L.*, GW 11, p. 45 (LJ I, 1, p. 60); GW 21, p. 70; LJ, p. 68.

75. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 344 (G 1, p. 154).

76. *Ibid.*, pp. 362-363 (G 1, p. 169).

La genèse de l'être-là comporte deux éléments : de l'inquiétude du devenir émerge un nouveau repos, qui est présence, être — d'autre part la négation, essentielle au devenir, s'inscrit sous une nouvelle forme dans l'être ainsi rétabli.

L'argument de Hegel dans la *Grande Logique* n'est pas aisé à suivre, car il comporte une rupture. Hegel dit d'abord que les deux « directions » se compénètrent et se paralysent mutuellement, ou qu'elles sont en équilibre⁷⁷; il semble qu'ainsi le repos soit déjà déduit, d'autant qu'il est alors affirmé. Pourtant, aussitôt, Hegel poursuit d'une manière qui laisse entendre que la preuve n'a pas encore été apportée; il propose alors un argument, qui reçoit d'ailleurs deux expressions, et qui ne fait plus intervenir le surgissement-pérississement, mais seulement, à titre de moments du devenir, l'être et le néant, et la disparition de ces mêmes moments.

La première expression de l'argument, la plus directe, est que la disparition des moments et de leur différence se fait disparaître elle-même avec les moments. « Le devenir est une inquiétude sans tenue, qui s'écroule en un résultat quiet. »⁷⁸ La seconde expression ajoute une référence au principe de contradiction : le devenir comporte deux traits contradictoires, la disparition et la présence de ce qui disparaît, il est donc une hypothèse qui se détruit elle-même.

D'une manière ou d'une autre, si le devenir se nie et s'enlève lui-même, c'est qu'il n'est pas à la hauteur de ce qu'il doit être, de ce qu'il est déjà en tant qu'unité concrète, c'est-à-dire, comme on l'a vu, présence constante ayant une tenue suffisante pour assurer à ses propres moments une assise assez ferme, pour les tenir en soi, les retenir et contenir. Il est, comme Aristote dit du mouvement, « acte » $\langle \text{ἐνέργεια} \rangle$ — ce qui est pour Aristote l'être même selon sa modalité principale, par opposition à l'être en puissance — mais acte imparfait $\langle \text{ἐνέργεια ἀτελής} \rangle$ ⁷⁹. Son insuffisance vient de qu'il pré-suppose et reconduit l'immédiateté de l'être et du néant, et qu'il est, par suite, lui-même trop immédiat.

Ce « résultat quiet » en quoi le devenir « s'écroule » est d'abord en lui sous-jacent. C'est ce repos sous-jacent qu'on peut désigner comme ce qui devient, le devenant; mais à ce titre il n'a pas encore trouvé une forme de présence adéquate, et la désigner comme le ... est encore prématuré. Il ne trouve sa forme de présence adéquate qu'en passant à son tour en chacun des extrêmes, être et néant, dont il est l'unité, en leur communiquant, avec son caractère de stabilité, celui d'unité concrète, de sorte que désormais chacun des extrêmes sera à la fois unité concrète et moment de l'unité concrète.

Si, à partir de là, on revient sur la transition, en choisissant, par exemple, de la considérer selon la direction du surgissement, et en la formulant :

néant — être,

on pourra symboliser l'enlèvement des extrêmes, qui est aussi enlèvement du devenir lui-même, sous la forme :

néant — être

77. *W.d.L.*, GW 11, p. 57 (LJ I, 1, pp. 79-80); GW 21, p. 93; L I, pp. 92-93.

78. *Ibid.* : *Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.*

79. *Physique*, III, 2, 201 b 31-32.

et à partir de là, la transition pourra se formuler :

néant — être
(être) (néant)

les termes entre parenthèses symbolisant la présence, selon un mode particulier, de chaque extrême en l'autre; donc, dans l'ensemble, sera symbolisée la présence constante tant de l'un que de l'autre extrême.

Mais les deux côtés ne sont pas interchangeables, et le côté principal, en lequel l'unité concrète vient se concentrer, est celui où l'être est le terme principal : c'est précisément l'être-là.

Si l'on part, de nouveau, du « premier être », on dira que l'être-là est « la vérité de » l'être; si l'on assume le sens large du mot « être », l'être-là pourra être considéré comme la forme principale de l'être, la « catégorie » principale, celle qui peut s'identifier à l'être tout simplement.

A partir de là, le devenir apparaîtra comme une forme secondaire de l'être de ce qui est déjà ontologiquement constitué comme être-là. Vu de la sorte, il rappelle et re-présente la constitution de l'être-là. La genèse de l'être-là, compris comme déjà ontologiquement constitué, peut se voir comme coïncidant avec la genèse logique, c'est-à-dire avec la disparition du devenir; ce sont ces deux genèses rassemblées en une seule que Hegel dira dans la formule figurant dans la seconde édition de la *Grande Logique* : « Du devenir provient l'être-là. »⁸⁰

80. *W.d.L.*, GW 21, p. 97; L I, p. 96 (J I, p. 105).

CHAPITRE 2

DE L'ÊTRE-LÀ À L'ESSENCE

Avec l'être-là, la Logique rejoint une forme d'unité de l'être et de la négation qui demeurera à la base des développements ultérieurs. Il s'en faut de beaucoup, cependant, que l'équilibre entre les exigences opposées du concept soit atteint de manière définitive, et même sur le plan de l'être au sens relativement étroit toutes les possibilités de réalisation n'ont pas été épuisées.

Dans la première section du premier livre, consacrée à la détermination simple ou qualité, le développement du concept passera par le fini pour rejoindre l'infini qui se réalisera dans l'être-pour-soi. A partir de l'être-pour-soi se constitue la quantité, qui fait l'objet de la seconde section; le développement de la quantité, qui tend à rétablir au moins certains traits de la qualité, conduit à cette unité de la qualité et de la quantité qu'est la mesure, objet de la troisième section, qui conduira à l'essence.

Ces développements conceptuels sont sans doute tous importants — mais peut-être moins que Hegel ne l'a cru lui-même — pour l'économie de la Logique; ils ne sont pas tous d'importance égale en ce qui concerne les rapports avec les problèmes traditionnels de l'ontologie. En particulier ni la quantité ni la mesure, avec le détail des problèmes que Hegel traite à leur propos en tentant de rejoindre la technicité des sciences mathématiques ou empirico-mathématiques, n'offrent beaucoup de voies de passage du côté des problèmes ontologiques essentiels de la tradition philosophique.

En revanche, le développement de l'être-là, l'opposition du fini et de l'infini et la constitution de la quantité rejoignent des structures déterminantes pour les problèmes traditionnels; notamment au niveau de la formation de cette tradition dans la philosophie grecque. Pour une part, cependant, les concepts de l'être-là, du fini, de l'infini et de l'être-pour-soi seront repris à des étapes ultérieures de la Logique et c'est sous ces formes renouvelées qu'ils donneront lieu aux confrontations les plus importantes.

* *

L'être-là est issu du devenir et répond à une exigence logique intérieure au devenir. On peut donc concevoir un devenir au cours duquel l'être-là se manifeste et, si le devenir lui-même demeure nécessaire, cela conduit à admettre une pluralité d'étants-là successifs.

Mais il faut aller plus loin. Le progrès conceptuel conduit à admettre que l'être-là contient le devenir «éminemment» et non «formellement», au sens où Descartes reprend ces mots de la scolastique; autrement dit, que l'apport ontologique du devenir est porté à un niveau supérieur au point que le devenir lui-même, n'ayant plus de raison d'être, peut être laissé de côté. Si le devenir doit être maintenu comme tel, ce sera parce que l'être-là lui-même en rend la résurgence nécessaire; et cela, parce que l'être-là comme tel n'est pas à la mesure de cette unité absolue qu'à sa manière le devenir exprime. C'est en direction d'une correspondance à cette unité que le devenir va délivrer l'être-là de son immédiateté.

L'apport de l'être-là n'en est pas moins décisif, et les problèmes qui se posent à son niveau dessinent l'évolution ultérieure du concept telle que la Logique la prend en charge et, par là même, la rencontre du projet logique et des problèmes traditionnels de l'ontologie.

Dès les lignes introductives de la section, Hegel a souligné que le «premier être», indéterminé, est en soi déterminé¹. L'être-là est défini comme «être déterminé»², «être [allant] avec un non-être»³. Cette déterminité est «qualité». Hegel précise que le concept de déterminité est plus général (ou plus «universel», si l'on garde l'homogénéité de la traduction d'*allgemein*) que celui de qualité: il vaut aussi pour la quantité et d'autres formes qui se feront jour⁴; dans la même mesure l'être-là est une forme d'une très grande généralité ou universalité; le quelque chose (*Etwas*), qui se rattache à l'être-là, se retrouve comme être-pour-soi, chose existante (*Ding*), substance, sujet, etc.⁵.

La déterminité peut cependant s'identifier à la qualité parce que celle-ci en est la forme la plus simple, immédiate: la déterminité élémentaire. Mais la qualité n'est-elle pas qualité de quelque chose? Ne dit-on pas que quelque chose a une qualité? Quel est au juste le statut de la qualité, ou de la déterminité, relativement à l'être-là lui-même? La déterminité est l'être-là en tant que, précisément, déterminé ou, si l'on veut, la qualité est l'être-là en tant que «quel», ou «tel». Mais à quel autre «en tant que» peut s'opposer ce «en tant que»? Hegel précise que la déterminité ne s'est pas encore déliée de l'être (*vom Sein abgelöst*) ou, plus exactement, ne s'en est pas encore différenciée⁶. Un étant-là, si sa qualité n'était pas ce qu'elle est, ne serait pas celui qu'il est, ne serait tout simplement pas. Pourtant un minimum de distinction est nécessaire, faute de quoi on ne pourrait parler de la qualité de quelque chose, comme Hegel le fait lui-même⁷.

L'être-là est unité simple d'être et de non-être; on peut considérer cette unité même, unité qui est; on peut aussi considérer dans l'être-là l'être en tant que distinct du non-être, les deux certes liés, mais liés dans leur distinction. La qualité est ce par quoi un être-là est un certain être, assorti d'un certain néant. Cette distinction se précise lorsque se met en place la relation

1. *W.d.L.*, GW 11, p. 43 (LJ I, 1, p. 57); GW 21, p. 68; L I, p. 66.

2. *W.d.L.*, GW 11, p. 59 (LJ I, 1, p. 83); GW 21, p. 96; L I, p. 95.

3. *W.d.L.*, GW 11, p. 60 (LJ I, 7, p. 84); GW 21, p. 97; L I, p. 96.

4. *W.d.L.*, GW 21, p. 98; L I, p. 98 (J I, p. 107).

5. *W.d.L.*, GW 11, p. 66 (LJ I, 1, p. 94); L I, p. 97; GW 21, p. 103; L I, pp. 102-103.

6. *W.d.L.*, GW 21, L I, p. 98 (J I, p. 106).

7. *W.d.L.*, GW 21, p. 102; L I, p. 101 (J I, p. 111): «En l'être-là (*an dem Dasein*) a été distinguée sa déterminité comme qualité.»

d'altérité: quelque chose, autre chose. L'altérité fait ressortir le fait que quelque chose, en tant que quelque chose, pourrait être autre. La qualité est ce par quoi l'être-là considéré est *ceci*, et non pas autre chose⁸.

La qualité ici considérée par Hegel ne s'identifie pas à ce qu'on entend traditionnellement, à la suite d'Aristote, par ce mot.

Selon Aristote, la qualité (*ποιότης*) se distingue d'abord de l'essence-quiddité (*τί ἐστίν, τί ἦν εἶναι*), qui répond à la question «quoi», «qu'est-ce que...»⁹; elle a, par rapport à celle-ci, le caractère d'un «adjectif», elle est un «concomitant-accident»¹⁰; d'autre part, la catégorie de qualité est un des genres de prédicats qui peuvent s'attribuer à un sujet auquel conviennent simultanément des prédicats d'autres genres; enfin une même chose peut avoir plusieurs qualités. Pour atteindre la qualité telle que la pense Hegel, il convient de se placer à un point de vue où ces distinctions n'ont pas encore cours, mais on peut dire que la qualité telle qu'il l'entend tient davantage de la quiddité que de la «qualité» traditionnelle, au moins quant à son rapport à son sujet, sinon quant à sa structure interne; ainsi, en associant la qualité à la limite, Hegel pourra dire: «[quelque chose] est par [sa limite] ce qu'il est, a en elle sa qualité»¹¹. Lorsqu'on a rendu présente la qualité d'une chose, on a rendu, en principe, toute la chose présente. C'est seulement l'approfondissement ultérieur de la qualité qui va donner lieu à une différenciation, où détermination essentielle et détermination secondaire commenceront à se distinguer, d'une façon d'ailleurs précaire. A quoi il faut ajouter que rien, à cette étape de la Logique, ne justifie encore que la qualité soit un «universel» pouvant s'attribuer à plusieurs sujets, ni qu'elle s'analyse en éléments comportant plusieurs degrés de généralité, comme c'est le cas chez Aristote.

On se demande alors ce qui justifie le nom de qualité. Or si l'on part de l'élaboration traditionnelle, qui est essentiellement aristotélicienne, la qualité apparaît bien comme la plus simple des déterminations «accidentelles»; d'autre part, d'une manière générale, une chose se présente comme coïncidant avec sa détermination «accidentelle» momentanément apparente, et c'est seulement par suite d'une différenciation ultérieure qu'elle s'en distingue pour, selon la locution hégélienne, «se réfléchir en elle-même», réflexion qui est l'assise de la quiddité. Dans la mesure où la déterminité de l'être-là est

8. Le *ceci* est mentionné en *W.d.L.*, GW 11, p. 61 (LJ I, 1, p. 86) et GW 21, p. 105; L I, p. 104 (J I, p. 114).

9. On verra au ch. 3 les divers problèmes que posent les divers sens du mot «essence»; le mot *quidditas* correspond à l'un deux.

10. Cette traduction de *συμβεθηκός* rappelle la traduction traditionnelle par «accident» mais suggère aussi que «concomitant» — qui indique plus qu'une simple simultanéité d'événements — est plus proche du grec. L'anglais *concomitant* est employé par Ross, cf. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1957, p. 582.

11. *W.d.L.*, GW 21, p. 114; L I, p. 114 (J I, p. 125): *was es ist = hat seine Qualität*; cf. GW 11, p. 69 (LJ I, 1, p. 100). De ce point de vue la qualité telle que la pense Hegel pourrait se rapprocher de l'*ἰδίως ποιόν* stoïcien, le «quel convenant en propre», qui est considéré comme constitutif d'une entité relativement substantielle. Mais l'*ἰδίως ποιόν* est vu comme principe déterminant une matière informe, ce qui engage des concepts qui ne sont pas à leur place à cette étape de la Logique. On notera d'ailleurs que dans les *Leçons* sur le stoïcisme Hegel rend *ἰδίως ποιόν* par *Beschaffenheit* (*Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 438; G 4, p. 47); la *Beschaffenheit*, «conformation factuelle», est, d'après la Logique, une des formes que prend la qualité lorsqu'elle se différencie, comme on le verra plus bas dans ce chapitre.

en son état de simplicité et d'immédiateté maximales, le concept traditionnel de qualité peut donc convenir, moyennant l'adaptation appropriée.

Mais la qualité, avec le « ceci » auquel elle correspond, a-t-elle sa place dans la logique, science de la pensée pure? N'est-elle pas ce qui, loin de pouvoir être engendré par la pensée pure, ne peut qu'être montré du dehors, selon ce que dit de lui-même le mot « ceci »¹²? Le mot *Dasein*, « être-là », qui comporte une métaphore tirée de la localisation, suggère de lui-même une monstration. Ce qui n'est qu'objet de monstration a-t-il sa place dans la Logique?

Mais ce que la Logique déduit, ce n'est pas tel ou tel ceci, mais la *dimension* du ceci. En le déduisant, elle explicite à l'intérieur de la pensée pure l'acte par lequel la pensée pure se dépossède d'elle-même et qui, finalement, ira jusqu'au point où la pensée pure cesse d'être, passe à la non-pensée. Cet acte s'est déjà accompli virtuellement dans la constitution de l'être pur; mais, en ce tout premier commencement, ce qui est présent comprend implicitement, dans une unité encore indivise, et la perfection du retour en soi de la pensée et l'extrême dépossession de soi qui ne sera admise à sa place qu'à partir de la pleine possession de soi, vérité ultime déduite dans la Logique.

Parce que l'extrême dépossession de soi n'est d'abord que lointainement annoncée et différée jusqu'à l'avènement de la vérité ultime, l'être-là et la déterminité devront être re-formés en accord avec le type de présence qui convient à la pensée pure. La catégorie d'être-là ne sera plus alors qu'une caractérisation en première approximation d'une entité plus riche qui, prise selon sa nature complète, ne sera plus présente à la pensée — et c'est dire présente tout simplement — que comme intégrée à la totalité de ce qui est, et cela, parce qu'issue de l'acte par lequel l'un absolu, l'universel, se détermine lui-même: alors l'entité considérée sera vraiment *conçue*, étant impliqué en cela que le sujet concevant, loin d'être extérieur à la totalité, est identique à l'universel.

Mais il y a plus. La déterminité concevable et conçue garde, moyennant une transposition, certains traits de la déterminité qualitative. Le *ceci* proprement dit suppose que quelqu'un puisse accéder au point de vue à partir duquel la chose désignée peut apparaître. Cet accès implique un parcours spatio-temporel, ou, si l'on se trouve déjà au point de vue requis, la possibilité de ne pas s'y trouver suffit à fonder l'exigence d'un tel parcours. Or, d'une manière non identique mais analogue, le concept implique un parcours de la pensée dans la pensée même. Aucune déterminité — et cela vaut d'abord de ces déterminités conceptuelles que sont les catégories — ne peut être conçue qu'au terme du parcours qui conduit nécessairement jusqu'à elle. La différence est certes considérable, car le parcours spatio-temporel est une médiation que le moi laisse derrière soi et, pour la même raison, le moi parvenu au terme est en situation d'attente et de réceptivité à l'égard de l'imprévisible; au contraire le parcours conceptuel maintient la médiation pré-

12. Cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 105; L I, p. 104 (J I, p. 114) et GW 11, p. 61 (LJ I, 1, p. 86). Hegel ne mentionne le ceci que dans le paragraphe où est traitée la relation de quelque chose et de l'autre: la désignation veut distinguer le premier du second. La relation de quelque chose à l'autre étant implicite dans la structure de l'être-là, il se justifie de considérer le ceci dans la perspective présentement adoptée.

sente, et la nouvelle présence est l'explicitation de ce que contenait déjà le mouvement du parcours.

Cependant l'« oubli » de la médiation s'inscrit lui-même dans l'objet de la pensée pure, et c'est ce qui caractérise l'être-là proprement dit.

*
* *

En effet, la coprésence de l'être et du néant dans l'être-là a une forme encore toute juxtapositive; mais, constituant l'essence de l'être-là, elle en détermine les caractéristiques et le destin.

Tandis que dans le chapitre *Etre* la difficulté du texte hégélien tient à la simplicité, riche d'implicite, qui rend son objet presque insaisissable, le texte du chapitre *L'être-là* est à la fois plus compliqué et moins fondamentalement difficile, quoique non dépourvu d'implicite. Il n'est pas à propos d'en restituer tous les détails; inversement, il convient parfois de s'attarder à l'implicite¹³.

En examinant la genèse de l'être-là on a vu, en s'aidant d'une formulation symbolique, que le néant a une double situation: il coïncide directement avec l'être, pour constituer de la sorte l'être-là, et il est aussi l'absence de l'être-là, extérieure à l'être-là lui-même. S'agit-il de deux néants? Non certes, mais de deux formes, inséparables quoique se présentant séparément, du même néant.

Le néant « extérieur » est l'absence de l'être-là, plus précisément de l'étant-là, du quelque chose, qui est, comme on l'a vu plus haut, le moment en lequel se résume dans la simplicité d'une « unité négative » la totalité déjà complexe qu'est l'être-là. Mais le néant ne va pas sans l'être; aussi bien prend-il son origine dans le mouvement par lequel l'être se différencie de soi-même. L'absence du quelque chose considéré d'abord coïncide avec un être, lui-même limité par le premier: un *autre* étant-là, un *autre* quelque chose. L'équilibre des deux « directions » du devenir exprimait déjà le fait que l'être-là n'émerge qu'en relation à un autre.

Le néant coïncidant directement avec l'être-là se présente plus explicitement tandis que la qualité s'analyse en *réalité* et *négation*¹⁴. Hegel entend reconstituer ici une opposition traditionnelle enracinée dans les analyses ontologiques d'Aristote. Ce qui est ici nommé « négation » n'est pas l'acte de la pensée qui nie mais, par métonymie, l'absence, en un sujet, de ce qui est nié de ce sujet. La négation ainsi entendue devient à son tour une quasi-entité attribuable; ainsi la cécité, négation — et plus précisément privation, car elle « est » dans un sujet qui pourrait et même devrait voir — de la réalité qu'est la vue. Il faut évidemment admettre une première attribution qui ne résulte pas de la négation d'une autre. Aristote nomme déjà ἀπόφασις l'absence (ἀπουσία) de quelque chose en quelque chose¹⁵. Par la scolastique le couple *realitas - negatio* passe dans la métaphysique du XVII^e siècle; Kant situe l'une et l'autre comme catégories dans le cadre de la qualité.

13. On notera que dans la *Grande Logique* la rédaction diffère assez sensiblement d'une édition à l'autre, surtout jusqu'à l'émergence de l'infini. L'autre d'une part, la limite d'autre part, se présentent plus tôt dans la première édition que dans la seconde. L'exposé qui va suivre s'attachera de préférence à la seconde édition.

14. *W.d.L.*, GW 21, pp. 98-99; L I, p. 98 (J I, p. 107).

15. *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 a 15.

La catégorie de négation que Hegel reconstitue ici ne coïncide pas avec la négation — également nommée par métonymie — qu'il situe de manière générale dans le cours du mouvement dialectique. Dans ce dernier cas, ce qui est nié est une forme prise par le concept au cours de la présentation qu'il fait de lui-même; elle est niée en tant que prétendant à la «vérité» (au sens «objectif» du mot); l'acte de nier a pour résultat une nouvelle forme qui, portant inscrit en elle le fait que la première est niée, peut se dire «négation» de la première.

La reconstitution proposée par Hegel se situe à une étape du développement où le rapport sujet - prédicat n'est qu'en voie de formation. Hegel entend mettre à jour le noyau conceptuel de ce qui était classiquement pensé selon le fil conducteur de ce rapport.

Réalité et négation se distinguent l'une de l'autre et ensemble de l'être-là auquel elles appartiennent; la réalité semble acquérir une indépendance suffisante pour que les diverses réalités puissent s'ajouter les unes aux autres en un même être-là. Ainsi la pensée est naturellement conduite au «concept métaphysique de Dieu», au concept d'une totalité de la réalité (*omnitudo realitatis*), d'un récapitulatif de toutes les réalités (*Inbegriff aller Realitäten*)¹⁶. Aux yeux de Hegel cet enchaînement conceptuel répond à une exigence authentique, mais les catégories engagées n'y suffisent pas. Le concept de Dieu construit de la sorte garde un caractère intérieurement juxtapositif. Or déjà la juxtaposition de la réalité et de la négation est illusoire: elles ne sont que dans l'être-là qui est leur «unité négative», donc liées l'une à l'autre; la totalisation des réalités sera aussi totalisation des négations, le concept du sujet auxquelles reviendront toutes les réalités et toutes les négations sera contradictoire. C'est d'une autre manière, non juxtapositive, que la même exigence devra être satisfaite.

Le «concept métaphysique de Dieu» dont Hegel fait ici la critique apparaît prématuré parce qu'absolutisant le niveau catégoriel de l'être-là. Il faut donc revenir au développement immanent de cette catégorie, et d'abord à l'altérité.

* * *

Quelque chose *a* un autre. On voit aisément que la relation d'altérité est symétrique: quelque chose *est* un autre, et le premier autre est quelque chose. Mais cette symétrie ne doit pas rester l'objet d'une constatation banale: elle est le renversement d'une relation asymétrique. Autrement dit il faut faire droit au moment logique selon lequel *quelque chose* et *l'autre* ne sont pas interchangeables et selon lequel, de part et d'autre, l'être ne se dit pas de la même façon. Si l'on part d'un être, l'autre être relève d'une catégorie distincte et complémentaire, mais il est vrai *aussi* que c'est la même catégorie, et, en cela, l'identité et la différence s'appellent et se confirment mutuellement: la catégorie est la même en étant différente et est différente en étant la même. L'identité ne prend son sens que parce que la différence s'est affirmée le temps d'un éclair.

L'altérité est une forme d'unité de l'être et du néant déjà un peu plus développée que celle qui constitue l'être-là considéré d'abord isolément. A certains égards, elle accentue ou plutôt révèle le caractère juxtapositif des détermi-

16. *W.d.L.*, GW 21, p. 99; L I, p. 99 (J I, p. 108). Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 388; TP, p. 417.

nations logiques propres à cette catégorie. Mais le mouvement de l'approfondissement conceptuel va faire découvrir que l'altérité concerne l'être-là en sa nature intime.

Quelque chose *est* un autre. Or l'autre comme tel n'est pas déterminé par soi mais par ce qu'il a hors de soi: il est privé de son propre être¹⁷, il est l'autre de soi-même¹⁸, et déjà cette altérité logée au cœur de l'être-là annonce sa fin prochaine.

Lorsqu'il renvoie, à ce propos, à l'«autre, τὸ ἕτερον de Platon», sans doute Hegel se souvient-il, plus encore que du *Sophiste*, du *Parménide*¹⁹. Cependant Aristote et la problématique ontologique liée aux concepts qu'il a particulièrement élaborés sont plus directement concernés par le traitement hégélien de l'altérité. C'est la catégorie du relatif, πρὸς τι, «envers quelque chose», qui est rejointe à partir de l'altérité: celle-ci semble concentrer momentanément la nature de la relation en tant que telle.

D'après Aristote, des diverses sortes de relatifs celle où s'exprime comme à l'état pur la nature du relatif comme tel semble bien être celle où le sujet auquel le relatif est attribué est aussi peu concerné que possible par la relation, par exemple dans le cas de grandeurs comparées: double de...²⁰; Aristote dit: «Le relatif est, de toutes les catégories, celle qui est le moins une certaine nature ou essence-substance»²¹.

Du point de vue de Hegel, ce jugement ne peut que paraître superficiel, même s'il se justifie dans certaines limites. Hegel voit dans la relation le témoin d'une unité des termes en relation qui oblige à reconsidérer le statut du terme lui-même et de l'essence-substance (οὐσία) en tant que sujet-substrat (ὑποκείμενον). La relation en tant que telle implique que chaque terme *est* d'une certaine manière l'autre.

Nouveau progrès conceptuel: le couple catégoriel quelque chose — autre chose s'inscrit dans l'être-là lui-même sous la forme de deux déterminations qui sont explicitement des relations: être-en-soi (*Ansichsein*), être-pour-un-autre (*Sein-für-Anderes*)²²; relations qui renvoient essentiellement l'une à l'autre, quoique tendant à paraître indépendantes. Or, l'être-pour-un-autre, tel qu'il est ici compris, implique que quelque chose est vraiment engagé dans son rapport à l'autre, à tel point que Hegel, anticipant sur le registre de l'essence, où ont leur place les catégories de fondement et de cause, fait état à ce propos de l'«intrication» (*Verwicklung*) de quelque chose avec l'autre qui le détermine, de l'influence des choses extérieures²³.

Le progrès conceptuel suivant semble, en revenant à la qualité, confiner de nouveau l'être-là en lui-même; en réalité, il inscrit l'être-pour-un-autre dans l'être-en-soi, ce qui conduit à une forme renouvelée de la qualité.

17. *W.d.L.*, GW 21, p. 108; L I, p. 107 (J I, p. 117).

18. *W.d.L.*, GW 21, p. 106; L I, p. 105 (J I, p. 115).

19. *Parménide*, 146 a-148 d. On observera que Platon tire parti de la différence de ἕτερος, qui signifie l'autre dans le cadre d'une paire, et de ἄλλος, qui se réfère à un ensemble plus nombreux. Les non-un < τὸ μὴ ἓν > sont les autres < τὰλλα >, et l'un est l'autre < ἕτερον > de ceux-ci, comme ceux-ci forment ensemble l'autre < ἕτερα > de l'un.

20. Cf. *Métaphysique*, Δ, 15. Cf. également PLOTIN, *Ennéades*, VI, 1, 7 (B, pp. 66-68); 27 (B, pp. 92-93).

21. *Métaphysique*, N, 1088 a 23-24.

22. *W.d.L.*, GW 21, p. 107; L I, p. 105 (J I, p. 116); cf. GW, pp. 62-63 (LJ I, 1, pp. 87-89).

23. Cf. *W.d.L.*, GW 21, pp. 110-111; L I, pp. 110-111 (J I, pp. 121-122); cf. GW 11, p. 70 (LJ I, 1, p. 102).

Celle-ci, qui est toujours le quelque chose en tant que tourné vers son autre et ainsi vraiment lui-même, se divise en détermination constitutive (*Bestimmung*), qui exprime particulièrement l'être-en-soi, et la « conformation factuelle » (*Beschaffenheit*), qui exprime particulièrement l'être-pour-un-autre. La détermination constitutive s'approche de la quiddité en ce qu'elle est en principe fixée une fois pour toutes et aussi en ce qu'elle ne se présente plus de manière immédiate. Le « concept » au sens strict sera une forme plus achevée de la détermination constitutive, et sur cette base la problématique sera elle-même renouvelée: on retrouvera plus tard, dans la théorie du concept subjectif, l'opposition du concept et de la conformation factuelle²⁴. Celle-ci est ce que quelque chose est immédiatement, ce qui en lui est immédiatement accessible lorsqu'il est pris comme autre d'un autre. Elle est le côté par où quelque chose est altérable.

L'altération (*Veränderung*) est un devenir-autre qui tout d'abord ne concerne que la conformation factuelle et laisse intacte la détermination constitutive. Les déterminations changeantes du quelque chose sont des « autres », des étants-là, mais dont la consistance est limitée parce qu'ils sont ontologiquement enlevés dans la stabilité présupposée du quelque chose. C'est donc un devenir de second ordre, celui qu'Aristote désigne comme devenir ceci, devenir quelque, ou devenir en partie (*τὸδε γίνεσθαι, τι γίνεσθαι, γίνεσθαι κατὰ μέρος*), par opposition à devenir simplement ou absolument (*γίνεσθαι ἀπλῶς, γένεσις ἀπλή*)²⁵. Et ici le repos en lequel, on l'a vu, le devenir en tant que tel « s'écroule » est déjà assuré (mais sans doute seulement jusqu'à un certain point) par l'être-là qui est à la base.

Mais s'il est vrai que la distinction des deux formes de la qualité n'est que relative, le devenir-autre qu'est l'altération est déjà de façon latente un devenir-autre plus radical qui, atteignant la détermination constitutive, conduit le quelque chose outrepassant la limite, à sa perte.

L'aspect négatif du devenir revient ainsi au premier plan, avec une force d'autant plus saisissante qu'une certaine stabilité s'était déjà mise en place. C'est la finitude de l'être-là qui est ainsi manifestée.

Le simple être-là n'était pas encore à la mesure de la présence quiète en quoi l'être et le néant avaient dû s'écrouler. L'exigence du concept est que cette présence donne sa mesure sans que la déterminité et le devenir soient simplement évacués. C'est ce que réalisera l'infini. « L'infini est la négation de la négation, l'être, qui s'est rétabli en quittant son état borné (*aus der Beschränktheit*). L'infini est en un sens plus intense que le premier être immédiat, il est le véritable être... »²⁶.

* *

La déduction de l'infini passe par le périment du fini. Le fini « finit » nécessairement; mais par là ce n'est pas seulement l'étant-là fini qui cesse d'être, mais c'est, avec lui, la finitude du fini.

24. Cf. *infra*, ch. 9, D.

25. *Physique*, I, 7, 190 a 13 - b 10; V, I, 224 b 35 - 225 b 9; *De la genèse...*, I, 3, 317 b 35-36. Ce qu'Aristote nomme l'altération (*ἀλλοίωσις*) n'est qu'une espèce de ce devenir, celle qui concerne la qualité, distinguée alors d'autres concomitants-accidents; mais le mot dit bien « devenir autre » et témoigne ainsi de l'importance ontologique de la qualité.

26. *W.d.L.*, GW 21, p. 125; L I, p. 126 (J I, p. 139). On peut convenir de traduire *Grenze* par « limite » et *Schranke* par « borne »; la borne est la limite en tant que quelque chose s'y heurte comme à un obstacle (cf. *W.d.L.*, GW 21, pp. 118-123; L I, pp. 119-124; J I, pp. 131-137).

Ce raisonnement n'a évidemment de sens que parce que l'affirmation de l'être qui s'effectue dans le fini dépasse originellement la limite en laquelle elle est, dans le fini, enfermée; ainsi peut-elle être délivrée par le périment du fini.

Mais si l'infini est présence enfin définitivement stabilisée, être le plus « intense », ce n'est pas sans le mouvement de la négation du fini, faute de quoi ne se produirait qu'une retombée au niveau du premier être. Le fini n'est donc pas purement et simplement éliminé.

Mais la persistance du fini et le rapport de l'infini au fini peuvent prendre deux formes.

Le fini peut garder une trop grande indépendance, de sorte que l'infini est toujours au-delà de lui; de la sorte, la présence de l'infini ne se traduit que par une perpétuelle reconduction du fini et de sa finitude: c'est ce que Hegel nomme le « mauvais » (*schlecht*) infini. Le véritable infini n'est pas présent lui-même, il n'est pas; et s'il est néanmoins, si, donc, le fini et l'infini sont, ce doit être à la fois, pour reprendre les mots d'Aristote, selon une même façon dont l'être se dit *et* selon une tout autre façon, sans que ces deux aspects soient autrement que juxtaposés. Fini et infini sont eux-mêmes, d'ailleurs, juxtaposés, sans qu'existe un « espace » capable de les contenir tous les deux à la fois; de sorte que l'infini est en réalité finitité, et qu'inversement le fini est infinité. Ou bien toutes ces déterminations sont rassemblées dans une simplicité qui est à la mesure de l'« intensité » de l'être: c'est le véritable infini, présence simple qui enlève en soi le fini et accomplit ainsi une « identité » du fini et de l'infini.

Le concept spéculatif de l'infini atteint dans la Logique permet d'apercevoir dans la pensée philosophique historiquement existante une hésitation concernant le fini et l'infini, hésitation qui traduit à sa manière la nature de l'infini.

Dans la philosophie grecque une ambivalence des concepts de limite (*πέρας*) et d'infini ou illimité (*ἄπειρον*) se laisse assez aisément percevoir.

A propos du *Phédon* de Platon, Hegel remarque: « Πέρας, la limite, comparé à ἄπειρον, est, à ce qu'il semble, le plus mauvais des deux. Des philosophes anciens le définissaient également ainsi. Chez Platon, c'est l'inverse: il démontre que le πέρας est le vrai. »²⁷ Semblablement pour Aristote, l'infini est ce qui n'est jamais « en acte », donc ce qui n'est jamais perfection et présence.

Parmi les philosophes anciens qui mettaient au premier rang l'infini, une place de choix revient à Anaximandre. A son propos Hegel remarque: « Déterminer le principe comme étant l'infini est un progrès en ceci que l'entité (*Wesen*) absolue n'est plus quelque chose de simple, mais quelque chose de négatif, une universalité, une négation du simple. »²⁸ Cela n'empêche pas l'infini d'Anaximandre d'être, aux yeux de Hegel, insuffisant: Anaximandre en reste à l'absence de limite prise comme négative (*negative Grenzlosigkeit*)²⁹, c'est-à-dire que, la limite étant négation, la négation de la négation n'est pas encore vraiment reconvertie en affirmation, le dépassement de la limite n'est pas encore vraiment reconverti en présence. De la sorte, l'aspect positif de la limite ne peut manquer de ressortir comme une exigence.

27. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 239 (G 3, p. 447).

28. *Ibid.*, JA 17, p. 228 (G 1, p. 56). Hegel vise ici la simplicité immédiate.

29. *Ibid.*

On peut remarquer que dans la problématique grecque le concept de l'infini est dominé par la perspective du spatio-temporel, où Hegel verra en premier lieu le trait de l'être-en-dehors-de-soi, lui-même caractéristique de la quantité: ce n'est pas un hasard si Aristote dit que l'infini est dans la quantité <τὸ γὰρ ἄπειρον ἐν τῷ ποσῷ>³⁰, et non dans les autres catégories sinon par accident. Et lors même que, dans cette perspective, est reconnue une certaine unité de la limite et de l'infini, celui-ci est vu comme modéré par celle-là mais ne parvient pas à exprimer ce qu'il a de positif; et si, du point de vue de Hegel, on peut dire que jusqu'à un certain point la philosophie grecque, notamment avec Platon et Aristote, atteint *en fait* l'idée du véritable infini, sans toutefois le reconnaître *comme* infini, il faut ajouter qu'en ne le reconnaissant pas pour tel elle montre bien qu'elle n'en saisit pas toute la profondeur.

Mais il est significatif que même Aristote — après Platon qui voit dans le temps une image mobile de l'éternité³¹ — voit aussi un rapport positif entre l'«acte» pur du premier moteur immobile, et l'«acte» imparfait qu'est le mouvement perpétuel produit durant l'infini du temps, en sorte qu'on peut attribuer à ce moteur une «puissance infinie» <δύναμις ἄπειρος>³².

Cette puissance, il est vrai, n'est dite infinie qu'en raison de son objet: le premier moteur n'est pas touché par sa relation à ce qu'il meut. Mais le fait demeure que la puissance infinie lui est attribuée; et, en même temps, il est soustrait au champ du quantitatif en ce qu'il est indivisible, sans parties et sans grandeur³³.

Ces traits négatifs — indivisible, sans parties, sans grandeur —, vus à partir de Hegel, mais non seulement à partir de lui, apparaissent comme l'index de la spiritualité. L'esprit surmonte l'antithèse qui se forme nécessairement — et d'ailleurs vient de lui — entre la présence et le dépassement, antithèse inscrite dans l'ambiguïté fondamentale de l'être-là. L'esprit est le lieu où l'infini est présence et où, par conséquent, la présence est définitivement présence, de sorte que, de nouveau, l'infini peut devenir «meilleur» que le fini.

Dans la philosophie, le néoplatonisme fait droit à cet aspect de l'infini. Plotin ne craint pas de dire infinie la nature de l'Un³⁴; dans un registre voisin prendra place l'image que saint Grégoire de Nazianze³⁵ puis saint Jean Damascène³⁶ appliquent à Dieu et qui sera reprise dans le Moyen Age occidental: «tel un océan d'être infini et indéterminé». Ce n'est pas un hasard si le néoplatonisme est aussi, aux yeux de Hegel, la phase où la philosophie

30. *Physique*, I, 2, 185 a 33-34.

31. *Timée*, 37 d.

32. *Physique*, VIII, 10, 267 b 20-25; *Métaphysique*, A, 7, 1073 a 5-11. Cette attribution est sous-entendue. Aristote fait un raisonnement par l'absurde qui peut s'exposer de la façon suivante. Si le premier moteur a une grandeur, celle-ci doit être finie ou infinie. Elle n'est pas infinie, car il n'y a pas de grandeur infinie. Supposons qu'elle soit finie. Une grandeur finie ne peut avoir une puissance infinie. Or le premier moteur a une puissance infinie, car il meut d'un mouvement éternel; donc il n'a pas une grandeur finie. N'ayant ni grandeur infinie ni grandeur finie, il n'a aucune grandeur.

33. *Physique* VIII, 10, 267 b 25-26.

34. Cf. *Ennéades*, VI, 5, 4 (B, p. 202); cf. VI, 7, 32 (B, p. 105).

35. *Orationes*, 46, MPG 36, p. 625: οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀοριστόν.

36. *De fide orthodoxa*, Lib. I, c. 9, MPG 94, p. 836.

grecque est le plus près de concevoir l'esprit, sans toutefois y parvenir tout à fait dans la mesure où, comme toute philosophie grecque, elle présente l'esprit sous une forme trop objective. L'infini ne se départit pas complètement de sa «mauvaise» forme³⁷.

Mais s'il est vrai que, selon Hegel, il faut, pour concevoir vraiment l'infini, le reconnaître spirituel, il reste que par lui-même le concept d'infini relève encore de l'être au sens relativement étroit, de l'être qui est encore non-sujet, ou sujet non explicité comme tel. Et si dire que l'esprit *est* est dire encore trop peu, de même dire que l'esprit est *infini* est insuffisant, quoique ce soit déjà beaucoup plus vrai. Lorsque le concept d'infini est constitué, la définition de l'absolu comme esprit n'est encore qu'implicite. Certes Hegel peut faire allusion à l'esprit, au moins dans la seconde édition: «Quand on nomme l'infini, l'âme <Gemüt>, l'esprit voit *se lever* sa lumière, car en l'infini il n'en reste pas à être abstraitement chez soi, mais il s'élève jusqu'à soi-même, jusqu'à la lumière de sa pensée, de son universalité, de sa liberté.»³⁸ Mais c'est là une anticipation: le concept d'infini reste encore très abstrait, il exprime une exigence qui n'a pas encore trouvé la forme de sa pleine satisfaction. C'est le lever du jour, ce n'est pas encore le plein soleil. L'achèvement est préfiguré, mais encore dans le registre de l'immédiateté; et toutes les possibilités de l'immédiateté n'ont pas encore été épuisées.

Des exigences se sont fait jour dans la genèse conceptuelle du vrai infini: à savoir que l'infini est vraiment présence parce qu'il ne refuse pas la négativité, parce qu'il ne laisse pas le fini de côté mais lui est immanent, et que même il intègre en soi le mauvais infini, ou plutôt ce qui, *sans* la présence simple du vrai infini, serait le mauvais infini. Ces exigences demeurent décisives, mais leur résultat immédiat ne contiendra qu'une trace du concept ainsi formé.



L'immédiateté, associée à la négation, est la déterminité simple, la «qualité». L'infini est d'abord «qualitatif»³⁹. Il est *être-pour-soi*. Par ce mot *Fürsichsein* Hegel entend rejoindre ce que dit spontanément la locution allemande *für sich*: «nous disons que quelque chose est pour soi, dans la mesure où il enlève l'être-autre, sa relation à un autre, sa communauté avec un autre, où il l'a repoussée, en a fait abstraction.»⁴⁰

L'être-pour-soi est bien encore un être-là, ayant en lui la forme de la négation de l'autre; mais, concentré dans son infinitude intérieure, il a d'avance dépassé toute limite au sens où la limite est le lieu où quelque chose

37. Les multiples problèmes que pose, du point de vue de l'historien, l'interprétation hégélienne du néoplatonisme n'ont pas leur place dans le présent propos. Cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, et M. DE GANDILLAC, «Hegel et le néoplatonisme», in *Hegel et la pensée grecque*, dir. J. D'HONDT.

38. *W.d.L.*, GW 21, p. 125; L I, p. 126 (J I, p. 139).

39. *W.d.L.*, GW 11, p. 59 (LJ I, 1, p. 83); GW 21, p. 96; L I, p. 95.

40. *W.d.L.*, GW 21, p. 145; L I, pp. 147-148 (J I, p. 162); cf. GW 11, pp. 86-87 (LJ I, 1, p. 126).

cesse d'être; pour la même raison, il a d'avance dépassé toute présence limitée qui, en lui, serait de nature à valoir comme autre d'un étant-là extérieur à lui; il est donc sans contact avec aucun étant-là extérieur. C'est dire aussi qu'il n'est pas altérable: si, en un sens, il est susceptible d'une infinité de modifications, il les a toutes initialement dépassées, elles sont en lui comme si elles n'étaient pas. La négation de la négation annule provisoirement la négativité et restaure l'immédiateté.

Selon cette immédiateté, l'être-pour-soi est plus précisément l'un. Certes, c'est par l'anticipation d'un nouveau développement qu'il est pensé ainsi, car l'un et le multiple, l'un et les multiples uns, doivent se concevoir solidairement. L'anticipation est légitime parce que le développement est nécessaire; et le développement est nécessaire parce que la négativité, essentielle à l'être-pour-soi, doit se faire valoir sous une nouvelle forme — nouvelle forme qui est, au moins jusqu'à un certain point, la « vérité » de la précédente. La nouvelle forme peut se décrire comme un processus par lequel l'un se repousse de soi-même; et comme ce que l'un repousse est encore lui-même, et que ce nouveau lui-même lui est nécessaire, il est non moins vrai qu'il attire ce qu'il repousse.

La catégorie d'être-pour-soi est, dira Hegel, « un grand principe »⁴¹; elle trouvera dans la subjectivité sa réalisation achevée; mais c'est d'abord le sujet-substrat, l'ὑποκείμενον, qu'elle porte à un accomplissement dont l'excès même amène une sorte d'explosion. C'est d'une manière générale l'atome qui trouve ainsi sa portée ontologique. D'abord l'atome de Leucippe et de Démocrite, forme déjà élaborée de l'être, à laquelle répond le néant du vide, expression encore statique de la négativité répulsive de l'un⁴²; mais aussi d'autres formes plus riches, et notamment la monade leibnizienne, « point métaphysique », « atome de substance », selon les locutions de Leibniz lui-même⁴³. Cependant l'atomisme, même spirituel, doit être dépassé: il n'est pas encore assez spirituel.

*
* *

Ce dépassement s'esquisse déjà dans la constitution de la quantité, qui résulte immédiatement du double processus de répulsion et d'attraction. L'un se diffuse en engendrant un continu; celui-ci, tout continu qu'il soit, est de part en part extension de l'exclusivisme de l'un: c'est la quantité <Quantität> ou grandeur <Grösse>. La quantité étale dans l'extériorité l'infinitude de l'un et, aux qualités qui ne communiquent pas entre elles, elle substitue des déterminités homogènes. Cette homogénéité est « absolue indifférence à l'égard de la limite »⁴⁴. Certes la quantité se détermine, se limite nécessairement: ce n'est pas en vain qu'elle a pour principe l'un, qui est à sa manière, c'est-à-dire

41. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 384 (G I, p. 187).

42. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 93 (LJ I, 1, pp. 136-137); GW 21, pp. 153-154; L I, pp. 156-157; *Gesch. d. Ph.*, JA 17, pp. 380 sqq. (G I, pp. 184 sqq.).

43. Cf. *W.d.L.*, GW 11, pp. 89; 95-96 (LJ I, 1, pp. 130-131; 140-141); GW 21, pp. 149-150; 157-158; L I, pp. 152-153; 160. Cf. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, GP 4, p. 482.

44. *W.d.L.*, GW 11, p. 243 (LJ I, 2, p. 5); L II, p. 5.

« absolument », déterminé⁴⁵. Le déterminé quantitatif est le *quantum*, ce qu'on nomme communément « une quantité », « une certaine quantité ».

On remarque que la quantité a en elle-même la structure d'un substrat déterminable: c'est là de nouveau une annonce de la substantialité. On sait aussi que selon l'analyse d'Aristote elle est un concomitant-accident référé à une essence-substance. Du point de vue de Hegel, cette situation se justifie si l'on admet que la substantialité doit encore s'approfondir et se préciser et qu'en une chose concrète les différents niveaux de l'être coexistent et communiquent. Une chose qui a une certaine quantité est aussi quantité, bien qu'elle ne soit pas seulement cela; ce qu'elle comporte déjà de substantialité au titre de la quantité est aussi repris en elle sous une forme plus mûre.

Aussi Hegel lui-même présente-t-il la grandeur comme détermination d'une chose <Sache> dont l'être varie et tout à la fois ne varie pas: « [la grandeur] implique l'altérabilité [ou variabilité] de l'être, sans que la chose même, l'être, dont elle est détermination, soit altéré par elle »⁴⁶.

Le progrès conceptuel qu'enregistre la catégorie de quantité doit être d'autant plus souligné. Par-delà sa réalisation en un substrat matériel la quantité annonce, dans un registre qui est encore celui de l'immédiateté de l'être, l'universalité du moi qui, radicalement infini, se rend tout entier présent en une présence limitée de lui-même et aussi bien dans le dépassement de la limite et dans la totalité que ce dépassement fait aussitôt surgir⁴⁷. L'infini est au cœur de la quantité, avant même qu'il soit question de grandeurs ou de nombres infinis et d'infinitude proprement quantitative.

Cependant, ce progrès est ambigu. Tous les *quanta* sont d'avance contenus dans la nature homogène de la quantité et s'engendrent selon une loi qui exprime uniformément cette nature. On peut dire en ce sens qu'aucun *quantum* ne périt jamais. Mais cela n'empêche pas la déterminité quantitative d'être en elle-même inconsistante: c'est là une conséquence de l'extériorité à soi-même qui fait la nature de la quantité. La variabilité du *quantum* est une expression directe de cette inconsistance. Il s'avère finalement que la quantité ne peut satisfaire elle-même sa propre exigence de détermination.

On comprend ainsi les défauts d'une ontologie qui lui accorde trop. Le concept, qui exprime l'esprit, exige des déterminités qui aient assez de consistance; il doit pouvoir se reconnaître en elles et sa liberté, à l'égard de la limite ne se réduit pas à l'indifférence. Aussi Hegel souligne-t-il l'insuffisance des philosophies qui, de façon directe ou plus ou moins analogique, cherchent dans les différences quantitatives le secret des particularités: que ce soit celle des Pythagoriciens, proche du commencement, ou celle de Schelling et de ceux qui le suivent, pourtant proche de l'ultime vérité⁴⁸. Mais la critique vaut aussi pour les formes plus classiques de la métaphysique, qui

45. *Absolute Bestimmtheit*, *W.d.L.*, GW 11, p. 86 (LJ I, 1, p. 25); GW 21, p. 144; L I, p. 147.

46. *W.d.L.*, GW 11, p. 41 (LJ I, 1, p. 54); L I, p. 65. Le mot *verändern*, qui contient « autre », correspond bien au français « altérer » et convient bien dans le domaine qualitatif; « varier » est usuel dans le domaine quantitatif, mais présente ici l'inconvénient de ne pas rappeler l'altérité.

47. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 113 (LJ I, 1, p. 172); GW 21, p. 179; L I, p. 182.

48. Cf. *W.d.L.*, GW 11, pp. 128-131 (LJ I, 1, pp. 196-201); GW 21, pp. 203-207; L I, pp. 210-212 (J I, pp. 230-234). Schelling n'est pas nommé, mais dans la seconde édition l'allusion est transparente.

admettent la gradation quantitative de la «réalité» ou «entité» comme principe permettant de fonder les différences des choses.

La qualité annonçait une déterminéité plus consistante. Toute sa vérité n'a pas été recueillie par la quantité. Celle-ci tend à retrouver ce que promettait celle-là. Jusqu'à un certain point cette exigence sera satisfaite par la *mesure*, qui est une déterminéité de type qualitatif en forme de déterminéité quantitative.

Mais cette unité de la qualité et de la quantité reste superficielle, si elle n'est pas soutenue par plus qu'elle-même. Le *quantum* qu'est encore la mesure rejoint la consistance de la substance; sa consistance se montre par la régulation qu'il introduit dans les variations. Mais, comme *quantum*, il est repris par l'indétermination fondamentale de la quantité, plus «substantielle» qu'aucun quantum déterminé, ou plutôt par le fond transqualitatif et transquantitatif qui se laisse d'abord détecter sous l'aspect d'un déterminable quantitatif. La mesure n'est en vérité qu'un intermédiaire, qui permet à l'exigence du concept de se préciser: c'est en quelque sorte l'esprit de la quantité qui doit être infusé à la quantité et vice versa. Par là se fait jour l'«essence», dont l'idée, disait Hegel dans les lignes introductives de la section, se trouve déjà dans la mesure: ce qui est identique à soi dans la déterminéité immédiate, de telle sorte que tant l'identique que la déterminéité ne sont que comme moments médiatisés l'un par l'autre, et que l'identique, en étant médiatisé par la déterminéité, ne fait que se médiatiser lui-même avec lui-même⁴⁹.

49. Cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 326; L II, p. 339 (D, p. 23); cf. GW 11, p. 190 (LJ I, 1, p. 293).

CHAPITRE 3

DE LA RÉFLEXION DE L'ESSENCE AU FONDEMENT DE L'EXISTENCE

«La vérité de l'être est l'essence»¹. Cette phrase — en admettant de traduire *Wesen* par «essence», comme on le fait habituellement, ce qui, comme on va le voir, se justifie sans être entièrement satisfaisant — ouvre le second livre de la Logique objective dans la *Grande Logique*, qui contient la théorie de l'essence comme le premier livre contient la théorie de l'être.

Un simple relevé de quelques-unes des déterminations logiques que Hegel rattache à l'essence donne un aperçu de l'ampleur du champ conceptuel considéré: identité, différence, opposition, fondement et existence, matière et forme, loi et phénomène, possibilité, contingence, nécessité, substance, cause. L'importance intrinsèque de ces concepts, de même que l'importance de la place que la plupart d'entre eux tiennent dans la tradition philosophique, n'a pas besoin d'être soulignée. Et si, de nouveau, leur formation dans la philosophie grecque est décisive, leurs élaborations ultérieures aussi rejoignent le champ de la problématique hégélienne; aussi Hegel aura-t-il ici pour interlocuteurs, implicites ou explicites, non seulement les philosophes grecs mais, plus que ce n'était le cas dans la Logique de l'être, un Spinoza, un Leibniz ou un Kant, eux-mêmes héritiers, après Descartes, de l'élaboration médiévale du fond platonico-aristotélicien et néoplatonicien.

Mais il convient d'abord de déterminer ce que Hegel entend par *Wesen*, et de le situer par rapport à l'être dont il est «la vérité». On verra que cette «vérité» se substitue d'abord à l'être; tout en le maintenant d'une certaine manière en soi, elle constitue une sphère complète en elle-même. Mais il se révélera que l'essence n'est pensée qu'incomplètement si elle reste vue à ce niveau de pureté absolue; elle tend elle-même, par l'instabilité des déterminations qu'il lui faut se donner pour être elle-même, et que Hegel nomme «déterminations réflexives» (*Reflexionsbestimmungen*), à rétablir l'être; et c'est l'exigence de ce rétablissement qui la constitue en fondement de l'existence.

Le présent chapitre commencera donc par une approche du concept de l'essence et de cette «réflexion» en laquelle Hegel voit son trait principal

1. *W.d.L.*, GW 11, p. 241 (LJ I, 2, p. 1); L II, p. 3.

(section A), ce qui correspondra, quant à la *Grande Logique*, au premier chapitre de la première section du livre, et poursuivra par le développement systématique des déterminations réflexives (section B).

A. L'ESSENCE ET SA RÉFLEXION

L'être dont l'essence est la vérité est l'être au sens relativement étroit, la « sphère » de l'être en tant qu'elle comprend non seulement l'être, au sens étroit, le néant et le devenir, mais aussi la qualité, la quantité, la mesure. Cependant les déterminations logiques qui ont suivi ne sont que le développement du « premier être », qui est l'immédiat indéterminé; la pensée doit aller au-delà de tout ce développement; celui-ci se trouve d'une certaine manière reconduit à son commencement, sans être pour autant annulé; il apparaît rétrospectivement que l'immédiateté initiale n'avait pas été suffisamment surmontée. Cette insuffisance s'est traduite par l'impossibilité d'une fixation définitive tant de la qualité que de la quantité; or la quantité et la qualité étaient les formes dans lesquelles devaient se stabiliser le devenir, c'est-à-dire l'inquiétude de l'être pur.

La structure des catégories de l'être est en effet telle que la médiation, qui est essentielle à leur constitution, est chaque fois en quelque sorte oubliée, dès lors qu'elle a eu lieu.

Cette persistance de l'immédiateté dans la détermination s'inscrit dans la forme même de la médiation, qui est celle de la transition au sens étroit, de l'aller-au-delà (*Übergehen*): passage d'une présence limitée à une présence limitée, passage qui est à la fois celui de la pensée et celui de l'« objet » de la pensée². De la sorte, la transition reste elle-même en deçà de sa propre nature, qui est d'exprimer dans la déterminité l'unité absolue de l'être dont l'affirmation fait la validité impérissable de la thèse éléate. L'exigence de l'être qui se différencie de soi-même conduit au-delà de l'aller-au-delà qui avait cours jusqu'ici.

Or la mesure a déjà réalisé jusqu'à un certain point une forme de médiation telle que chacun des « termes » du passage est à sa manière présent en l'autre, de sorte que le mouvement est à la fois mouvement et non-mouvement, aller au-delà et demeurer en place. C'est ce mouvement, assurément difficile à décrire, que Hegel nomme *réflexion*.

L'essence, telle que la comprend Hegel, est d'abord l'un des « termes » en présence — et ils sont en présence l'un de l'autre, mais aussi dans l'unique présence —, à savoir le terme principal: l'un *dans* le multiple et, dans la mesure où le temps est déjà inclus dans le concept logique comme en son principe, le présent constant *dans* le présent transitoire; mais parce que les termes sont immanents l'un à l'autre et parce que la différence est aussi essentielle à l'unité que l'unité à la différence, le caractère propre de

2. Remarquons que le concept de *transition* est à la mesure de celui de l'être et peut avoir un sens étroit et un sens large. Au sens large, il convient à toutes les formes du concept, y compris les formes supérieures. C'est en ce sens large qu'il convient de prendre la locution déjà employée d'« identité transitionnelle ».

l'essence se communique au terme secondaire ou prétendu tel: ainsi le présent constant, sans passé ni futur, a d'avance pris en soi les présences limitées et transitoires, et d'une certaine manière il les maintient à son propre niveau de présence, autorisant ainsi à les considérer, selon la célèbre formule spinoziste, « sous l'aspect de l'éternité ».

*
* *

Le concept de l'essence dont les traits viennent d'être sommairement tracés ressort de sa genèse logique. Mais, de plus, comme c'est le cas pour tous les concepts logiques, Hegel pense rejoindre par là au moins certains aspects du sens usuel du mot *Wesen*; d'autre part, il s'agit d'un mot déjà qualifié philosophiquement et qui ouvre sur des correspondances dans la tradition philosophique. Dans une approche du concept hégélien, ces arrières-plans ne doivent pas être perdus de vue, mais sans méconnaître qu'on a affaire à un thème qui a connu de multiples variations et sans prétendre à des correspondances parfaitement établies, dont la rigueur ne serait qu'apparente.

Abordant thématiquement la question, c'est le rapport de l'essence au temps que Hegel pense pouvoir déceler dans le témoignage de la langue allemande qui a retenu *Wesen* dans le participe passé *gewesen*: « car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé³. L'énoncé « l'essence est l'être passé » est de même forme que celui qui figure un peu plus loin: « L'essence est l'être enlevé » (*Das Wesen ist das aufgehobene Sein*)⁴, que Hegel explique aussitôt: « Elle est égalité simple à soi-même, mais dans la mesure où elle est la *négation* de la sphère de l'être généralement parlant ». L'essence est l'être passé en ce sens que l'être qui passe et est passé ne se sépare pas de son passer ni de son être-passé, et que ce passer et cet être-passé ne se séparent pas de la présence de l'essence qui se montre comme la « négation » et la « vérité » de l'être. L'être qui passe et est passé et l'essence sont deux faces d'un même. Quant au passer de l'être, il est, pour la pensée, le résultat de la dialectique exposée dans toute la théorie de l'être; mais il se montre particulièrement dans la temporalité, car le développement complet des catégories de la « sphère » de l'être ne fait pas cesser le devenir. Le passer, le périr de l'être est aussi temporel. Le sens de l'énoncé « l'essence est l'être passé » se précise selon cette dimension. L'être qui passe temporellement et l'essence constamment présente sans passé ni futur sont deux faces d'un même: l'être

3. *W.d.L.*, GW 11, p. 241 (LJ I, 2, pp. 1-2); L II, p. 3: *denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*. Ce recours à l'étymologie est partiellement fondé. Le sens primitif du verbe *wesen* est « demeurer »: la permanence implique un maintien du passé. Or le passé ne peut être dit que s'il est retenu, maintenu, s'il demeure en quelque façon. Mais faut-il admettre avec Hegel que l'esprit a instinctivement aperçu cette structure ontologique?

4. *W.d.L.*, GW 11, p. 245 (LJ I, 2, p. 9); L II, p. 7.

passé en est la face temporelle, l'essence présente en est la face intemporelle, l'essence « est » éternellement l'être temporellement passé et, en tant qu'elle l'est, l'être passé est, lui aussi, intemporellement passé⁵.

Si l'essence s'oppose à l'être, elle est cependant encore être, et même plus authentiquement que l'être auquel elle s'oppose. Aussi Hegel dit-il que l'essence est *être-en-soi-et-pour-soi*, complet retour de l'être en lui-même⁶, et qu'elle constitue une nouvelle immédiatité, c'est-à-dire un nouvel être⁷. Le concept platonicien du ὄντως ὄν, « proprement étant », est ici rejoint d'assez près, concept qui, par le redoublement que la locution implique en sa littéralité — « étantement étant » — et par la référence ainsi faite à un être qui, contredisant le concept d'être, se nie lui-même, atteste une structure authentiquement « réflexive ».

Dans la mesure où *Wesen* est une variante de *Sein*, la différence peut s'atténuer et Hegel peut accueillir un usage banal, selon lequel *Wesen* équivaut à « être » au sens d'« étant »; ainsi mentionnera-t-il « les êtres organiques » (*die organischen Wesen*)⁸; le latin correspondant serait *ens*, le grec ὄν⁹. Mais le sens plus marqué reste discrètement présent, d'une façon comparable à ce qu'il en est chez Aristote du mot οὐσία, qui de lui-même dit d'abord le caractère en vertu de quoi l'étant est, l'être comme nature de ce qui est en tant que cela est, et qui dit ensuite *ce qui est* au sens authentique et premier, la « chose » qui est sujet de ses diverses déterminations¹⁰. Ce rapprochement prend tout son sens si l'on remarque que οὐσία se traduit

5. Si, à partir de là, on pense de nouveau la présence constante dans la dimension du temps, ce qui peut se justifier, on peut dire que l'essence « était » depuis toujours. C'est ce qu'entend HARTMANN (*Aristoteles und Hegel*, p. 257), MARCUSE lorsqu'il caractérise l'essence comme *Gewesenheit*, « étéité » (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, pp. 78-79; RB, pp. 79-80), MURE qui, suivant peut-être Marcuse, la caractérise comme « has-beenness » (*A study of Hegel's Logic*, p. 80). Disons que, sans être fautive en elle-même, cette interprétation ne convient pas au passage cité de Hegel. Les deux premiers auteurs sont confortés dans leur interprétation par le rapprochement qu'ils croient pouvoir faire avec la formule aristotélicienne de l'essence-quiddité, la locution τὴν εἶναι, « ce qu'était [pour un certain étant] être »: l'imparfait τὴν indiquerait l'antériorité de la présence constante par rapport aux présences transitoires qui la traduisent. Cette interprétation du τὴν a été souvent adoptée; elle est celle de HEIDEGGER (cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 217; WB, p. 296). Mais c'est, de nouveau, une fautive piste. On rend assez bien le τὴν par « est, comme on sait » (ainsi H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, in PROCLUS, *Théologie platonicienne* III, p. 21, cf. p. 115, n. 3; p. 121, n. 3), ou, plus précisément, en retrouvant en français la concordance des temps implicite: « est, comme on savait déjà précédemment que c'était ». Cela, certes, implique que l'être de la chose *était* déjà ce qu'on savait qu'il était, ce qui s'accorde bien avec la constance de la présence, qui peut à son tour se comprendre comme une antériorité depuis toujours; mais ce n'est pas cette dernière antériorité que dit directement le τὴν de la locution aristotélicienne.

6. *W.d.L.*, GW 11, p. 242 (LJ I, 2, p. 4); L II, p. 4.

7. *Enz.* § 112, p. 123 (B, p. 371).

8. *W.d.L.*, GW 21, p. 331; L I, p. 344 (D, p. 31).

9. Il en est de même dans la locution parfois citée par Hegel *das höchste Wesen*, « l'Être suprême », *ens summum*.

10. Hegel discerne encore une présence affaiblie du sens fondamental dans les locutions allemandes telles que *das Schulwesen*, *das Zeitungswesen*, « l'école », « la presse »: « on entend par là quelque chose de commun qui est fait par un rassemblement extérieur d'objets existants, dans la mesure où ils sont sans liaison essentielle, sans organisation » (*W.d.L.*, GW 11, p. 367; LJ I, 2, p. 223; L II, p. 154); si superficielle que soit cette unité, elle témoigne encore d'une unité intérieure, et d'ailleurs trop intérieure (*ibid.*).

littéralement en latin par *essentia* (ou, en latin scolastique, par *entitas*), et non pas par *substantia*, qui s'est pourtant finalement imposé¹¹. C'est pour-quoi la traduction par « essence-substance » a généralement été adoptée dans le présent ouvrage.

Le caractère implicitement réflexif du *Wesen* est directement assumé dans l'usage relatif du mot, correspondant à « essence de... »¹². L'essence est alors caractérisée comme fondement interne de ce dont elle est l'essence; « l'essence, le principe », peut-on lire, par exemple, dans le texte des *Leçons* sur la philosophie grecque¹³. C'est là une façon de voir classique; ainsi Wolff donnait la définition: « Ce en quoi se trouve le fondement *Grund* » du reste de ce qui convient à une chose est nommé l'essence (*Wesen*). »¹⁴

Jusqu'à un certain point est rejoint par là ce qu'on entend généralement par « essence de quelque chose ». Mais la conscience philosophique moyenne, héritière non seulement de Platon et d'Aristote, mais de l'élaboration médiévale retransmise par la philosophie du XVII^e siècle, admet comme allant de soi que l'essence correspond à la question « qu'est-ce que telle chose? », opposée à la question « est-ce que telle chose est? » qui porte sur l'existence. Mais pour que cette correspondance se justifie il faut d'abord faire ressortir que la question « qu'est-ce que...? » veut trouver la chose dans la dimension de la présence constante.

Mais il y a plus. En considérant l'essence comme essence de quelque chose, on a jusqu'ici admis qu'il s'agissait d'une chose déterminée, distincte d'autres choses; l'essence est aussi, dans cette perspective, une essence déterminée. Mais de nouveau, si l'on se reporte à la constitution du concept du *Wesen* tel que Hegel l'expose, non seulement cette perspective ne va pas de soi mais elle est primitivement exclue: L'essence est d'abord un singulier absolu: c'est l'unique essence de tous les étants multiples, en laquelle leur multiplicité et leur diversité se résolvent. Si, à partir de là, doivent se constituer des essences multiples, ce ne pourra être qu'à partir de l'unité du principe; si le principe unique se différencie, les produits de cette différenciation, en tant qu'ils sont d'abord contenus en lui, relèvent de la dimension de la présence constante. Il devient alors possible de parler des essences des choses, si par « choses » on entend ce qui relève de la dimension de l'être au sens relativement étroit, champ de l'altérité immédiate et du devenir. Hegel emploie alors de préférence le mot *Wesenheit*, qui appartient à la langue philosophique et, par sa structure, se rapproche d'*essentia* ou *entitas*¹⁵.

Il est clair qu'à ce niveau le statut du déterminé n'est pas identique, mais seulement analogue, à celui de l'être-là dans la sphère de l'être, puisque l'extériorité caractéristique de l'être a été surmontée. Les essences issues de la différenciation peuvent, et peut-être doivent, n'être pas immédiatement

11. On notera que d'après le texte des *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Hegel a parfois traduit οὐσία — s'agissant de l'οὐσία selon Aristote — par *Wesen* (cf. JA 17, p. 213; G 1, p. 44), quoique dans les *Leçons* sur Aristote lui-même le mot retenu soit *Substanz*.

12. Ex.: *W.d.L.*, GW 11, p. 17, l. 15 (LJ I, 1, p. 13); L I, p. 26; GW 12, p. 113, l. 7 (LJ II, p. 186); L II, p. 336. Un usage parallèle d'οὐσία se trouve chez Aristote, ex. *Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 22; *Physique*, II, 193 a 10-11.

13. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 253 (G 1, p. 77).

14. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, GW I, 2, § 33, pp. 18-19.

15. Cf. *Appendice*.

reconvertibles dans la dimension de l'être. Il s'agira alors de déterminations appartenant encore totalement à la sphère de l'essence et totalement régies par la « réflexion » constitutive de l'essence.

Mais avant d'aborder ces déterminations encore internes de l'essence, la nature de la réflexion doit être encore précisée.

*
* *

Mais avant que soit mise en place la réflexion proprement dite, Hegel en présente une forme « immédiate » : l'apparence, *Schein*. La réflexion, en effet, est l'apparence « soustraite à son immédiateté »¹⁶. Avec l'opposition de l'essence et de l'apparence est rejoint un thème qui est toujours présent, quoique souvent à l'arrière-plan, dans la philosophie, l'« essence » étant, le plus souvent, désignée comme « être ».

Ce qui est pris en considération par Hegel n'est pas l'application du couple essence-apparence aux cas particuliers en lesquels il peut se réaliser ; cas qui, au demeurant, prennent place dans un contexte complexe et ne sont jamais des réalisations pures. La réalisation pure a lieu lorsque le couple structure la totalité de ce qui se présente, de ce qui « est » au sens large : autrement dit, le couple est pris selon l'ampleur de sa dimension métaphysique. Pris de la sorte, selon la simplicité de son concept à l'état germinal, il se montre déterminant dans des philosophies diverses, dont Hegel ne méconnaît certes pas les différences, mais dont il met en relief l'unité : le scepticisme et les « idéalismes » de Leibniz, de Kant et de Fichte¹⁷. Hegel n'ignore pas non plus que le « phénomène réel », selon Leibniz, et l'*Erscheinung*, selon Kant, ont plus de consistance que l'apparence illusoire, le *Schein* ; lui-même d'ailleurs distinguera dans la Logique *Schein* et *Erscheinung* ; mais il reste que le « phénomène », même doué d'une certaine consistance, tient assez de l'apparence pour que l'unification des philosophies mentionnées ne soit pas vaine.

La liste que propose Hegel dans la *Grande Logique* ne veut certainement pas être exhaustive. Les Sophistes puis Platon témoignent aussi, diversement, de l'importance du paraître ; et déjà, avant eux, l'école éléate. Hegel note dans les *Leçons* sur cette école : « ... le principe général de l'école éléate a donc été : "seul l'un est véritable, tout le reste est non-vrai" ; de même que la philosophie kantienne a pour résultat : "nous ne connaissons que des phénomènes." »¹⁸ La présence de la δόξα et du δοκεῖν dans le poème de Parménide confirme la solidarité de l'essence et de l'apparence : à côté de l'être qui, de ce point de vue, s'identifie à l'essence une, Parménide doit faire place à un monde de l'apparence. Après Hegel et comme lui attentif à ce qui demeure

16. *W.d.L.*, GW 11, p. 249 (LJ I, 2, p. 17) ; L II, p. 13 : *den ... seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein*.

17. *W.d.L.*, GW 11, p. 247 (LJ I, 2, p. 13) ; L II, p. 10.

18. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, p. 342 (G 1, p. 152).

le même en se modifiant, Heidegger percevra chez Parménide ces unités contrastées : « Le se-montrer du paraissant appartient immédiatement à l'être et (pourtant) aussi (au fond) ne lui appartient pas », et « comme le devenir est l'apparence <*Schein*> de l'être, ainsi l'apparence est, comme apparaître <*Erscheinen*>, un devenir de l'être. »¹⁹

Cependant, c'est sans doute le scepticisme, tel qu'il est transmis par Sextus Empiricus, qui répond le plus nettement à la nécessité logique qui fait figurer le couple essence-apparence au seuil de la théorie de l'essence. « Le scepticisme a porté à son achèvement la manière de voir selon laquelle tout savoir est subjectif, à l'être il a substitué universellement dans le savoir l'expression de *paraître* », peut-on lire dans les *Leçons* sur le scepticisme²⁰.

Que le couple être-paraître soit naturellement dans la problématique de la Logique ressort du lien, aperçu par les Sceptiques et retenu dans certains passages cités par Hegel, entre le paraître et la relativité, l'être-pour-un-autre, le πρὸς τι. « Lorsque nous avons établi, lit-on dans Sextus Empiricus, que tout est relatif, il est évident que nous ne pourrions dire aucun sujet-substrat <ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων> selon sa nature propre et à l'état pur, mais seulement tel qu'il apparaît dans son être-en-relation <ὄποιον φαίνεται ἐν τῷ πρὸς τι> »²¹ On a vu plus haut l'importance du couple « être-en-soi, être-pour-un-autre » dans le développement du concept de l'être-là. Ces catégories sont déjà réflexives²².

Pourtant il semblerait que le paraître n'ait pas sa place dans la Logique. Le paraître est relatif à un « sujet » au sens du sujet-moi, qui a la faculté de connaître ; de plus, il a un lien privilégié avec le sentir, lien déjà fortement marqué chez Protagoras²³. Or le sujet n'a pas encore sa place à la présente étape de la Logique : il ne l'aura qu'à la fin ; *a fortiori* le sentir y est-il tout à fait déplacé.

Précisons encore la difficulté. La théorie de l'être a fait une place, on vient de le rappeler, à la catégorie de l'être-pour-un-autre. L'être-pour-un-autre, trait de l'être-là, prend place dans ce qui est l'objet de la logique. Mais le sujet n'est pas un étant-là parmi d'autres, ou, du moins, il n'est pas seulement cela ; et s'il est vrai qu'au commencement de la Logique il est déjà présent comme sujet de la pensée pure, il a pourtant en face de soi la *totalité* de ce qui est l'objet sans se trouver lui-même posé dans cet objet total.

Cependant l'émergence du sujet et même celle du sentir se préparent au cours de la Logique, et il se peut que cette préparation soit suffisante pour justifier la présence du paraître.

19. *Einführung in die Metaphysik*, pp. 86, 88 (K, pp. 121, 123). Dans la phrase qui précède la dernière citée, Heidegger a identifié *erscheinen* et *sein* : c'est dire qu'il ne donne pas au mot *erscheinen* le sens qu'il a chez Kant, ni celui qu'il a chez Hegel ; dans la seconde phrase citée, l'*Erscheinen*, se distinguant du *Sein*, prend un sens assez voisin de celui retenu par Hegel. Cette diversité de sens n'est pas le fait d'un hasard ou d'un arbitraire.

20. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 538 (G 4, p. 759).

21. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 14, 140.

22. Hegel reconnaît la présence de « déterminations réfléchissantes » au niveau de l'être, cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 109 ; L I, p. 109 (J I, p. 119).

23. Cf. la discussion de la thèse de Protagoras dans le *Théétète* notamment 151 e - 152 c, et le thème de l'image (εἰκός, εἰδωλον, φάντασμα) dans la *République* (VI, 510 d-e, 511 a ; 516 a-b). Le fait que Protagoras réduise l'être au paraître n'empêche pas que la *perspective* de l'opposition de l'être au paraître soit présupposée ; mais le fait est aussi que Protagoras exploite un trait positif du paraître qui suffirait à montrer que l'opposition n'est pas si simple qu'il y paraît.

Le sujet est déjà présent lorsque est présent l'objet de la logique — leurs présences sont la même — et chaque moment déterminé de cet objet est une présence *au* sujet et une présence *du* sujet, en laquelle ce sujet, conformément à sa nature de sujet, s'investit tout entier.

Certes, l'émergence du sujet n'est encore que tendancielle, et l'aboutissement de cette tendance est à venir : cet avenir est non seulement la position explicite du sujet dans l'objet même de la logique, mais encore, au-delà de la logique, la position de l'esprit dans son « existence » concrète (on verra que l'existence, telle que la comprend Hegel, est l'immédiateté de l'être en tant qu'elle est réassumée par l'essence). Inversement, et en raison de la circularité essentielle du système, l'esprit dans son existence a une structure qui exprime une progression jusqu'à soi-même, et dans la mesure où il existe sans s'identifier à la pensée pure, celle-ci, et avec elle la logique, est son avenir. D'un certain point de vue, la logique est l'avenir de l'esprit existant, et celui-ci est le passé de la logique ; d'un autre point de vue, l'esprit existant est l'avenir de la logique et celle-ci le passé de l'esprit existant.

Or, dans cette perspective, on peut comprendre comment la logique de l'être prépare plus particulièrement le sentir, tandis que la logique de l'essence prépare plus particulièrement l'intellection. Les déterminations logiques du niveau de l'être sont potentiellement des présences de l'esprit, mais sur le mode de l'extrapolation de soi-même et de la dispersion. La réalisation de l'esprit comporte une première unification qui est, conformément au langage d'Aristote, un « acte premier », une « perfection première » <ἐντελέχεια πρώτη> au sens où un tel acte est la base de nouvelles potentialités²⁴ ; il incombe à l'esprit de rejoindre sa pleine actualité en portant à l'actualité ces présences potentielles de lui-même qui ne cessent de le devancer et de venir à sa rencontre comme de l'« autre » ; ce sera l'œuvre du sentir, par quoi l'esprit entre en coïncidence avec chacune de ses présences dispersées. Quoiqu'alors l'unité de l'esprit soit déjà acquise, le sentir maintient, en le transposant, le régime d'extériorité qui est celui de l'être.

Le lien privilégié du paraître et du sentir est donc déjà préparé dans la logique, sans pourtant devoir être engagé lorsqu'est déterminé le statut du paraître ; aussi bien serait-il excessif d'identifier au seul sensible les déterminations de l'être, c'est dire celles qui, confrontées à l'essence, déchoient au rang d'apparence.

Mais, en fin de compte, au niveau où la logique reconstitue la nature de l'apparence, c'est plutôt le rythme de la présence même de la chose qui, comportant une opposition interne, une négation et une négation de la négation, suscite le moment selon lequel le sujet devra s'explicitier en s'opposant à la chose ; autrement dit, c'est la chose qui, tandis qu'elle paraît, suscite le sujet à qui elle paraît. Et pour la même raison, l'apparence n'est pas à comprendre comme un voile qui serait du dehors placé sur la vraie chose, ni comme produite par une action de la vraie chose sur quelque réceptacle extérieur, à la manière du reflet dans l'eau dont Platon tire une analogie²⁵.

24. Aristote définit l'âme comme ἐντελέχεια πρώτη d'un corps organique (*De l'âme*, II, 1, 412 a 27 - b 1).

25. Cf. les textes de la *République* mentionnés *supra*, n. 23, et *W.d.L.*, GW 11, p. 248 (LJ I, 2, p. 15) ; L II, p. 11.

L'apparence est dans l'essence elle-même, parce qu'il n'y a pas encore de lieu susceptible d'accueillir un sujet extérieur à l'essence ; ce lieu est, avec le sujet lui-même, encore à naître, et cette naissance démentira d'ailleurs la pure extériorité qui semble, en contradiction avec l'essence de l'essence, devoir être admise.

Mais c'est dire aussi que le concept d'apparence est instable. Car de lui-même il implique une séparation de l'apparence et de la vraie chose, une forme d'altérité des deux, altérité qui, justement, trouve naturellement son soutien dans la présence d'un sujet *pour qui* est l'apparence ; vraie chose et apparence auraient alors chacune un principe de subsistance propre indépendamment de l'autre, de sorte que l'essence devrait finalement pouvoir se rendre présente à l'état pur, l'apparence étant totalement laissée de côté. Mais la subsistance de l'apparence n'est que cette négativité dont l'autre face est la positivité de l'essence, positivité inséparable de la négativité ; les deux ont un seul et même principe de subsistance qui s'identifie à leur « insubsistance » ; autrement dit la relation précède en un sens ses termes, ou du moins s'identifie à leur nature : en cela même consiste ce que Hegel nomme « réflexion ». L'apparence était l'immédiat posé en bloc en dehors de l'essence, posé comme une non-essence, nié en bloc et immédiatement, néant dont le soutien implicite était un sujet lui-même opposé immédiatement à l'essence en vertu d'une position prématurée. Finalement, c'est le concept d'apparence qui fait place à celui de réflexion.

Mais le passage par l'apparence permet de mieux apercevoir la nature de la réflexion, telle que la comprend Hegel. L'image qui guide le concept de réflexion est celle du mouvement d'un mobile qui, à partir d'un point où il rencontre un obstacle, change de direction ou même revient au point de départ. Mais c'est particulièrement dans le registre de la lumière que l'image convient : d'une part parce que le domaine du savoir, de la vérité et de l'apparence se prête aux analogies tirées de la lumière, d'autre part parce qu'il semble que la propagation de la lumière soit instantanée : un mouvement dont la vitesse est infinie est à la fois l'extrême du mouvement et l'au-delà du mouvement.

La réflexion qui se définit en conformité avec ce modèle a son lieu dans la « chose même », elle est « objective » ; « l'essence, la réflexion objective », dit ailleurs Hegel²⁶. Et la réflexion n'est pas seulement dans l'essence : elle est la nature même, l'essence de l'essence²⁷. Et si elle s'est révélée comme le sens authentique de l'apparence, inversement elle justifie une extension du concept d'apparence : le paraître <*scheinen*> est maintenant le fait qu'un « terme » paraît en un « terme », est en lui sans y être, se rend en lui en restant hors de lui ; mais il faut ajouter que les termes ne précèdent pas le paraître, et qu'ils ne sont pas à proprement parler des « termes », pour autant que ce mot indique une subsistance propre. Par ses moments différents c'est la totalité de l'essence qui paraît en elle-même, en soi-même²⁸. L'image initiale doit être corrigée : la lumière ne rencontre pas d'obstacle préexistant, le point de rebroussement est engendré par le mouvement.

26. *W.d.L.*, GW 21, p. 109 ; L I, p. 109 (J I, p. 119).

27. *W.d.L.*, GW 11, p. 250 (LJ I, 2, p. 18) ; L II, p. 14.

28. *In ihm selbst* (GW 11, p. 244 ; LJ I, 2, pp. 7, 9 ; L II, p. 7), *in sich selbst* (GW 11, p. 243 ; LJ I, 2, p. 6 ; L II, p. 6 ; GW 11, p. 249 ; LJ I, 2, p. 17 ; L II, p. 13).

De plus, l'image conduit à distinguer, dans le mouvement par lequel la lumière revient à sa source, deux mouvements en un : celui par lequel le reflet est conduit hors de lui-même, et le retour à la source proprement dit ; ce dernier est la *réflexion en soi*, redoublement de présence dont l'importance s'affirmera et qui entraînera finalement un dépassement de la réflexion pure.

Cependant, c'est à une autre application de l'image que la philosophie fait droit généralement en considérant une réflexion que l'on peut dire « subjective ». Le « sujet » se tourne d'abord vers ce qui se présente à lui comme objet ; mais il peut aussi, et peut-être le doit-il, faire retour sur lui-même et, par là, sur la « représentation » qu'il garde de ce qui lui a déjà été présent. Se reportant sur ses représentations et les reportant les unes sur les autres, il en fait surgir de nouvelles, d'abord seulement implicites dans les premières.

Du point de vue même de Hegel, ces deux formes de réflexion ne sont pas radicalement hétérogènes. La représentation — le mot étant pris en un sens plus large que ne le prend Hegel — est déjà présence de l'objet, et inversement le sujet et la pensée ne sont pas simplement extérieurs à l'objet. Aussi bien y a-t-il subjectivité et subjectivité. Hegel donne pour exemple de réflexion « extérieure » la réflexion subjective que Kant met au compte de l'usage réfléchissant de la faculté de juger²⁹ : celle-ci, s'exerçant sur des représentations déjà référées à l'objet, tend à les ramener à un surcroît d'unité. Mais le même Kant conçoit une réflexion originaire et ontologiquement déterminante, quoique encore subjective à certains égards, lorsqu'il assigne pour contenu aux concepts de l'entendement pur « l'unité de la réflexion sur les phénomènes, dans la mesure où ils doivent nécessairement appartenir à une conscience empirique possible »³⁰.

Selon Hegel lui-même, les deux formes de réflexion interfèrent. En effet, avant d'en arriver à la forme parfaite de ce paraître en soi-même, qui ne laisse à aucun terme une subsistance propre en dehors de sa relation, Hegel considère deux phases préparatoires : la réflexion « posante » et la réflexion « extérieure »³¹.

Cette fois, l'immédiat ne doit pas être purement et simplement annulé : il doit être intégré au mouvement interne de l'essence qu'est la réflexion. Mais il garde encore sa texture d'immédiat : il n'est pas encore reconverti selon les exigences de la réflexion, une asymétrie subsiste entre les termes qui se réfléchissent l'un en l'autre, à savoir l'immédiat et l'essence, ou, si l'on veut, l'immédiat et la réflexion que l'essence *est*. Pour cette raison, d'ailleurs, la présence prématurée d'un sujet extérieur à l'essence va de nouveau être implicitement présupposée.

Si le *poser* caractérise une des formes de la réflexion, il est aussi un trait constitutif de toute réflexion. En quoi consiste-t-il ?

Le seul fait que Hegel mette en regard poser et présupposer montre que le concept de position se rattache au domaine de l'énonciation et de la vérité. De ce point de vue, il est usuel de considérer comme « posé » ce qui est rendu présent à la pensée, reconnu vrai et sur quoi il est possible de faire fond. Or, si l'on cherche ce qui fonde cette consistance du vrai, on est conduit à

29. *W.d.L.*, GW 11, p. 254 (LJ I, 2, pp. 26-27) ; L II, pp. 18-19.

30. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 244 (TP, p. 261). L'examen des emplois kantien du mot « réflexion » n'entre pas dans le présent propos.

31. *W.d.L.*, GW 11, pp. 250-255 (LJ I, 2, pp. 19-28) ; L II, pp. 14-20.

retrouver la dimension de l'essence comprise comme ce qui précontient la totalité du vrai. Le fait qu'une partie du vrai soit posée équivaut au fait que la totalité du vrai, d'abord implicite, s'explicite d'une façon déterminée. Il revient à la pensée de suivre le mouvement de cette explicitation ; on voit dès lors que si le simple présupposer contient bien un poser, celui-ci n'y est pas conforme à sa véritable nature.

Cet arrière-plan demeure chez Hegel ; mais, d'une part, le « vrai » dont il s'agit consiste seulement en ce qu'un déterminé est en quelque manière présent, c'est-à-dire que l'essence fait transition jusqu'à lui, paraît en lui ; d'autre part l'accent est mis sur la totale dépendance du posé à l'égard du posant, lequel est bien, non la pensée subjective, mais l'essence même, dont la pensée suit le mouvement.

Être posé, de la sorte, s'oppose à être en soi, qui est ne dépendre que de soi, ne tenir que de soi sa propre consistance³².

Si, dès lors, il est possible de faire fond sur ce qui est posé, en ce sens qu'il bénéficie de la consistance de l'essence, il faut souligner qu'il n'est jamais là comme un sujet-substrat, un *ὑποκείμενον*, qui laisserait derrière soi le processus de sa position. Il ne cesse, autant qu'il est, de dépendre de ce qui le pose. En un sens, il n'est pas, et Hegel peut caractériser la réflexion comme un « mouvement de néant à néant, et par là, jusqu'à soi-même en retour »³³. Certes, il ne s'agit pas d'un néant pur et simple, mais de ce qui n'a pas de consistance propre. Le posé est, dira une fois Hegel, « un adjectif » *<ein Adjektives>*³⁴. Ce statut de l'insubstant est, quant au fond, celui qu'Aristote était près d'assigner aux concomitants-accidents, qui sont bien des « adjectifs » : on peut à leur propos, soulignait-il, se demander s'ils sont des étants, car ils n'ont pas la nature de ce qui est « selon soi-même » *<καθ' αὐτό>* et ne peuvent être séparés de l'essence-substance³⁴. Ils sont, dira plus nettement saint Thomas, « quelque chose de l'étant plutôt qu'étants » *<entis magis quam entia>*³⁵.

Le paradoxe est ici que l'essence elle-même, jusqu'ici considérée comme posante, est aussi posée. Certes, elle se pose elle-même, et par là sa subsistance est rétablie — mais non sans la médiation de son autre.

Or la réflexion posante en reste à l'asymétrie. L'essence vaut comme le véritable immédiat — selon un nouveau style d'immédiateté —, le « premier par nature » *<πρότερον τῆ φύσει>* selon la locution d'Aristote³⁶, qui s'est substitué à l'ancien immédiat, au « premier pour nous » *<πρότερον πρὸς ἡμᾶς>*, lequel doit ressurgir comme posé par l'essence. Mais de la sorte, le premier immédiat est quand même présupposé. Il s'agit donc en vérité d'une réflexion subjective qui a anticipé prématurément et n'a rejoint que partiellement l'authentique réflexion objective. N'accordant pas assez à son présupposé, elle en vient à lui accorder trop. La réflexion posante suscite d'elle-même la réflexion extérieure comme moyen de sa réalisation.

Le premier immédiat — le « premier pour nous » — est présupposé et trouvé par la réflexion, qui elle-même s'abrite dans la pensée d'un sujet

32. *W.d.L.*, GW 21, p. 109 ; L I, pp. 108-109 (J I, p. 119).

33. *W.d.L.*, GW 11, p. 250 (LJ I, 2, p. 18) ; L II, p. 13.

34. *W.d.L.*, GW 11, p. 399 (LJ I, 2, p. 279) ; L II, p. 192.

35. *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8.

36. *Secunds Analytiques*, I, 2, 71 b 33-34.

extérieur à la chose et s'exerce ainsi comme réflexion subjective. Guidée par la présence implicite en elle de la réflexion objective, la réflexion extérieure tente de rejoindre le « premier par nature » pour qu'il devienne finalement « premier pour nous » ; autrement dit elle a pour idéal la réflexion posante ; mais les conditions de l'opération sont telles que l'idéal ne peut être atteint. L'essence posante n'est ici que posée. Pourtant même cette réflexion extérieure ne serait pas possible si *en soi* le présupposé n'était déjà posé.

S'enlevant l'une l'autre, la réflexion posante et la réflexion extérieure rassemblent leur vérité dans la « réflexion déterminante », dont le principe est la réflexivité totalement libérée : la réflexion n'a plus pour « termes » que des moments purement réflexifs, dont la relativité réciproque est pleinement assumée ; par là même est assumé le trait du présupposer, qui marquait la réflexion extérieure et faisait de l'essence un posé ; mais le présupposé est maintenant lui-même posé, et le posé se réfléchit en soi tout autant qu'en l'autre, en soi parce qu'en l'autre, en l'autre parce qu'en soi. Ces moments réflexifs sont des déterminés, des déterminités — mais que la pensée institue nécessairement dans elle-même, selon lesquelles elle se détermine elle-même, des « déterminations de pensée » ; ce sont des « déterminations réflexives ».

De la sorte, le mouvement qu'énonçait la proposition initiale du livre : « La vérité de l'être est l'essence » s'est réalisé en se transposant à l'intérieur de l'essence. L'être est, semble-t-il, entièrement reconverti en essence, « essentialisé ». Mais est-ce vraiment *tout* l'être qui a été ainsi reconverti ? Et la vérité de l'être est-elle suffisamment assumée par la pure réflexivité ? Les réponses ne doivent venir que du développement des déterminations réflexives.

B. DES DÉTERMINATIONS RÉFLEXIVES AU FONDEMENT DE L'EXISTENCE

Le deuxième chapitre de la première section du livre de l'essence, « L'essence comme réflexion dans elle-même », s'intitule « Les essences (*Wesenheiten*) ou les déterminations réflexives ». Par ailleurs, Hegel emploiera parfois le mot *Reflexionsbestimmung* plus généralement pour désigner les catégories de la sphère de l'essence. Dans l'*Encyclopédie*, de façon plus cohérente, les catégories développées à cette place seront dites « déterminations réflexives pures ». La pureté de ces déterminations réflexives tient à ce que l'être n'a pas encore été rétabli et que — les deux choses vont ensemble — aucune détermination n'est constituée en substrat. Hegel l'avait déjà dit à la fin du chapitre précédent : « Elle n'est pas une déterminité ayant le caractère de ce qui est et est au repos, et qui serait référée à un autre, de sorte que le référé et sa relation seraient différents l'un de l'autre, le premier ayant le caractère de qui est au-dedans de soi, du quelque chose, qui exclut de soi son autre et sa relation à cet autre. »³⁷

37. *W.d.L.*, GW 11, p. 257 (LJ I, 2, pp. 32-33) ; L II, pp. 22-23 : *Sie ist nicht als eine seiende, ruhende Bestimmtheit, welche bezogen würde auf ein anderes, so dass das Bezogene und dessen Beziehung verschieden von einander sind, jenes ein insichseiendes, ein Etwas, welches sein Anderes und seine Beziehung auf dies Andere von sich ausschliesst.*

Le développement des déterminations réflexives pures de l'identité au fondement — qui, à certains égards, est la dernière, mais à d'autres égards n'en est déjà plus une — a dans la Logique sa cohérence propre. Mais, de plus, Hegel entend systématiser par là même la mise en œuvre de ces déterminations, telle qu'elle était présentée dans les « lois de la pensée » rassemblées plus ou moins complètement dans les manuels de logique contemporains et, surtout, portant la marque de l'étape leibnizienne de la métaphysique : principes d'identité, de contradiction, de l'identité des indiscernables, du tiers exclu. La systématisation doit apporter le véritable concept de ce qui, sans elle, n'est appréhendé que de façon morcelée et unilatérale.

Mais cette systématisation semble plus d'une fois faire violence à ce dont elle s'empare : Hegel ne fait-il pas dire aux lois et principes autre chose que ce qu'ils disent en fait ? Question difficile à trancher, car en quoi consiste, en l'espèce, le « fait » ? Il peut comporter une part d'implicite.

*
* *

La détermination réflexive première et fondamentale est l'identité : elle est la réflexivité à l'état germinal. Réflexivité, puisque deux moments se posent l'un l'autre ; à l'état germinal, puisque ces deux sont le même. C'est pourquoi Hegel peut écrire : « Cette identité [à savoir celle qui n'est pas un produit de la réflexion extérieure mais est la négativité immanente à l'être] est tout d'abord l'essence elle-même, non encore une détermination de celle-ci ; toute la réflexion, non un moment de celle-ci distinct [des autres]. »³⁸ Dès que la pensée philosophique a rejoint l'essence, elle a atteint celle-ci comme identité ; mais l'identité est explicitement considérée comme telle lorsque la pensée philosophique est en mesure d'aborder la réflexion déterminante.

En rejoignant l'identité Hegel pense rejoindre aussi les principes d'identité et de contradiction, tout en marquant leurs limites : ces principes isolent l'identité et donc versent dans l'abstraction, mais cette abstraction n'est pas sans fondement.

En ce qui concerne le principe d'identité et son équivalence au principe de contradiction l'arrière-plan déterminant se trouve chez Leibniz : « Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité, c'est-à-dire qu'une énonciation ne saurait être vraie ou fausse en même temps ; et qu'ainsi *A* est *A* et ne saurait être non-*A*. »³⁹

Une formule différente du *principium identitatis* se trouve chez Baumgarten⁴⁰ et chez Kant⁴¹ : tout ce qui est, est.

Le « principe de la contradiction » renvoie évidemment à Aristote, qui en donne une formule détaillée : « il est impossible que le même [prédicat] appartienne et n'appartienne pas au même [sujet] en même temps et selon le même

38. *W.d.L.*, GW 11, p. 261 (LJ I, 2, pp. 39-40) ; L II, p. 27 ; cf. *ibid.*, GW 11, p. 260 (LJ I, 2, p. 38) ; L II, p. 26 : « Elle est... encore absolument parlant la même chose que l'essence. »

39. *Correspondance de Leibniz et de Clarke, Second écrit de Leibniz*, GP 7, p. 355.

40. *Metaphysica*, P.I, *Ontologia*, c.I, § 11, p. 4 : *quicquid est, illud est.*

41. *Nova dilucidatio*, S.I, Prop. 2 (*Ak.* I, p. 389) : *quicquid est, est.*

[fondement de détermination]»⁴², et une formule brève «il n'est pas possible d'admettre que la même chose est et n'est pas»⁴³. Aristote ne formule pas de principe d'identité⁴⁴.

Lorsque Aristote aborde l'identité proprement dite (<ταυτότης>) il ne fait qu'une simple description du concept, sans le rattacher à un «axiome» ontologique comme est manifestement à ses yeux le principe de contradiction et sans le rapprocher de ce dernier: «l'identité est ou une unité de plusieurs choses distinctes ou d'une chose lorsqu'on la traite comme plusieurs, par exemple lorsqu'on dit que la même chose est la même qu'elle-même: on traite la même comme deux.»⁴⁵ De même, l'aristotélisme scolastique n'accordera pas à l'identité, non plus qu'à la différence, un véritable poids ontologique: elle n'est qu'une relation posée par la pensée, une *res rationis*, non une relation réelle, une *res naturae*, c'est-à-dire fondée dans la nature même des choses⁴⁶: quand la chose est considérée comme la même qu'elle-même, c'est là le fait d'une pensée extérieure, non le fait de la chose elle-même.

Mais Platon avait vu dans l'identité un trait de la consistance de ce qui est; dans cette ligne, Heidegger⁴⁷ peut apercevoir une annonce du principe d'identité dans l'énoncé du *Sophiste*, énoncé qui ne concerne directement que le repos et le mouvement mais est certainement généralisable: «chacun d'eux est lui-même le même que lui-même»⁴⁸. Proclus vise directement la généralité lorsqu'il énonce: «chaque chose est elle-même la même qu'elle-même»⁴⁹. L'identité est le fait de la chose elle-même.

Le rapprochement de ces textes conduit à poser au moins deux questions: l'identité que Hegel a déduite comme trait de l'essence est-elle celle que considère Leibniz? Et rejoint-elle le domaine du principe de contradiction? Cette dernière question concerne d'ailleurs Leibniz lui-même; et l'on peut d'ailleurs se demander si l'identité qu'affirme Leibniz est celle qu'affirmaient Platon et Proclus.

Considérons d'abord la seconde question.

L'identité se présente comme un trait positif de ce qui est. Mais l'exigence de non-contradiction se présente sous un aspect négatif, eu égard aux possibilités d'une pensée qui peut cesser d'être ajustée à ce qui est. Une chose, certes, n'est pas ce qu'elle n'est pas, ne peut pas être et ne pas être à la fois: c'est là, semble-t-il, un caractère extrinsèque. Si c'est

42. *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b 19-20. La traduction de κατὰ τὸ αὐτὸ par «selon le même fondement de détermination» se justifie particulièrement par référence à *Bestimmungsgrund* par quoi Hegel précisait le concept de différence absolue: *Darin, das heisst, in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrunde*, «En cela, c'est-à-dire à un seul et même égard, selon le même fondement de détermination» (*W.d.L.*, GW 11, p. 266; LJ I, 2, p. 47; L II, p. 32).

43. *Ibid.*, 1005 b 24, cf. 1005 b 30.

44. On ne saurait parler d'un principe d'identité lorsque Aristote énonce que «B s'attribue lui-même à lui-même» (*Premiers Analytiques*, II, 22, 68 a 20). Il s'agit là d'une simple manipulation logique, admise en passant, dans le cadre d'une précision apportée aux conditions de la conversion des propositions; ce fait logique n'a nullement la dignité axiomatique du principe de contradiction.

45. *Métaphysique*, Δ, 9, 1018 a 7-9.

46. Cf. Saint THOMAS, *Summa theologiae*, I a, q. 13, a. 7, r.

47. *Der Satz der Identität*, in *Identität und Differenz*, p. 14 (trad. *Questions I*, p. 258).

48. *Sophiste*, 254 d: ἕκαστον... αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταυτόν.

49. *Théologie platonicienne*, II, 2 (SW, p. 20, 11-13): αὐτὸ γὰρ ἕκαστον ἑαυτῷ ταυτόν.

une loi de l'être, ce ne l'est qu'indirectement; directement c'est une loi de la pensée, pensée à laquelle il incombe de rester fidèle à l'être. Platon et Leibniz ne convertissent-ils pas abusivement l'exigence de non-contradiction en une loi intrinsèque de l'être?

Mais le problème n'est pas aussi simple. Le positif et le négatif peuvent-ils se séparer? Et la pensée de la chose est-elle fondamentalement extérieure à la chose pensée? Questions qui nous ramènent à la première question posée ci-dessous.

On a vu que l'essence, telle que la Logique l'a déduite comme retour en soi de l'être, est une, unique. Or les principes d'identité et de contradiction concernent toujours *quelque chose*, un A quelconque, ce qui implique la déterminité et la pluralité au moins possibles. Il semble donc qu'il ne s'agisse pas de la même identité.

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de faire état de ce qui est, pour une part, encore implicite. Si l'essence se détermine — et l'on a vu qu'elle le doit —, son identité radicale se diffuse à l'intérieur d'elle-même et se communique à tout déterminé. A un certain niveau, l'identique à soi est indifféremment l'essence en son absolutité et l'essence en sa déterminité: précisément la différence est encore implicite.

La déterminité va se constituer à partir de la négativité qui est constitutive de l'identité. Aussi Hegel, après avoir dit que l'identité est tout d'abord «toute la réflexion, non un moment de celle-ci distinct [des autres]»⁵⁰, passe-t-il à l'aspect contraire: «... comme réflexion en soi elle se pose comme son propre non-être; elle est le tout, mais comme réflexion elle se pose comme son propre moment, comme être-posé à partir duquel elle est le retour en soi.»⁵¹

Or si l'autre de l'identité, cet autre qui est l'identité elle-même, est finalement, au terme de l'explicitation de l'essence, le sujet-moi et la pensée, celle-ci n'est pas étrangère à la chose pensée. Étant pour et dans la pensée la chose est encore en elle-même et pour elle-même. Mais, concrétisée dans l'esprit fini, la pensée a le pouvoir de s'écarter de sa propre nature, d'errer, entraînant ainsi, en quelque manière, la chose pensée avec soi; dans son fond, cependant, la pensée, et avec elle la chose, résistent à cette aberration, et l'essence exprime de la sorte son identité. L'identité énoncée dans le principe d'identité, ou dans les principes qui annoncent celui-ci, n'est donc pas le résultat d'une conversion abusive du négatif (A n'est pas non-A) en positif (A est A) ni de l'extrinsèque en intrinsèque. Mais comme l'identité concrète, c'est-à-dire inséparable de la différence, est toujours sur le point de refuser sa concrétion, le principe d'identité tombe aussitôt dans l'abstraction et l'insignifiance.

En ce qui concerne Leibniz, il n'échappe pas à Hegel qu'il a su penser l'identité comme concrète dans le concept de la monade. Mais malgré cela Leibniz, aux yeux de Hegel, retourne à l'identité abstraite, car la formule «A est A» vaut pour n'importe quel contenu, les contenus ne sont pas en eux-mêmes intégrés dans l'unité ultimement concrète du «concept», et ce «n'importe quoi» est entériné par la thèse de l'infini des mondes possibles.

50. Cf. *supra*, n. 38.

51. *W.d.L.*, GW 11, p. 262 (LJ I, 2, pp. 40-41; L II, p. 28).

Cependant, c'est à propos de la différence, et donc déjà de l'identité concrète, que Hegel va rencontrer explicitement Leibniz.

*
* *

On a vu plus haut que l'identité se communique aux déterminités que l'essence contient virtuellement. Mais la détermination ne peut se produire que comme éclosion de la différence (*Unterschied*) à partir de l'identité, comme expression de la négativité de celle-ci.

A s'en tenir à l'identité, la réflexivité est tout entière dans la différence commençante et aussitôt annulée qu'est la relation à... où le terme d'arrivée (soit : A) n'est autre que le terme de départ (A déjà), si tant est qu'on puisse encore parler de termes. Mais la différence exige d'être posée.

Pour être à la hauteur de l'exigence qu'exprime l'identité, il fallait penser celle-ci sans substrat. Il en est de même pour la différence. Les termes de la différence ne sont rien d'autre que ce qui détermine pour eux le fait d'appartenir à la différence. Ressaisie au lieu exact de sa genèse logique, la différence est, dit Hegel, la différence « en soi et pour soi », « absolue », autarcique, elle n'est pas différence dépendant d'un intervenant extérieur⁵². Il faut la laisser à sa pureté et à la simplicité de son éclosion. Hegel prend à témoin la démarche usuelle : « Deux choses (*Dinge*) sont différentes en ceci, comme on dit, que etc. *En ceci*, c'est-à-dire à un seul et même égard, selon un seul et même fondement de détermination »⁵³. Et il faut finalement oublier les « choses » dont on était parti.

Dans la simplicité de son éclosion la différence « se rapporte à soi-même »⁵⁴. « Relation à soi-même » est la formule qui, chez Hegel, dit non seulement l'identité mais l'être en sa simplicité abstraite. Cependant, cette identité qu'est la différence ne se pose que comme un terme idéal qui fuit quand on croit le saisir ; l'identité passe dans la différence, dans chacun des deux côtés de la différence, qui tendent ainsi à s'absolutiser tout en restant relatifs ; la stabilisation, d'ailleurs provisoire, de cette structure instable advient donc par une sorte de fracture, de désagrégation ou décomposition (*zerfallen*) de l'identité : la différence prend la forme de la diversité (*Verschiedenheit*)⁵⁵.

C'est l'exigence même de l'identité qui se fait jour à travers la différence comme un dédoublement de l'identique par réflexion en soi de chacun des côtés de la différence. La réflexion en soi (« en » indique ici le terme final du mouvement) est un achèvement de la réflexion par quoi le terme se constitue en totalité close. Mais c'est aussi un retour de la forme de l'immédiateté et, de ce fait, la désagrégation ne se limite pas à un dédoublement mais va jusqu'à une multiplicité indéterminée d'entités d'abord indifférentes les unes aux autres : ce que Hegel comprend sous le nom de *Verschiedenheit*, mot assez bien

52. *W.d.L.*, GW 11, p. 266 (LJ I, 2, p. 47); L II, p. 32: *nicht Unterschied durch ein Äusserliches*.

53. *Ibid.* : *in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrunde*.

54. *Ibid.* : *der Unterschied an sich ist der sich auf sich beziehende Unterschied*.

55. *W.d.L.*, GW 11, p. 267 (LJ II, p. 49); L II, p. 34.

rendu par « diversité ». Est donc aussi reconstituée la situation enregistrée par la formulation du principe d'identité en tant qu'il suppose un « contenu » quelconque adjoint à la « forme » : si l'on convient de désigner par *X* la « variable » de la formule, soit $X = X$, on pourra dire que cette variable, en tant même que variable, présuppose — mais en réalité « pose » — une infinité de « constantes » telles que A, B, C, etc. Il n'est évidemment pas sans importance que maintenant cette situation soit produite comme un résultat au lieu d'être, comme précédemment, présupposée.

Il apparaîtra dès lors nécessaire de considérer à la fois et complémentai-ement l'identité à soi de chaque entité et la différence qu'elles ont entre elles. Mais, de nouveau, on verra qu'il s'agit d'une expression encore superficielle de l'exigence réflexive de l'essence, correspondant à une rechute dans l'immédiateté. Le nouveau progrès à accomplir sera encore une marche vers une plus grande unité et un lien plus étroit de la différence et de l'identité ; et de nouveau reparaitra, mais cette fois de façon mieux ajustée au concept, une situation duelle et non plus, généralement parlant, plurielle : situation duelle aussitôt reconvertie en situation unitaire. Cependant, un des traits de la diversité demeurera acquis : l'accomplissement de la réflexion en soi de chacun des côtés de la différence tend à une forme de subsistance par soi qui rétablit l'immédiateté de l'être.

C'est un trait constant de la réflexion que de tendre à retourner à l'immédiateté. L'identité tend à retourner à l'être, mais à un être assorti de négativité, donc à un être-là. Et la différence tend à retourner à l'altérité ; celle-ci, d'ailleurs, tout en relevant du registre de l'être-là, incline déjà du côté de la réflexion explicite⁵⁶. La diversité réalise ce retour partiel à l'immédiateté. La réflexion y est, peut-on dire, explicitement implicite : elle est présente du seul fait qu'on admet que les entités considérées sont comparables. L'entreprise de la comparaison rapproche les entités, et parce qu'elle les rapproche et les fait voir ensemble, elle les fait apparaître comme différentes, les fait se réfléchir l'une en l'autre et chacune en soi à partir de l'autre ; les entités une fois comparées et analysées sous l'angle de cette comparaison, sitôt que l'une sera vue, l'autre le sera aussi comme la différente de la première. Le régime de la réflexion pure sera alors totalement établi, alors même que le point de départ était l'altérité immédiate.

N'oublions pas cependant que le retour partiel à l'être-là, qui a lieu ici, est issu de l'exigence de la réflexion. Généralement, on se borne à faire coexister les deux régimes catégoriaux. De même que l'identité à soi de chaque chose semble aller de soi, de même le fait que les choses soient comparables, et déjà à ce titre différentes, semble généralement aller de soi. La raison de cette illusion est d'ailleurs la même dans les deux cas : la relation — relation d'une chose à elle-même, dans le cas de l'identité, relation d'une chose à une autre, dans le cas de la comparaison — semble n'être qu'une « relation de pensée », non une « relation réelle » : c'est la pensée qui, semble-t-il, apporte la relation aux choses. Cette façon de voir laisse entièrement de côté la question du rapport de la pensée à l'essence de la chose en tant que chose. Si la pensée n'est pas étrangère à cette essence, la comparaison n'est jamais complètement étrangère à l'essence des choses comparées.

56. Cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 109; L I, p. 109 (J I, p. 119).

Les entités comparées fonctionnent donc comme des substrats prélabiles à la comparaison: c'est la comparaison qui doit les transformer en les entités réflexives qu'elles sont déjà implicitement. Mais cette réflexion explicite qu'est la comparaison fonctionne en régime d'extériorité, et l'extériorité se retranscrit dans le statut des déterminations réflexives pures que la comparaison a pour tâche de ressusciter.

Les déterminations seront de nouveau l'identité et la différence sous la forme de l'«égalité» et de l'«inégalité», c'est-à-dire ce en quoi les choses sont «égales» *<gleich>*, ce en quoi elles sont «inégaies» *<ungleich>*⁵⁷.

Le statut de la réflexion est ici complexe.

Dans l'ensemble la réflexion se rend extérieure à elle-même. Les «choses» comparées sont en apparence totalement retombées au niveau de l'immédiateté; mais du seul fait qu'on les tient pour comparables et qu'on se propose de les comparer, cette immédiateté est déjà reconnue comme étant implicitement réflexion. Et déjà, de ce point de vue, on peut dire que la réflexion s'est rendue extérieure à elle-même, car la multiplicité des choses comparables et la dualité des choses qu'on se propose de comparer (car on ne peut les comparer toutes à la fois) sont multiplicité et dualité d'émergences diverses d'une seule et même réflexion de la totalité.

Mais elle est encore extérieure à elle-même en ceci qu'à cette réflexion implicite, qui s'identifie à l'ensemble des choses comparées, s'oppose la réflexion explicite, résultat de la comparaison, et qui n'est autre que la présence dans les choses de leur égalité et de leur inégalité. Et, de plus, cette dernière réflexion est elle-même du type de la réflexion extérieure et elle ne se passe pas de l'intervention d'un tiers, distinct des choses comparées et effectuant la comparaison.

Les déterminations posées par la comparaison sont bien des déterminations réflexives car, toutes ensemble, elles forment une totalité dont les moments se réfléchissent les uns les autres — l'égalité et l'inégalité d'une part, les deux côtés de l'inégalité d'autre part —, et c'est cette réflexion totale de la totalité qui tend à constituer l'entité vraiment subsistante. Mais elle se borne à y tendre, car dans cette totalité réflexive prévaut, encore un régime d'extériorité: l'égalité n'est pas elle-même ce fondement de détermination unique sous-tendant les côtés de la différence absolue, dont Hegel avait parlé plus haut; on reconnaît ici l'extériorité réciproque des *points de vue* qui permettent de faire émerger d'une part l'égalité, d'autre part l'inégalité; et cela, de nouveau, fait ressortir l'extériorité réciproque des choses comparées en tant que telles, extériorité révélée par le fait que les comparaisons peuvent être naturelles mais aussi tout à fait futiles: n'importe quoi peut être comparé à n'importe quoi, ce qui suffit à montrer que la diversité ne constitue que l'image d'une détermination ontologique plus profonde.

57. Il est tout à fait admissible de traduire *gleich*, *ungleich*, *Gleichheit*, *Ungleichheit* respectivement par «semblable, dissemblable, ressemblance, dissemblance», comme le propose A. LÉONARD (*Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, p. 159, n. 4), ou, pour les deux derniers mots, par «similitude, dissimilitude» (que je préférerais). A. Léonard suggère à juste titre que «parité, disparité» seraient excellents; ils sont plus proches de l'allemand et présentent l'avantage d'être de la même famille que «comparer», *vergleichen*; et il ne serait pas exorbitant de ressusciter, pour traduire *ungleich*, le vieux mot «dispareil», employé par Montaigne. Pourtant ces mots auraient dans ce contexte une allure peu naturelle, qui me fait préférer les mots de la famille de «égal», malgré leur connotation quantitative; celle-ci peut facilement être laissée de côté.

Les deux modalités de la réflexion, réflexion explicite mais extérieure, réflexion immanente mais implicite, se complètent mutuellement, mais se complètent de sorte que chacune confirme l'insuffisance de l'autre. Ensemble elles indiquent ce vers quoi elles tendent, terme de visée qui ne peut être atteint que par leur double enlèvement, par quoi sera préservé le fort de chacune, le faible étant éliminé; cela, du moins, jusqu'à un certain point.

Ce double enlèvement a sa source directe dans la réflexion explicite, qui est le côté de l'essence posée comme telle. Hegel montre ici, par une dialectique qui peut faire penser au *Parménide* de Platon, le retournement par lequel l'égalité et l'inégalité sont chacune le contraire d'elle-même, chacune constitutivement rattachée à un «autre» qui est, ici et là, la chose comparée. L'égalité est inégalité — on peut commenter: réflexion en l'autre —, l'inégalité est égalité — réflexion en soi.

L'essence exposée jusqu'ici dans la réflexion extérieure, délivrée maintenant de cette extériorité, absorbant en même temps en soi ce qui était jusqu'ici la réflexion implicite, va surmonter la diversité en accomplissant le concept de la différence absolue sous la forme de l'opposition. Mais la diversité n'en a pas moins correspondu à un moment logique important que la métaphysique de Leibniz a particulièrement retenu sous la forme du principe de l'identité des indiscernables.

*
* *

Avec la diversité, Hegel pense en effet avoir rejoint le lieu conceptuel du principe de l'identité des indiscernables de Leibniz, selon lequel il n'y a pas deux individus entièrement semblables ou égaux, principe qui s'applique au premier chef aux substances simples ou monades. Mais dans la *Grande Logique* c'est presque incidemment que Hegel fait allusion à Leibniz, comme si celui-ci n'avait fait que capter au passage une vérité dissociable en droit du système auquel elle est incorporée. D'ailleurs Hegel se plaît à souligner la trivialité, sinon du principe lui-même, du moins de l'interprétation que Leibniz a avalisée en rapportant à l'appui l'anecdote de la comparaison des feuilles d'arbres dont, dans un jardin, on n'avait pu trouver deux entièrement semblables⁵⁸. Cette critique se retrouve d'ailleurs sous une autre forme dans le paragraphe sur Leibniz dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*: «Cela peut s'entendre trivialement: qu'il n'y a pas deux individus égaux. Pour des choses sensibles de ce genre, le principe n'a aucun intérêt; il est *prima facie* indifférent qu'il y ait deux choses qui soient égales ou non...»⁵⁹. Que d'ailleurs Leibniz lui-même réunisse et confonde l'interprétation triviale et l'interprétation spéculative — de même que sur d'autres points il recourt à «une mise en évidence empirique insignifiante»⁶⁰ —, cela n'exclut pas aux yeux de Hegel la présence de l'interprétation spéculative; à la fin des *Leçons* sur Leibniz, Hegel souligne encore l'importance du principe⁶¹.

58. *Nouveaux essais...*, II, ch. 27, § 3 (GP 5, p. 214) et *Correspondance avec Clarke*, *Quatrième écrit* de Leibniz, § 4 (GP 7, p. 372). Hegel retransmet d'ailleurs l'anecdote inexactement (*W.d.L.*, GW 11, p. 271; LJ I, 2, p. 55; L II, p. 39).

59. *Gesch. d. Ph.*, JA 19, pp. 457-458 (G 6, p. 1604).

60. *Ibid.*, p. 460 (G 6, p. 1609).

61. *Ibid.*, p. 473 (G 6, p. 1639).

Hegel vise-t-il Leibniz lorsqu'il dit, dans le passage de la *Grande Logique* cité en dernier lieu, que le principe aurait besoin d'une preuve, mais qu'on n'a pas coutume d'en donner?⁶² Il n'est en tout cas pas vrai que Leibniz ne donne jamais aucune justification du principe, quoiqu'il le pose parfois comme un principe premier, comme au § 9 de la *Monadologie*⁶³. A plusieurs reprises Leibniz fonde le « principe de l'identité des indiscernables » sur le principe de raison suffisante, rapporté lui-même à la sagesse de Dieu. Ainsi dit-il dans le *Cinquième écrit* de la *Correspondance avec Clarke* : « Cette supposition des deux indiscernables... paraît possible en termes abstraits; mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison »⁶⁴, et un peu plus avant il avait dit : « s'il y en avait [à savoir des indiscernables], Dieu et la nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre »⁶⁵. Que serait cette différence de traitement? Ce pourrait être la situation en des lieux différents⁶⁶; mais c'est dire que les choses concernées auraient des connexions différentes avec les autres choses de l'univers; or les connexions des choses dépendent de leurs natures individuelles respectives. Les situations différentes semblent donc impliquer les différences de natures individuelles⁶⁷.

Mais l'esquisse de démonstration que donne Leibniz ne donne pas entière satisfaction dans la mesure où elle consiste en un raisonnement par l'absurde, dans la mesure aussi où elle présuppose la donnée de plusieurs choses pour ensuite écarter l'éventualité d'une entière similitude, sans faire voir d'un seul coup d'œil la naissance une de la multiplicité comme dissemblance. La preuve la plus profonde — mais implicite — est sans doute donnée dans les passages de la *Monadologie* où Leibniz expose que la multitude infinie des monades, « multipliant perspectivement » l'univers comme est

62. *W.d.L.*, GW 11, p. 271 (LJ II, p. 56); L II, p. 39.

63. GP 6, p. 108. Encore faut-il noter qu'au paragraphe précédent Leibniz reconnaît comme une exigence que les monades soient distinguables, ce qu'elles ne peuvent être que par leur qualité; mais cela ne dit pas immédiatement que chacune doit être différente de chaque autre; aussi précise-t-il au § 9 : « Il faut même que chaque monade soit différente de chaque autre » (souligné par moi).

64. § 21, GP 7, p. 394.

65. *Ibid.*, p. 393.

66. *Quatrième écrit*, § 3, p. 372.

67. Mais ne pourrait-on concevoir un univers symétrique? En ce cas, certaines monades pourraient être permutées, ce qui serait sans raison mais non logiquement impossible. Dans le *De ipsa natura*, Leibniz pousse cette hypothèse à l'extrême en envisageant la possibilité d'un univers consistant en une masse uniforme; et cette situation n'est pas donnée pour contradictoire en soi, mais pour étrangère à la nature et à l'ordre des choses (GP 4, p. 514), comme la supposition de deux indiscernables « paraît possible en termes abstraits » mais « n'est point compatible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine » (GP 7, p. 394). On peut quand même se demander si l'hypothèse ne devrait pas être exclue comme strictement impossible, autrement dit contradictoire. Car, dit Leibniz, les portions de matière ne pourraient se discerner que par le mouvement mais aucun mouvement ne pourrait être perçu par aucun observateur, même omniscient, et un ange même, pour ne pas dire plus < *ne quid amplius dicam* > ne pourrait discerner quelque différence d'état: conséquence absurde qui, semble-t-il, infirme l'hypothèse. Mais Dieu n'est pas seulement observateur: il est créateur; et Leibniz précise ailleurs: « La raison pourquoi Dieu s'aperçoit de tout, n'est pas sa simple présence, mais encore son opération; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles. » (*Correspondance avec Clarke, Second écrit* de Leibniz, GP 7, p. 357; cf. *Quatrième écrit*, § 30, *ibid.*, p. 375). Dieu pourrait donc distinguer les substances en distinguant ses actes créateurs. Ainsi il se confirmerait que l'hypothèse n'est pas strictement impossible.

multipliée une même ville regardée de différents côtés, « est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut »⁶⁸.

Des brèves indications qui précèdent, il ressort assez que la totalité du système de Leibniz est engagée dans la justification et, ce qui est plus important encore, dans ce qui fait le sens du principe de l'identité des indiscernables. L'approche hégélienne est fort différente, en ce que pour Hegel la catégorie de diversité n'est qu'un moment logique, vite dépassé et dont la vérité est reportée plus avant; comme toute catégorie, elle garde une validité, mais limitée et subordonnée; tandis que le leibnizianisme en est la consolidation. Il en est d'ailleurs ainsi selon Hegel pour tous les systèmes qui privilégient certaines catégories.

Mais ce qui est philosophiquement important est que Leibniz ait pu à sa manière satisfaire à une exigence conceptuelle authentique. Aussi bien n'est-il ici qu'un témoin à certains égards privilégié, mais non unique; le thème est déjà présent notamment chez Plotin⁶⁹ et chez Nicolas de Cuse⁷⁰, intégré à des configurations métaphysiques dont les analogies avec le système de Leibniz ont été remarquées.

Si l'on prend pour repère la Logique et pour témoin principal Leibniz, il apparaît que le contexte métaphysique qui assure la consolidation du principe est pour une grande part en avance sur la catégorie de diversité. Leibniz ne peut justifier le principe qu'en engageant les concepts de substance, de Dieu créateur, et le principe de raison suffisante. Les déterminations logiques correspondantes prennent place, dans la Logique, après la phase de la réflexion interne de l'essence, à laquelle appartient la catégorie de diversité.

Du point de vue de Hegel, la mise en œuvre de ces déterminations ressortit encore, chez Leibniz, à une métaphysique naïve: la conception leibnizienne de Dieu reste trop marquée par ce que Hegel nomme la « représentation » religieuse, inférieure au « concept ». Mais ce qui est décisif est que le fondement-raison < *Grund* >, la substance, l'esprit-sujet (qui sera chez Hegel, sous la forme de l'« idée », la « définition » suprême de l'absolu et l'homologue du Dieu créateur) sont au fond la même chose, à savoir, sous des formes plus ou moins achevées, l'identité concrète. Ce qui vient, dans le système leibnizien, consolider la catégorie de diversité ne lui vient pas vraiment du dehors, mais au contraire du dedans d'elle-même.

Mais il reste que, selon la Logique, la diversité correspond à une sorte de rechute de l'essence au niveau d'une immédiateté quasi qualitative. Les choses comparables sont n'importe quoi; la réflexion s'est comme perdue dans l'extériorité, tout autant qu'elle a repris en soi l'extériorité. Et dans la façon dont, selon Leibniz, Dieu s'exprime dans l'univers, on peut se demander si la rechute n'a pas simplement changé d'apparence en prenant l'allure d'une élévation, et si le trivial n'a pas été transposé en sublime sans perdre sa nature. Dieu connaît une par une toutes les feuilles de tous les arbres du jardin de Herrenhausen: cette façon de concevoir Dieu et, corrélativement, de concevoir le monde revient, pour Hegel, à concevoir le concept d'une manière qui en fait encore la transposition de l'immédiateté.

68. § 57, 58, GP 6, p. 616.

69. *Ennéades*, V, 7.

70. *De docta ignorantia*, II, § 5, p. 78: «... nec potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri... ».

Il s'agit donc d'abord, dans la Logique, de laisser s'accomplir le mouvement qui va de la diversité à sa vérité : l'opposition.

*
* *

Continuons de suivre la marche de la Logique.

Comme opposition, la différence retrouve son concept originel et la réflexion se reprend en soi-même. Certes, l'apport de la diversité est sauvegardé, à savoir la réflexion en soi de chacun des côtés de la différence ; mais cette réflexion en soi n'entraîne plus cette dispersion dans l'immédiateté que venait compenser, d'ailleurs insuffisamment, une réflexion extérieure. Ce qui se propose est l'unité d'une réflexion dont les deux moments sont totalement engagés dans leur relativité réciproque : une entité et son unique opposé ; la totalité est fermée sur soi, elle est, comme telle, identique à soi. La différence « absolue » est donc rétablie, mais, cette fois, sans risque d'explosion.

Mais la réciprocité de la relativité, par quoi l'opposition est symétrique, va avec une asymétrie sans laquelle l'unité de la réflexion serait de nouveau perdue. L'un des côtés est le premier en soi, en un sens le non-relatif, l'identité : c'est le positif. L'autre est le second en soi, le pur relatif, la différence : c'est le négatif.

Avant de suivre le développement de l'opposition, un point, que Hegel ne souligne pas, peut retenir l'attention. Avec la diversité, on a assisté à une sorte d'éclatement dispersif de l'essence ; l'opposition, elle, maintient la différence dans la simplicité, donc dans l'identité. Mais l'ampleur et la richesse que présentait la première dispersion sont-elles de la sorte conservées — cette ampleur et cette richesse que Leibniz fixait en admettant l'existence d'une infinité de monades ? L'opposition n'enferme-t-elle pas les opposés dans une sphère trop étroite pour cela ?

On peut entrevoir une réponse à cette question. La sphère des opposés peut se dilater et se contracter — ce qui, d'ailleurs, ne fait qu'explicitier un caractère fondamental de l'identité. La sphère dont la pensée part par hypothèse peut être pensée de telle sorte que se présente principalement son identité à soi : elle est, de la sorte, encore simplifiée ; et cette présentation suscite la présentation d'un au-delà de la sphère, d'une entité différente à laquelle la sphère s'oppose tout entière. Inversement, la parution d'un au-delà simplifie la sphère : les deux, simplicité de la sphère et parution d'un au-delà, vont de pair et ne font qu'un. Il se constitue donc une nouvelle opposition, dans une sphère plus ample, englobant la première, de sorte que, par exemple, la première devient globalement le négatif, dont la contrepartie est un positif plus positif que le premier. Mais il faut en outre considérer que la simplicité accrue de la première sphère n'a pas laissé celle-ci intacte : elle est le principe d'une sorte d'implosion qui momentanément enlève les opposés ; de la sorte quelque chose du premier positif peut passer dans le second, tandis que quelque chose de lui rejoint le premier négatif pour constituer avec lui le second négatif. Ainsi, on voit à tout le moins s'esquisser une ordination des entités qui surmonte la rechute dans l'immédiateté, caractéristique de la simple diversité.

Considérons un exemple — dont une partie est chez Hegel et sera retrouvée au chapitre suivant —, qui, inévitablement, fera intervenir des

catégories plus complexes. La santé et la maladie peuvent être considérées respectivement comme le positif et le négatif dans la sphère de la vie. Dans l'esprit humain la vie est à la fois portée à un niveau supérieur — l'esprit est vie — et, comme simple vie animale, maintenue mais subordonnée, niée en quelque façon. La vie animale est, à certains égards, globalement le négatif de l'esprit. Mais la réalité est plus complexe. Dans le domaine de l'esprit, plus précisément de l'esprit comme volonté, le positif est la vertu, le négatif le vice. L'esprit est vicieux lorsque, se reniant comme vie spirituelle, il accorde trop à la vie animale. Ainsi quelque chose de ce qui est le positif dans la sphère de la vie peut passer dans ce qui est le négatif dans la sphère de l'esprit. Mais, d'autre part, le positif dans la sphère de la vie n'est rien d'autre que la vie confirmée, et quelque chose de ce positif passe dans le positif de l'esprit.

*
* *

Déjà, en évoquant l'« implosion » d'une sphère, on a rejoint la dimension qui va bientôt devoir être décelée : celle du fondement (*Grund*). Mais pour la rejoindre directement, il faut d'abord revenir à l'opposition.

Le positif et le négatif sont ainsi constitués que chacun, tout en « étant » à sa manière l'autre, tend à l'exclure purement et simplement. Chacun « est » son opposé dans la mesure où il ne l'est pas. C'est là une contradiction, qui va forcer la pensée à aller au-delà de l'opposition jusqu'à la vérité de celle-ci qui n'est autre, comme on vient de le voir, que le fondement. Mais, entre l'opposition et le passage au fondement, Hegel, du moins dans la *Grande Logique*, introduit la contradiction comme détermination particulière, correspondant au troisième paragraphe du chapitre⁷¹. Et de nouveau une question se pose : le moment de la contradiction ne se présente-t-il pas à chaque phase de la Logique, contradiction qui doit être effectivement chaque fois surmontée ?⁷²

Si Hegel a pu faire une place particulière à la contradiction en ce point précis de la Logique et choisir ce moment pour prendre position vis-à-vis du principe de contradiction, c'est sans doute qu'à ses yeux la contradiction émerge ici de façon privilégiée. Ce privilège peut se comprendre à partir de l'équivalence, énoncée par Leibniz et retenue par Hegel, du principe d'identité et du principe de contradiction.

71. *W.d.L.*, GW 11, pp. 279-290 (LJ I, 2, pp. 69-87) ; L II, pp. 48-62. Les trois paragraphes du chapitre sont : A. L'identité. B. La différence. C. La contradiction.

72. On remarquera que, dans l'*Encyclopédie*, la contradiction ne constitue plus un titre particulier à côté de la diversité et de l'opposition. Le mot ne figure qu'une fois, et encore n'est-il pas souligné, dans le paragraphe qui fait la transition de la différence au fondement en exposant la disparition du couple positif-négatif : « Tous deux sont ainsi la contradiction posée, tous deux sont en soi la même chose. Tous deux le sont aussi pour soi, en ce que chacun est l'acte d'enlever l'autre et soi-même » (*Enz.*, § 120, p. 129 ; B, p. 380). A lire ce passage il semble bien que la contradiction ici nommée ne soit pas promue au rang de catégorie particulière, mais soit simplement une occurrence de la contradiction parmi beaucoup d'autres.

Hegel aurait-il perçu lui-même que la place qu'il avait faite à la contradiction dans la *Grande Logique* en 1813 n'était pas assez justifiée ? Cette question historique peut difficilement être tranchée. Mais plus importante est la question du sens de ce que Hegel a perçu comme « contradiction » lorsqu'il écrivait la *Grande Logique*. Les difficultés d'une systématisation harmonieuse témoignent de la difficulté intrinsèque de ce qui est à penser.

Incontestablement, la relecture hégélienne de la contradiction en ce point précis comporte, par rapport à l'approche traditionnellement, un remaniement important. Ce remaniement ressort notamment si l'on se reporte au principe qui, selon Hegel, prend en charge l'opposition: ce n'est autre que le principe du tiers exclu formulé: «quelque chose [quoi que ce soit] est soit *A* soit non-*A*; il n'y a pas de tiers»⁷³. Hegel commente: «Ce principe contient *tout d'abord* que toute chose est un *opposé*, et quelque chose de déterminé comme positif ou comme négatif. Principe important, dont la nécessité tient à ceci que l'identité passe en diversité et celle-ci en opposition.»⁷⁴

Le principe du tiers exclu, affirmé déjà par Aristote⁷⁵, dit traditionnellement que de deux *propositions* contradictoires l'une doit être vraie. Mais la proposition étant comprise comme attributive, la négation que comporte l'une des deux propositions peut se transférer au prédicat, tandis que l'énoncé reste positif; ainsi Aristote a pu dire que «tout est égal ou non égal»⁷⁶. L'auteur d'un manuel de logique utilisé par Hegel a pu formuler le principe: «tout possible est *A* ou non-*A*»⁷⁷.

Mais Aristote distingue plusieurs sortes d'opposition ($\langle \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota \rangle$), dont la contradiction ($\langle \acute{\alpha}\nu\tau\iota\pi\alpha\sigma\iota\varsigma \rangle$) et la contrariété ($\langle \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\varsigma \rangle$). Les prédicats contraires appartiennent au même genre et conviennent à des sujets susceptibles des deux. Par exemple *aigu* et *grave* sont des contraires; *aigu* et *non-aigu* sont des opposés selon la contradiction, des «contradictaires» si l'on veut. Les contraires sont donc liés par une unité profonde⁷⁸.

Les opposés, positif et négatif, dont parle Hegel ressemblent assez aux contraires. On peut donc être amené à conclure que Hegel comprend la contradiction comme identité des contraires et non pas, comme l'eût exigé une position correcte du problème, des «contradictaires»; et que la symbolisation «*A*, non-*A*», qui convient aux «contradictaires»; n'est justement pas celle qui conviendrait aux opposés que vise Hegel lorsqu'il prétend montrer que la contradiction est, en un sens, réelle.

Certes, on pourrait d'abord observer que le principe de contradiction, en interdisant l'identité des contradictoires (plus précisément l'attribution des contradictoires au même sujet) interdit par là même l'identité des contraires; à supposer donc que l'identité des contraires s'impose, le principe de contradiction est mis en échec, la contradiction doit être reconnue comme réelle. Mais à en rester là, on n'irait pas assez loin dans le sens de ce que veut dire Hegel. Précisément, Hegel s'explique en ce qui concerne le principe du tiers exclu. Après avoir exposé le sens profond de ce principe il ajoute: «Seulement on n'a pas coutume de l'entendre en ce sens, mais il veut dire habituellement tout juste qu'à une chose revient, parmi tous les prédicats, ou bien celui-ci ou bien le non-être de celui-ci. L'opposé ne signifie ici rien d'autre

73. *W.d.L.*, GW 11, p. 285 (LJ I, 2, p. 79). L II, p. 56: *Etwas ist entweder A oder nicht-A; es gibt kein Drittes.*

74. *W.d.L.*, GW 11, p. 285 (LJ I, 2, pp. 79-80); L II, pp. 56-57.

75. *Métaphysique*, Γ, 8, 1012 b 10-11: «nécessairement l'une des deux parties de la contradiction est vraie».

76. *Métaphysique*, I, 4, 1055 b 9-10; cf. *Premiers Analytiques*, I, 46, 51 b 25-28.

77. *Alles mögliche ist entweder A oder nicht-A* (J.G.E. MAASS, *Grundriss der Logik* I, 1, § 14, p. 20).

78. *Métaphysique*, Δ, 10; I, 4; cf. *Topiques*, I, 15, 106 a 13.

que le manque, ou plutôt, l'indétermination (*Unbestimmtheit*); et le principe est si insignifiant qu'il ne vaut pas la peine de le dire. Si l'on prend les déterminations sucré, vert, quadrilatère — et tous les prédicats doivent être pris — et qu'on dise de l'esprit qu'il est ou sucré ou non-sucré, vert ou non-vert, etc., c'est là une trivialité qui ne conduit à rien.»⁷⁹ Entendu de la sorte, l'opposé «contradictoire» en reste à la situation de dispersion dans l'immédiateté, au manque de réflexion en soi caractéristique de la diversité. Mais il importe de relever l'opposition de cet état en quelque sorte indigne d'elle, de la réveiller de ce sommeil. L'opposition des «contraires» n'est pas seulement englobée dans l'opposition des «contradictaires» mais, apportant la réflexion en soi qui manquait, elle concentre en soi l'essence de l'opposition, par la même raison qui fait que l'opposition est la «vérité» de la diversité et qu'elle concentre en soi l'essence de la différence. Et c'est alors, et alors seulement, que la différence est en mesure de déployer sa virtualité comme contradiction «réelle», c'est-à-dire non pas seulement créée plus ou moins arbitrairement dans et par une pensée extérieure à la chose.

Mais il est non moins vrai que cette contradiction privilégiée n'est *réelle* que parce qu'elle est aussi *résolue*. Les opposées sont *le même*, la même «chose». Un objet posé hypothétiquement dans la pensée comme étant à la fois deux opposés ne peut tenir dans la pensée, il ne peut donc pas être. Soit. Mais Hegel poursuit: «ce contradictoire se résout assurément en néant...», mais cela veut dire: «il retourne à son unité négative», c'est-à-dire l'unité qui n'est ni l'un ni l'autre et en quoi les deux sont niés. «La chose existante (*Ding*), le sujet, le concept, c'est précisément cette unité négative elle-même; c'est quelque chose qui est en soi-même contradictoire, mais tout aussi bien la *contradiction résolue*; c'est le *fondement*, qui contient et porte ses déterminations.»⁸⁰ Les opposés ne sont pas laissés tels qu'ils pouvaient être comme *fixés* par la pensée chacun dans sa pure identité à soi. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'aller *contre* cette identité de chacun à soi-même, mais de la ressaisir *plus profondément*.

La contradiction ici considérée est privilégiée parce qu'elle prend place au lieu où la chose même adresse à la pensée l'exigence de la non-contradiction. Cette exigence coïncide momentanément avec le principe de contradiction, mais en vérité ne se laisse pas identifier à lui; pourquoi? parce qu'il appartient à l'identité de se réfléchir en soi contre la différence — c'est ce moment que capte le principe de contradiction — et en même temps de ne pas s'identifier à ce qu'elle est comme ainsi réfléchi en soi; car en vérité elle s'est réfléchi *contre elle-même*, et c'est donc pour être vraiment elle-même, être vraiment l'identité qu'elle est, qu'elle doit aller contre ce contre, contre ce «contre elle-même». Il faut donc contredire le principe de contradiction pour rester fidèle à l'exigence de non-contradiction qui anime le principe.

Mais ce qui vaut de la contradiction, à certains égards privilégiée, ici considérée doit d'une part être généralisé, d'autre part être situé dans les justes limites de sa validité.

Généralisé car, on l'a vu, c'est à chaque étape de la Logique que la contradiction se présente et qu'elle est surmontée. Quel est le principe de la généralisation?

79. *W.d.L.*, GW 11, p. 285 (L J I, 2, p. 80); L II, p. 57.

80. *W.d.L.*, GW 11, p. 289 (LJ I, 2, p. 86); L II, p. 62.

Ce n'est pas un hasard si, dans les lignes citées en dernier lieu, Hegel a mentionné le sujet, le concept. Sujet et concept sont ici considérés comme ayant le caractère du fondement. La catégorie de fondement est celle qui va être immédiatement déduite. Le sujet et le concept sont des formes particulières du fondement. Mais ils sont davantage : il sont la forme achevée du fondement et, à certains égards — par-delà d'ailleurs des intermédiaires —, la « vérité » du fondement. C'est dans le sujet que se fonde cette « identité de l'identité et de la non-identité » dont Hegel avait déjà donné en 1801 la formule, qu'il reprendra dans la *Grande Logique* ⁸¹.

C'est aussi pourquoi la vérité de la contradiction — même reconnue comme provisoire, puisque la contradiction se dissout — doit être située dans ses justes limites. La pensée — qui est le concept même — peut, dans la concrétion de son existence finie, affirmer sa négativité d'une manière unilatérale : la contradiction dans la pensée est alors une vérité devenue folle. L'abus peut d'ailleurs prendre lui-même une forme systématique qui va jusqu'à en faire un moment de la philosophie. Dans ses *Leçons* sur les Sophistes, Hegel discerne chez ceux-ci une forme de la négativité qui est celle même du concept : « Le concept... est le négatif simple dans lequel s'abîment toute déterminité, tout étant, tout singulier... Le concept est justement ce passage fluent d'Héraclite, cette mouvance, cette causticité à laquelle rien ne peut résister. » ⁸² Et dans les *Leçons* sur Aristote c'est bien Héraclite que Hegel voit mis en cause dans l'affirmation du principe de contradiction : et de fait, Aristote explique et justifie le principe en discutant le « mobilisme » d'Héraclite et cet autre mobilisme qui est celui des Sophistes, plus ou moins lié d'ailleurs au premier ⁸³ — déjà le Socrate du *Théétète* rapproche Protagoras d'Héraclite ⁸⁴. Et Hegel met ce point en relief dans ses *Leçons* sur Aristote : « Au devenir d'Héraclite, il manque encore l'identité à soi, la solidité, l'universalité... On voit aussitôt par là que c'est pour polémiquer contre Héraclite et d'autres qu'Aristote affirme : "l'être et le non-être ne sont pas la même chose", autrement dit qu'il fonde le célèbre principe de contradiction : "un homme ne peut pas être en même temps un bateau". » ⁸⁵

La Logique hégélienne ne tend donc à rien moins qu'à justifier n'importe quelle contradiction. La contradiction est, certes, selon la Logique, omniprésente, mais elle est présente dans la mesure où se joue une avancée du concept. Pour autant que la pensée n'a qu'à exploiter le concept déjà constitué, la juridiction du principe de contradiction reste valide. La compétence de ce principe s'identifie à celle de ce que Hegel nomme l'« entendement » *<Verstand>*. La difficulté est que l'entendement est incapable de fixer lui-même les limites de sa propre compétence. C'est dire qu'il est en fait impossible d'*appliquer* le principe de contradiction, ou du moins de l'appliquer mécaniquement, sans risquer de manquer la vérité : vouloir l'appliquer, c'est déjà le considérer comme dépositaire exclusif de l'exigence qui parle en lui ;

81. *Differenz*, GW 4, p. 64 (G, p. 168); *W.d.L.*, GW 11, p. 37 (LJ I, 1, p. 46); GW 21, p. 60; L I, p. 59.

82. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 5 (G 2, p. 241).

83. *Métaphysique*, Γ, 3-8.

84. *Théétète*, 152 d-e; 160 a-e.

85. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 320 (G3, pp. 517-518). Pour ce dernier exemple, cf. *Métaphysique*, Γ, 4, 1008 a 23-25.

c'est donc s'interdire d'apercevoir le contenu des cas où cette même exigence, ressaisie à sa source, se traduit comme opposition de soi à soi et dissolution de cette opposition dans l'unité négative du « soi ».

Encore faut-il ajouter que, dans la mesure où la pensée spéculative se développe dans une pensée finie, en laquelle la liberté comporte un moment de négativité unilatérale, l'exigence, pour cette pensée à la fois finie et spéculative, de demeurer fidèle à ce qui a déjà été affirmé ne cesse de se faire valoir. Mais alors le dépassement fondamental de la simple identité abstraite, encore opposée à la différence, a déjà eu lieu.

L'attitude de Hegel vis-à-vis de la contradiction ne laisse pas enfermer en une formule simple. La complexité du rapport de Hegel à Aristote est ici un révélateur de la problématique. Le fait, en lui-même surprenant, que nulle part dans les *Remarques* de la *Grande Logique* consacrées à l'identité et à la contradiction le nom d'Aristote ne soit mentionné est peut-être significatif. On a vu plus haut quel sens voit Hegel à la formulation du principe de contradiction chez Aristote : il s'agit, pour le philosophe grec, d'affirmer la solidité des déterminations du « concept » face à un mobilisme excessif, face aux expressions abusives de la « fluidité » du même concept, mais en évitant l'identité abstraite en laquelle s'enferme l'école éléate. Et il est vrai qu'après Platon, Aristote s'efforce de tenir un juste milieu entre l'accueil libéral de la contradiction et une crainte excessive, celle dont font preuve, non seulement les Éléates, mais les Mégariques, comme Stilpon, pour qui il n'est pas admissible d'attribuer quelque chose à quelque chose d'autre *<ἐτερον ἐτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι>*, de sorte qu'on ne peut dire l'homme « bon » mais seulement le dire « homme » ⁸⁶.

Hegel, lui aussi, tient à sa manière une position de juste milieu. Mais la crainte excessive de la contradiction ne se définit pas pour lui comme pour Aristote. Pour celui-ci, cette crainte conduit à voir de la contradiction là où il n'y en a pas ; mais la contradiction elle-même est toujours à exclure. Pour Hegel la crainte excessive conduit à refuser de voir la contradiction là où d'une certaine façon elle est effective et à confondre toutes les contradictions comme uniformément inacceptables.

Ce n'est pas tout. Le moyen qui permet à Aristote de tenir le juste milieu est la distinction des fondements de détermination, formulée dans le *κατὰ τὸ αὐτό* et qui donne au principe une contrepartie positive : le même prédicat *peut* appartenir et ne pas appartenir au même sujet en même temps selon des fondements de détermination différents.

Or il semble que, pour Hegel, la distinction des fondements de détermination ou des différents « égards » *<Rücksichten>* — le mot correspond au latin *respectus* —, ou encore « relations » *<Beziehungen>* « en lesquelles » les choses sont considérées ⁸⁷, les « en tant que... », « dans la mesure où... » *<insofern>*, ne soient que des refuges précaires pour éviter la contradiction effective. Ces distinctions n'ont-elles du point de vue de la Logique aucune validité ? Il faudrait d'abord préciser leur lieu d'intervention : tant que la constitution du concept n'est pas engagée, l'exigence de non-contradiction

86. Cité par PLUTARQUE, *Contre Colotes*, c. 22, 1119 c-d, et cité en allemand dans les *Leçons* de Hegel sur les Mégariques, JA 18, p. 145 (G 2, p. 358).

87. « En relation (à) » correspond ici au *κατὰ*, « selon », du grec. Le terme d'arrivée implicite de la relation est le fondement de détermination.

se fait jour de façon classique, et la distinction des fondements de détermination, supposée constituée et disponible, est nécessaire au discernement. Mais lorsqu'il s'agit de la constitution du concept, Hegel se plaît à souligner que les déterminations contraires sont unies « dans une seule et unique relation », « au même égard », dans un même « en tant que... ». Ainsi pour montrer comment chacun des opposés, le positif comme le négatif, est intrinsèquement contradictoire, Hegel dit : « ...la détermination réflexive subsistante par soi, au même égard auquel elle contient l'autre et est, de ce fait, subsistante par soi, exclut l'autre... »⁸⁸. Cela sous-entend que si les égards étaient différents, il n'y aurait pas de contradiction. Le principe d'une distinction des égards n'est pas rejeté d'une façon générale, mais ce qui est récusé, c'est qu'il s'applique en ce cas, et l'on peut dire en suivant Hegel qu'en ce qui concerne la constitution du concept il ne peut s'appliquer.

Pourquoi ne le peut-il pas ? Parce que la différence des égards, des relations, etc., en tant que présupposée comme opposée à l'unité de la chose, tombe dans l'extériorité — extériorité de celui qui « a égard à... » et extériorité réciproque des égards — et dégénère en simple diversité : *die verschiedenen Rücksichten*, « les divers égards », dit Hegel à la fin du passage de la ns de *Phénoménologie de l'esprit* où sont exposées les contradictions de la chose existante < Ding > et de la « perception » < Wahrnehmung >⁸⁹. Dès lors, l'accès au concept est manqué. Si la distinction des fondements de détermination, des égards, peut être prise en considération, ce ne peut être comme une distinction supposée déjà disponible et à laquelle la pensée recourt afin d'échapper à la contradiction : il faut que la distinction résulte de la constitution du concept telle qu'elle s'est produite dans l'acte de surmonter la contradiction. Et lorsque Hegel souligne que c'est à un même égard, dans une seule et unique relation, que la chose est et n'est pas ce qu'elle est dite être, il faut comprendre que cet égard unique n'est pas surgi du dehors mais est l'égard absolu qui détermine de part en part le regard logique en le référant à l'unité absolue du concept. C'est là le même fondamental, le *αὐτό* auquel Aristote ne pensait pas en formulant le *κατὰ τὸ αὐτό* du principe. Ce même, qui interdit les échappatoires, surmonte la contradiction en constituant finalement l'authentique distinction des égards et points de vue. Selon le même la chose est et n'est pas, et selon le même ce est et ce n'est pas viennent à être constitués comme moments d'un *est* supérieur. Le même comporte en lui-même un devenir intégré à sa présence constante. Selon le même la contradiction est et n'est pas.

Eu égard à l'émergence privilégiée de la contradiction comme « détermination réflexive », l'unité absolue du concept va être déterminée comme *fondement*.

88. *W.d.L.*, GW 11, p. 279 (LJ I, 2, p. 70); L II, p. 49; cf. GW 11, p. 279 (LJ I, 2, p. 70); L II, p. 49; GW 11, p. 287 (LJ I, 2, p. 83); L II, p. 59; GW 11, p. 288 (LJ I, 2, p. 84); L II, p. 60; GW 11, p. 316, (LJ I, 2, p. 132); L II, p. 93; GW 11, p. 355 (LJ I, 2, p. 203); L II, p. 139; *Phäno. d. G.*, p. 99, (H I, p. 104).

89. *Phäno. d. G.*, p. 102 (H I, p. 107).

CHAPITRE 4

DU FONDEMENT DE L'EXISTENCE A L'ACTUALITÉ

Avec la catégorie de fondement commence le mouvement inverse de celui qui, tout au long de la Logique de l'être, avait conduit jusqu'à l'essence et que Hegel résume plus loin par une « proposition spéculative » où le mot « est » dit une identité transitionnelle : « *L'être est essence* » < *Das Sein ist Wesen* >. Le nouveau mouvement se formule : « *L'essence est être* » < *Das Wesen ist Sein* >¹; ce qu'il ne faut évidemment pas comprendre comme s'il s'agissait d'un simple retour au terme duquel tout le parcours serait comme s'il n'avait pas été.

Ce mouvement lui-même ne va pas s'accomplir en une fois et sans péripiéties ; son premier aboutissement sera la constitution de l'« existence » < *Existenz* > : c'est l'objet de la section A du présent chapitre. Mais la conjonction des deux mouvements va animer la Logique de l'essence jusqu'à la constitution de l'« actualité » < *Wirklichkeit* >, qui réalisera à sa manière un état d'équilibre (section B). De nouveau vont être rejoints plusieurs des concepts ontologiques majeurs dont l'équilibre s'est cherché dans le cours historique de la philosophie.

A. FONDEMENT ET FONDÉ

Il nous faut tout d'abord revenir à la constitution de la catégorie de fondement qui se situe encore, d'après la *Grande Logique*, dans le cadre de

1. *W.d.L.*, GW 11, p. 323 (LJ I, 2, p. 145); L II, p. 101.

l'«essence comme réflexion en elle-même», quoi qu'en fait elle soit déjà engagée dans le mouvement de retour de l'essence à l'être².

Considérons de nouveau les opposés comme Hegel a soin de les considérer, c'est-à-dire comme pures déterminations réflexives: ce sont de pures essences, éternelles, simples, détachées de tout substrat, leur statut est proche de celui de l'*eidōs* platonicien. Le paradoxe caractéristique de la détermination réflexive est ici porté au plus haut point: une entité est à la fois purement «posée», donc relative, et, d'autre part, quasi absolutisée; la relativité, implicite dans la pure identité, était déjà explicite dans la simple différence; or l'opposition est la différence à l'état d'achèvement; elle réalise l'équilibre précaire des exigences constitutives de la réflexion déterminante: réflexion en l'autre (relativité), réflexion en soi (absoluité).

Le déséquilibre de la pure opposition tient à ce que la réflexion en soi, autrement dit l'identité, tend à se poser sans pouvoir y parvenir. Elle tend à se poser comme réflexion en soi de la totalité: mais la totalité est l'opposition même, qui est l'exclusion de la réflexion en soi tout autant qu'elle est déjà réflexion en soi. La réflexion en soi tend à se poser en chacun des opposés, principalement dans le positif; mais si elle se pose en l'un d'eux, autrement dit si l'un d'eux va jusqu'au bout de sa tendance à se réfléchir en soi, aussitôt, cessant d'être relatif, il cesse d'être lui-même.

Hegel se plaît à faire parler la locution allemande: les purs opposés «vont à leur perte», *gehen zu Grunde* — ce qu'on peut traduire: «tombent jusqu'au fond» — et ce «fond» est le «fondement» (*Grund*). Sans doute ne s'agit-il là que d'une forme particulière de ce que contiennent toutes les résolutions par lesquelles s'achèvent les «contradictions» qui se font jour dans l'explication du concept. Cette résolution consiste toujours en une restructuration par quoi les déterminations «contradictoires» sont modifiées, désabsolutisées et maintenues comme moments dépendant d'une détermination plus vraie; or celle-ci se constitue comme ce en quoi précisément ces déterminations sont maintenues: c'est en cela qu'elle consiste; elle peut donc toujours être considérée comme «fondement». Mais dans le cas présent, l'identité des opposés, autrement dit la contradiction, est explicitée comme telle, puisque les opposés sont réfléchis l'un en l'autre et ainsi vraiment identiques l'un à l'autre; de même, le concept de fondement est maintenant explicité comme tel.

2. L'organisation de la théorie de l'essence dans la *Grande Logique* et dans la *Science de la Logique* de l'*Encyclopédie* diffère notablement en ce qui concerne le fondement, l'existence et le phénomène (*Erscheinung*), l'édition de 1817 de l'*Encyclopédie* représentant une étape intermédiaire entre la *Grande Logique* et l'édition de 1827. Entre ces deux éditions de l'*Encyclopédie*, la différence ne consiste qu'en un déplacement de frontière entre les deux premières sections (non désignées comme «sections») A et B. En 1817: A. Les déterminations réflexives pures. B. Le phénomène. En 1827: A. L'essence comme fondement de l'existence. B. Le phénomène. En 1817, l'existence se trouve en B (comme elle se trouve dans la deuxième section de la *Grande Logique*); en 1827, elle se trouve en A. Dans les deux éditions, les catégories de matière, de forme et de contenu figurent dans le cadre de l'existence, alors que dans la *Grande Logique*, elles le précèdent. Il est raisonnable de penser que l'organisation de l'*Encyclopédie* correspond à l'état définitif de la pensée de Hegel; néanmoins, en raison surtout de sa plus grande richesse, c'est l'exposé de la *Grande Logique* qui sera suivi. Les différences des exposés hégéliens nous avertissent que les concepts engagés dans cette partie de la Logique sont des plus difficiles à maîtriser.

La totalité des opposés, positif et négatif, se réfléchit en soi. Ce «soi» ne se réduit ni à l'un ni à l'autre des opposés: il est «quelque chose» — locution qu'on ne peut employer qu'en première approximation — qui ne se réduit ni à l'un ni à l'autre, tout en s'annonçant particulièrement dans le positif³, «quelque chose» par quoi chacun a déjà débordé sur l'autre, par quoi chacun est «en soi» ce que l'autre est «pour soi»: tel est ce «fond jusque auquel tombent» les pures déterminations réflexives poussées à l'extrême de leur réflexivité.

Tomber jusqu'au fond, périr, ne vaut donc, si l'on s'en tient strictement au niveau de l'essence, qu'eu égard à l'absoluité de la détermination ou, ce qui revient au même, à sa simplicité pure. Ce qui se présentait d'abord comme une essence parfaitement simple — soit le positif, soit le négatif — se montre différencié à l'intérieur de soi-même et laisse apercevoir au fond de soi une entité susceptible d'expressions particulières, selon qu'elle s'accomplit pleinement (positif), ou s'écarte au maximum de soi-même (négatif). Si ce fondement n'était pas maintenu, l'essence considérée irait à sa perte en ceci qu'elle changerait de nature ou plutôt deviendrait une autre nature, une autre essence.

Si l'un des opposés survit, ce n'est donc plus comme essence pure, et l'enlèvement de l'essence ou réflexion est un retour de l'être ou immédiateté, avec, par conséquent, l'être-là, l'altérité et le devenir. De la sorte est maintenant assuré un trait de l'opposition qui, jusqu'alors, ne parvenait pas à trouver son statut. Reprenons l'un des exemples donnés par Hegel⁴. Ni la vertu (positif) ni le vice (négatif) ne sont concevables sans un mouvement par lequel l'esprit s'oppose réellement à soi-même. La vertu n'est jamais sans lutte: en ce sens, elle est déjà «tombée au fond» en tant qu'essence pure; mais, de plus, un esprit qui serait bon au point d'avoir dépassé toute lutte ne serait plus un esprit fini, mourrait comme esprit fini, et la vertu mourrait avec lui; de même, un esprit absolument méchant mourrait comme esprit, retournant, par exemple, à l'animalité.

Ce «fond», qui vient de se présenter comme le résultat de la négativité poussée à l'extrême, est la totalité elle-même, mais en tant qu'elle a elle-même exclu sa propre réflexivité. A ce titre, il est à la fois essence et être rétabli. Mais, d'un autre côté, l'entité ainsi atteinte ne doit pas être isolée du mouvement dont elle est l'aboutissement conceptuel: ce mouvement, certes, est nié, mais cela veut dire qu'il change de figure. Et précisément pour cette raison le fondement ne doit pas être vu de façon statique, mais il est lui-même relatif, réflexif, déterminé par rapport à son autre, il n'est pas sans son acte de fonder, il est fondement de quelque chose. «L'essence n'est fondement que dans la mesure où elle est fondement de quelque chose, d'un autre», note Hegel dans l'*Encyclopédie*⁵, faisant écho à Aristote qui, notant que la conception éléate de l'un — on pourrait dire de l'identité pure — coupe à la racine la question du «principe» (*ἀρχή*), affirme: «Le principe est principe de quelque chose ou de quelques choses»⁶. En ce sens, le

3. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 281 (LJ I, 2, p. 72, l. 15-18); L II, p. 51.

4. *W.d.L.*, GW 11, p. 284 (LJ I, 2, p. 78); L II, pp. 55-56.

5. *Enz.* § 121, p. 130 (B, p. 380).

6. *Physique*, I, 2, 185 a 4-5: ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν.

fondement reste une détermination réflexive, mais qui a reconquis le statut de « premier par nature »; et c'est cette sorte de déterminité que vise Hegel lorsqu'il ouvre le chapitre sur la phrase: « *L'essence se détermine elle-même comme fondement* »⁷ et poursuit un peu plus loin: « Le fondement est ainsi lui-même une des déterminations réflexives, mais la dernière, et plutôt il n'est que la détermination consistant à être détermination enlevée... L'essence, en se déterminant comme fondement, se détermine comme le non-déterminé, et c'est seulement l'acte d'enlever son être-déterminé qui est son acte de déterminer »⁸.

En quoi consiste le fondé, auquel le fondement est à sa manière relatif?

Les pures déterminations réflexives sont, d'après l'ordre de la déduction, l'origine immédiate de la présentation du fondement. La détermination réflexive, plus précisément celle qui est un pur opposé, s'enlève elle-même, et le résultat de cet enlèvement est la position du terme vraiment premier qu'est le fondement⁹.

Mais l'enlèvement des déterminations réflexives est aussi enlèvement de la réflexivité pure, qui correspondait à la complète conversion de l'être en essence. L'enlèvement de la réflexivité est bien déjà rétablissement de l'être, qui d'ailleurs, en cela, reste médiatisé, donc, en un sens, enlevé. Le fondé est donc l'étant, mais selon un être qui est « essentialisé » du seul fait d'être posé par l'essence qui est fondement. Du point de vue de la connaissance, le même étant pourra être vu selon le registre de l'être et relu selon la perspective qui le fera apparaître comme fondé.

Si l'on revient maintenant à la détermination réflexive pure, on peut considérer que, pour la pensée qui suit le développement du concept logique, elle disparaît à la fois dans le fondement et dans le fondé, ou dans la totalité que fondement et fondé forment par leur relation, relation que Hegel nomme *Grundbeziehung*.

Le fondé est donc l'immédiat, mais comme animé par une présence inchoative et tendancielle de la réflexion, qui se manifeste notamment par une pluralité de présences qualitatives quasi juxtaposées, mais tendant à se constituer en déterminations purement réflexives. Achevée, cette réflexion qui s'esquisse en l'immédiat serait l'identité à soi de celui-ci; mais les déterminités ne sont qu'en soi identiques — et c'est là leur immédiateté même —, elles renvoient toutes à leur identité implicite comme à un au-delà d'elles-mêmes, et précisément au fondement: l'identité à soi du fondé est celle d'un négatif qui ne tient que par l'identité à soi de ce positif qu'est le fondement; il ne s'agit évidemment plus là du pur négatif opposé précédemment au pur positif¹⁰.

Les déterminités ont ainsi un nouveau statut. Elles ont dans cela même en quoi elles sont enlevées le principe de leur subsistance (*bestehen*), subsistance qu'elles empruntent à cette identité implicite qui est leur substrat. Il n'est pas indifférent que les mots ὑποκειμενον — « sous-jacent » ou « substrat » — et *Grund* véhiculent partiellement la même image; il arrive d'ailleurs à Hegel de traduire le premier par le second¹¹.

7. *W.d.L.*, GW 11, p. 291 (LJ I, 2, p. 88); L II, p. 63.

8. *W.d.L.*, GW 11, p. 291 (LJ I, 2, p. 89); L II, p. 63.

9. *W.d.L.*, GW 11, pp. 291-292 (LJ I, 2, pp. 89-90); L II, pp. 63-64.

10. *W.d.L.*, GW 11, p. 294 (LJ I, 2, pp. 93-94); L II, pp. 66-67.

11. *Gesch. d. Ph.*, JA 17, pp. 214, 234 (G I, pp. 45, 61).

Le substrat enlève en soi les déterminités et tout à la fois leur confère une immédiateté du style de l'être-là: elles sont des déterminations réflexives repassées dans l'immédiateté. Bénéficient de ce nouveau statut non seulement les purs opposés mais les premières déterminations réflexives, l'identité et la diversité, qui ont en l'opposition leur vérité immédiate: car ces déterminations ont certes dû être dépassées mais, selon leur nouveau statut, elles sont déjà et a fortiori dépassées par cela même à quoi elles empruntent ce qu'elles ont de subsistance.

Il résulte également de là que le fondé n'épuise pas immédiatement toutes les virtualités du fondement: celui-ci a assumé le caractère de la totalité réfléchie en soi, et le fondé, qui lui emprunte sa propre identité à soi, peut être un parmi d'autres sans rechuter dans la pure immédiateté.

La présence du substrat va déterminer le développement du concept de fondement.

*
* *

Le développement du concept de fondement part du « fondement absolu » et va de là, par trois phases, au « fondement déterminé ». Le fondement, on l'a vu, est déjà, en un sens, déterminé: il est l'autre du fondé; c'est en un autre sens que le « fondement déterminé » se distinguera du « fondement absolu ». Mais en quoi consiste l'absoluité du fondement absolu?

Considérons la totalité du fondement et du fondé, telle qu'elle s'est présentée, c'est-à-dire à partir de l'opposition du positif et du négatif. Cette totalité est-elle la totalité absolue, n'ayant rien en dehors d'elle, ou est-elle une totalité déterminée, distincte d'autres totalités et englobée avec celles-ci dans la totalité absolue? Une question semblable se pose chaque fois que dans la Logique un nouveau résultat a été atteint. Elle s'était posée à propos de l'identité, notamment par le biais de la formule $A = A$, qui fait intervenir, d'une façon en vérité prématurée, un « contenu » déterminé: celui-ci se présente comme relevant d'un régime de quasi-immédiateté, qui ne convient pas à la réflexivité par ailleurs dominante. Or l'opposition, puis le fondement, ne sont rien d'autre que l'identité concrète; l'opposition constitue un cercle fermé sur soi, « absolu ». Cela implique-t-il que l'opposition considérée ne puisse se révéler être une certaine opposition déterminée, une certaine totalité déterminée, englobée dans une totalité plus ample? Non certes, mais il faudra penser que ces totalités sont transitionnellement identiques, que la totalité déterminée « est » la totalité englobante et les autres totalités englobées, et que la détermination se produit d'une façon qui respecte l'exigence de la réflexion. Tant que la modalité de cette détermination ne s'est pas produite, il est légitime de tenir pour « absolue » la totalité que l'on considère. On a proposé plus haut l'esquisse d'une extension du couple positif-négatif répondant à cette exigence¹².

12. Cf. ch. 3, B.

Une simple pluralité de divers couples de fondement et de fondé est donc exclue; une diversité ne pourra être que « posée » par la nécessité du concept: elle sera par là même relativisée et subordonnée, loin d'être la vérité ultime. Admettons qu'un fondement soit un *certain* fondement déterminé: cela veut dire qu'un autre fondement fonde *avec* lui, *en* lui et *par* lui, que les actes fondatifs des fondements distincts constituent en vérité un seul acte fondatif.

Mais jusqu'ici c'est seulement par anticipation et hypothétiquement que la détermination a été admise: il faut maintenant voir comment elle surgit du concept même de fondement.

La détermination va d'abord se faire jour par le biais de la « forme » et de sa relation à la « matière »: ce couple catégorial assume de façon renouvelée le thème de l'unité de l'identité et de la différence.

Considérons de nouveau l'essence globalement, comme identité transitionnelle du fondement et du fondé. En un sens, c'est le fondement lui-même qui est cette identité; mais il est aussi bien contenu en elle: étant fondement *de* quelque chose, il est à sa manière terme réflexif, enlevé dans la réflexion ou, ce qui revient au même, dans l'identité de lui-même et du fondé. C'est cette identité qui, à son tour réfléchie en soi, prête aux déterminités sa subsistance, qui est pour elles substrat, base (*Grundlage*). Les moments qui se distinguent en elle constituent la « forme ». À celle-ci incombent donc les déterminités qui se distinguent dans le fondé, mais aussi la distinction et la relation du fondement et du fondé.

Déjà, par le biais de l'essence-substrat qui enlève en soi les déterminités, se fait jour un moment ontologique inverse et complémentaire de celui qui constitue l'ensemble du fondement et du fondé en totalité fermée, réfléchie en soi. Ce moment ontologique doit s'explicitier; jusqu'ici le substrat n'est pas assez distingué de la forme pour que soit satisfaite l'exigence à laquelle il répond: on peut penser encore qu'il n'a d'autre réalité qu'empruntée au regard de la pensée lorsque celle-ci se rend la totalité présente globalement; il doit témoigner de sa réalité, en montrant quelque indépendance par rapport à la forme: il est alors la « matière », cette « nature sous-jacente » (*ὑποκειμένη φύσις*) au dire d'Aristote¹³ et de Plotin¹⁴, l'indéterminé déterminable qui a besoin de la détermination, l'identité différenciable qui s'est déjà prêtée à la différenciation en lui offrant le support d'une subsistance quasi juxtapositive; la matière, que la *Propédeutique* caractérisait comme l'égalité à soi-même (*Sichselbstgleichheit*) qui est aussi l'extériorité réciproque indifférenciée (*das unterschiedslose Aussereinander*)¹⁵.

Lorsque se présente le couple matière-forme, le fondement s'est d'une certaine manière effacé: tout se passe comme s'il avait délégué ses fonctions à ce couple. La matière est l'identité du fondement et du fondé en tant que leur différence n'est qu'implicite et potentielle, elle est le pré-fondement; la forme est la totalité articulée des moments distincts, douée de son unité propre qui s'explicitie en différence au contact de la matière. Bien que forme et matière restent deux moments « en soi » identiques et destinés à se réunir, leur différence s'accuse: alors même qu'elles sont unies, chacune reprend une

13. *Physique*, I, 7, 191 a 18.

14. *Ennéades*, II, 4, 1 (B, p. 56).

15. *Prop.*, NS, p. 244 (G, p. 136).

autonomie et déborde l'unité réalisée. La matière est le moment de l'indéterminé qui, tandis que le couple fondement-fondé constituait d'abord une totalité fermée, fait de l'essence un *continuum* s'étendant à travers les totalités limitées que la forme vient y constituer par l'apport de ses déterminations; au fond de chaque totalité limitée elle est l'au-delà déjà présent qu'explicite le déploiement ultérieur de la forme. La puissance de la matière est celle de ce qui garde en soi un fond inépuisable de déterminabilité. La forme est le principe actif qui lève l'indétermination. Cependant, la matière tient en soi la forme reployée, ou plutôt elle est elle-même ce repliement. Aussi matière et forme sont-elles à leur manière des déterminations réflexives qui n'ont pas d'existence en dehors de leur relativité réciproque, et ne cessent-elles de se nier mutuellement dans l'unité de la matière informée ou forme matérialisée.

Cependant, le tout reconstitué, matière informée et forme matérialisée, maintient les caractéristiques respectives de ses composants et l'incessante émergence de leur distinction; et tandis que la forme délimite dans la matière une totalité qui n'est jamais l'unique ni définitivement close, à l'intérieur de cette totalité l'unité relationnelle des déterminations formelles se traduit matériellement par une présence simple résumant les déterminités rassemblées: c'est le *contenu* déterminé de la totalité considérée.

La forme était une expression du fondement à la mesure de la matière; le fondement, initialement fermé sur soi, s'était en quelque sorte livré à la matière et à la forme; dès lors qu'une totalité limitée se constitue, il va retrouver son propre statut.

Commun au fondé et au fondement, le contenu est, comme était précédemment la matière, le substrat de différences formelles, mais il l'est non plus comme matière retranchée en sa pure déterminabilité mais comme matière déjà déterminée, et déterminée à l'exacte mesure de *cette* totalité déterminée dont la forme s'expose en elle: le contenu est donc de nouveau ce qu'était, au début du développement, l'essence substrat de la forme, mais il est, de plus, explicitement déterminé, il est *un certain* contenu.

D'autre part, les contenus distincts peuvent d'abord sembler flotter dans un espace qui ne leur impose aucune relation; en réalité un contenu déterminé n'est jamais qu'une halte dans l'information de l'unique matière par l'unique déploiement des différences de la forme.

Au précédent niveau de l'organisation conceptuelle, forme et matière pouvaient alternativement revendiquer le premier rang: rivalité sans fin, puisque le repliement de la matière indéterminée et le déploiement de la forme déterminante se relancent sans fin l'un l'autre.

Mais, s'agissant du contenu, la matérialité du substrat est déjà imprégnée de forme, et sa déterminité même est la marque de cette imprégnation: le contenu est à sa manière identité de l'identité de la matière et de la non-identité de la forme, il est le plus essentiel. Dès lors, lorsque la forme se distingue du contenu, elle vaut comme l'élément le moins essentiel, elle « n'est que » la forme, encore que sa présence soit évidemment nécessaire. On prévoit pourtant que cette présence du contenu ne pourra être que provisoire, tout comme est provisoire l'isolement d'un certain contenu, qui reflète l'isolement d'une totalité déterminée.

Si on le prend à part, le contenu déterminé semble s'accorder avec le type de déterminité qui convient à l'être-là, à savoir, la qualité. En réalité le

contenu n'est présentable à la pensée — et par conséquent, selon la perspective de la Logique, *n'est* — que posé dans la totalité que forment circulairement le fondement et le fondé; il est la réflexion en soi de cette totalité.

Il est donc tautologique de dire que le fondement et le fondé ont le même contenu. Le même contenu est dans le fondé comme immédiat et plus ou moins dispersé, et dans le fondement comme essentiel et réfléchi en soi. Sans l'immédiat, d'une part, la réflexion en soi, d'autre part, il n'y aurait pas lieu de parler de contenu. La différence du fondement et du fondé n'est donc qu'une différence de forme affectant le même contenu déterminé. Caractérisé de la sorte, le fondement sera dit « fondement formel ».

En tant qu'elle correspond à la relation de fondement à fondé et qu'elle la prend en charge, la connaissance se fait *explication* de ce qui est constaté. Au fondement formel correspond ce que Hegel nomme le « formalisme » de l'explication par le fondement: le fondement ne diffère du fondé que par la forme. L'explication est « tautologique »¹⁶. Il est, au demeurant, facile de se moquer de la « vertu dormitive de l'opium ». On méconnaîtrait cependant l'intention de Hegel si l'on cessait de voir que le fondement formel contient une part de vérité; la déficience de l'explication « formaliste » ne tient qu'à ce qu'elle a d'unilatéral.

Cependant Hegel va opposer au fondement formel le fondement « réel » caractérisé par la différence de contenu qui est entre le fondement et le fondé. Comment peut-on en arriver à concevoir une telle différence? Par nulle autre voie sinon que l'identité de contenu comporte elle-même la différence de contenu, autrement dit, que le contenu est à son tour non pas un identique abstrait excluant toute différence, mais un identique concret incluant la différence. Mais cette identité concrète va elle-même se présenter tout d'abord d'une façon quasi juxtapositive: le contenu commun au fondement et au fondé se joint, dans le fondé, à un autre contenu. Certes ces contenus distincts ne sauraient être complètement indépendants: on sait bien que n'importe quoi ne saurait aller avec n'importe quoi. Néanmoins, la juxtaposition domine; l'explication, prenant en charge la structure de la relation fondement-fondé et, conformément à cela, la nécessité d'une différence de contenu, va assumer cette charge dans une perspective juxtapositive. Une part du contenu exposé dans l'immédiateté est ressaisie dans la dimension du fondement et considérée ainsi comme fondement de la part restante. De la sorte la relation de fondement à fondé est « réalisée », c'est-à-dire que les moments distingués ont pris chacun une consistance propre capable d'assumer l'immédiateté de l'être-là.

Mais cette façon d'expliquer est aussi unilatérale que la première: gagnant la différence, elle perd l'identité. Aussi Hegel pourra-t-il la juger aussi « formaliste » que la première: d'une autre manière elle fait intervenir un contenu indifférent à la forme¹⁷. Dans le premier cas, le même contenu est soit sous la forme du fondement, soit sous la forme du fondé; dans le second cas, la part de contenu adjointe, dans le fondé, au contenu du fondement est indifférente à la relation de fondement à fondé ou, ce qui revient au même, à sa propre liaison à l'autre part du contenu.

16. *W.d.L.*, GW 11, p. 304 (LJ I, 2, p. 111); L II, p. 78.

17. *W.d.L.*, GW 11, p. 310 (LJ I, 2, p. 121); L II, p. 86.

La perception de cette double insuffisance conduit la pensée à conjoindre les apports respectifs du fondement formel et du fondement réel; à cet effort correspondra le « fondement complet » (*vollständig*), mais celui-ci ne fait que présenter, sans y satisfaire, l'exigence d'un dépassement des deux unilatéralités.

L'explication par le fondement complet se présente schématiquement de la façon suivante: on considère une totalité comportant les déterminations A et B et on se propose d'expliquer B en lui assignant comme fondement A; jusqu'ici c'est encore la structure du fondement réel. A et B ne sont en réalité unis que comme reliés de l'extérieur par leur appartenance à un même quelque chose: il manque le fondement de la relation elle-même. L'explication va donc compléter l'indication du fondement en se reportant à une autre occurrence de A, de B et de leur liaison — ou, du moins, occurrence d'entités assez semblables à A et à B pour leur être assimilées¹⁸ — constituant une totalité de référence. L'explication prend l'allure d'un syllogisme: «... parce que dans un quelque chose la détermination B est en soi liée à la détermination A, dans le second quelque chose, auquel ne revient immédiatement que la détermination A, B lui est aussi liée »¹⁹. Interviennent deux fondements, l'un ayant pour contenu A, l'autre ayant pour contenu la liaison de A et de B, ce dernier fournissant l'équivalent d'un fondement formel: on affirme que la liaison de A et de B est donnée parce que A et B sont fondamentalement liés. Les deux fondements fondent chacun à sa manière, chacun devant apporter à l'autre ce qui lui manque, mais ils ne se compénètrent pas, ne s'enlèvent pas en un principe totalisant: ils ne font guère qu'ajouter leurs insuffisances respectives. La référence faite à un quelque chose extérieur dissimule à peine, et en réalité confirme, l'extériorité réciproque des deux fondements réunis et donc le caractère illusoire de leur unité.

En fait, le contenu de la totalité fondement-fondé a été, initialement, envisagé globalement. Mais il est lui-même pénétré par la forme: une analyse plus fine s'impose. Si l'on veut saisir le vrai rapport du contenu propre du fondement et du contenu qui, dans le fondé, s'y adjoint, il faut considérer que le contenu du fondé, loin de procéder de la simple addition de deux éléments indifférents l'un à l'autre, est une entité originelle qui s'est scindée en deux moments dont chacun n'a qu'une suffisance apparente, et qu'il s'est, de la sorte, rendu extérieur à lui-même. De sorte qu'en se réunissant et se compénétrant pour « former » le contenu total, les deux moments ne font que retrouver leur identité essentielle, laquelle, cependant, ne va pas sans ce double mouvement de scission et de réunion. Et si l'on considère notamment ce qui était d'abord vu comme contenu du « fondement formel », il faut dire qu'en passant dans le fondé il demeure identique à soi non pas *malgré* mais *grâce* à cette « altération » qu'est pour lui le fait de s'unir à son complément.

Cependant le moment de la scission doit être pris au sérieux, et les « composants » du contenu total doivent pouvoir être légitimement considérés selon le régime de l'extériorité. Dans cette réalisation de la scission, les traits se distribuent entre les composants. L'un assume plus particulièrement le trait de l'essentialité, c'est le fondement comme tel; l'autre assume plus particulièrement le trait de l'immédiateté et de l'extériorité, c'est la *condition*. La condition n'est pas directement ce qui, dans le fondé, s'unit au contenu du

18. Hegel ne donne pas cette précision.

19. *W.d.L.*, GW 11, p. 313 (LJ I, 2, pp. 127-128); L II, p. 90.

fondement, mais elle l'est en soi; la réflexion du fondement — c'est-à-dire le mouvement par lequel le fondement accomplit sa nature réflexive — la ramène à soi de sorte qu'en résulte un moment du fondé²⁰.

Mais la différence est-elle suffisamment assurée? La condition, assumant le contenu sur le registre de l'immédiateté, éclate en une multiplicité de conditions diverses; une condition a pour autre le fondement qui est aussi son intérieur, mais elle a aussi pour autre les autres conditions, qui sont le même intérieur traduit en extériorité; si l'on considère la totalité des conditions, le fondement cesse d'être un autre; la totalité des conditions s'accomplit comme réflexion en soi, et le «soi», qui est le terme d'arrivée de cette réflexion, est le fondement lui-même. Finalement, de façon analogue à ce qui avait lieu pour l'opposition du positif et du négatif, les deux termes, qui ne «vivent», si l'on peut dire, que de leur opposition, s'enlèvent mutuellement dès lors que, toutes les conditions étant réunies, la réflexion en soi, d'abord anticipée comme intérieure, s'accomplit effectivement, ce qui met fin simultanément à l'intériorité et à la pure extériorité. L'unité résultante, le fondement conditionné, était déjà initialement: c'est ce qu'on peut appeler «la chose» (*res, Sache*), la chose au sens large, ce dont il s'agit. En approfondissant le concept de condition on découvre que la chose n'a pas de conditions, elle est ses conditions, elle est donc l'inconditionné absolu (absolu, parce qu'il n'y a pas lieu de remonter indéfiniment de condition en condition). Ce qui se réalise peut se décrire comme un mouvement par lequel la chose, d'abord opposée à soi-même et ainsi à la fois posée dans l'intériorité du fondement et dans l'extériorité des conditions, procède jusqu'à soi-même en un mouvement «tautologique»²¹: la chose provient d'elle-même. Cette «tautologie» rappelle celle de l'explication par le fondement formel; mais cette fois le même s'est chargé de la différence.

On a souligné que la relation du fondement et de la condition, ou des conditions, est analogue à celle de l'opposition du positif et du négatif; la résolution de la nouvelle opposition est, elle aussi, analogue à la première en ce que les opposés «tombent jusqu'au fond»; mais ici l'un des opposés est le fondement lui-même, et lui-même, maintenant, «tombe jusqu'au fond»: il «ne se montre que comme une apparence qui immédiatement disparaît», et «la chose ne procède du fondement que pour autant que celui-ci est tombé jusqu'au fond et n'est pas un fondement»²².

Avec la mise en œuvre du fondement ce sont donc ses limites qui sont soulignées. Dès le début de la déduction du concept de fondement, il apparaissait que le fondement, étant fondement de quelque chose, devait déjà être vu comme moment d'une entité plus complète. Et puisque le fondement est encore l'essence, qui est l'être-enlevé de l'être, l'être-enlevé du fondement confirme le rétablissement de l'être, et cela non pas seulement en ce sens que l'être est fondé, mais en ce sens qu'il est à certains égards aussi originel que le fondement. Cela ne doit évidemment pas s'entendre comme un simple

20. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 320 (LJ I, 2, p. 140); L II, p. 98: *Die Reflexion des Grundes hebt die Unmittelbarkeit der Bedingungen auf, und bezieht sie zu Momenten in der Einheit der Sache*: «la réflexion du fondement enlève l'immédiateté des conditions et les tire à soi jusqu'à en faire des moments dans l'unité de la chose».

21. *W.d.L.*, GW 11, p. 321 (LJ I, 2, p. 142); L II, p. 100.

22. *W.d.L.*, GW 11, pp. 321-322 (LJ I, 2, p. 142); L II, p. 100: *Die Sache... tritt aus dem Grunde nur insofern er zu Grunde gegangen und keiner ist*.

retour au point de départ, tout le mouvement ultérieur étant annulé. L'essence reste la vérité de l'être, et le rétablissement de l'être s'inscrit dans cette «vérité».

*
* *

Si originaux et, souvent, surprenants que soient la déduction et le traitement hégéliens du concept de fondement, Hegel rejoint effectivement la *dimension* de ce que disent, dans la tradition, ἀρχή et αἰτία ou αἴτιον, *principium, causa* et, de façon prévalente depuis Leibniz, *ratio*, communément rendu en allemand par *Grund*. Tous ces concepts sont assez larges, avant les spécialisations qui se font ensuite. Ἀρχή est généralement traduit par «principe» et αἰτία par «cause»²³. Aristote souligne que «toutes les causes sont des principes»²⁴; mais le concept de cause est lui-même très large, englobant les principes internes de l'essence d'une chose aussi bien que les principes externes du devenir. Une tendance à réserver le mot «cause» aux principes externes, notamment à la cause «efficiente», productrice d'une chose ou d'un événement, s'affirmera ultérieurement; Giordano Bruno, par exemple, en témoigne quand il réserve *principio* aux constituants internes et *causa* à ce qui concourt à la production²⁵. Mais, pour Descartes²⁶ et Spinoza²⁷, «cause» et «raison» peuvent être équivalents: *causa sive ratio*. Wolff comprend la cause comme un cas particulier de la raison ou fondement, précisément comme ce qui contient la raison d'autre chose²⁸. Hegel garde présente à l'esprit la distinction que Jacobi, dans sa discussion du spinozisme, tenait pour décisive entre fondement et cause, le premier consistant en une antériorité logique, la seconde impliquant le devenir et le temps²⁹.

23. Hegel ne semble pas avoir ici une terminologie parfaitement déterminée eu égard aux mots grecs. Ainsi dans les *Leçons sur Aristote* on trouve, contre toute attente, αἰτία traduit par *Grund* et ἀρχή traduit par *Ursache*, s'agissant de la cause finale en tant précisément qu'elle est motrice (*Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 325, G 3, p. 523). Ailleurs, cependant, on trouve αἰτία et αἴτιον traduits par *Ursache*, et parfois *Grund* et *Ursache* sont considérés comme équivalents (*Gesch. d. Ph.*, JA 17, pp. 424-426, G 1, pp. 220-221). On notera aussi que dans la Remarque sur le fondement formel, Hegel mentionne des «étiologies» (*W.d.L.*, GW 11, p. 304; LJ I, 2, p. 112; L II, p. 79).

24. *Métaphysique*, Δ 1, 1013 a 17.

25. *De la causa, principio et uno*, p. 66 (N, pp. 87-88).

26. *Méditations, Secondes Réponses*, AT VII, p. 165; IX, p. 127.

27. *Éthique*, I, prop. 11, *aliter*.

28. ...*die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält (Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, GW I, 2, cap. 2, § 29, p. 15)*.

29. *Über die Lehre des Spinoza*, W IV, 2, pp. 144 sqq. Par ailleurs le mot *Grund* peut parler un peu à la façon du français «tréfonds» et les harmoniques qui s'y attachent alors ont pu trouver place dans la pensée allemande avec un Eckhart ou un Boehme — même, chez ce dernier, sous la forme négative de l'*Ungrund* — et Schelling les recueillera; l'utilisation hégélienne de la locution *zugrunde gehen* et l'accent mis par là sur la négativité du *Grund* offrent un point de passage dans cette direction; mais en fait cette direction n'est pas suivie dans le chapitre consacré au fondement. A peine subsiste-t-il quelque chose de ce thème dans le concept de la «chose en soi» et dans celui de l'intérieur (cf. *infra*, B). Il n'apparaîtra vraiment, encore que discrètement, que lorsque, dans la troisième section de la théorie de l'essence, Hegel déclera dans l'absolu conçu par Spinoza à la fois *Grund*, fondement, et *Abgrund*, abîme (cf. *infra*, ch. 5, B).

La tradition ne présente ni un vocabulaire ni une systématisation conceptuelle ni une problématique unifiés. Aristote avait du moins proposé une vue d'ensemble, mais ne dépassant pas le plan d'un résumé descriptif, en énonçant: «Ce qui est commun à tous les principes est d'être un premier à partir de quoi [quelque chose] est ou devient ou est connu; et de ces principes les uns sont internes, les autres externes.»³⁰

Le concept de fondement qui se constitue dans la Logique n'est sans doute pas la reprise précise d'une des formes repérables dans la tradition; il n'est pas non plus donné comme le moyen d'une systématisation de ces formes. Cela n'empêche pas la même nécessité conceptuelle d'être partout à l'œuvre.

Il s'agit dans la Logique d'une catégorie à la fois limitée, orientée vers sa vérité prochaine qui est l'«existence», et virtuellement riche de formes plus développées, ce qui autorise un élargissement à la mesure des développements ultérieurs. De la sorte, Hegel peut à sa manière prendre en charge ce qu'il y a de commun aux diverses formes, ce trait du «premier à partir de quoi...» que relevait Aristote; il peut se référer au concept de raison tel qu'il est à l'œuvre dans le principe de raison pris selon sa signification générale et communément reçue, à savoir: «ce qui est n'est pas à considérer comme de l'immédiat qui 'est' <als seiendes unmittelbares>, mais comme du posé; il ne faut pas en rester à l'être-là immédiat ou à la déterminité généralement parlant, mais retourner de là au fondement — réflexion dans laquelle l'immédiat est en tant qu'enlevé et est en son être-en-soi-et-pour-soi. Dans le principe de raison est donc énoncée l'essentialité de la réflexion en soi par opposition au simple être»³¹. C'est bien *ratio* que Hegel traduit ici, conformément à l'usage, par *Grund*; or le mot «raison» qui, dans une locution comme «rendre raison» <rationem reddere, λόγον δίδοναι> suggère une référence à un savoir, prend toute sa force lorsque cette référence est reconnue comme non accidentelle: le «premier par nature» est aussi par nature ou «en soi» le premier pour nous, puisqu'il est le premier pour le savoir. Par là le thème de la «raison» rejoint le domaine de constitution de la catégorie de fondement dans la Logique.

Mais s'il est légitime de prendre le concept de fondement selon toute l'ampleur de ses virtualités et d'employer le mot en son sens le plus large, il est indispensable de respecter les étapes du développement. La première étape est celle à laquelle, selon Hegel, le nom de fondement convient en propre et tout à la fois elle donne la mesure pour les suivantes et se révèle insuffisante par elle-même.

Si l'on se réfère à l'esquisse d'Aristote, il est clair d'abord que le fondement considéré par Hegel est le fondement de l'être ou celui du devenir, ou les deux, mais non celui de la connaissance au sens où il peut ne coïncider avec aucun des deux premiers. (Cela, d'ailleurs, ne limite pas l'ampleur virtuelle du concept, car le fondement de la connaissance entre aussi dans le champ du fondement de l'être: l'être-connu, avec le connaître qui en est le corrélatif, est une forme d'être en laquelle fondement et fondé ont leur place, un être-connu pouvant être fondement d'un autre être-connu.)

30. *Métaphysique* Δ, 1, 1013 a 17-20.

31. *W.d.L.*, GW 11, p. 293 (LJ I, 2, p. 91); L II, p. 65.

Mais on voit aussi que fondement de l'être et fondement du devenir ne sont pas juxtaposés. La forme première, et fondamentale, est le fondement de l'être; mais la relation de fondement à fondé implique déjà quelque mouvement, même si la présence du fondé, en ce qu'elle a d'inessentiel, bénéficie de la stabilité de la présence essentielle du fondement. Dès lors, si le devenir doit s'affirmer pour lui-même, cela ne vient pas du dehors, et le fondement du devenir n'est pas simplement *autre chose* que le fondement de l'être.

De même que le fondement est d'abord fondement de l'être, il est d'abord fondement interne. Mais par son développement propre le fondement interne s'élargit jusqu'à assumer l'altérité par le biais des conditions: l'externe est intégré à l'interne.

Cependant il faut que le développement aille encore plus loin, faute de quoi le fondement reste inégal à sa propre vérité. Sa faiblesse se montre d'abord par son inévitable éclatement en une multitude de fondements limités et partiels qui, sans doute, ne sont pas simplement placés n'importe où et n'importe comment, qui peuvent communiquer et par suite sont ouverts à une reprise totalisante, mais qui d'eux-mêmes manquent d'un «fondement» unifiant³². Une conséquence de ce manque est que la différence entre le fondement proprement dit et la condition n'est pas suffisamment assurée: le fondement n'est pas assez fort pour que la condition lui soit, comme il se devrait, vraiment subordonnée, pour qu'elle soit, comme Platon le dit dans une page célèbre, non pas la cause <αἰτία> mais «ce sans quoi la cause ne serait pas cause»³³, l'authentique cause étant, en fin de compte, l'essence propre <ἴδια οὐσία> de chaque chose, qui accomplit sur un plan supérieur la vérité du fondement formel.

Cette même faiblesse est aussi celle de ce qui n'a pas encore rejoint l'être, n'est pas encore passé dans l'existence et, pour cette raison, n'est pas encore actif. Hegel le souligne dans l'*Encyclopédie*: «Le fondement... n'est pas actif ni productif; mais une existence se borne à provenir du fondement.»³⁴ Ainsi, même une raison <Grund> ne devient un motif <Beweggrund> agissant qu'adoptée par une volonté qui fait d'elle une cause³⁵. Cependant, dans la *Grande Logique*, Hegel soulignait que la contradiction a «un côté positif selon lequel elle devient *activité absolue* et fondement absolu»³⁶. Il y a dans le fondement à tout le moins un germe d'activité; et c'est dire aussi que le fondement annonce plus et mieux que lui-même. La volonté est bien fondement, mais elle est *plus* et *mieux* que simplement fondement.

Ce meilleur qu'annonce le fondement, c'est en définitive le *concept*, au sens relativement étroit du mot, c'est-à-dire en tant que présence universelle du sujet. Lui seul est à la mesure de ce que visait Leibniz par le principe de «raison suffisante». Dire que la raison doit être suffisante est, en un sens,

32. *W.d.L.*, GW 11, pp. 310-311 (LJ I, 2, pp. 121-124); L II, pp. 86-87.

33. *Phédon*, 99 b.

34. *Enz.* § 122, p. 130 (B, p. 381). Cf. l'*addition* au § 121, JA 8, pp. 282-287 (B, pp. 555-559). D'après ces textes, si le fondement n'est pas actif ni productif, c'est que son contenu n'est pas «en et pour soi déterminé», c'est-à-dire issu de l'exigence de l'universel; or un contenu issu de cette exigence est à la mesure de la totalité, n'a donc pas d'autre qui l'exclurait de l'être, par conséquent est déjà essence ayant rejoint l'être, être essentiel.

35. *Ibid.*

36. *W.d.L.*, GW 11, p. 289 (LJ I, 2, p. 86); L II, p. 61.

note Hegel, superflu; mais aussitôt il précise ce qui, dans l'esprit de Leibniz, fait la «suffisance» de la raison: les simples «causes efficientes» et leur mécanisme ne suffisent pas à fonder l'unité du tout, il faut le concept, la fin <Zweck, la fin visée>³⁷.

Mais, selon Hegel, c'est, en vérité, le fondement ou raison qui, *comme tel*, est insuffisant; la vraie formulation du principe leibnizien serait: rien n'est sans concept, c'est-à-dire sans *le* concept.

*
**

Comme c'est le cas pour le concept de fondement, les concepts de matière et de forme, déduits dans la Logique, rejoignent les concepts traditionnels en renouvelant la problématique qui les concerne. Mais Hegel fait preuve d'une très grande liberté et il serait vain, là aussi, de chercher des correspondances trop strictes. Le concept hégélien de forme est lui-même d'une très grande plasticité et ne se réduit d'ailleurs pas aux trois présentations qui en sont faites dans le cadre du concept de fondement: forme et essence, forme et matière, forme et contenu.

Traditionnellement, les concepts de forme et de matière portent avant tout la marque d'Aristote. Mais d'autres qu'Aristote, notamment Plotin, ont apporté des variations sur ce thème.

Il est vrai que selon Aristote matière et forme relèvent de la dimension du fondement — ἀρχή et αἴτια — et qu'elles sont relatives l'une à l'autre³⁸; que la matière est substrat et, d'elle-même, indéterminée, de sorte que la forme est principe de différenciation; que la matière déjà informée, réceptacle possible d'une nouvelle détermination formelle (mais non de n'importe laquelle), a résumé sa première détermination dans une simplicité indifférenciée, par où le concept hégélien de contenu est annoncé.

Mais les différences des concepts ne sont pas moins importantes. Hegel entend le plus souvent — mais non toujours — par «la forme» la totalité des déterminations différentes, mutuellement exclusives, qui se distinguent, ou peuvent se distinguer, dans l'unité de l'entité informée; ou, même, elle est simplement la négativité qui fait éclore les différences³⁹. De ce point de vue, ce qu'Aristote nomme *une* forme serait, pour Hegel, une déterminéité relevant de *la* forme; et ce qu'Aristote et Plotin nomment *la* forme est «la forme en général», ce par quoi toute forme est forme, à moins que ce ne soit telle forme particulière, celle qu'il y a lieu de considérer dans un cas donné. Et une forme est, selon Aristote, le constituant d'une essence-substance et l'élément principal de la «quiddité». Aussi bien la forme <εἶδος - μορφή> chez Aristote retient-elle quelque chose de l'«idée» <ἰδέα - εἶδος> de Platon, notamment le thème de la multiplicité d'individus de même forme et distingués par la matière informée, thème capital dans la problématique d'Aristote, mais qui n'est pas en vue dans la Logique lorsqu'est mis en place le couple matière-forme.

37. *W.d.L.*, GW 11, p. 293 (LJ I, 2, pp. 91-92); L II, pp. 65-66.

38. Cf. *Physique*, II, 2, 194 b 9: «la matière est au nombre des relatifs».

39. *W.d.L.*, GW 11, p. 348 (LJ I, 2, p. 191); L II, p. 132: *die absolute Negativität oder die Form überhaupt als solche*.

Mais d'un autre côté le concept de *la* forme comprise comme unique déployement ordonné des différences ne vient pas par hasard. Si la matière est une, ne faut-il pas que la diversité «des» formes soit à sa manière unifiée, de sorte que «la» forme soit plus que «la détermination formelle en général»? La conception plotinienne, selon laquelle les formes intelligibles procèdent de l'Un, pose un principe de l'unité de «la» forme différenciante, alors que, d'autre part, la matière elle-même procède de la même source⁴⁰. Et le thème de l'unité du principe formel, de la forme universelle, unité fondée en la source qui contient tout et en laquelle forme universelle et matière sont radicalement identiques, est fortement exprimé chez Giordano Bruno⁴¹.

Une semblable liberté dans la reprise des concepts traditionnels se retrouve concernant *l'existence*.

B. EXISTENCE ET PHÉNOMÈNE

«La chose est avant d'exister.»⁴² Et Hegel précise: «et certes elle est premièrement comme *essence*, ou comme inconditionné; deuxièmement elle a un *être-là*, ou est déterminée, et cela de la double façon considérée [ci-dessus], d'une part dans ses conditions, d'autre part dans son fondement»: *Le est* selon lequel la chose précède sa propre existence est double: c'est l'être au sens de l'essence, et c'est aussi l'être au sens relativement étroit; de ce dernier ont charge les conditions, dont le corrélatif est le fondement qui, à ce titre, est lui-même déjà entré dans la sphère de l'être-là. L'existence est «l'être essentiel»⁴³.

Le mot *Existenz*, choisi par Hegel, fait déjà partie du vocabulaire philosophique allemand avec le sens d'*existentia*, c'est-à-dire de l'existence telle qu'elle figure dans le couple classique essence-existence. Encore est-il que la distinction d'essence et d'existence ne se présente pas, dans le cours historique de la philosophie, comme fixée une fois pour toutes, mais plutôt déjà comme un thème susceptible de variations.

La distinction que fait Aristote entre les deux approches complémentaires d'une chose, quant au fait que cette chose est (εἶ, ὄν) et quant à ce qu'elle est (τί) n'équivaut pas encore à la thèse d'une structure ontologique répondant à cette dualité d'approches. Les discussions ultérieures sur la nature exacte de la distinction d'essence et d'existence supposent toutes une telle structure ontologique.

40. Il faut noter que le rapport d'εἶδος et de μορφή devient plus compliqué, dans la mesure où l'εἶδος est lui-même compris comme un composé de matière intelligible et de μορφή (cf. *Ennéades*, II, 4, 4). Hegel montre dans ses *Leçons* sur Plotin qu'il connaissait le traité *Des deux matières* (cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 19, pp. 57-58, G 4, p. 895).

41. *De la causa, principio et uno*, troisième et quatrième dialogues. Sur l'unicité de la forme, cf. p. 79 (N, pp. 104-105). Le principe formel constitutif de l'univers s'identifie, selon Bruno, à l'âme du monde; du point de vue de Hegel, celle-ci serait la réflexion en soi de la négativité de la forme. C'est d'ailleurs sans doute Bruno que Hegel a particulièrement présent à l'esprit lorsqu'il expose la dialectique du couple matière-forme. Les *Leçons* sur Bruno mettent en relief l'unité de la forme universelle et la corrélativité des deux termes, qui est l'expression de leur identité profonde et rend nécessaire leur enlèvement dans une unité supérieure (cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 19, pp. 230-233; G 5, pp. 1157-1161).

42. *W.d.L.*, GW 11, p. 321 (LJ I, 2, p. 141); L II, p. 99: *Die Sache ist, eh' sie existiert*.

43. *W.d.L.*, GW 11, p. 323 (LJ I, 2, p. 145); L II, p. 101.

Celle-ci se met d'abord en place lorsque est considéré le devenir temporel; et de nouveau un aspect de la pensée d'Aristote — mais qui, chez Aristote lui-même, n'est pas directement relié à la dualité des approches — sera ici décisif: la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte. Le pur fait d'être pourra alors être vu comme coïncidant avec l'actualité de ce qui est d'abord en puissance, tandis que ce qui passe ainsi de la puissance à l'acte a déjà, pour autant, accédé à la dimension de la présence constante. Cette structure ontologique est, à son tour, radicalisée dans la perspective de la création *ex nihilo*: le devenir est alors vu comme contracté dans l'instant. La chose est fondamentalement en sa cause absolue, et «ensuite» elle est actuellement. L'existence est, comme dira saint Thomas, «l'actualité de toute forme ou nature»⁴⁴. Et dans le même mouvement la pensée a déjà reporté le concept d'actualité sur la cause absolue, in-crée, en laquelle l'essence ne se distingue plus — c'est-à-dire: pas encore — de l'existence.

C'est d'une manière analogue — non, certes, identique! — que Kant reprend la question de telle sorte que l'existence devient la «simple position d'une chose», ou plutôt le corrélatif de l'acte subjectif de la position, à la différence de tout prédicat «réel», c'est-à-dire déterminant le contenu de la chose⁴⁵.

Kant découvre la *position* dans le cadre d'une analyse du jugement et de la «proposition»: poser est affirmer de telle sorte qu'on puisse ensuite faire fond sur ce qui est affirmé. Cette approche du problème semble limitée par principe à la sphère «subjective». Mais l'analyse du jugement prend ici toute sa portée en raison de la promotion de la subjectivité qui a lieu dans les limites de l'«idéalisme transcendantal»: elle est bien une analyse ontologique, qui «définit» l'être comme position (*Setzung*), ce qui veut dire en fait «poséité» (*Gesetztheit*)⁴⁶. Selon cette promotion, le moi représentant tient un rôle analogue à celui du principe absolu, dans la mesure où en produisant ses représentations il détermine ce qui peut lui être objet. La position de l'objet, ou plus exactement (d'après la *Critique de la raison pure*) sa position achevée, distincte de la position préalable de l'objet comme possible, est l'analogue de ce *fiat* tout-puissant que, d'après *L'unique fondement*, je me représente que Dieu dit au sujet d'un monde possible, dire créateur que Kant donne bien alors pour un poser (*setzen*)⁴⁷. Mais c'est un analogue dans la finitude, où la réceptivité indépassable est la contrepartie de la pure spontanéité.

44. *Summa Theologiae*, Ia, q. 3, a. 4, r.: *esse est actualitas omnis formae vel naturae*. Saint Thomas dit bien ici *esse*, être, et non *existentia*, existence; il emploie d'ailleurs rarement ce dernier mot, qui deviendra fréquent par la suite. Quant à savoir si cette différence de vocabulaire est significative, c'est une question qui sera laissée de côté.

45. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 401 (TP, p. 429). Dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* cette position était dite *absolue*, par opposition à la position *relative* d'un prédicat par rapport à un sujet présupposé (Ak. II, p. 73; F, p. 25). On doit noter que selon Kant la *possibilité* n'ajoute pas davantage au concept que l'existence et relève de la position absolue: celle-ci comporte un dédoublement (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 198; TP, p. 212).

46. Cf. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Ak. II, pp. 73-74 (F, pp. 25-26). Le mot *Gesetztheit* ne se trouve pas chez Kant, mais bien le participe *gesetzt* comme expliquant la «position», ex. ...*das Ding... ist Schlechthin gesetzt*, «la chose est tout simplement posée».

47. *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, *ibid.*

L'«existence» que Hegel déduit n'est pas cette actualité ni cette position, qui est une nouvelle version de l'actualité. Elle est avant tout la structure ontologique d'un état d'un certain type, non le pur *fait d'être* visé dans l'énoncé: «il est, il existe». Aussi, alors que selon Kant il n'y a rien de plus dans cent thalers actuels ou existants que dans leur simple concept⁴⁸, Hegel pourra-t-il dire, dans les *Leçons* sur les preuves de l'existence de Dieu, qu'il est incorrect de nommer «concept» n'importe quelle mauvaise existence⁴⁹: même à l'état de possibilité, les cent thalers sont déjà une «existence». Ce qui caractérise l'existant c'est une immédiateté chargée d'essentialité, sans prévalence de l'essentialité, et même avec une prévalence de l'immédiateté.

Néanmoins le mouvement de sortie hors du fondement, qui est inscrit dans la structure de l'existence-actualité traditionnelle, est expressément aperçu et pris en charge par Hegel qui, de la sorte, rejoint, en se référant à l'étymologie⁵⁰, ce que la pensée chrétienne latine avait déjà perçu dans le mot *existere*, qui, remarquait Richard de Saint-Victor, dit *ex aliquo sistere*, «se tenir hors de quelque chose», précisément hors de la cause⁵¹.

Mais cette procession de la chose (*hervortreten, sich herausstellen*) ne doit pas s'entendre au sens où *tout* ce qui est présent dans la chose existante était déjà présent dans la chose en tant qu'essence, de sorte qu'il n'y ait rien de plus dans cent thalers existants que dans cent thalers possibles. Au contraire, le contenu *total* de la chose existante n'est présent que tandis que la chose existe; certes c'est le *même* contenu qui d'abord est présent avant que la chose existe, mais ici l'identité n'exclut pas un devenir-autre, ou plutôt elle l'inclut. La raison en est que la réunification de l'être et de l'essence qui vient de se produire n'est pas encore à la mesure de l'unité absolue dont l'essence porte l'exigence inscrite en elle. Aussi est-il impropre de dire, selon l'acception hégélienne, que Dieu «existe»; néanmoins il arrive à Hegel de prendre le mot *Existenz* en son sens usuel et de l'employer, de même que *Dasein*, à propos de la question classique de l'«existence de Dieu»⁵².

L'existence est l'être essentiel. Cela requiert une double explicitation: la coïncidence de l'être et de l'essence doit être explicitée; mais elle ne serait pas coïncidence si la différence des deux moments ne l'était *aussi*: ils se distinguent de sorte que leur identité doit s'affirmer à nouveau.

Cette structure de l'existence est déjà celle de l'actualité. Mais tout d'abord elle se réalise selon un régime de rechute dans l'immédiateté; c'est donc d'une certaine manière la sphère de l'être, avec le trait de l'être-là, qui se trouve reconstituée, mais avec une constante référence à l'essence; l'authentique adéquation de l'être et de l'essence est encore un *desideratum*. Les deux moments, être-là et essence fondative, tendent chacun à reprendre l'autre en soi. C'est ce double mouvement qui va, par le phénomène, conduire jusqu'à l'actualité.

*
* *

48. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 401 (TP, p. 429). Rappelons que pour Kant *Dasein*, *Existenz* et *Wirklichkeit* sont équivalents.

49. *Bew. v. D. G.*, p. 174 (G, p. 127).

50. *Enz.*, add. au § 123, JA 8, p. 288 (B, p. 559).

51. *De Trinitate*, IV, 12, pp. 174-175.

52. Cf. à propos de Descartes, *Gesch. d. Ph.*, JA 19, p. 351 (G 6, p. 1416).

La rechute dans l'immédiateté va s'accuser au commencement du développement.

Au moment où était exposée la genèse de l'existence, le sujet de l'exister était désigné comme la chose : *Sache*. « La chose est avant d'exister ». Le mot *Sache* est celui même que Hegel emploie pour dire ce qui importe à l'esprit et à la pensée, souvent avec la précision : la chose même *<die Sache selbst>*. La « chose même » est d'ailleurs, en définitive, l'esprit même. Mais d'après la Logique, la forme la plus immédiate de la *Sache* est le *Ding*.

Hegel entend dans ce dernier mot une note qui convient particulièrement à la chose non spirituelle, et même non vivante, et pourtant assez analogue à un « sujet » pour se poser comme relativement isolable au sein de son environnement⁵³. Le mot étant entendu de la sorte, il apparaît que, lors même qu'il est pris en un sens plus large, cet élargissement signifie que le type d'être correspondant précisément au sens étroit devient, parce qu'il est le plus accessible, le modèle de la compréhension de l'être en général. Aristote enregistre un fait de ce genre lorsqu'il note : « l'essence-substance semble appartenir le plus manifestement aux corps »⁵⁴.

On pourrait incliner à traduire *Ding* par « chose matérielle », d'autant que, dans le développement du concept de *Ding*, Hegel fera une place aux « matières » diverses *<Materien, Stoffe>*⁵⁵ dont la physique de son temps fait encore état et qui se présentent comme les constituants du *Ding*, et que dans l'*Encyclopédie* il repassera de ces matières diverses à la matière une⁵⁶.

Mais cette traduction infléchirait excessivement le sens et ne tiendrait pas compte de l'ampleur du concept de matière lui-même tel qu'il est assumé dans la Logique. Par la référence qu'elle fait au lieu logique du concept de *Ding*, la locution « chose existante » sera préférée.

Ce qui « existe » est inséré dans le contexte d'une totalité, dont la matière, comme on l'a vu, constitue la continuité. Dans la continuité de ce contexte la chose existante constitue un point de fixation, « l'un du quelque chose généralement parlant »⁵⁷.

Cet un du quelque chose exprime le trait par lequel le quelque chose est « le commencement du sujet »⁵⁸. Dans la même ligne on peut apercevoir dans la chose existante une forme fruste de la substance, qui elle-même annonce le sujet.

Dans sa trop grande immédiateté, la chose existante va se révéler peu consistante, n'ayant une consistance que « phénoménale » et, à ce titre, déjà dissoute lors même qu'elle est posée. Mais avant que cette inconsistance se révèle, avec ses conséquences, Hegel est amené à reprendre dans son ampleur

53. Cette spécialisation assez étroite est d'ailleurs loin d'être uniformément corroborée par l'usage. Il en est de même de la différence entre *Sache* et *Ding*. Kant, qui emploie le plus souvent *Ding*, emploie parfois *Sache* équivalement ; et Schelling a pu écrire, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* : *Unbedingt heisst, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann*, « inconditionné signifie ce qui ne peut absolument pas devenir *Ding, Sache* » (SW I, 3, p. 368), ce qui s'accorde assez avec le sens que Hegel donne à *Ding* et non à *Sache*.

54. *Métaphysique*, Z, 2, 1028 b 8-9. Mais Aristote ajoute aussitôt une liste comprenant les animaux et les plantes : la perspective est donc plus large.

55. *W.d.L.*, GW 11, pp. 334-340 (LJ I, 2, pp. 166-177) ; L II, pp. 114-122.

56. *Enz.*, § 128, pp. 132-133 (B, pp. 383-384).

57. *W.d.L.*, GW 11, p. 327 (LJ I, 2, p. 154) ; L II, p. 105 : *das Eins des Etwas überhaupt*.

58. *W.d.L.*, GW 21, p. 103 ; L I, p. 102 (J I, p. 112).

le thème de l'opposition de l'être-en-soi et de l'être-pour-un-autre qui s'est déjà fait jour au niveau du simple être-là et, à cette occasion, à tirer au clair la problématique de la « chose en soi » telle que Kant, en héritant de la tradition métaphysique, l'a mise au centre de sa critique. Selon Kant, en effet, l'organisation des « phénomènes » renvoie, par sa composante sensible, à une chose, mais ne fait en rien connaître ce que celle-ci est en soi. Ce problème, qui concerne le rapport du connaissant au connu, ou à l'inconnu, apparaît comme un cas particulier du problème ontologique qui concerne le rapport mutuel des choses existantes.

Retenons l'essentiel de la démarche hégélienne.

On a vu que le fondement — du moins selon le concept qui était jusqu'ici le sien — n'est plus maintenant qu'un moment de la chose, dont l'autre moment est l'être immédiat avec les déterminations qui en relèvent. Mais la dimension du fondement n'en est pas moins présente, et la chose existante complète doit être vue aussi selon cette dimension : elle est, en un sens, toute entière fondement et toute entière fondée, à savoir, fondée par elle-même. Ce qui, en fait de fondement, était envisagé jusqu'ici est donc enlevé en un fondement plus fondamental, fondement à un second degré, point focal de l'infinie réflexion en soi par quoi l'existant est existant et non pas simple étant-là. Cette réflexion en soi a immédiatement pour contrepartie le mouvement par lequel l'existence est être-pour-un-autre, existence extérieure. Mais celle-ci est l'autre de la réflexion en soi ; or l'autre de ce qui est en soi n'a pour être que de s'enlever soi-même et par conséquent de devenir être-en-soi. La conclusion est : « la chose en soi est, de la sorte, identique à l'existence extérieure »⁵⁹. Conclusion ambiguë : car cela veut dire d'abord que le rapport à l'autre s'inscrit dans la dimension de la chose en soi ; c'est là un processus de dédoublement par répulsion de soi, déjà rencontré notamment avec la répulsion de soi de l'un génératrice de la quantité. Mais ici la dualité se révèle tout à fait inconsistante, car les « choses en soi » n'ont rien par où elles pourraient différer. Aussi est-ce une seconde version de la conclusion qui s'impose : la « chose en soi » a vraiment *en elle* son existence « extérieure ». Cela, d'ailleurs, n'exclut nullement que, tout en étant ainsi déterminée par son existence extérieure, une chose se rapporte à un autre qui soit *d'une certaine manière* encore elle-même ; mais cela interdit de voir une coupure radicale entre la chose en soi et son existence extérieure.

Hegel peut ainsi affirmer que la philosophie kantienne en reste tout simplement à ce qui n'est plus qu'un moment comme si c'était une détermination ultime. Mais la problématique kantienne a-t-elle été vraiment rencontrée si on a laissé de côté la particularité qui fait du moi l'un des termes de la relation ? En réalité Hegel prend aussi en considération cette particularité ; mais c'est pour montrer qu'elle réfute l'idéalisme transcendantal. Selon cet idéalisme, en effet, c'est le moi conscient qui est le lieu du divers sensible et de ses déterminations ; mais justement le moi, conscient de son essentielle liberté, rejette hors de lui-même ce divers et ses déterminations et s'affirme comme la véritable identité réfléchie en soi, la véritable « chose en soi »⁶⁰.

59. *W.d.L.*, GW 11, p. 328 (LJ I, 2, p. 156) ; L II, p. 108.

60. *W.d.L.*, GW 11, pp. 331-332 (LJ I, 2, pp. 162-163) ; L II, pp. 111-112.

A cela, cependant, on peut objecter que le moi est à la fois fini et infini, libre et non-libre. Sa non-liberté peut-elle être opposée à son infinie liberté si elle n'est pas le contrecoup d'une infinie réflexion en soi opposée à la sienne? Mais de nouveau la nature du moi libre exclut la possibilité d'une telle réflexion adverse. Ici Hegel rencontre explicitement Fichte qui, lui aussi, réinterprète génétiquement le concept de chose en soi pour, finalement, l'annuler. Mais Hegel objecte qu'en posant comme insurmontable l'opposition entre la finitude et l'infinitude du moi Fichte ne fait que transposer le concept de chose en soi et l'absolutiser.

Si, aux yeux de Hegel, Kant, et indirectement Fichte, absolutisent la chose en soi, qui n'est qu'un moment logique, cela tient à la façon dont ils joignent les pensées des deux relations: la relation d'une chose existante à une autre, la relation du connaissant au connu, ou généralement du sujet-moi à l'objet. Hegel, cependant, ne conteste nullement que ces deux relations doivent être pensées ensemble et d'une certaine manière l'une à partir de l'autre; ce qui doit être redressé, c'est la façon dont elles ont été pensées l'une à partir de l'autre par Kant et par Fichte. Selon Hegel, il faut discerner jusqu'au bout que la chose existante est « en soi » (au sens hégélien du non encore développé) ce que le sujet-moi est « pour soi ».

*
* *

Quittant le concept kantien de la chose en soi, le lecteur de Hegel n'est pas étonné de retrouver bientôt le concept complémentaire de *phénomène* (*Erscheinung*). Cependant, dans la *Grande Logique*, c'est immédiatement après la déduction de l'existence à la fin de la première section de la théorie de l'essence qu'apparaît le mot *Erscheinung*, qui est le titre de la seconde section; celle-ci s'ouvre par la phrase: « L'essence est dans la nécessité d'apparaître [ou, si l'on veut, de se phénoménaliser]. »⁶¹ La chose existante et, avec elle, la « chose en soi » sont déjà vues dans la perspective du phénomène; celui-ci est la première « vérité » de l'existence, encore qu'il y ait dans l'existence une exigence que le phénomène ne suffira pas à satisfaire. Lorsque le phénomène proprement dit se met en place, la chose en soi a déjà été dépassée. C'est dire que le concept de phénomène que Hegel déduit ne coïncide pas avec celui de Kant qui ne cesse de penser simultanément phénomène et chose en soi.

Kant n'est donc pas ici l'interlocuteur privilégié de Hegel: aussi bien le concept de phénomène ne lui appartient-il pas exclusivement. Si Hegel rejoint Kant, c'est avant tout pour voir dans le phénomène plus qu'une apparence illusoire et moins que l'authentique essence.

La genèse du concept de phénomène dans la Logique doit se comprendre à partir de la chose existante, en laissant de côté le cas particulier où l'une des choses existantes est un moi. Le phénomène reste dans la ligne du paraître de l'essence dans elle-même et à elle-même, qui se concrétisait dans les déterminations réflexives, avec cette différence que maintenant les moments distincts, qui paraissent les uns dans les autres, ont aussi une

61. *W.d.L.*, GW 11, p. 323 (LJ I, 2, p. 145); L II, p. 101: *Das Wesen muss erscheinen*.

immédiateté, qui s'oppose à la réflexivité; et par rapport à cette immédiateté, qui est médiation enlevée, réflexion enlevée, la réflexion est ce qui nie leur consistance tout en les insérant dans le rythme de l'essence en quoi ils ont leur véritable consistance. Cela, certes, n'exclut pas la présence implicite d'un sujet pour lequel l'essence se fait phénomène, comme c'était déjà le cas pour l'apparence, dont le phénomène est une modalité nouvelle et plus riche. Mais cette présence est encore latente, et c'est le mouvement de l'essence qui devra ultérieurement la faire surgir.

L'inconsistance des phénomènes se fera jour comme vérité de l'apparente consistance de la chose existante. Celle-ci est une forme trop immédiate de l'essence devenue existence. Une fois surmontée, comme on l'a vu, la forme extrême de l'opposition de l'être-en-soi et de l'existence extérieure, cette dernière est de nouveau référée à la chose; la réflexion immanente à la diversité immédiate se stabilise dans la constitution des « propriétés » déterminées, dont chacune est règle de déterminités immédiates — qui ont ainsi le statut du pur être-posé — mais aussi reconduit pour son propre compte la forme de la déterminité immédiate, et donc de l'être-posé, de sorte qu'elles sont diverses propriétés référées à l'unité de la chose de laquelle chacune tient ce qu'elle a de réflexion en soi et qui leur permet à toutes de se compénétrer mutuellement sans s'altérer. Les propriétés sont l'existence extérieure de la chose, qui se distingue d'elles sans la coupure radicale à laquelle prétendait le concept de chose en soi. L'existence extérieure médiatise de nouveau la coexistence des choses distinctes. Mais l'unité de la chose est en vérité superficielle et fragile; les propriétés sont, en un sens, plus « réelles » que les choses; la chose se dissout, mais, comme elle était l'assise des propriétés, celles-ci cessent par là même d'être des propriétés, et le tout, chose et propriété, ou plus généralement l'existence, devient phénomène.

Privées de leur consistance superficielle, les existences en trouvent une dans les relations qui soutiennent leur essentialité: les lois des phénomènes. Elles sont les phénomènes posés comme tels; analysables selon de multiples découpages qui peuvent coexister et se recouper, et dont les lignes dessinent l'affleurement de l'essence réfléchi en soi, les phénomènes enlèvent de nouveau en eux les moments de l'essence dans la mesure où l'essence elle-même se nie; le phénomène conduit au phénomène par l'essence, et l'essence conduit à l'essence par le phénomène. Deux totalités se dessinent qui pourtant n'en font qu'une, car elles ne vivent que de leur complémentarité et de la tendance de chacune à absorber l'autre en soi: totalité des phénomènes, dont le trait principal est la réflexion en l'autre — réflexion de phénomènes partiels les uns dans les autres —, totalité essentielle dont le trait principal est la réflexion en soi. La présentation complète de chacune de ces totalités devrait la transformer en l'autre: la réflexion en soi a besoin de la réflexion en l'autre, la réflexion en l'autre a besoin de la réflexion en soi.

Ici la *Grande Logique* fait une place au concept, d'origine néoplatonicienne, de monde intelligible (*κόσμος νοητός*), opposé au monde sensible: le monde intelligible est la totalité essentielle supposée complète⁶². Il n'en sera

62. Hegel retient principalement les dénominations de monde qui est en soi (*an-sich-seiende Welt*) et monde phénoménal (*erscheinende Welt*); mais il les identifie respectivement à monde suprassensible et monde sensible (*W.d.L.*, GW 11, p. 349; LJ I, 2, p. 192; L II, p. 132).

plus question dans l'*Encyclopédie*. S'agit-il d'un concept indispensable à la Logique? Si l'on se réfère à son origine, il faut souligner qu'à la présente étape la Logique n'a *pas encore* atteint le niveau correspondant à la problématique de l'*idée*, au sens platonicien, à partir de laquelle seulement la thèse néoplatonicienne prend son sens: c'est seulement dans la théorie du concept que cette théorie sera rejointe.

On peut donc être surpris de rencontrer ici un concept dont la venue est prématurée. Mais le développement du concept logique comporte des anticipations. Dans le contexte du concept de phénomène Kant signale un usage aberrant à ses yeux, mais qui peut l'être moins aux yeux de Hegel, des expressions de *mundus sensibilis* et *mundus intelligibilis*. «Selon cet usage il a plu à certains d'appeler l'ensemble des phénomènes, dans la mesure où il est intuitionné, monde sensible, mais dans la mesure où sa connexion est pensée selon des lois universelles saisies par l'entendement, monde intelligible»; ainsi l'astronomie descriptive atteindrait le monde sensible, l'astronomie explicative, fondée sur les lois de la gravitation, atteindrait le monde intelligible⁶³. Hegel pense avec Kant que les lois des phénomènes ne peuvent se passer des phénomènes, c'est-à-dire de la phénoménalité; mais il voit de plus qu'elles tendent nécessairement à s'en passer et à reconstituer une totalité complète. Cette tendance est mal orientée, mais elle exprime une exigence bien fondée et qui annonce lointainement le concept.

Les deux totalités qui tendent à se former se fuient mutuellement en même temps que chacune tend à absorber l'autre, et pour chacune son propre achèvement est comme un point rejeté à l'infini. Ainsi elles indiquent d'elles-mêmes ce qu'est l'entité vraiment consistante: l'unité négative qui les a enlevées en soi. Cette unité négative est, de nouveau, existence, c'est-à-dire être essentiel. Et comme la chose existante elle enferme dans sa simplicité les deux moments qui doivent jusqu'à un certain point se distinguer; mais ils ne coexistent plus selon la juxtaposition brutale qui séparerait radicalement la chose en soi de l'existence extérieure, brisant ainsi l'unité de la chose, ou en celle, moins tranchante, qui distinguait la chose de ses propriétés. Toutefois même cette unité retrouvée se présente d'abord sous la forme trop dualiste que Hegel nomme «rapport essentiel» (*das wesentliche Verhältnis*); celui-ci, à partir du maximum d'immédiateté, parcourt les trois phases: le tout et la partie, la force et son extériorisation (*Ausserung*), l'intérieur et l'extérieur; ce dernier rapport pouvant d'ailleurs sans doute se déduire directement.

Bien que l'intérieur et l'extérieur soient *un* déjà du seul fait qu'ils appartiennent à la *même* entité, ils ont tendance à se fixer dans leur opposition; mais, fondamentalement identiques, ils ne se distinguent en vérité que dans le processus de la transition qui ne cesse de réaliser leur identité. La plus grande part d'une chose est intérieure, une part au moins est extérieure, faisant ainsi exister l'intérieur *comme* intérieur, comme autre de l'extérieur; or la totalité, immanente aux deux parts, est extérieure puisque l'intérieur *existe* comme intérieur, et cet extérieur total est une phase de l'extériorisation, toujours déjà advenue, de l'intérieur total.

63. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, pp. 212-213 (TP, p. 230).

Et tandis que la chose existante était une chose limitée prétendument retranchée dans sa complétude, quoique livrée à sa coexistence avec les autres, maintenant il faut partir de la totalité absolue; c'est elle qui se partialise dans le mouvement de son extériorisation, mouvement par lequel elle se rend intérieure aux existences limitées ainsi constituées, en sorte que chacune est en soi égale à la totalité, égalité qui de nouveau s'extériorise et se manifeste.

L'unité ainsi atteinte est ce que Hegel nomme *Wirklichkeit*, mot qui sera traduit par «actualité».

CHAPITRE 5

L'ACTUALITÉ ET LA RENCONTRE DE SPINOZA

Hegel nomme *Wirklichkeit* la catégorie qui se définit par sa genèse logique comme identité transitionnelle de l'intérieur et de l'extérieur, plus généralement de l'essence et l'être. Cette identité les réduit l'un et l'autre au rang de moments. C'est la perfection de l'existence, qui est l'être essentiel. Avec cette catégorie la *Logique objective* toute entière atteint son achèvement.

Le mot « actualité » ne s'impose pas absolument pour traduire *Wirklichkeit*; la justification du choix qui en est faite peut être un moyen d'expliquer le contenu de ce concept hégélien dans la perspective des problèmes traditionnels de l'ontologie.

Les mots français « actuel » et « actualité » n'ont certes pas dans le français courant un sens équivalent à celui qu'ont respectivement dans l'allemand courant *wirklich* et *Wirklichkeit*; c'est là un incontestable inconvénient. Mais ces mots s'enracinent dans la tradition philosophique issue d'Aristote qui, comme il se confirmera, est ici déterminante, même si, en fait, la philosophie d'Aristote n'est pas parmi les plus directement présentes à l'esprit de Hegel à cette étape de la *Logique*¹.

Dans la *Grande Logique*, la section *L'actualité*, troisième et dernière section de la théorie de l'essence, comporte trois chapitres : *L'absolu*, qui reconstruit les catégories principales du spinozisme; *L'actualité* — chapitre médian portant le titre même de la section, comme c'était déjà le cas pour *Le Phénomène* — où sont reconstruites les catégories de possibilité, d'actualité au sens étroit, de contingence et de nécessité; *Le rapport absolu*, où la nécessité s'expose selon les catégories de substantialité, de causalité et d'action réciproque.

1. « Réalité » a de bons titres à faire valoir mais est équivoque, étant par ailleurs tout désigné pour traduire *Realität*; on serait ainsi conduit à traduire *reale Wirklichkeit* par « réalité réelle » qui n'est guère acceptable. « Effectivité », adopté par certains traducteurs, a l'avantage d'être parent d'« effet », qui traduit généralement *Wirkung*, parent de *wirklich*; il a l'inconvénient de ne pas rappeler la distinction aristotélicienne de puissance et acte; c'est, de plus, un néologisme, inconvénient non réhibitoire mais équivalent à celui qui consiste à tirer parti d'un sens effacé dans la langue courante.

Or l'équivalent du premier chapitre est complètement absent de la section correspondante (non désignée comme « section ») de la *Logique* de l'*Encyclopédie*; une simple allusion à « la grande intuition de la substance spinoziste » est faite à la fin de la remarque du dernier paragraphe de la section².

Ces faits suggèrent une double conclusion. Il est certain que le spinozisme est, aux yeux de Hegel, une expression capitale de la catégorie d'actualité, et que le besoin d'une confrontation avec Spinoza s'est imposé à Hegel d'une façon pressante. Mais l'insertion du système spinoziste dans le développement systématique de la catégorie d'actualité ne semble pas s'imposer. La rencontre de Spinoza n'en est pas moins décisive, et cela pour une double raison. D'abord parce que dans sa singularité même Spinoza appartient à la tradition: sa philosophie est une émergence singulière des catégories traditionnelles, portées à l'extrême de leurs possibilités. Ensuite parce que Spinoza, par cette mutation dans la permanence qui s'accomplit en lui, à la fois s'approche considérablement de Hegel et s'en éloigne. Ce rapport paradoxal de proximité et d'éloignement a concerné simultanément Fichte, Schelling et Hegel. Ce qu'écrivait Fichte en 1794 est demeuré décisif, quoique, pour Schelling et Hegel, insuffisant: « Je remarque... que si l'on passe par-delà le *Je suis* on doit nécessairement en arriver au spinozisme... et qu'il n'y a que deux systèmes complètement conséquents: le criticisme, qui reconnaît cette limite, et le spinozisme, qui saute par dessus. »³

L'arrière-plan traditionnel du concept d'actualité doit d'abord être brièvement rappelé (section A du présent chapitre), afin que la rencontre de Spinoza trouve sa place (section B).

A. LE CONCEPT D'ACTUALITÉ

On a déjà rencontré plus haut le mot « actualité » en son acception issue de l'élaboration médiévale de l'aristotélisme; l'actualité, en ce sens, coïncide avec l'existence au sens du mot qui est devenu classique⁴. On a vu aussi que l'*Existenz* au sens hégélien n'est pas identique à cette existence au sens classique, bien qu'elle ne soit pas sans rapport avec elle.

On a vu aussi que la distinction d'essence et d'existence présuppose une certaine structure ontologique de ce qui, généralement parlant, est, structure d'ailleurs analogue, mais non strictement identique, à celle que Hegel conçoit comme « existence »; structure ontologique qui, à son tour, implique — comme c'est le cas de toute structure ontologique — une certaine configuration de la totalité de ce qui est.

De même que l'« existence », l'« actualité » telle que la comprend Hegel est d'abord une structure de l'être, et d'ailleurs, comme toute catégorie à l'étape où elle se constitue, la structure de l'être, en laquelle les précédentes ne survivent que subordonnées et les suivantes ne sont qu'enveloppées; on peut donc dire: est seulement ce qui est actuel. Et cette structure est précisément, comme on va le voir, celle qui avait, dans les philosophies antérieures, déterminé le couple essence-existence; structure d'ailleurs sujette à des variations et qui, dans la *Logique*, est encore une fois remodelée.

2. *Enz.* § 159, p. 150 (B, p. 405). Dans l'addition au § 151 (JA 8, pp. 338-340; B, pp. 584-586) Hegel parle plus longuement de Spinoza à propos de la substance.

3. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 256 (P, p. 24).

4. Encore qu'on puisse ensuite distinguer existence possible et existence actuelle.

Certes Hegel fera apparaître, au deuxième chapitre de la section, l'actualité au sens étroit, opposée à la possibilité: il s'agit alors de ce que l'on peut, suivant un usage traditionnel, nommer une *modalité* de l'être. En ce sens, il faudra dire: n'est pas seulement ce qui est actuel, mais aussi, d'une autre manière, ce qui est possible. Mais ce qui est décisif, c'est que la structure de l'être et les modalités s'impliquent réciproquement, et qu'ensemble elles impliquent une configuration de la totalité de ce qui est; en celle-ci, d'ailleurs, les modalités sont de nouveau engagées, car l'étant principal est aussi celui qui est selon la modalité principale, à savoir celle de l'actualité au sens étroit. En un sens seul l'étant principal est actuel.

C'est pourquoi, selon Hegel, n'importe quoi ne mérite pas le « nom emphatique » d'actuel, *wirklich*. C'est ainsi que, dans l'*Encyclopédie*, il dénonce le contresens auquel avait donné lieu l'affirmation de la *Philosophie du Droit*: « Ce qui est rationnel est aussi actuel et ce qui est actuel est aussi rationnel »⁵, comme si cette affirmation revenait à justifier n'importe quoi. Et, à cette occasion, Hegel affirme: d'une certaine manière Dieu seul est vraiment actuel⁶.

N'importe quoi n'est pas « actuel »: l'actualité implique une certaine richesse du contenu, une plénitude d'essence. Et cela peut s'étendre de deux façons, qui se rejoignent.

A certains égards, on peut considérer que toutes les catégories précédemment exposées ont disparu dans l'actualité, prise d'ailleurs avec sa structure complexe. De ce point de vue, il apparaîtra que l'actuel au sens majeur réserve une place à un actuel au sens mineur, qui n'est actuel que par son insertion en la totalité, insertion entièrement déterminée par l'actuel au sens majeur.

Mais d'un autre point de vue, les catégories exposées précédemment gardent une vérité subordonnée; la simple existence peut alors coïncider avec les formes mineures de l'actualité qui ont leur place dans la totalité actuelle. Ainsi, dans le passage cité de l'*Encyclopédie*, Hegel oppose-t-il à l'authenticité actualité ce qui n'est que quelque « existence rabougrie et périssable ».

La structure complexe de l'actualité est elle-même responsable de l'ambiguïté: on pourrait dire à la manière aristotélicienne que « l'actuel se dit de multiples façons ». L'ambiguïté reparaît dans une nouvelle perspective, dans le cadre de l'opposition de la « subjectivité » et de l'« objectivité ». L'actuel peut être ce qui existe en fait, par opposition à ce qui n'est qu'un contenu de pensée et une représentation subjective⁷. L'actualité est bien encore la modalité la plus forte de l'être; et pourtant, ce qui existe en fait est parfois moins bon, moins riche de contenu que ce qui est dans la pensée subjective.

Il semble d'abord que cette opposition soit toute différente de celle de l'actualité à la possibilité. En réalité, il n'en est rien, car l'opposition

5. *Ph. d. Rechts, Vorrede*, p. 14 (D, p. 55): *was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*.

6. *Enz.* § 6, *Rem.*, pp. 38-39 (B, pp. 169-170).

7. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 231-235 (LJ II, pp. 358-365); L II, pp. 477-483; cf. *infra*, ch. 12. C'est d'ailleurs un usage philosophique plus ancien qui est rejoint par là: ainsi Descartes oppose la « réalité actuelle ou formelle » d'une chose (*realitas actualis sive formalis*), c'est-à-dire celle qui est hors de la pensée, à la « réalité objective » de l'idée, c'est-à-dire, celle qui n'est que dans la représentation (le mot « objectif » n'ayant pas alors son sens moderne) (*Troisième médiation*, AT VII, p. 41; IX, p. 32).

considérée doit se comprendre dans la perspective de la réalisation du projet : ce qui est dans la pensée « subjective » est *en quelque façon* possible, du fait d'être référé à un projet qui tend à se réaliser. Et l'on verra que selon Hegel le meilleur est bien, en fin de compte, le plus « actuel ».

Il apparaît donc nécessaire, pour approfondir le concept d'actualité tel qu'il se constitue dans la Logique, de revenir à ce concept tel qu'il s'est proposé dans le cours historique de la philosophie. Aristote et l'aristotélisme sont ici concernés au premier chef.

*
* *

Dans l'addition au § 142 de l'*Encyclopédie* qui définit l'actualité, Hegel se réfère à Aristote et reconnaît en l'ἐνέργεια « l'intérieur qui est absolument au dehors », « l'unité de l'intérieur et de l'extérieur », et précisément la *Wirlichkeit* comme il l'a définie dans le paragraphe : « ... l'unité devenue immédiate de l'essence et de l'existence, ou de l'intérieur et de l'extérieur »⁸. C'est bien d'abord le mot aristotélicien ἐνέργεια qu'il faut considérer pour tenter d'en saisir les implications et les prolongements.

Aristote même réfère ἐνέργεια à ἔργον⁹. Ἔργον dit principalement l'action, et secondairement l'œuvre produite. Sans doute est-ce par un effet, et précisément un effet extérieur à l'agent, que l'action se manifeste le plus visiblement ; l'action est motrice et productrice. Mais elle est aussi en elle-même mouvement, mouvement de l'agent. Aussi Aristote peut-il expliquer que ce nom d'ἐνέργεια a été étendu du mouvement à d'autres formes d'être, « car, semble-t-il, l'acte est surtout le mouvement »¹⁰.

Mais l'action comme mouvement de l'agent n'est pas seulement un *autre* mouvement que le mouvement produit au dehors : celui-ci est l'extension de celui-là. Et non seulement l'action contient initialement le mouvement produit au dehors, mais par elle l'agent, se mouvant lui-même, contient en soi son propre mouvement et exprime en lui la constance de sa présence et ce que Hegel nommera son identité à soi : de la sorte, s'il est vrai que le mouvement produit au dehors est l'expression la plus visible de l'action, c'est néanmoins l'action comme mouvement immanent à l'agent qui détient à titre premier l'essence du mouvement. Le mouvement révèle l'acte mais, en retour, est à comprendre à partir de l'acte.

L'agent détient en soi l'action : l'action est sa présence, est son être. La présence préalable de l'action dans l'agent se dégage pour elle-même dans le moment du pouvoir, de la puissance <δύνασθαι, δύναμις>. Le pouvoir-agir précède et fonde l'agir lui-même. Mais inversement il a dans l'agir sa fin, son achèvement <τέλος, ἐντελέχεια>; en deçà de son τέλος il n'est pas encore pleinement lui-même, il est moindre présence.

En mettant en évidence le couple puissance-acte, on aperçoit la voie d'un élargissement du concept d'acte qui achève de le remodeler. Pouvoir peut être pouvoir recevoir, pouvoir pâtir <δύναμις τοῦ πάσχειν>, aussi bien que pouvoir agir ou produire <δύναμις τοῦ ποιεῖν>; aussi bien Aristote

8. *Enz.* JA 8, p. 323 (B, pp. 575-576); § 142, p. 140 (B, p. 393).

9. *Métaphysique*, Θ, 8, 1050 a 21-23. Aristote ne mentionne pas l'adjectif ἐνέργης, à partir duquel ἐνέργεια a été formé; l'adjectif figure cependant en *Topiques*, I, 12, 105 a 19.

10. *Métaphysique*, Θ, 3, 1047 a 30-32.

remarque-t-il que le patient est patient en vertu d'un principe <ἀρχή> qu'il a en lui ; la matière elle-même est un certain principe¹¹. Pâtir est donc encore une certaine manière d'agir : thème qui va réapparaître dans la Logique, comme on va le voir à propos de la causalité¹². Mais il faut aller plus loin ; une fois l'acte compris comme perfection, τέλος et ἐντελέχεια, l'élargissement décisif va jusqu'à l'être comme tel : pouvoir être et acte d'être, être en acte, et cela de telle sorte que l'être au sens majeur et fondamental, l'être de l'essence-substance <οὐσία>, est concerné. Et comme le pouvoir contient en sa présence simple la présence anticipée du τέλος avec celle du mouvement qui est le devenir du τέλος, symétriquement le τέλος garde en sa profondeur le pouvoir et le mouvement, il les transpose en sa présence et, comme déjà l'agir peut être, inversement l'être demeure une forme d'agir ; finalement c'est le mouvement qui se révèle n'être qu'un acte imparfait <ἐνέργεια ἀτελής>¹³. L'acte achevé se caractérise par l'immobilité, par un repos qui a lieu, notera Heidegger, « dans la plénitude de l'être-en-mouvement » <in der Fülle der Bewegtheit>¹⁴. Aussi n'est-il pas étonnant qu'Aristote attribue au premier moteur, qui est acte¹⁵ et seulement acte, une διαγωγή, c'est-à-dire au sens propre une façon de conduire sa vie et de passer son temps¹⁶. N'y a-t-il pas en lui, dont l'essence-substance est intellection¹⁷, une sorte de mouvement, ne fût-ce qu'une appréhension de l'intelligible <μετάληψις τοῦ νοητοῦ>¹⁸? Ou plutôt n'est-ce pas parce qu'il est à la fois en acte et immobile que lui convient cette sorte de mouvement dans l'immobilité qu'est l'intellection et, au degré suprême, l'intellection de l'intellection <νοήσεως νόησις>¹⁹?

Cependant, on peut se poser la question : la structure puissance-acte doit-elle être généralisée absolument de telle sorte qu'on doive poser le principe : « tout ce qui est est ou en puissance ou en acte » ? Si l'on admet que le passage de la puissance à l'acte a besoin d'une cause qui ne soit pas en puissance, va-t-il de soi que pour n'être pas en puissance la cause doit être en acte ? Ne suffirait-il pas qu'elle fût tout simplement ? Mais tenons-nous en d'abord à la cohérence de la pensée d'Aristote. Il est vrai que le premier moteur est, en ce qui le concerne, moteur « par accident », du fait que le premier mobile fait effort pour lui ressembler autant que possible par l'acte d'un mouvement perpétuel. Mais ayons égard à la totalité de ce qui est, ne considérons pas le premier moteur sans le monde, ni son immobilité sans le mouvement dont il est le principe et qui lui ressemble autant qu'il se peut : c'est assez pour voir en son mode d'être la forme accomplie à laquelle tend l'acte encore imparfait qu'est le mouvement du monde, et par conséquent pour reconnaître en lui un acte à un degré éminent.

Néanmoins lorsque Aristote conçoit la totalité de ce qui est, c'est encore, comme Hegel l'a perçu, de façon juxtapositive : les substances, lit-on dans les *Leçons* sur Aristote, « apparaissent plutôt comme formant une série de

11. *Métaphysique*, Θ, 1, 1046 a 22-24.

12. Cf. *infra*, ch. 7.

13. *Physique*, III, 2, 201 b 31-21.

14. *Vom Ursprung des Kunstwerks*, in *Holzwege*, p. 71 (B, p. 66).

15. *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 a 25-26.

16. *Ibid.* 1072 b 14.

17. *Ibid.*, 9, 1074 b 19-20. L'affirmation ressort du contexte.

18. *Ibid.*, 7, 1072 b 20.

19. *Ibid.*, 9, 1074 b 34-35.

diverses espèces, considérées l'une après l'autre, que comme rassemblées en un système »²⁰. L'étant suprême est cause de mouvement, mais il l'est parce que sont données les conditions pour qu'un tel mouvement existe, conditions qui ne proviennent pas de la cause elle-même. Même cette sorte de déduction *a priori* de la structure du monde qu'Aristote esquisse dans le traité du *Ciel*²¹ présente cette structure comme la solution d'un problème dont les données ne sont pas issues de la nature du premier moteur : on suppose qu'un monde doit exister. Et cette forme juxtapositive projette sur tous les étants, y compris l'étant suprême, la dimension d'un être qui ne peut se caractériser ni comme puissance ni comme acte : être tout simplement, immédiateté. Inversement l'exigence d'unité se fait jour d'abord comme négatrice de tous les étants, négation dont la contrepartie positive pourra être un report du fondement à un niveau plus profond.

La perspective de la création *ex nihilo*, en répondant à l'exigence d'unité, apporte une radicalisation une et triple : elle radicalise le non-être constitutif de l'être-en-puissance, elle radicalise de ce fait le mouvement du passage de la puissance à l'acte, que ce mouvement soit vu du côté du créé ou du côté du créateur — et, comme on l'a vu plus haut, c'est là un élément de la constitution du concept d'existence —, et par contrecoup elle radicalise l'actualité pure du premier moteur, de la cause première. *Actus purus, ens actualissimum*²² caractérisent un être qui, au-delà du mouvement, porte au degré suprême le trait d'un *se mouvoir* originellement converti en immobilité. Le concept de causalité reste déterminant même lorsqu'il s'agit de dire l'être de ce qui est cause avant qu'il ne soit *comme* cause. Sa causalité n'est certes qu'une image de son être, mais d'un certain point de vue la relation est symétrique, et cela implique que d'une certaine manière son être est l'image de son image. Aussi la différence n'est-elle pas considérable entre ce que disent les médiévaux par les mots « acte pur » et ce que diront Descartes et Spinoza — retrouvant d'ailleurs un thème néoplatonicien — par les mots « cause de soi » : on reviendra plus loin sur cette proximité²³.

20. JA 18, p. 323 (G 3, p. 521).

21. II, 3.

22. Cf. saint THOMAS, *Summa theologiae*, Ia., qu. 3, a.2; saint BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, 3; DUNS SCOT, *De primo principio*, cap. 3, 45.

23. Cf. *infra*, ch. 7. B. Heidegger interprétant le rattachement d'ἐνέργεια à ἔργον, entend par ce dernier mot avant tout l'œuvre produite, le tout < σύνολον >, constitué de forme et de matière (*Vom Ursprung des Kunstwerks*, in *Holzwege*, p. 67; B, p. 64); l'ἔργον, pensé de façon grecque, est un pro-duit, de sorte qu'ἐνέργεια peut être rendu par *Hervor-gebracht-heit*, « productivité » (*Der Spruch des Anaximanders*, *ibid.*, p. 366; B, p. 302). Heidegger peut alors affirmer que les Romains ont infléchi l'ἐνέργεια en comprenant l'ἔργον à partir de l'*operatio* et de l'*actio* et comme *effectus* d'une *causa efficiens* (*Wissenschaft und Besinnung*, in *Vorträge und Aufsätze*, p. 50; P, p. 54); cf. Nietzsche, 2, pp. 403-404 (K, 2, p. 382). En cela Heidegger semble bien méconnaître l'indication que donne l'étymologie d'ἔργον : la racine indo-européenne dit bien d'abord l'action, le travail, le labeur, et cette priorité est présente dans l'ἔργον grec, qui ne dit que secondairement l'œuvre produite. Certes Heidegger est fondé à mettre l'accent sur la dimension de la présence, dont relève l'être produit ; mais c'est bien parce qu'il comprend l'action comme présence qu'Aristote peut finalement comprendre la présence comme ἐνέργεια, c'est-à-dire encore d'une certaine manière comme action. Aussi la distance est-elle moins grande que ne le pense Heidegger entre l'ἐνέργεια, grecque et l'*actus* ou l'*actualitas* latins ; moins grande aussi, par conséquent, entre l'onto-théologie d'Aristote et l'onto-théologie créationniste. Cette question a évidemment des conséquences en ce qui concerne le rapport de Hegel à Aristote et à l'onto-théologie créationniste.

Et si déjà le concept aristotélicien d'acte pur se déterminait comme intelligence, le concept créationniste se détermine comme volonté : intelligence et volonté apparaissent comme des formes selon lesquelles l'agent demeure en soi-même tout en passant en son autre, en se faisant autre. Du point de vue hégélien c'est la « subjectivité » qui s'affirme par là ; et, de fait, Hegel voit dans l'ἐνέργεια aristotélicienne l'annonce de la subjectivité²⁴.

Unité de l'« être » et de l'« essence », de l'immédiateté, vouée par nature à la transition, et de la présence constante, productivité de ce qui demeure immobile en soi-même, l'« actualité » conçue par Hegel s'inscrit dans l'horizon métaphysique qui vient d'être évoqué. En cet horizon métaphysique Spinoza a sa place. Cette place est d'autant plus importante pour Hegel qu'il s'agit aussi de montrer que l'actualité proprement dite *n'est pas encore* subjectivité et esprit, quoiqu'elle soit tout près de l'être ; et Spinoza est, aux yeux de Hegel, celui qui a assumé jusqu'au bout cette situation critique en s'interdisant de la dépasser.

B. LA RENCONTRE DE SPINOZA

Le premier chapitre de la section *L'actualité* s'intitule : *L'absolu*. Il comporte trois étapes : A. L'explication < *Auslegung* > de l'absolu ; B. L'attribut absolu ; C. Le mode de l'absolu. La Remarque qui suit explique que c'est le système spinoziste qui a été ainsi reconstitué. Dans les trois catégories développées on reconnaît les catégories principales que Spinoza a recueillies de la tradition en leur imprimant une marque originale : substance, attribut, mode.

Certes Hegel ne méconnaît pas que d'autres concepts ont leur place dans le système, tels ceux de causalité et de nécessité, qui vont être bientôt déduits dans la Logique ; mais à ses yeux ces concepts sont enveloppés dans les trois catégories principales, de sorte que celles-ci contiennent effectivement tout le spinozisme.

Rappelons d'abord que Spinoza a défini la substance : « ce qui est en soi et est conçu par soi », l'attribut : « ce que l'entendement conçoit d'une substance comme constituant son essence », le mode : « ce qui est en un autre par quoi, également, il est conçu »²⁵. Ajoutons que Dieu est défini comme « étant absolument infini, c'est-à-dire substance constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »²⁶. Spinoza démontre que Dieu est la substance unique.

Mais chez Spinoza les catégories sont exposées de façon statique : de la sorte elles ne sont, aux yeux de Hegel, que la trace figée du mouvement conceptuel unique qui les a constituées et dont le principe échappe à Spinoza lui-même ; c'est ce mouvement que Hegel entend ressaisir. C'est dire qu'il faut, pour comprendre le spinozisme, en être déjà sorti.

On remarque aussitôt que Hegel — du moins dans l'exposé théorique, non dans la Remarque historico-critique qui suit — a évité le mot « substance » au profit de « absolu ». Comment expliquer ce fait surprenant ?

24. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 322 (G 3, p. 519).

25. *Ethique*, I, déf. 3, 4, 5. « x est conçu par y » veut dire que pour concevoir x il faut d'abord concevoir y.

26. *Ibid.*, déf. 6.

Une première raison peut être qu'il avait à traiter plus loin du rapport substance-accident, dans un contexte en partie différent, et qu'il devait prendre une décision terminologique; de plus, le choix du mot «absolu» permettait à Hegel de former les locutions suggestives «absolument absolu» $\langle \text{das Absolut-Absolute} \rangle$ et «absolu relatif» $\langle \text{das relative Absolute} \rangle$, correspondant respectivement à ce que Spinoza nomme substance et attribut. Ces désignations ont l'avantage de rappeler la locution spinoziste d'«étant absolument infini» $\langle \text{ens absolute infinitum} \rangle$ ²⁷, à laquelle s'oppose celle de ce qui est «infini seulement en son genre» $\langle \text{in suo genere tantum infinitum} \rangle$ ²⁸. Mais la raison la plus décisive d'éviter le mot «substance» est sans doute que celui-ci suggère immédiatement une relation: substance est ce qui «se tient sous...»; c'est dire que le caractère de réflexivité y est directement explicite. Or Hegel veut montrer qu'au principe du spinozisme se trouve le retrait, aussi complet que possible, de la réflexion immanente à la chose même. La réflexion est là, mais toute intérieure et latente. Le mot «absolu» peut convenir à cette situation.

On a vu que selon Hegel le principe de l'actualité est l'identité de l'intérieur et de l'extérieur ou, plus simplement, de l'essence et de l'être. «Depuis toujours», peut-on dire, l'intérieur s'est extériorisé, l'essence s'est posée comme être; ce mouvement est constitutif de la totalité qui unifie l'intérieur et l'extérieur.

Toute nouvelle catégorie, dès qu'elle se constitue comme totalité rassemblant ses moments dans l'unité, comporte, comme totalité, son état d'immédiateté simple, où les moments sont tenus enveloppés: or, dans le cas présent, l'état d'enveloppement est cela même qui constitue l'intérieur comme tel; autrement dit la totalité qui unifie, en les dépassant, l'intérieur et l'extérieur est elle-même, d'une certaine façon, selon la modalité de l'intérieur. C'est cette totalité que Hegel nomme ici «l'absolu»: l'absolu est donc la forme immédiate et fondamentale de l'actualité. Et dès lors se répète la situation paradoxale, que Hegel avait décrite plus haut, selon laquelle ce qui est seulement intérieur est aussi seulement extérieur: parce qu'il est «trop» intérieur l'absolu expulse son extériorité à l'extérieur de lui-même sous la forme de la «réflexion extérieure» qui part de l'immédiat pour atteindre l'absolu, ou, si l'on veut, sous la double forme de l'immédiat et de la réflexion extérieure qui nie l'immédiateté pour rejoindre la réflexion intérieure.

Cela fonde un droit de la réflexion extérieure; mais celle-ci se propose d'annuler finalement sa propre opération pour voir l'absolu s'expliquer $\langle \text{auslegen} \rangle$ lui-même en venant au-devant d'elle. Par conséquent, le même régime d'extériorité doit être inscrit, sous des formes appropriées, dans l'absolu lui-même et dans la réflexion extérieure. Autrement dit la réflexion extérieure est la réflexion intérieure de l'absolu.

On peut dès lors prévoir la suite: la réflexion extérieure n'atteint son objet que d'une façon défectueuse; pourtant elle lui est adéquate; c'est donc l'objet lui-même qui est défectueux.

Les implications de cette situation vont apparaître lorsqu'il s'agit de dire ce qu'est l'absolu. Cette exigence se fait jour parce que, par rapport à l'immédiat que présuppose la réflexion extérieure, l'absolu lui-même est ce qui a

27. *Ibid.*28. *Ibid.*, *expl.*

nié l'immédiat, ou ce en quoi l'immédiat est nié: il est essentiellement négatif, abîme $\langle \text{Abgrund} \rangle$ en même temps que fondement $\langle \text{Grund} \rangle$ ²⁹ en quoi tout déterminé a disparu, mais il est aussi — c'est l'autre face de sa négativité — plénitude positive contenant tout en soi.

Ce qui rend ici particulièrement difficile la reconversion du négatif en positif est la disproportion, poussée à l'extrême, et en vérité insurmontable, entre le déterminé, point de départ, et l'absolu lui-même, point d'arrivée, et cela bien que par principe l'absolu soit directement présent dans la présence du déterminé. On pourrait figurer la difficulté en représentant le déterminé par un point donné et présent, et l'absolu lui-même à la fois par un point situé à l'infini et par la ligne joignant ce dernier point au point donné. L'idéal serait de pouvoir, partant du point donné, atteindre la point situé à l'infini et refaire ensuite le parcours inverse. Mais le point à l'infini ne peut être atteint — quoi qu'il soit déjà présent à sa manière, puisque la ligne partant du point donné est en évidence avec la garantie interne de son infinitude et de sa continuité.

Dès lors le mouvement de la réflexion est tracé. Elle va, s'attachant d'abord au déterminé, en effacer la limitation, l'élargir $\langle \text{erweitern} \rangle$ ³⁰ à l'infini: image d'ailleurs ambiguë, car il ne s'agit pas d'un prolongement sans fin qui ne serait que «mauvais infini», mais de l'atteinte directe d'un infini donné actuellement en une présence simple, précontenant l'infini déploiement de ses présentations. Bref, la réflexion ne retient du déterminé qu'un reste élevé à la hauteur de l'absoluité; et ainsi est levé tout obstacle à la parution de l'absolu *lui-même*. Mais autant dire que l'absolu ne s'est pas vraiment «expliqué» positivement car, dans ce qui est finalement atteint, c'est-à-dire en l'«attribut absolu», ce qui est dû au déterminé initial censé apporter un élément de contenu positif reste «une forme en laquelle l'absolu paraît»³¹, une apparence. Cette «forme» n'est pas elle-même restituée comme point d'arrivée à partir de l'absolu qui serait posé, cette fois, comme point de départ³². Ainsi la déterminité initiale n'est pas véritablement dépassée; infinitisée, elle est simplement reconduite à un autre niveau. Mais inversement, puisque la réflexion extérieure est la réflexion de l'absolu lui-même, cette apparence et parution qu'est l'attribut est bien le fait de l'absolu lui-même; l'absolu est ainsi constitué qu'il se fait paraître en soi-même, se différenciant lui-même de sa «forme», par une différenciation qui est elle-même sa «forme absolue»: «il est donc lui-même la forme absolue qui le fait paraître en soi-même et le détermine comme attribut»³³.

Hegel considère, semble-t-il, en passant, et sans lui accorder grande importance, le fait qu'il peut y avoir plusieurs attributs. Il le justifie de façon assez elliptique: si l'absolu est attribut, c'est qu'il est l'identité absolue simple prise selon la détermination «identité»; or à une détermination quelle qu'elle

29. *W.d.L.*, GW 11, p. 372 (LJ I, 2, p. 232); L II, p. 159.30. *W.d.L.*, GW 11, p. 374 (LJ I, 2, p. 235); L II, p. 161.31. *W.d.L.*, GW 11, p. 372 (LJ I, 2, p. 232); L II, p. 160.32. *W.d.L.*, GW 11, p. 372 (LJ I, 2, p. 233); L II, p. 160.33. *W.d.L.*, GW 11, p. 373 (LJ I, 2, p. 233); L II, p. 160.

soit peuvent se rattacher d'autres déterminations, par exemple qu'il y ait plusieurs attributs³⁴.

Rien ne s'oppose en effet à ce qu'il y ait plusieurs points de départ de la réflexion extérieure, tout à fait étrangers les uns aux autres, de telle sorte qu'il y ait aussi plusieurs parutions de l'absolu sans aucun rapport entre elles, chacune laissant paraître l'absolu comme pure identité à soi. Cette pluralité comme telle sera bien, elle aussi, une détermination ontologique de l'absolu, mais aussi étrangère à la détermination « identité » que sont étrangères les unes aux autres les parutions multiples de l'absolu identique. Hegel, du reste, s'en tient à la déduction d'une pluralité indéterminée et ne semble pas prendre au sérieux l'affirmation spinoziste de l'infini, non point numérique, mais transnumérique des attributs, en laquelle il aurait pu voir une étonnante résurgence du mauvais infini.

L'attribut n'est donc qu'une apparence, une simple manière d'être *Art und Weise*³⁵ inessentielle, et à ce trait la pluralité possible des attributs étrangers les uns aux autres vient se joindre pour témoigner de l'insuffisance de la réflexion jusqu'ici accomplie : la réflexion n'a pas encore vraiment pris en charge l'extériorité avec la négativité que celle-ci comporte.

« Simple manière d'être » équivaut à *modus*, « mode ». Dès lors le statut du mode est déduit et le champ est libre pour la présence du mode d'une manière générale. Ce qui fait l'importance du mode, c'est qu'il peut être fini et, de fait, c'est exclusivement le mode fini que Hegel envisage dans la reconstruction du spinozisme.

Dans le mode reconnu comme fini et le fini reconnu comme mode, la réflexion rejoint réellement l'extériorité.

Il s'est révélé que l'attribut ne permet pas une réponse adéquate à la question : qu'est-ce que l'absolu ?, et cela parce qu'au fond il n'est que mode. Cet échec rend au fini sa relative dignité : il n'est pas moindre que l'attribut, il est lui aussi « un milieu qui est absorbé par ce qui paraît à travers lui »³⁶. Et même ce sont sa finitude et sa précarité qui font sa vérité : en disparaissant — et, de ce point de vue, venir à l'être est déjà, ontologiquement, avoir disparu — le fini témoigne de son caractère de simple mode et de sa distance infinie par rapport à l'absolu retourné en son identité simple ; et ce, alors même que l'absolu est immédiatement présent en lui. Il est le fini posé comme fini, tandis que l'attribut, à la fois infini et fini — et fini du seul fait qu'est reconduite en lui la déterminité immédiate —, est trop fini pour ce qu'il a d'infini et trop infini pour ce qu'il a de fini.

Telle étant la nature du mode, la réponse à la question : qu'est-ce que l'absolu ? va devoir se transformer, ou plutôt c'est d'abord la visée de la question qui se transforme. En posant la question on espérait être mis directement en présence de l'absolu, en correspondance à la présence de l'absolu se montrant enfin tel qu'il est lui-même. Jusque-là, en effet, l'absolu n'était présent que comme *ce en quoi* tout le reste est à la fois nié et contenu,

34. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 373 (LJ I, 2, p. 234) ; L II, p. 161 : *Das Absolute ist darum Attribut, weil es als einfache absolute Identität in der Bestimmung der Identität ist; an die Bestimmung überhaupt können nun andere Bestimmungen angeknüpft werden, z.B. auch dass mehrere Attribute seien.*

35. *W.d.L.*, GW 11, p. 374 (LJ I, 2, p. 235) ; L II, p. 162.

36. *W.d.L.*, GW 11, p. 372 (LJ I, 2, p. 232) ; L II, p. 160.

comme « fondement-abîme ». La réflexion subjective était à la recherche d'une présence sans négativité, de type qualitatif.

Or cet espoir doit être déçu, parce qu'il y a une disproportion absolue entre le qualitatif — fût-il transposé, infinitisé, informé de réflexivité — et l'absoluité de l'absolu. Ou, si l'on veut : la positivité du quasi-qualitatif n'est pas à la mesure de l'absolue négativité de l'absolu.

Le concept du mode fini transforme le concept de la positivité de l'absolu. L'absolu paraît, transparaît dans le mode, sans doute, mais non moins dans l'apparition-disparition du mode et des modes ; cette apparition-disparition est elle-même l'expression adéquate de l'absolu.

Le concept finalement atteint est celui de la manifestation de soi *Manifestieren*³⁷ : nouvelle figure du *paraître* qui est un trait constant tout au long du développement du concept de l'essence. Ici encore on pourra dire à la manière d'Aristote : l'apparence se dit de multiples façons.

La manifestation supprime tout décalage entre ce qui est avant de paraître et la présence limitée par laquelle et en laquelle cette présence fondamentale se propose et paraît. Pourtant la différence est présente, mais elle est sans cesse enlevée par le mouvement même de la manifestation. C'est donc bien, conformément au concept de l'essence, l'un de la présence constante qui s'expose dans le multiple des présences transitoires, qui fait constamment transition à ces multiples présences et à leur transition elle-même.

Mais pour que la manifestation, qui est l'actualité même, trouve son propre équilibre, il faudra que, par-delà la nécessité, qui est sa première forme, l'actualité se fasse subjectivité et liberté : et le spinozisme est encore en deçà.

*

**

A prendre connaissance de la reconstruction hégélienne du spinozisme on est aisément conduit à penser que Hegel a passablement déformé le spinozisme véritable. Ce jugement peut se trouver des confirmations dans la *Remarque* historique qui suit la reconstruction. Il ne s'agira pas ici de traiter cette question pour elle-même. Pour la traiter, il convient d'abord de ne pas oublier que, selon Hegel, il n'est possible de comprendre Spinoza qu'en sortant du spinozisme et que certaines affirmations de Hegel, mettant en œuvre des catégories que Spinoza *ne peut pas* concevoir, n'ont pas le sens qu'elles auraient si elles étaient énoncées mot pour mot par Spinoza, qui les refuserait. Cela, certes, n'exclut pas que sur certains points Hegel ait pu également mal comprendre Spinoza.

Si la question est abordée ici, c'est dans la mesure où l'on tente de percevoir les problèmes ontologiques qui sont activement présents chez Spinoza et qui sollicitent Hegel. Dans cette perspective quelques points seront retenus.

Ce sont tout particulièrement le statut de l'attribut et son rapport à la substance qui font problème.

37. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 375 (LJ I, 2, p. 238) ; L II, p. 164.

Hegel considère l'attribut comme déterminé (*bestimmt*)³⁸ au sens où cela implique quelque limitation; jamais Spinoza ne donne l'attribut pour *determinatum*, ce qui équivaldrait à *finitum*³⁹, et, précisément, Hegel le considère comme fini⁴⁰. Si l'on remarque en outre que la déterminité de l'attribut s'oppose, selon Hegel, à l'indéterminité de l'absolu proprement dit — abîme négatif où sont enlevées toutes différences — et que Spinoza caractérise la substance ou Dieu comme *ens absolute indeterminatum*, « étant absolument indéterminé »⁴¹, ne devra-t-on pas conclure que Hegel confond deux sens de « déterminé » et, corrélativement, « indéterminé »? Mais que veut dire Hegel?

L'attribut, dit-il, est déterminé, il implique donc une négation, il est fini. Mais rien n'est plus commun, selon Hegel, que la coexistence de la finitude et de l'infinitude. Et s'il est vrai que Spinoza ne dit pas et ne peut dire que l'attribut est fini, il distingue néanmoins ce qui est infini *seulement* en son genre (*in suo genere tantum*), ou indéterminé seulement à un certain égard (*certo dumtaxat respectu indeterminatum*) de ce qui est absolument infini (*absolute infinitum*) ou absolument indéterminé (*absolute indeterminatum*)⁴². Spinoza ne se risque pas à conclure de là que l'infini ou indéterminé en son genre est fini ou déterminé en quelque manière; mais le concept ne s'impose-t-il pas? Et si Spinoza considère que l'attribut infini n'enveloppe aucune négation (*negationem nullam involvit*), dans la même phrase il affirme que de l'infini en son genre nous pouvons nier une infinité d'attributs⁴³, et il dit ailleurs que l'étendue « nie de soi » la pensée⁴⁴. Sans doute cette dernière locution se ramène-t-elle, quant au sens, à la précédente: la négation en question est donc une « dénomination extrinsèque »; « envelopper une négation » c'est, au contraire, ne pouvoir être conçu sans autre chose⁴⁵, ce qui n'est pas le cas pour un attribut: la pensée est clairement et distinctement perçue sans l'étendue, et vice versa. Mais s'il est vrai que « plus une chose a de réalité ou d'être, plus il lui revient d'attributs »⁴⁶, eu égard à l'être et à la quantité dont l'être est susceptible, un attribut quelconque comporte bien une négation qui n'est pas seulement dénomination extrinsèque. C'est pourquoi « comme la nature de Dieu ne consiste pas en un certain genre d'étant, mais en l'Étant qui est absolument indéterminé, sa nature aussi exige tout ce qui exprime parfaitement l'être; autrement sa nature serait déterminée et déficiente »⁴⁷.

38. *Ibid.*, pp. 372, 376 (LJ I, 2, pp. 233, 239); L II, pp. 160, 165.

39. L'équivalence de *determinatus* et *finitus* d'une part, *indeterminatus* et *infinitus* d'autre part, est particulièrement saisissante dans la Lettre 36 à Hudde (G IV, pp. 184-186). Cependant *determinatus* signifie parfois « non quelconque, assignable » (cf. M. GUEROUULT, *Spinoza*, t. I, pp. 75-76, 89, 94); mais ce sens n'est pas en cause ici.

40. *W.d.L.*, GW 11, p. 376 (LJ I, 2, p. 239); L II, p. 165.

41. Lettre 36, G IV, p. 185.

42. *Éthique*, I, Déf. 6; Lettre 36 (G IV, p. 185).

43. *Éthique* I, Déf. 6.

44. Lettre 36: *quamvis... extensio de se cogitationem neget* (G IV, p. 184).

45. Cf. *Éthique*, III, Prop. 3, Schol. « Nous voyons donc que les passions ne se rapportent à l'âme qu'en tant qu'elle a quelque chose qui enveloppe une négation, c'est-à-dire en tant qu'elle est considérée comme partie de la nature qui ne peut être perçue clairement et distinctement indépendamment des autres. »

46. *Éthique*, I, Prop. 9.

47. Lettre 36: *quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, quod absolute indeterminatum est; ejus etiam natura exigit id omne quod ad esse perfecte exprimit; eo quod ejus natura alias determinata et deficiens esset* (G IV, p. 185).

« Tout ce qui exprime l'être », c'est tout ce qui répond à l'attente que suscite le concept d'être et précisément le concept du « est »; or le principe selon lequel « plus une chose a de réalité ou d'être, plus il lui revient d'attributs » témoigne d'un éclatement originel de l'être, éclatement qui est un éclatement — unité, donc, à sa manière — et est l'être même; éclatement qui fait éclore et garde en sa protection la quasi-qualitativité de l'attribut, le *ceci* infinitisé qu'est l'attribut ou, si l'on veut, qu'est la substance « sous un certain attribut »⁴⁸.

L'attribut est bien, selon Spinoza, conçu par soi, mais qu'est-ce à dire? Hegel souligne que le contenu de l'attribut ne se déduit pas de la substantialité, ni même de l'attributivité en général; il est bien l'objet d'une sorte de constatation et est à sa manière un *ceci*. Un *ceci* est, si l'on veut, « conçu par soi » en ce sens qu'il se présente lui-même sans renvoyer à autre chose. Mais en vérité le caractère du *conçu par soi* implique une présence absolue, à laquelle un *ceci* comme tel ne peut prétendre, même s'il n'est pas, en fait de *ceci*, ce qu'il y a de plus immédiat et de plus précaire, même s'il est autant que possible infinitisé, absolutisé. Fondamentalement le *ceci* est l'autre d'un autre. Un authentique « être-conçu-par-soi » implique un authentique retour en soi à partir de l'autre; et c'est bien ce qui manque à l'attribut spinoziste.

Ce qui fait ici illusion, c'est que l'attribut est, tel que le conçoit Spinoza, véritablement infini et que cette infinitude dissimule ce qui lui reste de fini. Il est infini parce que son contenu est informé par la forme de la substantialité, qui est forme d'infinitude. Cette forme est bien celle de ce qui, en termes hégéliens, se laisse décrire comme immédiateté constituée par enlèvement de la médiation. Ainsi infini, l'attribut ne se rapporte qu'à soi seul, il est « absolu » et substantiel; mais le caractère du *ceci* n'en est pas moins reconduit en lui. L'infinitude qui se traduit en lui, c'est celle de la substance en tant qu'elle exclut pour son propre compte la possibilité d'être en un autre, et inclut d'avance en son identité simple tout ce qui peut être en un autre. Mais ce n'est pas l'infinitude de la substance en tant qu'elle est telle que si elle n'avait que l'attribut considéré « sa nature serait déterminée et déficiente »⁴⁹. Or ces deux dimensions d'infinitude se croisent sans s'identifier, et par suite la finitude selon la première dimension peut croiser l'infinitude selon la seconde: une chose finie — à savoir, selon la première dimension, c'est-à-dire un mode fini — partage avec la substance l'infinitude selon la seconde dimension. Ainsi une seule et même chose est un cercle sous l'attribut étendue et l'idée d'un cercle sous l'attribut pensée, une seule et même chose est un corps sous l'attribut étendue et une âme sous l'attribut pensée⁵⁰, de même que Dieu est une seule et même chose dont l'essence s'explique par les divers attributs⁵¹.

Est-il pour autant justifié de faire de l'attribut un simple mode? Cela n'aurait aucun sens si l'on s'en tenait aux définitions. Mais, la définition du mode particularise un sens que le mot « mode » avait déjà. Spinoza lui-même écrit à Hudde: *...ideoque extensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei naturam exprimit*. Traduit littéralement: « ...et donc l'étendue

48. *Éthique*, I, Prop. 10, Schol. etc.

49. Lettre 36, cf. *supra*, n. 47.

50. *Éthique*, II, Prop. 7, Schol.; Prop. 21, Schol.

51. *Éthique*, I, Prop. 20, dém.

appartiendra à Dieu, autrement dit sera quelque chose qui par quelque mode exprime la nature de Dieu.»⁵² Sans doute le mot *modus* n'a-t-il pas ici son sens technique et le traduira-t-on plus justement par «façon» ou «manière»; il arrive d'ailleurs à Spinoza d'employer deux fois le même mot, avec son sens technique et son sens non technique, dans la même phrase⁵³. Mais ces deux sens du mot «mode» sont eux-mêmes deux modes du même sens!

Mais peut-on aller jusqu'à voir dans les modes et les attributs des apparences? Assurément Spinoza ne dit rien de tel. Que serait d'ailleurs pour lui l'apparence? Dans un passage des *Pensées métaphysiques* qui exprime certainement sa propre pensée, Spinoza juge absurde de chercher un milieu entre l'être et le néant, comme de diviser l'étant en étant et néant⁵⁴. Vu à partir de Hegel ce double refus témoigne d'un refus fondamental de prendre le négatif au sérieux.

Tendant à accuser l'inconsistance de l'attribut, Hegel croit pouvoir prendre à témoin la définition qu'en donne Spinoza⁵⁵: l'attribut serait relatif à l'entendement, dépendant de lui, alors que l'entendement, lui-même simple mode, «se présente extérieurement et immédiatement face à la substance»⁵⁶. Affirmations surprenantes, mais que veut dire Hegel?

Dire que l'entendement est extérieur à la substance, ce n'est nullement nier qu'il soit quelque chose *de* et *dans* la substance: bien au contraire, Hegel rappelle qu'il est un mode de la substance. Il faut entendre que, d'une manière générale, chez Spinoza le déterminé ne se déduit pas du concept de la substance, et notamment ce déterminé qu'est l'entendement. Ainsi le concept de l'entendement est extérieur au concept de la substance. Autrement dit, la substance est extérieure à elle-même. Cette extériorité est celle même de la réflexion extérieure. Or la réflexion extérieure se concentre dans l'entendement lui-même qui, face à chaque attribut, se trouve face au «c'est ainsi» de la substance, c'est-à-dire face à la réflexion extérieure qui est intérieure à la substance. Dire que l'attribut dépend de l'entendement, c'est dire qu'il dépend de la réflexion extérieure en tant que celle-ci est inscrite dans l'être même de la substance.

Toutes ces interprétations hégéliennes impliquent la perception d'une mobilité latente dans les déterminations statiques du spinozisme. Et c'est aussi pourquoi Hegel peut percevoir dans l'indétermination de la substance absolument infinie le moment purement négatif qui, avec l'enlèvement de toute déterminéité, comporte aussi le manque de déterminéité. La double valeur de la limite est toujours en cause: la limite est soit ce qui enferme, soit ce qui parfait, et l'exigence difficile à satisfaire est de rassembler l'infinitude qui ne se laisse pas enfermer et la présence qui ne se laisse pas distancer.

Le moment de l'Un négatif n'est sans doute dans le spinozisme qu'un moment qui n'a pas eu le temps de se faire jour sans être aussitôt recouvert: il appartient au dynamisme générateur du système, non au système constitué. Sans doute Hegel a-t-il cru qu'il était, dans le système constitué, en évidence

52. Lettre 36, G IV, p. 186.

53. *Éthique*, II, Déf. 1; III, Prop. 6, dém.

54. *Cogitata metaphysica*, I, cap. 3, GI, p. 240.

55. Cf. *supra*, p. 131.

56. *W.d.L.*, GW 11, p. 377 (LJ I, 2, p. 240); L II, p. 165.

plus qu'il ne l'est en réalité. Mais ce qui est important pour le présent propos c'est ce qui concerne le dynamisme générateur.

C'est dans cette ligne qu'il convient de comprendre l'allure souvent fortement néoplatonicienne que prend le spinozisme présenté par Hegel, aussi bien dans les *Leçons* que dans la *Logique*; allure qu'on peut juger étrangère au spinozisme. Hegel présente en effet la suite des catégories selon un schème de descente (*Herabsteigen*)⁵⁷ où l'attribut occupe la place médiane: c'est un schème néoplatonicien. La problématique est celle du passage du non-ouvert à la révélation ou manifestation (*Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung*)⁵⁸, de ce non-ouvert en lequel, comme dit Proclus, tout préexiste de façon cachée (*κρυφίως προϋπάρχει*) à cette révélation (*ἐκφαινεσθαι*) de la puissance féconde qui engendre le multiple par fragmentation (*μερίζειν*)⁵⁹.

Hegel parle de Plotin et de Spinoza en des termes très voisins, désignant même à l'occasion l'Un plotinien comme «substance»; «Plotin reconduit tout à cette substance; elle seule est le vrai et demeure égale à soi en tout. Pourtant, c'est de ce premier que tout provient, et l'Un s'ouvre (*schliesst sich auf*) (en connexion avec la création et toute production). Mais cela ne peut se concevoir à partir de l'absolu si celui-ci est, de par son abstraction, un déterminé, au lieu d'être conçu comme l'Un actif au-dedans de soi. Au lieu que ce passage soit fait philosophiquement, dialectiquement, c'est dans des représentations et des images que cette nécessité s'exprime»⁶⁰. C'est dire qu'en vérité l'Un ne «s'ouvre» pas, ne se «décide» pas vraiment. Même thème chez Spinoza d'après les *Leçons*: «Les déterminations ne sont pas développées à partir de la substance, celle-ci ne se décide pas à ces attributs.»⁶¹ Faute de cette éclosion le spinozisme est l'affirmation d'un immense «c'est ainsi» qui traverse la substance de part en part, qui en est la loi interne; et comme en même temps cet «être ainsi» doit être l'absolument fondé, l'absolument réfléchi en soi, on peut dire que l'éclosion a eu lieu trop tôt ou, tout aussi bien, n'a jamais eu lieu. La substance éclore dans les attributs et les modes et pourtant refermée sur soi est un moi posé sous la forme d'un non-moi, un esprit posé sous la forme d'un non-esprit.

Mais ici le thème de la manifestation de l'Un a été envisagé sous son aspect le plus théologique; or de lui-même il rejoint le plan d'une ontologie générale, et c'est sur ce plan qu'il va être maintenant considéré.

57. *Gesch. d. Ph.* JA 19, p. 381.

58. *Gesch. d. Ph.* JA 19, p. 50 (G 4, p. 877).

59. *Théologie platonicienne*, III, 2, SW, pp. 8-9.

60. *Gesch. d. Ph.* JA 19, pp. 49-50 (G 4, p. 877). Si le texte est correct, il faut comprendre que l'Un est «un déterminé» (*ein Bestimmtes*) en ce sens qu'il est l'autre de ce dont il est la négation, un pur négatif abstraitement converti en positif. De même l'absolu spinoziste «qui n'est que comme identité absolue est déterminé, à savoir, comme quelque chose d'identique; il est posé ainsi par la réflexion, en face de l'opposition et de la variété; autrement dit, il n'est que le négatif de la réflexion et de la détermination généralement parlant» (*W.d.L.*, GW 11, p. 372; LJ I, 2, p. 233; L II, p. 160).

61. *Gesch. d. Ph.* JA 19, p. 384: *sie entschliesst sich nicht zu diesen Attributen.*

CHAPITRE 6

L'ACTUALITÉ: DE LA POSSIBILITÉ A LA NÉCESSITÉ ABSOLUE

L'unique et intégrale manifestation de l'absolu détermine uniformément la structure de tout ce qui est. Tout ce qui est manifestation: c'est de nouveau la caractéristique fondamentale de l'actualité qui s'affirme.

On a vu plus haut que le concept aristotélicien d'ἐνέργεια, acte, corrélatif de celui de δύναμις, puissance, est à l'arrière-plan du concept hégélien de *Wirklichkeit*. Ces moments conceptuels vont être resitués et développés d'une manière systématique. L'actualité étant l'identité de l'essence et de l'être, ou de l'intérieur et de l'extérieur, les moments vont de nouveau se distinguer, mais de telle sorte que chacun contienne sa relation et son identité transitionnelle à l'autre. La possibilité est le moment de l'essence fixé comme tel, à quoi s'oppose l'actualité complète en laquelle l'être est réintégré et qui constitue dès lors l'actualité au sens étroit. Mais de nouveau l'actualité achevée recule dans la possibilité: elle sera alors l'actualité contingente, celle de ce qui, existant, peut aussi bien ne pas exister. Une nouvelle et définitive avancée de l'actualité au sens étroit sera la nécessité.

Dans la mesure où ces moments, dont la solidarité se confirmera, se distinguent, l'identité de l'actuel à soi-même se distingue d'eux en se présentant avec la quasi-immédiateté d'un « contenu », dont les déterminations distinctes appartiennent dès lors à la « forme ».

En soulignant le caractère formel de ces déterminations Hegel rejoint ce que Kant, héritant de la tradition aristotélicienne, nomme « modalité » des objets, remarquant que les catégories de la modalité n'ajoutent rien au contenu du concept de l'objet¹.

Les principaux textes d'Aristote auxquels la tradition fait ici référence se situent dans le cadre d'une analyse de l'énonciation²: leur orientation n'est pas *directement* ontologique. Aristote considère des énoncés complexes commençant par: il est possible que..., il est nécessaire que...; pour ce qui est

1. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 185 (TP, p. 200).

2. *De l'énonciation*, 12, 13.

énoncé après ces locutions, celles-ci sont des additions déterminantes <προσθέσεις διορίζουσai>³. Les logiciens du XIII^e siècle distinguent de même le dit <dictum> et le mode <modus>: dans « il est possible que Socrate coure », la *course de Socrate* est le dit, *possible* est le mode. Les propositions considérées sont dites « propositions modales ». Mais ces modalités ne sont pas seulement modalités de l'énonciation: le *dictum* est aussi la chose présentée par le dire et les modalités sont celles de l'être; c'est comme telles qu'elles seront recueillies par Kant dans le système des catégories.

Cependant, d'une part Hegel ne retient pas ce titre de « modalité », d'autre part il s'attache à montrer que le caractère formel de ces déterminations ne se suffit pas et que celles-ci doivent passer du « formel » au « réel », que les différences de forme se réalisent en ce qu'elles sont aussi des différences de contenu: c'est dire que les contenus distincts auxquels reviennent respectivement des déterminations formelles différentes ont entre eux des connexions qui traduisent l'identité transitionnelle des moments de la forme, connexions qui vont elles-mêmes donner lieu à un devenir.

Mais, de plus, le formel comme tel a lui-même une réalisation qui est la contingence même. En effet possibilité et actualité, qui sont les deux déterminations primitives, en tant que seulement formelles, ne sont que de l'« être-posé » <Gesetzsein>, c'est-à-dire de l'ordre de ce qui n'est pas « en soi et pour soi »: le contenu est aussi bien actuel que seulement possible. Or cela même est la contingence. Cependant l'identité de l'actualité et de la possibilité est encore plus fondamentale que leur distinction, puisqu'elle est l'actualité même en son concept tel qu'il a été déduit; dès lors cette unité va s'affirmer contre la contingence et comme nécessité.

Cependant la nécessité elle-même se fait jour d'abord comme purement formelle. Mais elle ne peut que briser elle-même ce caractère formel; elle introduit la différence des contenus au sein du déploiement de la forme.

La contingence, selon laquelle un même contenu est aussi bien seulement possible qu'actuel, va dès lors être intégrée à la nécessité; mais ce « est aussi bien l'un que l'autre » était d'abord envisagé de façon statique, et selon un « est » que, si l'on a égard à la temporalité implicite du concept logique, on peut dire temporellement indifférencié ou (ce qui revient au même puisque les relations mutuelles des choses changent avec le temps) situé hors contexte. Désormais, à l'intérieur de la nécessité réelle, un même contenu sera d'abord seulement possible et ensuite actuel.

Mais la différenciation que comporte la réalisation entraîne une dispersion des contenus, en raison de quoi la nécessité sera « relative ». L'unité reste pourtant fondamentale, unité de la forme qui est aussi unité du contenu, de sorte que « la réflexion en soi de la nécessité relative donne la nécessité absolue, qui est possibilité et actualité absolues »⁴.

Ainsi est déterminé le développement dans la *Grande Logique*: A. Contingence, ou actualité, possibilité et nécessité formelles B. Nécessité relative, ou actualité, possibilité et nécessité réelles C. Nécessité absolue.

Avec la nécessité absolue le concept d'actualité atteint sa maturité, et le déploiement de l'actualité sera alors le « rapport absolu »: substance et accident, cause et effet, action réciproque.

3. *Ibid.*, 12, 21 b 29-30.

4. *W.d.L.*, GW 11, p. 381 (LJI, 2, p. 248); L II, p. 170.

Cependant avant d'aborder la première phase du développement il est souhaitable d'observer que le formel ne peut se comprendre que si l'on a déjà égard à la présence latente en lui du réel.

Cette présence latente s'explique par la genèse du concept: c'est l'absolu lui-même qui a fait transition jusqu'au « mode », jusqu'au déterminé, et s'est manifesté au point de devenir invisible; le déterminé se présente comme un absolu et, en effet, il est l'absolu. Mais il est vrai aussi qu'il n'est pas l'absolu, et c'est l'unité de ces deux vérités implicites qui met en mouvement la dialectique.

D'autre part il ne faut pas oublier que la forme du rapport de l'absolu au déterminé se reproduit dans le domaine du déterminé: l'absolu se manifeste dans des entités qui elles-mêmes se manifestent et sont manifestations. C'est l'organisation de la totalité « réelle » qui se constitue de la sorte, mais d'abord implicitement.

Nous pouvons suivre dès lors le mouvement du texte hégélien.

A. LA CONTINGENCE

L'actuel est immédiat, mais il n'est posé comme actuel que moyennant une réflexion. Sa réflexion en soi est la possibilité. Tout actuel est *a fortiori* possible: c'est là une constatation banale⁵. Cependant cette vérité ne va pas de soi: elle ne s'impose que si la perspective de l'actualité est déjà admise et généralisée, autrement dit si ce qui est ou existe est reconnu comme actuel. Lorsque l'être considéré est un mode d'être d'un sujet, et directement référé à un pouvoir de ce même sujet, l'évidence semble immédiate. Ainsi Aristote remarque que le sujet qui marche *peut* marcher alors même qu'il marche actuellement⁶: une faculté est une propriété permanente du sujet auquel elle appartient, qu'elle s'exerce ou non. Mais il n'en est pas de même si l'on envisage abstraitement *quelque chose qui existe*. Aristote pose la question non directement à propos de l'actuel mais à propos du nécessaire: la vérité de « il est nécessaire que cela soit » implique-t-elle celle de « il est possible que cela soit »? La réponse est positive et Aristote la justifie en faisant ressortir l'absurdité qu'il y aurait à dire: « il n'est pas possible que cela soit ». Mais possible et impossible sont-ils des contraires ou des contradictoires? Autrement dit *non-impossible* équivaut-il à *possible*?

En réalité, lorsqu'on est conduit à penser que la réponse ne va pas de soi, ce qui ressort est ceci: il y a quelque difficulté à considérer comme possible ce qui se présente simplement comme « quelque chose qui est ». *Être possible est pouvoir être*: il y a donc un sujet de *pouvoir*, et ce sujet lui-même est. Si le sujet est, l'être est le terme initial, non le terme final du pouvoir; si le sujet est, il ne *peut pas être*; si, d'autre part, il n'est pas, il ne *peut* rien. « Pouvoir être », « être possible » sont donc des locutions dénuées de sens. A moins qu'il ne soit vrai que la chose est avant d'exister? C'est bien ce que Hegel a affirmé plus haut: la chose est dans son fondement, qui à la fois est et n'est pas le fondé. Mais l'examen de la difficulté montre aussi que le

5. *W.d.L.*, GW 11, p. 381 (LJ I, 2, p. 249); L II, p. 171: *Was wirklich ist, ist möglich*.

6. *De l'énonciation*, 13, 23 a 7-11.

7. *Ibid.*, 22 b 29-30.

pouvoir-être comporte le moment du non-être, de la possibilité qui est *seulement* possibilité et donc *non-actualité*. L'actualité sera alors, comme on l'a déjà noté, ce qui doit compléter la possibilité⁸, l'existence comme *complementum possibilitatis* selon la locution de Wolff⁹.

La possibilité est la nouvelle figure du moment « essence », et l'on a vu que l'essence est tout d'abord et fondamentalement résumée dans l'identité de l'identique à soi. Il n'est donc pas étonnant qu'au moment où de nouveau essence et être seront concentrés dans la simplicité de leur opposition, l'identité constitutive de l'essence revienne au premier plan et que la possibilité s'identifie à l'identité. Il n'est pas étonnant non plus que se reproduise une opposition entre l'identité abstraite et l'identité concrète, opposition qui d'ailleurs ne s'explique que parce que l'identité abstraite est au fond déjà identité concrète: elle est un moment de celle-ci, mais qui — comme d'ailleurs tout moment — tend à s'isoler, à se couper de son autre. Cette tendance n'aboutit d'ailleurs que parce que la pensée la prend en charge en lui prêtant sa propre puissance d'abstraction: puissance qui est elle-même au plus haut degré concrète.

Il faut apercevoir le statut ambigu de l'identité pour discerner les limites, telles que les voit Hegel, de la thèse qui fonde la possibilité sur l'identité prise elle-même comme non-contradiction.

On verrait sans doute trop court si, pour expliquer la pensée de Hegel, on s'en tenait à la distinction de la possibilité logique et de la possibilité réelle, que Kant¹⁰ hérite de la scolastique. Duns Scot, par exemple, définit le *possibile logicum* comme « mode d'une composition formée par l'entendement, à savoir celle dont les termes n'incluent pas de contradiction »¹¹. Le *possibile reale* se rattache à quelque puissance dans les choses *<potentia in re>*¹². A lui seul ce concept de possibilité logique laisse indécidée la question du rapport de la pensée et de l'être et précisément: de quelle façon l'être-dans-la-pensée est-il être? Certes Hegel rejoint cette distinction des deux formes de possibilité, mais en la réinterprétant: ce ne sont pas deux sortes de possibilité hétérogènes, pas plus que ne le sont l'identité abstraite et l'identité concrète. Dans son noyau positif la possibilité logique est déjà possibilité réelle, et c'est dans la mesure où elle ne va pas jusqu'au terme de son développement qu'elle déchoit au rang de possibilité « non-réelle ». C'est que l'identité se perd elle-même quand elle refuse son insertion dans la totalité de ce qui est et l'obligation, qui en résulte, d'assumer la différence. Aussi Hegel rappelle-t-il que l'identité tourne en diversité et celle-ci en contradiction, de sorte que, dans la mesure où la non-contradiction doit faire l'essentiel de la possibilité, celle-ci tourne à l'impossibilité¹³.

En fait, la distinction de la possibilité logique et de la possibilité réelle conduit plutôt à contourner le problème. Pour Hegel il s'agit de traverser, pour le dépasser, un moment du concept total, précisément celui qui consiste en l'équivalence de la possibilité et de l'identité. C'est dans la mesure où

8. *W.d.L.*, GW 11, p. 382 (LJ I, 2, p. 249); L II, p. 171.

9. *Philosophia prima sive Ontologia*, GW 11, 3, § 174, p. 143.

10. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 18 (TP, pp. 22-23).

11. *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, ad q.3. V, p. 282: *Possibile logicum est modus compositionis formatæ ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem.*

12. *Ibid.*

13. *W.d.L.*, GW 11, p. 382 (LJ I, 2, p. 250); L II, p. 171.

cette équivalence est pensée dans toute son ampleur qu'elle devient philosophiquement intéressante. Ici c'est Leibniz qui est le véritable interlocuteur. Si la non-contradiction est bien, pour Leibniz, possibilité « réelle », c'est que la pensée qui pose une infinité de contenus « non contradictoires » coïncide avec le principe absolu de la totalité de ce qui est.

Un contenu déterminé, d'abord pris dans son isolement et posé comme « possible » puisque non contradictoire, restera-t-il tel lorsqu'il sera réinséré dans la totalité du monde? Mais Leibniz inverse les données du problème: c'est ce contenu déterminé qui draine toute la possibilité d'un monde qui va se construire idéalement en fonction de lui, et ce, parce que l'absolu s'investit en lui tandis qu'il le constitue. Il est vrai que l'identité du non-contradictoire et du possible est bien, aux yeux de Leibniz, une loi ontologique tout à fait générale dont Dieu lui-même relève: la non-contradiction du concept de Dieu est la possibilité de Dieu. Mais pour autant cette loi ontologique ne laisse pas d'exprimer l'être de Dieu.

Hegel, certes, ne fait pas sienne la conception leibnizienne, des mondes possibles. Le fait demeure, à ses yeux, que la possibilité réduite à l'identité tourne à l'impossibilité. Mais c'est une seconde voie, plus directement ajustée à la catégorie de possibilité, que Hegel va suivre pour montrer que la possibilité ne reste pas possibilité, et la conséquence ne sera pas seulement négative.

Le « seulement possible », comme tel, est inégal à son propre concept, puisqu'il est essentiellement un moment de la forme: fixé dans son isolement, ce moment s'enlève lui-même. Mais cet enlèvement prend lui-même une double forme: d'une part le possible tourne à l'impossible, d'autre part il devient actuel au sens étroit. Il ne s'agit d'ailleurs pas encore d'un devenir au sens strict: le possible est actuel.

Ce double processus trouve son expression en ce que le contenu du possible est un quasi-immédiat, par conséquent l'autre d'un autre. L'autre est tout autant réfléchi en soi, et, si l'on veut, tout aussi peu. Ainsi si A est possible, — A également est possible¹⁴. Cette double possibilité exprime le fait que le déterminé pris en son immédiateté est inégal à sa réflexion en soi; pour la même raison elle comporte aussi le moment de la double impossibilité. Mais ce n'est qu'un moment: nécessairement l'un des deux, peu importe lequel, est actuel.

L'actualité, en tant qu'elle comporte le moment complémentaire de la possibilité, est donc reconstituée. Mais elle est reconstituée moyennant l'intervention de la possibilité selon le moment négatif de celle-ci, la possibilité du « seulement possible ». Cette possibilité, même si elle ne reste pas fixée comme telle, même si elle dépassée, n'en a pas moins sa place et ne saurait disparaître purement et simplement; si A est actuel, — A étant en droit possible, ce qui existe actuellement *pourrait* ne pas exister. L'actualité reconstituée a, dira Hegel, la « valeur » *<Wert>* de la simple possibilité: c'est l'actua-

14. *W.d.L.*, GW 11, p. 383 (LJ I, 2, p. 251); L II, p. 172. Hegel emploie ici une notation algébrique (*moins A*) qui suggère que A a été soustrait et que l'autre contenu s'y est substitué; tandis que *non-A* suggère aussi bien quelque chose qui est juxtaposé à A.

lité contingente, la contingence. Le contingent est, dans son actualité même, une forme du possible¹⁵.

La double possibilité de A et de — A témoigne d'une non-réflexion en soi du contingent, qui est sa paradoxale réflexion en soi. Hegel va alors montrer que le contingent est nécessaire *sans cesser d'être contingent*. Il consiste, en effet, en une incessante inquiétude: ses moments, actualité et possibilité, ne cessent de se transformer l'un en l'autre, et cela sous la forme d'une pure instabilité, d'une fuite perpétuelle de la réflexion en soi; or cette inquiétude, qui est absolument posée, n'est pas, comme telle, à la mesure de sa position; elle exprime négativement une position qui nie cette incessante négation et, précisément, nie le caractère du «seulement possible»: c'est la nécessité même.

La transformation des moments se montre, pour chacun, d'une double façon, qui ne laisse aucune échappatoire.

La possibilité a un double caractère: réflexion en soi, non-actualité. Si l'actuel contingent a le premier, il a aussi le second; et s'il manque du premier, encore une fois le second lui revient. Dans les deux cas il est «seulement possible».

Quant à la possibilité, ou bien elle est la réflexion en soi de l'actuel, et elle est absorbée par l'actualité; ou bien elle est le «pouvoir ne pas exister» de l'actuel, et ce «seulement possible» et un pseudo-être-en-soi dénué d'essentialité, qui n'a pour subsistance que l'immédiateté de l'être du contingent.

La nécessité du contingent peut s'analyser si l'on revient à la première position de l'actuel à partir du possible: déjà l'actualisation de l'un des deux possibles, A ou — A, pouvait être reconnue comme nécessaire en ce sens que nécessairement quelque chose, quoi que ce soit, est actualisé. La nécessité n'était pas immédiatement explicitée parce qu'elle ne peut l'être que réflexivement à partir de la contingence. Mais le «quoi que ce soit» semble d'abord être le dernier mot de cette nécessité implicite. Or, s'il en était ainsi, il y aurait une discordance inconcevable entre la position de l'actuel et la façon dont cette position s'effectuerait. La nécessité consiste en ce que le «est» de la présence une et constante passe dans le «est» de la présence limitée et transitoire qui enveloppe un «n'est pas»; et ce passage lui-même est au niveau de la présence une et constante. Mais le processus est effacé dans la simplicité du résultat: nécessité sans visage d'un *est* qui ne fait place un instant au *n'est pas* que pour être aussitôt confirmé. En réalité le *est* rétabli et intégrant le *n'est pas* est dédoublé: c'est à la fois le *est* du fondement nécessitant et le *est* du fondé rendu nécessaire.

La nécessité retire et donne à la fois, et donne parce qu'elle retire: elle retire tout au déterminé, son actualité, sa possibilité, et jusqu'à sa possibilité de ne pas être, mais, ce faisant, elle lui donne tout ce qu'elle lui retire, elle le donne à lui-même. Précisément en cela elle est l'absolu-fondement, mais en tant qu'il se montre indirectement dans et par le fondé, manifestant ainsi la manifestation pure qui est son être même.

15. C'est l'ἐνδεχόμενον ou ἐνδεχόμενον εἶναι d'Aristote qui est traditionnellement traduit, à la suite de Boèce, par *contingens*. Ἐνδεχέσθαι signifie: admettre, permettre, ou: être admis, être permis. C'est donc plutôt le fait de ne pas opposer d'obstacle que la puissance comme source positive. Aristote note que le mot se dit de multiples façons (*Premiers Analytiques*, I, 3, 25 a 37). Lors même que ἐνδεχόμενον εἶναι désigne l'existant non nécessaire, la note de possibilité reste essentielle. L'emploi de «possible» au sens de «non nécessaire» se trouve notamment chez Avicenne (cf. *Liber de philosophia prima*, I, cap. 6, trad. p. 43), saint Thomas (cf. *Summa theologiae*, Ia, qu. 2, a. 3, r.), Duns Scot (cf. *De primo principio*, cap. II, 12, p. 16).

La nécessité formelle est, dans la ligne des «modalités de l'être», la forme achevée, fermée sur soi. Le contenu du déterminé est d'abord l'identique en ses deux modalités, celle de son être et celle de son être-enlevé; mais désormais ces deux modalités sont enlevées dans une unité formelle réfléchie en soi. Or la forme réfléchie en soi passe d'elle-même dans une identité quasi immédiate, celle d'un contenu. Ce contenu est encore une fois celui du déterminé-fondé, mais aussi celui de l'absolu-fondement en tant qu'il se distingue du fondé. En retour, ce contenu sera le substrat de la réalité des moments de la forme, qui trouvent ainsi une certaine subsistance à soi propre à chacun.

Ce sera la nécessité que Hegel nomme «relative».

B. LA NÉCESSITÉ RELATIVE

L'explication du formel en réel confère aux moments une immédiateté d'où vont résulter plusieurs traits notables.

La différence du fondement et du fondé va se réaliser en deux actualités distinctes; les catégories qui se sont présentées dans le parcours précédent vont reparaître dans la nouvelle perspective qui rend aux moments de la nécessité une relative indépendance: vont donc se reconstituer une possibilité et une contingence qui ne sont pas aussitôt intégrées à la nécessité; autrement dit, la nécessité se rend extérieure à elle-même; enfin, et c'est un aspect de cette extériorité, la réalisation comportera la présence d'un contenu varié (*mannigfaltig*) et dispersé¹⁶, relativement indifférent à l'égard de la forme. Aussi se retrouveront des catégories en vérité déjà dépassées, précisément les catégories de l'existence, notamment la chose existante et ses multiples propriétés, mais désormais reprises dans le mouvement de la nécessité.

La nécessité est l'actualité complète et celle-ci est d'abord celle du fondement. Le fondement le plus fondamental est l'absolu qui se manifeste; mais, en raison de la recrudescence de l'immédiateté qui est maintenant à considérer, ce n'est pas directement l'absolu qui est engagé dans la réalisation. L'actuel-fondement est la chose existante.

Mais cet actuel est en soi la nécessité de ce qu'il fonde et qui n'est «pas encore» actuel.

Or la nécessité n'est pas *autre chose* que la possibilité. La possibilité est la présence d'un étant — c'est-à-dire d'un immédiat — sur le mode de l'être-en-soi, et tend à s'actualiser. Elle ne se distingue de la nécessité que dans la mesure où elle reste en retrait par rapport à elle-même. Et de fait, elle est en retrait du seul fait d'être enveloppée dans l'actuel-fondement. Il se constitue ainsi une situation ambiguë: l'actualité de l'actuel-fondement est en réalité un moment de la possibilité du fondé non encore actuel; mais aussi bien la possibilité du fondé se fait moment de l'actuel-fondement. L'actuel-fondement est la possibilité *réelle* et est en cela possibilité d'un *autre* que lui-même. La distinction de l'actualité et de la possibilité se réalise de telle sorte que le contenu actuel et le contenu possible ne sont pas le même.

La Logique rejoint ici effectivement le plan de la δύναμις considérée par Aristote; Hegel le confirme ailleurs: «...le germe, la disposition (*Anlage*), la faculté (*Vermögen*), est-ce qu'Aristote nomme δύναμις, c'est dire la possibilité (mais la possibilité réelle, non quelque possibilité tout court, superfici-

16. *W.d.L.*, GW II, pp. 385-386 (LJ I, 2, pp. 255-257); L II, pp. 175-177.

cielle) *<nicht so eine oberflächliche Möglichkeit überhaupt>*...»¹⁷. Cependant la «possibilité réelle» dont il s'agit n'est pas toute la δύναμις dont parle Aristote. Elle est l'être-en-puissance de quelque chose qui n'existe pas encore, non la puissance d'agir, ou d'ailleurs de subir, d'un sujet existant. Néanmoins elle se fonde sur cette dernière et Hegel mentionne le pouvoir-agir comme trait constitutif de l'actualité réelle: «Ce qui est actuel *peut agir*; son actualité, un quelque chose le fait connaître *par ce qu'il produit*»¹⁸.

En raison de son immédiateté, l'actualité porteuse de la possibilité réelle — ou plus profondément et plus exactement, l'actualité qui *est* la possibilité réelle — n'est pas une seule entité parfaite en elle-même, mais une multiplicité d'entités dispersées. Elle n'est pas immédiatement pourvu d'un «soi» authentique; et cela n'est pas sans conséquences sur le prolongement de la possibilité réelle en nécessité. Mais puisque ce qu'une entité est *en soi* n'est pas ce qu'elle est immédiatement, par-delà la dispersion les entités se rassemblent et se constituent en *conditions*. Le tout des conditions constitue la possibilité réelle¹⁹. Il s'agira ensuite de montrer que la possibilité réelle passe d'elle-même à l'actualité.

Tout d'abord la possibilité formelle reparaît, jointe cette fois à la possibilité réelle. «Ce qui est réellement possible est donc, d'après son *être en soi*, un identique formel qui selon la simplicité de sa détermination de contenu *<nach seiner einfachen Inhaltsbestimmung>* ne se contredit pas: mais c'est aussi selon ses circonstances développées et différentes et tout ce avec quoi il se trouve en connexion qu'il lui faut, comme étant l'identique à soi, ne pas se contredire»²⁰.

Ce retour de la possibilité formelle peut surprendre: le concept de possibilité formelle semblait dépassé au profit de celui de possibilité réelle. Or, ici, non seulement les deux possibilités semblent concourir, mais même la possibilité réelle semble annexée à la possibilité formelle, puisque l'exigence de non-contradiction s'impose à la chose en tant qu'insérée dans le contexte du monde.

Il est cependant conforme à la marche de la Logique qu'une catégorie dépassée reparaît, renouvelée après qu'une part de sa vérité se soit développée. Du seul fait d'être associée à la possibilité réelle, qui est son propre développement, la possibilité formelle n'est déjà plus exclusivement ce qu'elle était lors de sa première présentation.

La Logique peut ainsi faire une place à une problématique classique, d'abord celle des discussions antiques, où, notamment, les Stoïciens pensent l'événement possible à partir de la nature d'une chose, tout en admettant le rôle déterminant des circonstances²¹. La question avait pu être reprise en

17. *Gesch. d. Ph., Einleitung*, pp. 101-102 (G, p. 95).

18. *W.d.L.*, GW 11, pp. 385-386 (LJ I, 2, p. 256); L II, p. 176: *Seine Wirklichkeit gibt Etwas kund durch das, was es hervorbringt*.

19. «Ainsi ce qui constitue la possibilité réelle est le *tout* de *conditions*, une actualité non réfléchie en soi, dispersée, mais qui est déterminée à être l'être-en-soi, mais l'être-en-soi d'un autre, et à devoir retourner en soi» (*W.d.L.*, GW 11, p. 386; LJ I, 2, p. 257; L II, p. 177): *So macht die reale Möglichkeit das Ganze von Bedingungen* aus... Il serait stylistiquement plus naturel que le sujet fût *die reale Möglichkeit* et le complément *das Ganze von Bedingungen*, mais la construction inverse est possible et donne le seul sens acceptable.

20. *W.d.L.*, GW 11, p. 387 (LJ I, 2, p. 257); L II, p. 177.

21. On trouvera dans l'ouvrage de P.M. SCHUHL *Le Dominateur et les possibles* un exposé de l'ensemble des problèmes et des doctrines.

associant, comme Wolff, une possibilité intrinsèque, fondée sur la non-contradiction, et une possibilité extrinsèque. «Est intrinsèquement possible *<intrinsece possibile>* ce qui, considéré en soi, est tel qu'il n'enveloppe aucune contradiction. Est extrinsèquement possible *<extrinsece possibile>* ce qui a dans le monde visible une cause déterminée, c'est-à-dire qui est en mesure d'exister *<existere valet>* en ce monde»²².

Mais si l'on admet que la possibilité «interne», définie par la non-contradiction et distincte de la possibilité «externe», est une authentique possibilité, ne faut-il pas en fin de compte se placer au point de vue de Leibniz? En ce cas, parler de possibilité «externe», si du moins la locution est maintenue, c'est seulement rappeler que, tout se tenant dans le monde, une possibilité ne s'actualise qu'à certaines conditions²³. Mais de soi la totalité des conditions requises pour l'existence d'une chose n'est que l'extension de la possibilité «interne». Car, selon Leibniz, parlant contre Hobbes, «il est vrai qu'une chose ne saurait exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons de pouvoir dire que la chose peut exister, quoi qu'elle n'existe pas, nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoi qu'elles n'existent point.»²⁴ En vérité c'est même la distinction de l'externe et de l'interne qui devient ici caduque: l'interne absorbe l'externe.

Hegel ne va pas aussi loin: il n'admet pas le monde possible à la façon leibnizienne. Mais on a vu que selon lui la possibilité formelle et la possibilité réelle ne sont pas hétérogènes; en cela il est en profond accord avec Leibniz. L'identité peut être prise plus ou moins concrètement, elle n'en demeure pas moins identité.

Mais une nouvelle fois la non-contradiction se révèle chose fragile. Car, continue Hegel, «parce que [le réellement possible] est au-dedans de lui-même *<in sich>* varié *<mannigfaltig>* et en connexions variées avec d'autres choses, et que la diversité passe d'elle-même à l'opposition, il est chose contradictoire. Lorsqu'il est question d'une possibilité et qu'on doit en montrer la contradiction, on n'a qu'à se tenir à la variété qu'elle contient en tant que contenu ou en tant qu'existence la conditionnant...»²⁵. Le possible tourne à l'impossible: conséquence déjà vue, mais enrichie ici par l'apport du concept de condition. De même la face positive du processus sera chargée de réalité. La nécessité conceptuelle qui pousse la diversité jusqu'à la contradiction est d'une manière ou d'une autre compensée par une nécessité plus puissante issue de la même source. Parce que les existences variées «se contredisent», elles n'en demeurent pas en l'état, et l'enlèvement de l'actualité réelle est actualisation de la possibilité réelle. C'est la contradiction qui remédie à la contradiction. Selon la première contradiction, qui est, si l'on veut, le mal, la possibilité réelle ne tient pas: la chose est impossible. Selon la seconde, qui est le remède, l'actualité réelle ne tient pas; or cette actualité réelle *est* possibilité réelle: donc, encore une fois, la possibilité réelle ne tient pas; mais cette fois, cela veut dire que, tandis que la possibilité est enlevée

22. *Cosmologia generalis*, GW 11, 4, § 111, p. 99.

23. *Théodicée*, § 413-416, GP 6, pp. 361-364.

24. *Ibid.*, § 172, GP 6, p. 216.

25. *W.d.L.*, GW 11, p. 387 (LJ I, 2, pp. 257-258); L II, p. 177 (le texte de Lasson dit à tort *bedingte* au lieu de *bedingende*).

en tant que possibilité, la chose s'actualise: «Quand toutes les conditions d'une chose *<Sache>* sont intégralement données, elle rentre dans l'actualité...»²⁶. L'enlèvement du premier état de choses, qui est à la fois actualité réelle et possibilité réelle, est une composante décisive du concept de nécessité qui se fait jour alors.

Qu'il s'agit bien de la nécessité, Hegel s'oblige à le justifier. Ne pourrait-on penser, cependant, que ce point venait d'être acquis? Mais Hegel veut souligner que le *devenir* qu'est l'actualisation est la vérité de l'être de la première actualité et de la possibilité réelle que cette actualité constitue; ou, ce qui revient au même, que l'*altérité* de l'actuel initial et de ce dont celui-ci constitue la possibilité réelle est l'apparence d'une *identité*. Le premier actuel n'est que la préactualité du second; en cessant d'être, au sens étroit, d'une part il accède au rang de l'essence, qui est l'«être passé», et devient donc ce qu'il était déjà comme possibilité du second, puisque la possibilité n'est autre que l'essence; d'autre part, la dimension de l'être, dont il relevait, est maintenue, mais délivrée de son contenu immédiat, et de ce point de vue encore le premier actuel devient ce qu'il était²⁷.

Ce devenir qui exprime l'identité est bien la forme de la nécessité qui, après s'être décomposée en se réalisant, est reconstituée.

*
* *

Le mouvement suivant comportera deux pas: d'abord constater que la nécessité ainsi atteinte n'est que nécessité relative; puis comprendre que cette nécessité relative est au fond déjà nécessité absolue.

26. *W.d.L.*, GW 11, p. 387 (LJ I, 2, p. 258); L II, p. 177. Plus haut, au chapitre 3 de la première section, traitant du fondement, Hegel avait proposé une formule si voisine qu'on se demande en quoi consiste la différence: «Quand toutes les conditions d'une chose sont données, elle entre dans l'existence» (GW 11, p. 321; LJ I, 2, p. 141, L II, p. 99; cf. *supra*, ch. 4, A). Les conditions étaient également décrites comme formant une «variété dispersée» *<zerstreute Mannigfaltigkeit>*. Hegel fait lui-même le rapprochement et précise: «Dans la sphère du fondement conditionné les conditions ont en dehors d'elles la forme, autrement dit la réflexion qui est pour soi *<die für sich seiende Reflexion>*, qui les tire à soi jusqu'à en faire des moments de la chose, produit en elles l'existence. Ici, en revanche, ce n'est pas une réflexion présupposante qui détermine l'actualité immédiate au rôle de condition, mais il est posé qu'elle est elle-même la possibilité» (*W.d.L.*, GW 11, p. 387; LJ I, 2, p. 258; L II, p. 177). Dans le premier processus le fondement s'était comme repoussé de soi-même et ainsi dédoublé en fondement proprement dit et conditions. Au niveau de l'actualité, condition et fondement coïncident totalement: le dédoublement n'a en principe plus de raison d'être.

Néanmoins on ne peut guère s'empêcher de penser que l'une des deux occurrences de la même phrase et du même mouvement de pensée est de trop; la justification donnée par Hegel semble un peu embarrassée. Le fait est que Hegel a considérablement modifié son exposé dans l'*Encyclopédie*: le long développement du concept de fondement a disparu de la première section de la théorie de l'essence, et le concept de condition n'y figure plus; d'autre part, le même mouvement de pensée et presque la même phrase se retrouvent bien dans la section traitant de l'actualité: «Quand toutes les conditions sont données, la chose ne peut que *<muß>* devenir actuelle...» (§ 147, p. 142; B, p. 396), mais son développement prend une forme très proche de celle qui, dans la *Grande Logique*, figurait dans la première section; en effet, Hegel y distingue trois moments: la condition, la chose *<Sache>* et l'activité *<Tätigkeit>*; or le rôle attribué à la chose ressemble beaucoup à celui que la *Grande Logique* lui attribuait au chapitre traitant du fondement: elle emploie les conditions comme un matériau et les incorpore à son contenu (§ 148, pp. 143-144; B, pp. 397-398). Mais malgré cela on irait trop loin en affirmant que Hegel n'approuve plus dans l'*Encyclopédie* ce qu'il avait affirmé dans la *Grande Logique*.

27. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 387 (LJ I, 2, p. 259); L II p. 178.

Mais que faut-il entendre par «nécessité relative»? Il ne s'agit pas d'abord d'un degré de nécessité intermédiaire entre la pure contingence et la nécessité maximale, de sorte que ce degré serait nécessité *par comparaison* avec la contingence. Le prédicat «nécessaire» vaut d'un actuel envisagé non en lui-même et pour lui-même, mais dans une relation de dépendance à l'égard de conditions supposées données. Par opposition, la nécessité absolue est celle de ce qui ne présuppose aucun autre.

Or jusqu'ici l'actualité nécessaire présuppose une actualité immédiate, et, comme telle contingente. On peut s'interroger sur le concept de contingence qui réapparaît ici. La contingence n'est-elle pas dépassée? On peut penser que si la contingence est en vérité nécessité formelle, qui enveloppe la nécessité réelle, le premier immédiat est, lui aussi, nécessaire de nécessité réelle, ce qui entraîne une régression à l'infini. Hegel ne s'arrête pas à cette considération, mais on peut sans risque d'erreur conjecturer que, s'il s'y était arrêté, il n'aurait pas manqué de remarquer, comme il le fait à chaque semblable occasion, que la régression ou le progrès à l'infini ne résout rien. Mais de plus — et cela Hegel le relève —, le rôle de l'actuel immédiat dans le processus confirme sa contingence, puisqu'il a pour rôle de disparaître au profit d'un autre. Il est vrai que tandis que son rôle s'accomplit, l'altérité est surmontée, et qu'ainsi l'actuel immédiat retrouve une nouvelle consistance: pourtant, il a bien fallu qu'il fût présupposé. Tout commence par la contingence.

Dès lors, on voit ce qui doit suivre. Impossible d'échapper à la contingence; donc si la nécessité doit s'affirmer encore plus, ce sera en l'intégrant, en «posant» elle-même ce qu'elle «présuppose»²⁸: ce sera la nécessité absolue.

C. LA NÉCESSITÉ ABSOLUE

Le premier pas en ce sens est de consentir à la contingence. Plus précisément, on vient de voir que la nécessité relative commence par la contingence: il faut voir maintenant qu'elle est «en soi» contingence, unité de la nécessité et de la contingence. En ce qui concerne la forme il n'y a, à vrai dire, qu'à prendre acte de ce qui a déjà été dit. Hegel ajoute qu'à un autre égard *<in anderer Rücksicht>*²⁹ la contingence du relativement nécessaire se présente dans le fait qu'il a un *quelconque contenu déterminé, borné*: trait de la contingence qui était déjà apparu dans le développement du concept d'actualité formelle et qui n'est pas négligeable, car il montre les conséquences de la disproportion qui existe entre l'absolu et le déterminé.

Il s'agit ensuite de montrer que la nécessité relative n'est pas seulement «en soi» *<an sich>*, implicitement, contingence. Hegel va d'abord établir que la contingence «devient aussi en elle» *<wird auch an ihr>*, c'est-à-dire se produit, non pas au-dedans d'elle *<in ihr>*, mais comme qualité extériorisée, forme de son existence³⁰.

28. *W.d.L.*, GW 11, pp. 388-389 (LJ I, 2, pp. 260-262); L II, pp. 179-180.

29. *W.d.L.*, GW 11, p. 389 (LJ I, 2, p. 261); L II, p. 180.

30. *W.d.L.*, GW 11, p. 390 (LJ I, 2, p. 263); L II, p. 181.

Si l'on élargit le rapport du relativement nécessaire au contingent qu'il présuppose, on peut considérer ce nécessaire comme ayant, en tant qu'actuel, une place déterminée dans le « monde » et dans un ordre des existences; on peut déjà, par anticipation et pour simplifier, considérer cet ordre comme temporel. Le relativement nécessaire est « éternellement » posé comme actuel à cette place qui est la sienne dans l'ordre du monde: selon la place où l'on se trouve, on dira qu'il existera, ou qu'il existe maintenant, ou qu'il a existé; si on l'oppose à ce qui n'existe jamais — c'est-à-dire il n'a existé, ni n'existe maintenant, ni n'existera — on voit qu'il y a un sens en lequel on peut toujours dire qu'il existe. Ainsi ce qui sera demain *est* aujourd'hui futur. Présentement a lieu la futurition. Ainsi la chose est actuelle quand elle est actuelle et aussi quand elle n'est pas actuelle, quand elle est possible. L'actuel a une actualité de toujours. L'actualité est « absolue » parce qu'elle englobe actualité et possibilité.

Mais il est tout aussi vrai que cette actualité absolue est une détermination vide, et qu'elle est tout aussi bien possibilité « absolue » c'est-à-dire, ici encore, possibilité englobant possibilité et actualité. Confrontés au présent « éternel », les deux états sont également possibles et « seulement possibles ». L'essence du relativement nécessaire n'implique pas son existence. Avec le devenir du nécessaire apparaît donc sa contingence; celle-ci est la forme d'existence de sa nécessité³¹.

Mais il faut faire un pas de plus: en disant que la nécessité réelle « devient » contingence, prend sur elle la forme de la contingence — ce qu'elle fait précisément en ce que le nécessaire n'est pas constamment mais *devient* —, on laisse encore entendre qu'elle est dans son essence en deçà, ou au-delà, de ce devenir. Or, en réalité, en devenant contingence elle ne fait que devenir elle-même, devenir tout simplement: c'est *son propre* devenir, et Hegel ajoute: « autrement dit la *présupposition* qu'elle avait est son propre acte de poser »³². Comment entendre ce devenir de la nécessité, comment entendre que la présupposition est absorbée dans l'acte de poser et comment entendre l'équivalence de ces deux faits?

Pour simplifier l'exposé, considérons la nécessité relative comme déployée temporellement et nommons A et B respectivement le premier actuel, c'est-à-dire l'ensemble des conditions, et le second, c'est-à-dire le relativement nécessaire.

Ce qui est nécessaire est l'être de B. Cet être est le terme final d'un devenir; il est, de ce fait, contingent, au sens que l'on a vu, et cette contingence devient en même temps que B devient. Or ce devenir est essentiel à la nécessité de l'être de B; celle-ci n'en est pas moins présence constante: le devenir est ici l'authentique manifestation de la présence constante. On peut donc dire que la nécessité devient avec le devenir du nécessaire.

Lorsqu'on considère la nécessité relative, on considère d'abord B en tant que, tout médiatisé qu'il est, il laisse derrière lui sa médiation. Pourtant celle-ci est reconnue comme indispensable: A est donc *présupposé* comme immédiat extérieur, et l'absoluité superficielle de B a pour contrepartie sa dépendance à l'égard du présupposé.

31. Cf. *W.d.L.*, GW 11, pp. 389-390 (LJ I, 2, pp. 262-263); L II, pp. 180-181.

32. *W.d.L.*, GW 11, p. 390 (LJ I, 2, p. 263); L II, p. 181.

Mais le moment selon lequel le médiateur laisse derrière lui sa médiation appartient à la médiation même: B *n'est* et n'est *ce qu'il est* que comme provenant de A; réciproquement A *n'est* et n'est *ce qu'il est* que comme ce dont provient B. Les termes de la relation se réfléchissent l'un l'autre, ne sont que dans cette réflexion: chacun *pose* l'autre et B peut être considéré comme l'origine de la présence A. Consentir à la relativité complète c'est gagner l'authenticité absolue.

C'est précisément ce qui constitue la nécessité « absolue ».

Le retournement *<Umschlagen>*³³ de la possibilité et de l'actualité l'une en l'autre est désormais complet: car non seulement la possibilité réelle de B devient actualité de B tandis que l'actualité de A retourne à la possibilité, mais l'actualité de A, c'est-à-dire la possibilité de B, *est* actualité de B, et l'actualité de B *est* encore possibilité de B, et de même pour A; A et B sont constamment à la fois actuels et possibles.

La nécessité absolue est donc bien, comme Hegel l'annonçait dans les lignes introductives du chapitre *L'actualité*, la réflexion en soi de la nécessité relative; elle absorbe complètement celle-ci. Elle est absolue en ce qu'elle ne dépend pas d'un autre; elle ne dépend donc pas d'une contingence extérieure, elle est donc absolue *aussi* en ce sens qu'elle n'est pas nécessité seulement à certains égards et jusqu'à un certain point.

Mais elle intègre une forme de contingence et une forme de possibilité. Par là, comme au titre de la distinction, des deux formes de nécessité, le concept hégélien de la nécessité absolue donne une solution déterminée à des problèmes traditionnels.

*
* *

On vient de voir que dans la nécessité absolue la possibilité est maintenue, y compris au sens du « seulement possible », qui est assumé au moins jusqu'à un certain point, et même est étendu, puisque, si l'on a égard à la traduction temporelle du concept logique, ce qui a eu lieu et n'est plus est retourné à l'état de « possibilité ». Mais le trait du « pouvoir être ou non », au sens où « ne pas être » équivaldrait à « n'être jamais actuel », a en principe disparu. Il faudrait donc aller dans le sens de Diodore Cronos qui, dans le célèbre « argument dominateur », affirmait que « rien n'est possible que ce qui est vrai ou le sera »³⁴, et même plus loin que lui puisqu'il faudrait joindre à la définition « ou ce qui a été vrai ». Mais le concept hégélien n'auto-rise nullement à considérer abstraitement la futurition en la séparant du

33. *Ibid.*

34. D'après ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 19, 1 (p. 179): μηδὲν εἶναι δυνατόν ὃ οὐτ'ἔστιν ἀληθές οὐτ'ἔσται. « Vrai » signifie ici: objet d'un énoncé vrai comportant le mot « est ». Diodore Cronos se rattache à l'école de Mégare. Dans l'exposé de la nécessité relative Hegel semblait rejoindre d'assez près la thèse des Mégariques telle que la fait connaître Aristote (cf. *Métaphysique*, Θ, 3), selon laquelle n'est possible que ce qui est actuel; sauf que Hegel maintient l'intervention du devenir: lorsque, par la réunion des conditions, le possible est devenu vraiment possible, il s'actualise. J. Rollwage a souligné cette proximité à juste titre mais non sans excès (*Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*).

processus de la nécessité, comme cela avait été le cas dans certaines controverses antiques; bien plus, l'être-présent lui-même ne se sépare pas de sa médiation.

Quant au fond le concept s'accorde avec le système spinoziste. Certes celui-ci ne retient pas le concept de possible sinon eu égard à l'ignorance humaine³⁵, mais retient celui de la puissance < *potentia* et *potestas* > de Dieu. Mais si l'on a égard à l'identité transitionnelle de l'absolu et du déterminé, il est légitime de passer du pouvoir-produire de l'absolu au pouvoir-être du déterminé; et pour Hegel il n'est pas indifférent que ce passage ait lieu effectivement.

Mais si, de la sorte, la « possibilité » est entièrement intégrée à la nécessité, il ne faut pas oublier que les catégories qui se constituent dans la Logique sont soumises à des révisions ultérieures qui peuvent, en retour, rendre une place subordonnée à des catégories antérieurement dépassées.

Revenons à la possibilité réelle. Ce qui, d'après Hegel, la constitue, c'est en fin de compte la réunion de toutes les conditions, réunion qui ne va pas sans un état de dispersion préalable. Chaque actuel immédiat détient, semble-t-il, une part de la possibilité réelle de la chose qui va, finalement, s'actualiser. Dans la mesure où un actuel est distinct des autres, il est porteur d'une possibilité réelle — ou, mieux, il *est* une possibilité réelle — relativement indéterminée, et de soi incomplète. Incomplète, mais non pas nulle; dans sa relative indétermination, elle ouvre la voie à d'autres choses que celle qui se réalisera en fait. La vérité toute abstraite que si A est possible — A aussi est possible, trouve ici une réalisation limitée mais déjà concrète.

La consistance de la possibilité qui ne passera pas à l'actualité tient à la consistance d'un actuel conditionnant pris pour lui-même. Si un actuel a une indépendance proche de celle qui revient, du moins à certains égards, à un sujet-moi, les possibilités réelles qu'il contient, ou mieux, qu'il *est*, ont elles-mêmes d'autant plus de consistance. Mais un actuel immédiat est une existence encore trop extérieure, implicitement niée: ce que concrétise son insertion dans un contexte d'existants; la possibilité indéterminée et incomplète qu'il était va se compléter et se déterminer au prix d'une exclusion partielle: ne subsiste qu'une possibilité restreinte, celle qui résulte de la totalité des conditions.

Mais qu'en est-il si un actuel est en mesure de prendre sur lui son être-nié? C'est lui-même alors qui en se niant confirme sa consistance, et confirme ainsi, tandis qu'il se détermine, les possibilités qu'il était et qu'il exclut. C'est le concept de liberté qui vient évidemment d'être esquissé. Or il va se vérifier que la liberté est la vérité de la nécessité: c'est dire aussi que si, à une certaine phase du développement du concept, la possibilité réelle s'achève en nécessité réelle, le dépassement de cette phase peut rendre à la possibilité réelle qui ne s'actualise pas une place qu'elle semblait avoir perdue, et ce, même en dehors du cas où c'est *directement* la liberté qui fonde les possibles.

*
**

35. Cf. *Éthique*, I, prop. 33, schol. 1.

Comme la possibilité, la contingence, une fois intégrée à la nécessité absolue, est modifiée. Certes elle est bien toujours un pouvoir-ne-pas-être, ou pouvoir-être-autre, inclus dans un être, et d'ailleurs annulé par la nécessité. Mais cette fois le pouvoir-ne-pas-être est réalisé dans l'état de non-actualité, qui est l'un des états de l'étant. La définition de la contingence se vérifie néanmoins parce que le *pouvoir-être-et-ne-pas-être* est considéré comme constamment présent même si le sujet du pouvoir est tantôt actuel, tantôt non actuel. Cette façon de le considérer est bien fondée car la nécessité elle-même est la présence constante qui se déploie dans ses phases successives.

Cependant tout n'est pas encore dit au sujet de la contingence.

On vient de voir que la possibilité au sens usuel était appelée à retrouver une place: la contingence au sens usuel en retrouve une par là même. Mais ce n'est pas tout. Un des traits de la contingence que Hegel avait relevés du point de vue formel est qu'un étant contingent est de soi sans fondement < *grundlos* >³⁶: il est tel justement parce que son *soi n'est pas* assez soi. Cette insuffisance est d'ailleurs aussitôt compensée par la nécessité. Mais elle se retrouve dans la dispersion des conditions. Certes, là encore elle est compensée par la réflexion en soi du tout des conditions, et celle-ci n'est autre que la nécessité relative, dont la réflexion en soi, à son tour, n'est autre que la nécessité absolue. Mais si, de nouveau, il s'avère que cette réflexion en soi est insuffisante, que la réflexion en soi doit se constituer par-delà la nécessité, par contre-coup la non-réflexion et l'absence de fondement doivent être pour une part rendues à elles-mêmes. De la sorte le contingent est même ramené en deçà de l'actualité, il est un simple « existant »; c'est pourquoi, dans le passage de l'*Encyclopédie* où il met en relief le sens « emphatique » du mot *wirklich*, Hegel oppose au véritable actuel « l'existence contingente »³⁷. De ce contingent on peut à peine dire qu'il pourrait ne pas être, ou être autrement: il *est* avec la « facticité » du fait brut. Mais il entre dans la sphère de l'actualité; il est détenteur de possibilités réelles, et il est légitime de lui attribuer le pouvoir-être-ou-non que celles-ci impliquent, car il *est* ce qu'il rend possible; et dans la mesure où il est utilisé par une entité supérieure, qui elle-même *peut* s'adapter à diverses situations pour réaliser sa nature et ses fins, il a *en elle* un pouvoir-ne-pas-être ou pouvoir-être-autrement, d'ailleurs aussitôt posé comme secondaire et inessentiel³⁸.

*
**

En distinguant la nécessité relative et la nécessité absolue Hegel reprend encore très librement un thème traditionnel; très librement car, sous réserve d'une modification rétroactive, il ne s'agit pas pour lui de deux sortes de nécessité mais de deux degrés de compréhension de la même nécessité.

36. *W.d.L.*, GW 11, p. 384 (LJ I, 2, p. 253); L II, p. 174.

37. *Enz.* § 6, p. 38 (B p. 169).

38. Sans entrer dans les détails de la *Grande Logique*, D. Henrich a donné dans son étude *Hegels Theorie über den Zufall*, in *Hegel im Kontext*, pp. 157-186, un exposé synthétique de la pensée de Hegel concernant la contingence, avec lequel le présent exposé est en accord.

Le thème est bien toujours la distinction d'une nécessité pure et simple, parfaite, et d'une nécessité comportant certaines restrictions. Mais si le thème est traditionnel, il donne lieu à des modulations différentes.

Ainsi on trouve chez Aristote deux distinctions dont la première, malgré les apparences, ne rencontre pas celle que fait Hegel. Aristote distingue ce qui est nécessaire simplement, absolument <ἀπλῶς>, de ce qui l'est hypothétiquement <ἐξ ὑποθέσεως>. Ce dernier est bien, si l'on veut, nécessaire «relativement» à l'hypothèse; mais l'hypothèse dont il s'agit est celle d'un «ce en vue de quoi» <ὄφιν>, qui ne peut exister sans certaines choses, qui sont, de la sorte, nécessaires³⁹. La distinction prend donc sens dans la perspective de la finalité, qui n'est pas encore ouverte au présent stade de la Logique. Par ailleurs Aristote distingue ce qui est nécessairement, mais en vertu d'autre chose — précisément en vertu de causes autres que lui — et ce qui est nécessaire sans cela⁴⁰; cette dernière nécessité est le fait d'une chose simple <ἀπλοῦν>; ce nécessaire est premier et principal <πρῶτον καὶ κυρίως>⁴¹. Cette distinction, déjà théologiquement orientée, sera reprise, notamment à la suite d'Avicenne, dans une perspective où Dieu est conçu comme cause absolue de ce qui n'est pas lui : Dieu est le seul nécessaire par soi.

La nécessité en vertu d'une cause autre annonce la nécessité relative de la Logique; mais la distinction n'est pas directement rattachée à la problématique de la contingence; le mouvement de la pensée hégélienne, selon lequel dans la nécessité relative la contingence se présente pour être ensuite surmontée, ne semble pas pressenti. Quant à la nécessité du simple, elle offre à certains égards un modèle de la «nécessité absolue» au sens hégélien, puisque celle-ci est la pleine affirmation de l'identité essentielle des termes du processus; mais inversement le simple conçu par Aristote est trop simple pour répondre au concept de nécessité tel que l'établit la Logique, qui veut que l'identité soit la réflexion en soi de l'altérité.

Dans la mise en forme des concepts hégéliens ce sont sans doute les apports de Leibniz et de Kant qui sont les plus directement déterminants. Kant donne presque la formule de la «nécessité relative». Il considère comme hypothétiquement nécessaire tout effet en tant qu'il découle de sa cause dans la série des existences successives, précisant en outre que l'existence d'un objet des sens peut être connue «comparativement a priori relativement à une autre existence déjà donnée»⁴². L'«hypothèse», ici, n'est pas celle d'une fin comme chez Aristote, et correspond précisément à la «présupposition» dont parle Hegel. Par opposition la nécessité absolue de l'existence, pour autant qu'elle puisse être pensée, ne peut être que celle de l'«être suprême»⁴³. En cela Kant adopte un schéma reçu de Leibniz, qui lui-même fait une variation sur le thème reçu d'Aristote, déjà élaboré dans le cadre de la théologie créationniste. D'une manière générale la nécessité absolue est celle de ce qui ne peut être nié sans contradiction. Mais pour Leibniz l'hypo-

39. *Physique*, II, 9, 199 b 34-200 b 8.

40. *Métaphysique*, Δ, 5, 1015 b 9-10.

41. *Ibid.* 1015 b 11-12.

42. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 193 (TP, p. 208): *komparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein*.

43. *Ibid.* Ak. III, p. 397 (TP, p. 425).

thèse de la «nécessité hypothétique» est, non pas simplement la fin, comme pour Aristote, ni simplement l'état antérieur du monde, comme elle sera pour Kant, mais le décret de Dieu qui pose en une fois le monde avec la totalité de son devenir.

Considérée en elle-même la nécessité intramondaine conçue par Leibniz est assez proche de la «nécessité absolue» conçue par Hegel, non seulement par la rigueur sans faille de l'enchaînement, qui n'est qu'une expression de l'absoluité, mais par la «réflexion en soi» de toute la série, réflexion dont le principe est posé dans le concept du monade ou substance simple: la série des états exprime toute entière l'essence d'une monade, et s'il est vrai qu'un état «présuppose» les états antérieurs, il est tout aussi vrai qu'au sens hégélien il les «pose», étant tout autant qu'eux référé à l'essence constante de la monade. Par contre, penser la série toute entière comme contingente et sa nécessité comme hypothétique, c'est dépasser le monde vers la cause extramondaine⁴⁴.

Si donc Hegel considère comme absolue cette nécessité que Leibniz tient pour globalement hypothétique, n'est-ce pas qu'il s'interdit d'avance toute «sortie hors» du monde et que, comme Spinoza, il «identifie» Dieu et le monde? Ici il faut revenir au concept hégélien de la nécessité absolue et prendre en considération les limites que Hegel lui assigne.

La nécessité absolue constitue bien un état d'équilibre longtemps recherché entre l'être et l'essence, l'immédiateté et la réflexion. Chaque étant déterminé réfléchit tous les autres et réfléchit la totalité. Par ces étants qu'elle est, la totalité se réfléchit en soi et se fonde soi-même. La description qu'en fait Hegel dépasse d'ailleurs les structures qui se traduisent dans la succession: la pluralité intégrée à la totalité une se déploie aussi dans une simultanéité que traduit l'espace.

L'absolument nécessaire est *parce qu'il est*: Hegel met tour à tour l'accent sur *est* et sur *parce que*. L'immédiateté du *est* et la médiation du *parce que* s'enlèvent mutuellement⁴⁵.

Mais cette vérité est elle-même ambiguë. Elle trahit un excès d'immédiateté. Par son immédiateté chaque étant est comme retranché en lui-même, et la nécessité est l'essence qui se manifeste en le traitant sans aucun égard, sans aucun regard. La nécessité est «aveugle», elle «craint la lumière»⁴⁶, son visage est violent et contraignant, c'est celui de la *necessitas coactionis* scolastique, qu'Aristote avait déjà relevé comme «le violent», «la violence» <τὸ βίαιον, ἢ βία>⁴⁷.

La totalité ressemble, selon l'image célèbre, dont Hegel connaît l'occurrence chez Giordano Bruno⁴⁸, à une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part: image qui avait été appliquée à Dieu avant de l'être au monde⁴⁹. Mais tout se passe comme si la sphère avait éclaté en ses multiples centres, trop divine pour ce qu'elle a de cosmique, trop cosmique pour ce qu'elle a de divin.

44. Cf. *De rerum originatione radicali*, GP 7, p. 303.

45. *W.d.L.*, GW 11, p. 391 (LJ I, 2, p. 265); L II, p. 182.

46. *W.d.L.*, GW 11, pp. 391, 392 (LJ I, 2, pp. 265, 266); L II, p. 183.

47. *Métaphysique*, Δ, 5, 1015 a 26.

48. Cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 19, p. 234 (G 5, p. 1164).

49. Cf. M. DE GANDILLAC, «Sur la sphère infinie de Pascal», in *Revue d'histoire de la Philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, Lille, 1943.

L'exigence de dépasser la nécessité absolue est donc elle-même absolue.

Mais avant que ce dépassement ait lieu, le concept doit encore être explicite.

Dans l'exposé liminaire de la section « L'actualité », Hegel avait caractérisé les modalités comme constituant « les moments formels de l'absolu, autrement dit sa réflexion »⁵⁰. Il s'agit là de la réflexion à l'état pur, distincte du contenu ; et c'est aussi la réflexion propre de l'absolu, selon laquelle il se différencie en moments complémentaires passant les uns en les autres, achevant ainsi les catégories spinozistes qui, à elles seules, ne réalisaient que le devoir-être d'une réflexion de la chose même. Mais, liée à la présupposition de contenus déterminés et isolés en leur déterminité, cette réflexion à l'état pur laisse se perdre l'unité globale de l'absolu. Cependant les différences formelles sont en réalité chargées de contenu, tandis que les contenus sont pénétrés par la forme et inséparables de leurs fonctions. Leur différence est à la fois celle d'étants-là en devenir et celle de déterminations réflexives. Ainsi l'absolu lui-même, totalement exprimé dans le mouvement de ses différences, est présent quant à son unité globale. Aussi le « rapport absolu » sera-t-il « l'unité de l'absolu et de sa réflexion »⁵¹.

50. *W.d.L.*, GW 11, p. 369 (LJ I, 2, p. 248); L II, p. 157.

51. *Ibid.*

CHAPITRE 7

L'ACTUALITÉ: DE LA SUBSTANCE AU CONCEPT

La théorie du « rapport absolu » (*das absolute Verhältnis*) se constitue comme une relecture et une analyse de la nécessité absolue¹.

Le « rapport absolu » est, dans son ensemble, le rapport de l'absolu à lui-même. Il comporte, dans un développement, les catégories de substance et d'accident, de cause et d'effet, d'action réciproque. Cette dernière catégorie conduit au seuil du sujet et du « concept » au sens relativement étroit.

De nouveau la Logique rejoint ici des catégories parmi les plus importantes de l'ontologie traditionnelle. La systématisation est à l'évidence une reprise de l'organisation kantienne de la « relation », mais le contenu ne se limite pas à celui que Kant a retenu dans le cadre de l'idéalisme transcendantal.

Une esquisse préalable du développement systématique permettra d'apercevoir le contenu des catégories et d'entrevoir la façon dont Hegel intervient dans la problématique traditionnelle.

Le rapport de substance à accident est d'abord à lui seul tout le rapport absolu : il contient les deux autres rapports enveloppés en lui.

Le rapport absolu est, on vient de le rappeler, le rapport de l'absolu à lui-même. Dans la nécessité absolue, l'absolu se réfléchit en soi tout en s'investissant dans les étants déterminés ; en chacun il se réfléchit en soi et, tout aussi bien, il « est », comme immédiat ; mais en raison même de sa réflexion il se repousse de soi-même et nie cet étant déterminé. Il est, comme le dit

1. Tandis que *beziehen* et *Beziehung* indiquent généralement chez Hegel l'unification des termes référés l'un à l'autre, ou dont l'un est plus particulièrement référé à l'autre, *Verhältnis* indique davantage le maintien, dans la relation même, de la consistance propre à chaque terme et en quelque sorte le comportement de chacun vis-à-vis de l'autre. Le choix des traductions respectives de *Verhältnis* et de *Beziehung* ne peut que faire appel à une convention. Kant emploie le mot *Relation* pour désigner le titre général de la fonction logique conformément à laquelle les catégories considérées sont déterminantes : ce serait une raison de traduire *Verhältnis* par « relation ». Une autre raison serait que d'après les *Leçons* sur Aristote Hegel rend *πρός τι* par *Verhältnis* (cf. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 406, G 3, p. 598) ; or on le rend en français par « relation ». Inversement *Verhältnis* est employé par Hegel pour dire ce qu'en français on nomme le « rapport » de deux nombres : ce fait peut conduire à préférer « rapport » pour rendre *Verhältnis*, « relation » étant alors réservé à la traduction de *Beziehung*.

Hegel en reprenant, un peu modifiée, une formule de Jacobi concernant Spinoza et qu'il cite ailleurs, «l'être en tout être»². Le côté de la réflexion en soi comme telle est la substance; le côté où la réflexion en soi prend la forme de la réflexion en l'autre est l'accident ou plutôt la «totalité apparente» ou «paraissant» (*die scheinende Totalität*), l'accidentalité³.

La genèse logique de la substantialité telle que la conçoit Hegel rend compte de la présence de trois traits: les accidents de la substance sont produits et enchaînés de façon nécessaire, la substance est fondamentalement, c'est-à-dire selon l'exigence de son concept, unique, elle ne va pas sans quelque causalité. Considérons d'abord ce dernier trait.

Il n'a rien pour surprendre. La causalité, en un sens large qui précède la spécialisation ultérieure, est déjà impliquée dans le concept d'actualité. Le rapport du tout des conditions à l'actualité qui en procède nécessairement est presque le rapport de cause à effet, et les références qui ont pu être faites à Aristote et à Kant ne l'ont pas été sans l'intervention explicite du concept de cause. Mais celui-ci ne sera vraiment en place qu'à partir du concept de substance.

Mais la causalité est entièrement retirée aux accidents: ceux-ci n'ont aucune puissance (*Macht*)⁴ les uns sur les autres, bien qu'ils soient rigoureusement enchaînés. En contrepartie la causalité, ou si l'on veut la précausalité, est concentrée toute entière dans la substance. Si le mot «cause» ne figure pas, du moins la «puissance» est-elle attribuée à la substance, puissance qui est créatrice (*schaffende*) en même temps que destructrice (*zerstörende*)⁵, ainsi que l'«actuosité» (*Aktuosität*)⁶, allusion évidente à Spinoza affirmant que la puissance (*potentia*) de Dieu n'est autre que son «essence actueuse» (*essentia actiosa*)⁷.

Mais il faut aussitôt préciser que l'activité ainsi attribuée à la substance est immanente; la substance n'agit que sur soi sans rencontrer la moindre résistance, de sorte qu'elle n'est que la «calme procession» d'elle-même (*ruhiges Hervorgehen ihrer selbst*)⁸.

Parce que la causalité est déjà inscrite dans la substantialité il n'est pas étonnant qu'un passage doive avoir lieu de la substantialité à la causalité proprement dite. Ce qui rend ce passage nécessaire est que dans le rapport de substantialité les termes du rapport manquent d'opposition et de réflexion en soi à partir de l'opposition; principalement l'accident, en quoi la substance doit s'exprimer, manque de réflexion en soi, c'est-à-dire, en l'occurrence, de substantialité.

D'une certaine manière, le nouveau rapport va se substituer au premier. La cause est à l'effet ce que la substance était à l'accident. Néanmoins le premier rapport survit, quoique subordonné et donc modifié, dans le second; la modification consiste en un dédoublement qui pose en face de la substance

2. *W.d.L.*, GW 11, p. 394 (LJ I, 2, p. 270); L II, p. 185. Cf. *Enz.*, § 86, p. 107 (B, p. 349); le Dieu de Spinoza est «le principe de l'être en tout être-là». Cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, W IV, 1, p. 87; 2, p. 125.

3. *W.d.L.*, GW 11, p. 394 (LJ I, 2, p. 270); L II, p. 186.

4. *W.d.L.*, GW 11, p. 395 (LJ I, 2, p. 272); L II, p. 187.

5. *Ibid.*

6. *W.d.L.*, GW 11, p. 394 (LJ I, 2, p. 271); L II, p. 186.

7. *Éthique*, II, Prop. 3, *schol.*

8. *W.d.L.*, GW 11, p. 394 (LJ I, 2, p. 271); L II, p. 186.

originelle une autre substance, qui est passive. La cause est substance agissante, et l'effet est accident produit par celle-ci en une autre, passive à l'égard de la première. Enfin l'action réciproque des substances rétablit les traits principaux de la substantialité en intégrant la causalité. Chaque substance est origine des actions que les autres exercent en retour sur elles et, d'autre part, elle est déjà active dans sa passivité en modifiant la modification reçue, en agissant sur l'action de l'autre. Finalement, la substance considérée d'abord comme passive se révèle productrice de ses accidents. Et enfin, si l'on considère le système des substances engagées dans l'action réciproque — et elles n'y sont pas engagées accidentellement — on voit qu'il réalise, ou tend à réaliser, par la démultiplication de la substance, le concept initial de la substance unique.

Les trois étapes du développement peuvent maintenant être considérées de plus près.

A. LA SUBSTANTIALITÉ

Dans un passage de la théorie du «concept subjectif» dans la *Grande Logique* Hegel situe lui-même la catégorie de substance dans le système de répétitions analogiques qu'est dans sa totalité le concept logique. Il s'agit précisément alors du jugement sous sa forme la plus immédiate, dont les composants ont le maximum d'immédiété compatible avec les caractères du «concept» en tant que tel. Quelques exemples proposés par Hegel donnent un aperçu de ce dont il s'agit: «la rose est rouge», «la rose est parfumée», «cet anneau est jaune». Et Hegel explique ce jugement ainsi: «Le sujet, qui est tout d'abord le *singulier immédiat*, est dans le jugement même référé (*bezogen*) à son *autre*, à savoir à l'universel; ainsi est-il posé comme le *concret*; selon l'être, comme un quelque chose aux *multiples qualités*; ou comme le concret de la réflexion, une *chose existante aux propriétés variées*, un *actuel aux possibilités variées*, une *substance aux accidents eux aussi variés*.» Et Hegel ajoute: «Parce qu'ici ces entités variées (*diese Mannigfaltigen*) appartiennent au sujet du jugement, le quelque chose ou la chose existante etc. est, dans ses qualités, propriétés ou accidents, réfléchi en soi, autrement dit *se continue* à travers ceux-ci; se maintenant en eux, et tout aussi bien les maintenant en soi. L'être-posé, autrement dit la déterminité, appartient à l'être-en-soi-et-pour-soi.»⁹

Le lecteur peut ici s'étonner. Le contexte des exemples proposés et le caractère encore très élémentaire de cette forme de jugement ne suggèrent-ils pas un affaiblissement considérable par rapport à la «substance» déduite dans la théorie de l'actualité, toute proche de la substance spinoziste? On observera d'abord que, d'après la marche de la Logique, le jugement *en tant que tel* est dans son principe au-dessus de la substance, si élevée celle-ci soit-elle; mais ce qu'il y a lieu de faire ressortir maintenant est que le même thème logique est à plusieurs reprises diversement modulé.

Il n'en est pas seulement ainsi à l'intérieur de la Logique: dans la tradition philosophique le mot «substance» nomme déjà un thème diversement modulé. Et sans doute ni l'unité du thème ni la diversité des modulations ne sont parfaitement claires. L'absence de clarté complète n'est pas, en ce

9. *W.d.L.*, GW 12, pp. 61-62 (LJ II, pp. 112-113); L II, p. 275. Dès lors que *quelque chose* se distingue de sa *qualité*, il peut avoir plusieurs qualités.

domaine, un défaut: elle est la présence de ce qui est à penser, qui peut être intrinsèquement clair-obscur. Mais la Logique apporte son propre éclairage.

Les témoignages de la tradition font apparaître que deux voies convergentes mènent à la substance: l'une selon laquelle le substrat permanent se distingue des déterminations changeantes, l'autre selon laquelle dans l'attribution le sujet se distingue du prédicat, et cela, d'ailleurs, diversement selon les prédicats. Les deux voies ne se rejoignent pas par hasard. Tout près de Hegel, Kant en témoigne, qui voit les «fonctions logiques» de sujet et de prédicat trouver leur réalisation ontologique dans les catégories de substance et d'accident, inséparables, dans leur rapport, à l'expérience possible, de leur schématisation temporelle selon la relation du substrat permanent et de sa modification changeante. Kant avait assurément présentes à l'esprit les définitions de Wolff: «le sujet perdurable et modifiable se dit *substance*, tandis que l'étant qui n'est pas modifiable s'appelle accident»¹⁰. «La substance est le sujet de déterminations intrinsèques constantes et variables.»¹¹. «La substance est le sujet en lequel sont *cui insunt* les mêmes déterminations essentielles *essentialia* et attributs, tandis que les modes varient successivement.»¹² Wolff s'efforce en outre de montrer que sa définition est en accord avec celle de la scolastique, ainsi qu'avec celle de Descartes¹³.

Par-delà Descartes et la scolastique c'est encore Aristote qui est déterminant. Il faut ici rappeler de nouveau — et non point seulement en vue de la précision historique — que le mot dont, dans la tradition aristotélicienne, la traduction par *substantia* a prévalu est οὐσία, qui, de lui-même, correspondrait à *essentia* ou *entitas*, et signifie le caractère de ce qui est en tant que cela est, et par suite ce qui, dans ce qui est, est vraiment. *Substantia*, «ce qui se tient sous...», qui correspond strictement au mot néoplatonicien ὑπόστασις, est, dans le domaine aristotélicien, plus voisin d'ὑποκείμενον, «sous-jacent», rendu traditionnellement par *subjectum*, «sujet», mais qui le serait plus littéralement par *substratum*, «substrat», comme d'ailleurs il arrive à Hegel de le traduire¹⁴; pour cette raison la traduction d'ὑποκείμενον par «sujet-substrat» a été parfois adoptée, permettant en retour de distinguer le «sujet-moi», qui est lui-même une promotion particulière de l'ὑποκείμενον.

Le fait est, et il est décisif, qu'Aristote comprend l'οὐσία comme ὑποκείμενον et, de la sorte, la pose comme catégorie principale, présumée par toutes les autres¹⁵. Le fait est aussi qu'Aristote comprend l'ὑποκείμενον, à la fois comme substrat permanent des modifications changeantes et comme ce dont ou «sur quoi» quelque chose est énoncé, le «sujet» du κατηγορούμενον. Faut-il même parler, comme on l'a fait plus haut, de deux voies convergentes? Le rapport sujet-prédicat est déjà pour Aristote un fil conducteur de l'analyse du devenir; c'est lui qui fait apparaître en leur distinction et en leur corrélation le substrat permanent et les déterminations

10. *Philosophia prima sive Ontologia*, GW 11, 3, § 769, p. 574.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.* § 770, p. 575.

13. *Ibid.* § 771, 772, pp. 575-582.

14. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 321 (G 3, p. 519).

15. Comme on l'a vu ci-dessus (ch. 3, p. 76), le mot οὐσία garde aussi chez Aristote son sens large. Cf. S. MANSION, «Note sur la doctrine des catégories», pp. 189-201, in OWEN, G.E.L. (ed.), *Aristotle on Dialectics: the Topics*.

changeantes¹⁶; analyse qui, d'ailleurs, conduit à la situation ambiguë de l'essence-substance qui elle-même vient à l'être; celle-ci renvoie elle-même à un substrat permanent, la matière <ύλη>, qui elle-même est en quelque façon essence-substance <οὐσία πῶς>¹⁷, mais en quelque façon seulement.

Mais le rapport sujet-prédicat est révélateur aussi en dehors de la considération du devenir: l'essence-substance est «ce qui ne se dit pas d'un sujet-substrat mais dont les autres choses se disent»¹⁸. Cependant le statut du prédicat répondant à la question «qu'est-ce que...?», à la question visant la «quiddité», pose un problème difficile: l'essence-substance est-elle ou non identique à sa quiddité? Celle-ci, bien qu'énoncée comme prédicat, n'est-elle pas sous-jacente à tous les autres prédicats? Sur la distinction du sujet dernier et de son essence-quiddité le traité des *Catégories* — dont l'authenticité est aujourd'hui discutée, mais dont l'importance dans la tradition philosophique est considérable — fonde la distinction de «substance première» (par exemple: cet homme-ci) et «substance seconde» (par exemple, l'homme)¹⁹. De la quiddité se distinguent les déterminations prédicatives secondaires, qui d'après le traité des *Catégories* sont «en» un sujet <ἐν ὑποκειμένῳ>²⁰. Le nom qui leur revient parfois est συμβεβηκός, «concomitant-accident». Aristote use de ce mot de diverses façons (non peut-être, d'ailleurs, sans une certaine évolution). Συμβεβηκός peut désigner tout prédicat quel qu'il soit (c'est le sens le plus large et le moins fréquent)²¹; en un sens plus étroit, il peut désigner tout prédicat autre que la quiddité ou le genre, autrement dit tout ce qui relève d'une autre catégorie que la substance²²; plus étroitement encore, ce qui peut appartenir et ne pas appartenir à un seul et même sujet²³. Ainsi au sens intermédiaire le «propre» <ἴδιον>, qui est nécessairement attaché à la quiddité, peut être considéré comme un accident, tandis qu'il ne le peut pas au sens le plus étroit.

On peut admettre, mais sans que cela s'impose absolument ou du moins immédiatement, que les déterminations transitoires d'une substance expriment de façon plus marquée la nature de l'accident en tant que détermination secondaire. Mais Aristote ne semble pas rechercher de principe unificateur permettant de situer les différences. La Logique peut sans doute apporter sur ce point son propre éclairage; mais ce sera surtout à partir de la théorie du concept, dans laquelle, on l'a vu, le rapport substance-accident est repris dans la perspective plus ample du rapport sujet-prédicat. Jusque-là la Logique comprend le rapport selon un double fil conducteur: l'accident est «dans» la substance comme en un autre — c'est encore le concept spinoziste du mode —, un accident peut appartenir ou non à la substance.

16. Cf. *Physique*, I, 6, 189 a 31-32: la nature sous-jacente aux contraires successifs est préalable à ce prédicat qu'est un contraire; et généralement les chapitres 6 à 9.

17. *Ibid.*, I, 9, 192 a 6. Cf. *Métaphysique*, Z, 3.

18. *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 8-9. Cf. *Physique*, I, 190 a 36, qui précise que l'essence-substance ne se dit pas d'un sujet autre.

19. *Catégories*, 2, la 20 - 1 b 9. Le genre entre aussi, d'après le traité, dans le cadre de la substance seconde.

20. *Ibid.*, I, 1 a 20-28. Cette locution se trouve aussi dans *Topiques*, IV, 6, 127 b 1, mais avec un autre sens.

21. Cf. *Réfutations sophistiques*, 166 b 28.

22. Cf. *Seconds Analytiques*, I, 22, 83 b 19-24.

23. Cf. *Topiques*, I, 102 b 4-9.

A partir de là la puissance du concept de substance se montre particulièrement en ce que des déterminations qui pouvaient apparaître, et apparaîtront encore, comme annonciatrices de la substance, sont justement réduites au rang d'accidents: Hegel cite «le quelque chose qui est ou est-pour-soi, des choses existantes, des tous, des parties subsistant par soi, des forces»²⁴. Cette interprétation est la marque d'une radicalisation de la substance.

*
* *

Les traits relevés ci-dessus: unicité de la substance, nécessité de la position des accidents, et donc productivité ou «actuosité» de la substance, ne sont pas immédiatement présents dans la catégorie traditionnelle de substance. Mais à la lumière de la *Logique* ils se montrent liés à une radicalisation de la catégorie.

On a noté plus haut²⁵ que le mot même de substance, de par sa structure même, indique une réflexivité qu'explique le rapport substance-accident. Cependant on pourrait penser que la substance comporte, certes, un rapport nécessaire à l'accidentalité en général, mais non à chaque accident en particulier. Mais si la substance est véritablement l'entité indépendante, tandis que l'accident est de part en part dépendant, son indépendance n'est vraiment réalisée que si elle produit nécessairement le détail de ses accidents.

Dès lors, on peut aussi considérer que le thème spinoziste de l'«actuosité» de la substance correspond à une radicalisation de la catégorie de substance, radicalisation qui elle-même radicalise le principe général d'une fécondité de la réalité. «De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini).»²⁶

La puissance productrice et destructrice est ainsi le «moyen terme» entre les extrêmes que sont la substance elle-même et les accidents²⁷. La puissance qui figure ici n'est pas *autre* que la possibilité réelle déduite antérieurement; elle *est* cette même possibilité réelle portée à son plus haut degré d'autonomie, la puissance d'agir <δύναμις τοῦ ποιεῖν>, sans restriction, sans besoin de l'aide de rien d'autre; la puissance que saint Thomas, par exemple, reconnaissait — avant Spinoza! — comme identique en Dieu à l'action et à l'essence²⁸.

Ici même s'inscrit le thème de l'unicité de la substance. La théorie de l'essence, dans son ensemble, éclaire le principe de cette unicité: l'essence est

24. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 395 (LJ I, 2, p. 273); L II, p. 187.

25. Cf. ch. 5, B.

26. *Éthique*, I, Prop. 16. Le principe de la démonstration est que de toute essence suivent nécessairement des propriétés, d'autant plus nombreuses que l'essence comporte plus de réalité. Non que les propriétés soient elles-mêmes des choses et que les choses soient assimilées à des propriétés, mais les propriétés ne vont pas sans des choses dépendantes de la chose principale considérée. Cf. *Traité théologico-politique*, ch. 4 (G III, p. 60): «... la connaissance d'un effet par le moyen de sa cause n'est rien d'autre que connaître une propriété de la chose...»

27. *W.d.L.*, GW 11, p. 396 (LJ I, 2, p. 273); L II, p. 188.

28. *Summa theologiae*, I a, q. 25, a.1, ad 2.

fondamentalement le rassemblement de toute présence dans l'unité d'une présence. Si la substance est l'essence accomplie en actualité, il est clair que la thèse selon laquelle il n'y a qu'une substance n'est pas plus étrangère à ce concept de substance que la thèse selon laquelle la substance exerce une activité immanente.

Mais, d'un autre côté, c'est justement la productivité, l'actuosité de la substance qui ne se satisfait pas de la production des accidents; elle tend à une démultiplication de la substance. Y a-t-il en cela contradiction avec l'exigence d'unicité? En vérité non, car il ne s'agit pas d'admettre une pluralité juxtapositive originelle; bien au contraire, c'est du dedans d'elle-même que la substance se démultiplie; de sorte que la pluralité confirme l'unicité. Pourtant, il est vrai que la catégorie de substance ne peut supporter cette démultiplication sans se transformer profondément, à tel point qu'il s'agit en fait d'un dépassement de cette catégorie.

Tel que le voit Hegel, le système de Leibniz se situe au cœur de cette problématique.

A la suite de son exposé historique des catégories principales du spinozisme Hegel avait affirmé que Leibniz dépassait Spinoza en apportant le principe de la réflexion en soi du déterminé, qui manque au spinozisme²⁹.

A certains égards Leibniz ne fait que reprendre d'une manière particulière la théologie créationniste traditionnelle; sa préoccupation dominante n'est d'ailleurs pas de répondre à Spinoza. Mais si l'on se place au point de vue de la *Logique* la situation se présente autrement. En ce qu'il a de philosophique, le thème de la création se dédouble. Pour une part, il consiste en ce que l'unité fondamentale de l'absolu précède et fonde le déterminé: en ce sens le thème est présent à chaque étape de la *Logique*. Pour une autre part, il consiste en ce que l'absolu est esprit. L'importance du spinozisme tient à ce que la substance est tout près de l'esprit sans être encore l'esprit. Et Leibniz s'approche encore davantage de l'esprit, sans vraiment dépasser la substance et la nécessité.

A certains égards, le Dieu créateur tient le rôle de la substance unique, quoique, comme esprit, il soit déjà au-delà de la substantialité: même dans son activité immanente — par exemple dans la production de ses objets intérieurs — l'esprit confère à ses propres moments une consistance à laquelle n'atteint pas l'accident, et cela sans préjudice de son unité radicale qui s'expose dans la totalité de ses moments; consistance à la mesure de la liberté foncière de l'esprit. *A fortiori* dans son activité «transitive», c'est-à-dire où le terme est en dehors de l'agent (mais en ce cas, le «dehors» est créé en même temps que l'«étant au dehors», et est en quelque façon maintenu en l'agent ou; ce qui revient au même, l'agent créateur est présent en sa créature, de sorte que l'activité créatrice demeure en quelque façon immanente alors même qu'elle est transitive), la «substance» créatrice substantialise les étants qui, *mutatis mutandis*, tiennent par rapport à elle le rôle des accidents par rapport à la substance pure: ce sont les substances créées.

Dans la mesure où la référence leibnizienne est importante autant que la référence spinoziste dans le traitement hégélien du concept de substance, c'est

29. *W.d.L.*, GW 11, pp. 378-379 (LJ I, 2, pp. 242-245); L II, pp. 167-169.

principalement la substance créée qui est concernée. Celle-ci, telle que la voit Leibniz, reste une substance « radicalisée ». Le trait décisif est que chaque substance enveloppe en son essence la série entière de ses modifications; celles-ci sont donc posées nécessairement, même s'il ne s'agit pas de la nécessité « absolue » au sens leibnizien; et cette nécessité s'identifie à la spontanéité radicale de la substance. S'il y a des modifications, elles doivent venir de l'intérieur de la substance; cela résulte notamment du principe selon lequel « le prédicat est dans le sujet », ce qu'il faut entendre en radicalisant l'être-en <in esse> de sorte que le prédicat doit être fondé dans la notion individuelle du sujet, « ou je ne sais pas ce que c'est que la vérité »³⁰. Et d'autre part, il faut qu'il y ait d'incessantes modifications. Leibniz, à vrai dire, prend pour accordé que le changement est continu en chaque substance simple ou monade³¹; mais la raison est bien que le détail de ce qui change fait la variété des diverses monades³², et donc, en dernière analyse, que l'infini s'exprime dans le fini autant qu'il est possible: la richesse de l'infini-origine se manifeste dans l'infinie variété des monades créées, et chaque monade fait de cette manifestation sa propre manifestation spontanée; « les changements et déterminations en elle, notera Hegel, sont des manifestations d'elle-même dans elle-même »³³. Certes le système de l'harmonie préétablie qui, en éliminant l'action d'une substance finie sur une autre, préserve l'indépendance de chacune est, aux yeux de Hegel, artificiel; Hegel va rétablir le rapport causal des substances. Cependant le concept de la substance indépendante, entièrement responsable du déroulement de ses accidents, demeurera fondamental, et il relativise d'avance la causalité « transitive », celle où l'effet est extérieur à l'agent, dont il sera question.

Ce fait limite sans doute la portée de la référence qui est faite implicitement, mais indubitablement, au système kantien des « catégories de la relation » et des principes qui s'y rattachent; cette référence n'est cependant pas négligeable et prend tout son sens parce que Kant lui-même est en débat avec les thèses traditionnelles et notamment avec leur version leibnizienne.

A première vue, cependant, on peut penser que Kant n'a fait que fournir à Hegel un cadre pour la disposition des concepts. Notamment on doit

30. *Lettre à Arnauld* du 14. 9. 1686, GP 2, p. 56. Dans la *Monadologie* Leibniz tire argument de la simplicité de la monade (§ 11; cf. § 7, GP 6, pp. 607-608.)

31. *Monadologie*, § 10, GP 6, p. 608.

32. *Ibid.*, § 12, *ibid.*

33. *W.d.L.*, GW 11, p. 378 (LJ I, 2, p. 243); L II, p. 167. Le changement est, de plus, une condition du progrès, de ce progrès perpétuel et absolument illimité de tout l'Univers qui met le comble à la beauté et à la perfection universelle des œuvres divines, reconnu par Leibniz dans un texte de 1697 inconnu de Hegel (*De rerum originatione radicali*, GP 7, p. 308). Leibniz sera plus tard plus hésitant, et dira dans la *Théodicée*: « Il se pourrait donc que l'Univers allât toujours de mieux en mieux... Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger » (§ 202, GP 6, p. 237); de même *Lettre 14 à Bourguet* (GP 3, p. 582). On peut cependant observer que, selon Leibniz, les corps sont faits pour les esprits (*Système nouveau de la nature*, § 15, GP 4, p. 485) et que la félicité future implique un progrès perpétuel, puisque Dieu, étant infini, ne saurait être connu entièrement même dans la vision béatifique (*Principes de la nature et de la grâce*, § 18, GP 6, p. 646). Le progrès est ainsi un trait important de l'expression de l'infini dans le fini et de l'un dans le multiple, et il prend son sens dans la dimension de la spiritualité. Il en va de même chez Hegel, quoique d'une autre façon; aussi n'est-il pas surprenant que Hegel ne prenne pas ce thème en considération lorsqu'il traite de la substance, puisque celle-ci, comme telle, se trouve encore en deçà du « sujet » et de l'esprit.

remarquer que la substance, telle que la voit Kant, est dépourvue de ce dynamisme interne qui, chez Leibniz comme chez Spinoza, fait de toutes ses modifications des suites de son essence. Mais on n'obtient qu'une comparaison superficielle si l'on ne tient pas compte du principe qui détermine à la fois la reprise kantienne des problèmes traditionnels et la reprise hégélienne de cette reprise. Le point décisif, dans la reprise kantienne, est l'« idéalité » de toutes les déterminations, subordonnées qu'elles sont au principe de l'« unité de l'aperception » qui les pose comme des moments — au sens hégélien — de sa réalisation de soi, réalisation qui se produit compte tenu d'une variété sensible et de sa forme spatio-temporelle. Toutes les catégories concourent synergiquement à la constitution de ce « rapport à l'objet » en quoi se déploie l'unité de l'aperception. De ce point de vue, les moments ne sont pas extérieurs les uns aux autres. La substantialité a besoin de la causalité, justement parce que la substance *n'est pas* cause de ses propres accidents³⁴, et que, cependant, il n'y a pas plus de substance sans accidents que d'accidents sans substance; c'est donc une autre substance qui est cause des variations de la première, et réciproquement c'est par l'action, donc la causalité, que la substance se manifeste³⁵. La coopération des catégories peut se comprendre comme identité spéculative: la substantialité *est* causalité. Toutefois, si le thème spéculatif affleure chez Kant, il est repoussé en même temps qu'il se présente, les catégories restent juxtaposées les unes aux autres, et cette situation répercute l'extériorité fondamentale du moi unifiant et de la variété à unifier. Selon la Logique, c'est du dedans d'elle-même que la substantialité devient causalité.

B. LA CAUSALITÉ

Ce devenir est une véritable restructuration du concept. Ce qui était décrit comme substance produisant en soi ses accidents sera vu comme présentation encore insuffisamment analysée, ne faisant pas droit à une différence plus accusée qui, pourtant, est déjà là.

Ce qui fait le mieux apparaître la nécessité de cette transformation, c'est la situation de la puissance, que Hegel, on l'a vu, présente comme « moyen terme » entre l'identité à soi de la substance et la mouvance multiple de l'accidentalité: elle est la substance en tant que celle-ci s'exprime en faisant surgir et disparaître les accidents. Or, tant que la substantialité n'est que substantialité, les extrêmes rassemblés dans le moyen terme ne sont pas assez opposés, il leur manque de se réfléchir suffisamment en eux-mêmes. En particulier, l'accident tient encore trop de l'apparence, et de ce point de vue la situation du mode spinoziste n'est pas dépassée.

Et pourtant en réalité la réflexion en soi des extrêmes est déjà là. L'accidentalité, négativité se réfléchissant en soi, va se montrer pourvue, jusque dans son insubstance, d'une certaine forme de subsistance par soi et donc de substantialité. De son côté, la substance comme telle se montre comme *déterminée* face à l'accidentalité; de la sorte les deux extrêmes s'opposent,

34. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 177 (TP, p. 192).

35. *Ibid.*, Ak. III, p. 176 (TP, p. 191).

quoique en cela ce soit toujours la substance qui s'oppose à elle-même. Ainsi la substance devient « cause » *Ursache* et l'accident « effet » *Wirkung*³⁶. Mais l'exigence de la réflexion en soi se montre aussi si l'on part de la substance elle-même.

La puissance est déjà la négativité de la substance. Mais il faut préciser la façon dont elle se rapporte à l'accidentalité. Il peut sembler que la puissance trouve l'accidentalité comme un autre d'elle-même, quoique l'accident n'existe que « dans » la substance. De ce point de vue, la substance apparaît comme originellement « accidentalisée » et son activité, son « actuosité » semble se borner à modifier la déterminité originelle, c'est-à-dire à reconduire indéfiniment l'être-déterminé. En faisant disparaître un accident, en en faisant apparaître un autre, elle les pose comme les « seulement posés » qu'ils sont en vérité; et apparemment son agir ne consiste qu'en cela. Mais la substance est originellement agissante, elle se détermine. Il faut voir ce que cela implique.

La substance est, d'une certaine manière, avant de se déterminer et d'agir; cet être est en elle l'immédiat et le « seulement en soi »: c'est déjà une manière d'être déterminé, car l'immédiat est le non... de ce qu'il peut devenir. La substance ne peut en rester là: elle nie, en posant son autre, son premier être-déterminé; par là elle se pose comme l'autre de son autre, c'est-à-dire comme le déterminé qu'elle était déjà, et puisqu'elle a l'initiative, elle ne fait en cela que retourner en elle-même; en se posant actuellement comme relative elle rend actuelle son absoluité. Rentrant en soi-même en se repoussant de soi-même, elle fait surgir son corrélatif qui, dans son surgissement même, est posé comme simple « posé », l'accident qui, posé de la sorte, est devenu l'effet³⁷.

*
* *

Comme le concept de substance, le concept de cause est ici à la fois déterminé par sa genèse logique et situé par rapport au cours historique de la philosophie.

On a déjà vu³⁸ que le concept de fondement donne lieu à des formes distinctes et que le vocabulaire n'est pas fixé d'une manière qui s'impose. Étant admise la traduction d'*αἰτία* ou *αἰτίον* par *causa*, la quadruplicité des causes retenues par Aristote est un élément déterminant de la tradition: causes matérielle, formelle, motrice — parfois spécifiée comme productrice *τὸ ποιοῦν*³⁹, et nommée plus tard « efficiente » —, finale. Dans la mesure où l'on se réglerait sur cette quadruplicité on pourrait dire que la « cause » retenue finalement par Hegel est la cause « motrice » ou « efficiente ».

36. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 396 (LJ I, 2, p. 275); L II, p. 189.

37. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 397 (LJ I, 2, p. 276); L II, p. 189. Hegel ne retient pas la juste remarque de Fichte: le mot *Wirkung*, de lui-même, dit l'action productrice et non pas, comme c'est le cas ici chez Hegel, le simple résultat, qu'il faudrait nommer, suivant Fichte, *das Bewirkte*; les deux, la cause et l'effet, pensés ensemble, voilà ce qu'il convient, selon Fichte, d'appeler *die Wirkung* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 294). Mais dans les titres *Wirkung und Gegenwirkung, die Wechselwirkung*, qui figurent un peu plus loin, *Wirkung* dit bien l'action elle-même.

38. Cf. *supra*, ch. 4, A.

39. *Métaphysique*, Δ, 2, 1013 a 31.

Mais il est clair qu'en toute rigueur les « causes » retenues par Aristote ne sont ce qu'elles sont que dans le système qu'elles forment ensemble: que l'une d'entre elles soit extraite de ce système et isolée, elle n'est plus exactement ce qu'elle était; tout au plus conserve-t-elle, peut-être plus accentués, certains traits antérieurs.

Que certains traits de la cause motrice ou efficiente soient fixés de manière prépondérante et tendent à l'exclusivisme⁴⁰ n'est sans doute pas le fait du hasard. Dans le cours de la philosophie, le stoïcisme illustre assez bien cette restructuration, qui a pu permettre à Sénèque d'attribuer aux Stoïciens la thèse « qu'il y a une seule cause, à savoir ce qui fait » *id quod facit*⁴¹. La perspective à la fois unitaire et chronologique du stoïcisme conduisait à mettre en relief l'universel enchaînement à la fois temporel et causal: « tout ce qui devient a, avant lui, quelque chose à quoi il est rattaché comme à sa cause »⁴². D'une autre manière — d'ailleurs non sans affinité conceptuelle avec le stoïcisme —, la perspective de la création contribue à renforcer, en le transformant, le concept de cause efficiente. Cela se vérifie avant tout en ce qui concerne précisément la causalité de la « cause première » à l'égard du créé: cette cause est productrice de tout l'être du créé, et même si, d'un certain point de vue, la finalité est première, c'est en ne faisant qu'un avec l'efficience.

Hegel ajuste son vocabulaire à l'usage prévalent. Ce n'est évidemment pas qu'il méconnaisse les exigences conceptuelles auxquelles fait droit un usage plus large du mot « cause »: bien au contraire, ces exigences seront satisfaites, mais à un niveau supérieur à celui de la causalité telle qu'elle se définit ici.

Un trait essentiel de la causalité est l'altérité de la cause et de l'effet. Cependant Hegel dira dans l'*Encyclopédie* que la cause est en soi et pour soi *causa sui*, cause de soi⁴³: cela parce que, comme on va le voir, la cause passe dans son effet, passage qui révèle l'identité fondamentale des deux termes. C'est dire que la causalité a sa vérité au-delà d'elle-même, et la locution « cause de soi » dit cette vérité comme projetée dans le concept de causalité lui-même. Dans la Logique, cette vérité est d'abord l'action réciproque puis, comme vérité de la nécessité toute entière, le « concept » au sens relativement étroit du mot. La vraie cause de soi, c'est le concept, c'est le sujet.

A partir de là on peut mieux comprendre, à la lumière de la Logique — et sans qu'il soit besoin pour autant de considérer cette lumière comme suffisante et définitive —, la proximité et même l'identité de l'acte pur et de la cause de soi. Dans l'acte en tant que tel la différence de soi à soi est inapparente, ou n'est qu'une distinction de raison; elle est jusqu'à un certain point réalisée — c'est-à-dire transcrite dans l'être-là — dans la dualité de l'être-en-puissance et de l'être-en-acte; mais c'est le même étant qui est d'abord en puissance et ensuite en acte, et sur la base de cette identité le concept d'acte pur peut se constituer par l'enlèvement de toute distance entre l'étant et lui-

40. Cf. *supra*, ch. 4, A.

41. *Lettres à Lucilius*, 65, 4, p. 107.

42. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du destin*, 22: πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ὃ ὡς αἰτία συνήρτηται (p. 43).

43. *Enz.*, § 153, p. 146 (B, p. 401).

même: ce n'est, semble-t-il, que l'enlèvement d'une privation. Dans la causalité, en revanche, la différence est immédiatement réalisée en altérité. Mais c'est en vérité la même différence, plus accusée et plus réalisée: la cause *est* l'être-en-puissance de l'effet, elle est cet être-en-puissance réfléchi en soi. C'est donc aussi la même identité; et lorsque la causalité se surpasse dans la cause de soi, précisément alors la différence entre le rapport de puissance et d'acte et le rapport de cause et d'effet est aussi enlevée.

Par ailleurs — mais c'est un autre problème — on ne doit pas minimiser le fait que Hegel réinterprète le concept de cause de soi en posant comme explicite et réel ce qu'une telle causalité implique de différence et de mobilité latentes. Le moment de l'altérité est, aux yeux de Hegel, essentiel, et avec lui c'est bien la finitude qui s'apprête à ressortir. Cette finitude va s'introduire par le biais du caractère d'abord « formel » de la causalité, qui exige un passage au « réel », lequel ne va pas sans l'immédiateté et, donc, la finitude. Ce sera le passage à la « causalité déterminée » dont il faut suivre maintenant la constitution et l'évolution.

*
**

Selon son premier mode de constitution, le rapport de causalité n'est encore que « formel », c'est-à-dire qu'il n'a d'autre contenu que « la pure manifestation, la nécessité » elle-même⁴⁴. Qu'est-ce que la cause? Ce qui se manifeste par l'effet. Qu'est-ce que l'effet? Ce qui manifeste la cause. Pourtant un contenu est présent, et Hegel y fait allusion lorsqu'il déclare: « *L'effet ne contient... absolument rien que ne contienne la cause. Inversement, la cause ne contient rien qui ne soit dans l'effet.* »⁴⁵

La présence du contenu va s'explicitier et, avec elle, une finitude qui va maintenant affecter le rapport de causalité: c'est le sens de ce que Hegel appelle le « rapport de causalité déterminé ». C'est aussi « *le rapport de causalité dans sa réalité et dans sa finitude* »⁴⁶.

La totalité réflexive que constituent dans leur rapport cause et effet est posée comme identique à elle-même; cette identité acquiert aussitôt une existence immédiate qui lui confère la finitude d'un étant-là; et cela, parce que cause et effet ne subsistent que le temps d'un éclair qui s'éteint aussitôt: « *La cause s'éteint <erlischt> en son effet; par là l'effet est tout aussi bien éteint...* »⁴⁷. Certes la cause est substance, et la substance est permanente par définition. Mais la substance n'est cause que dans l'acte de la causation; or on a vu aussi que la substance n'est vraiment actuelle qu'en se faisant cause. Aussi lorsque l'éclair de la forme s'éteint aussitôt qu'il a eu lieu, ce n'est pas immédiatement le retour en soi de la substance qui va se produire mais d'abord une sorte de chute dans l'immédiateté du contenu. Et comme c'était déjà le cas pour la nécessité réelle, cette immédiateté va d'abord s'affirmer excessivement, de sorte que la réflexivité, autrement dit la forme, lui sera quasi extérieure, jusqu'au moment où le contenu sera de nouveau rendu transparent à la forme.

44. *W.d.L.*, GW 11, p. 399 (LJ I, 2, p. 279); L II, p. 191.

45. *W.d.L.*, GW 11, p. 398 (LJ I, 2, pp. 277-278); L II, pp. 190-191.

46. *W.d.L.*, GW 11, p. 399 (LJ I, 2, p. 279); L II, p. 191.

47. *W.d.L.*, GW 11, p. 398 (LJ I, 2, p. 278); L II, p. 191.

Cette situation a ceci de paradoxal que le contenu identique de la cause et de l'effet joue à certains égards le rôle d'une substance qui aurait pour accidents les déterminations « cause » et « effet »; mais, comme on vient de le voir, le contenu, parce qu'il est immédiat, a le statut d'un étant-là, il est donc déterminé, fini: c'est la première façon dont se justifie le titre de « causalité déterminée »; et donc il s'agit de substance finie, ce qui modifie considérablement le concept de substance.

Autre conséquence de l'émergence d'un contenu limité: les différences relevant de la forme vont aussi se traduire en diversité de contenus; ceux-ci seront joints au contenu commun à la cause et à l'effet, sans autre principe d'unité qu'une appartenance assez lâche à un même substrat. De la sorte le processus causal se présente comme transport d'un contenu d'un substrat à un autre (d'où le caractère tautologique de l'explication causale).

Un tel processus ne va pas sans une « actuosité » qui, en réalité, est omniprésente. Ainsi le substrat-cause n'est pas seulement « substrat », mais « substance », ce qui veut dire substance agissante; et son activité propre consiste à se défaire du contenu transmissible, lequel ne lui est pas lié de façon intrinsèquement nécessaire et à donc été mis en lui en vertu d'un processus causal antérieur. Ainsi la causalité de la substance-cause à la fois *est* et *n'est pas* la sienne propre: *n'est pas* la sienne, puisqu'elle prolonge une causalité extérieure, *est* la sienne, puisqu'elle consiste à faire retour en soi-même. Telle est la seconde « déterminité » de la « causalité déterminée » qui, cette fois, concerne la forme⁴⁸: la causalité est une originalité (*Ursprünglichkeit*) qui est extérieure à elle-même, étant tout aussi bien quelque chose de « posé », autrement dit un effet. Toute cause est effet, et l'on montrerait aussi bien que, réciproquement, tout effet est cause.

Comme il arrive généralement il suffit de laisser la situation déployer ses conséquences pour la voir se retourner.

Tout d'abord a lieu une reconduction du rapport causal sur le mode du « mauvais infini » et selon un régime d'extériorité des déterminations: le rapport causal migre de substrat en substrat, tandis que chaque substrat acquiert tour à tour le caractère d'effet et celui de cause. Mais ce « tour à tour » recouvre une identité plus profonde. Une cause, tandis qu'elle cause, excède ce qu'elle paraît être, à la fois par la profondeur de son « passé » et par l'envergure de son « futur ». Délimitons la série par un point arbitrairement choisi: quelque côté du point que l'on considère, la série est là tout entière et comme concentrée dans le point le plus proche. A une étape quelconque, la cause, déjà largement en avance sur elle-même, pose les étapes suivantes comme simples intermédiaires pour celle qui les suivra à son tour. D'autre part, les substrats ni ne sont indépendants les uns des autres, ni ne sont radicalement étrangers aux rapports de causalité qui se produisent et reproduisent en eux. Ainsi la situation se simplifie d'elle-même et se réduit à l'opposition du rapport causal et du substrat. Et puisque le rapport est le côté de la réflexion posée comme telle, tandis que le substrat est le côté de l'immédiateté, c'est-à-dire de la réflexion implicite, il faut dire que, de par sa structure d'anticipation de soi, la cause « présuppose » le substrat auquel son action se rapporte, selon un présupposer qui est en réalité un « poser ».

48. *W.d.L.*, GW 11, p. 402 (LJ I, 2, p. 284); L II, p. 196.

C'est alors une complète restructuration du concept qui a lieu. La substance-cause se présuppose elle-même. Le substrat doit être de nouveau analysé: d'un côté il est réassumé par la substance-cause, de l'autre il est encore la substance, mais cette fois la *substance passive*.

Ce concept de substance passive est surprenant, mais il ne fait qu'expliquer un moment qui était déjà dans le concept initial de la substance: celle-ci, agissant de façon immanente, comportait un moment de passivité vis-à-vis d'elle-même, moment d'ailleurs sans aucune consistance. Ce moment est explicite et réalisé par le dédoublement de la substance.

Le *présupposer* et le *poser* sont ici étroitement imbriqués, ou plutôt passent l'un en l'autre. La substance passive est le corrélatif de la substance active: en cela elle dépend de celle-ci et cette dépendance fait sa passivité. Mais l'inverse est vrai tout autant: la substance active est le corrélatif de son corrélatif, et en cela elle peut déjà être reconnue comme passive. Mais en agissant sur la substance passive elle manifeste sa nature de substance active, elle pose, c'est-à-dire explicite, au terme d'un mouvement, le fait que son *présupposer* est en réalité un *poser*.

Cependant, l'inverse est vrai aussi, et cette constante inversion va se traduire dans le rapport d'action et réaction, (*Wirkung und Gegenwirkung*).

Ce rapport s'établit du seul fait que l'action a lieu. La substance active, en agissant sur la substance passive, étend en celle-ci son propre être, sous la forme de l'effet produit; et c'est bien *son propre être* de substance active qu'elle pose ainsi et communique à la substance passive qui, dès lors, devient à son tour active. Ou considérons la chose de l'autre côté: le peu de consistance qu'a la substance passive consiste en son inconsistance; qu'elle subisse l'action, qu'autrement dit sa consistance soit partiellement enlevée, c'est, pour autant, son inconsistance qui est enlevée et sa consistance, de nouveau, affirmée. Étant consistante, elle devient ou plutôt se révèle active et cause. Et sa nature de cause, d'agent, se manifeste par une réaction, dirigée sur la première substance active. En effet, la réaction consiste en premier lieu en ce que la substance passive enlève l'effet produit en elle par la première substance active; or la substance active *est* son effet: enlever l'effet, c'est enlever la substance qui en est la cause. Ainsi la première substance active devient à son tour passive — mais, de ce fait même, réactive. C'est alors un infini agir réciproque qui est posé.

Cependant, si telle est bien l'exigence du concept, il ne s'ensuit pas que l'enchaînement causal d'abord considéré, formant une série ouverte ou, si l'on veut, rectilinéaire, où la causalité se propage de substance en substance, ait disparu: mais cet enchaînement a une place subordonnée. C'est l'approfondissement du rapport d'action et réaction qui va renouveler le concept.

C. L'ACTION RÉCIPROQUE ET LE PASSAGE AU SUJET-CONCEPT

Le rapport absolu est d'une manière générale la réalisation de la nécessité absolue. La nécessité est le lien des extrêmes, expression de leur unité intérieure qui a la fois confirme leur être, c'est-à-dire leur immédiateté, et le pose comme apparence. Développée en action et réaction des substances tour à tour actives et passives, la causalité accuse tout d'abord la séparation des extrêmes, dont l'« identité » n'est encore qu'intérieure; mais c'est à partir de là que la situation va se retourner du tout au tout.

Tout d'abord, cependant, la situation caractéristique de l'action réciproque se présente bien comme celle où plusieurs substances se présupposent les unes les autres. Et le fait qu'action et réaction soient indéfiniment échangées entre deux substances ne supprime pas, semble-t-il, le « mauvais infini » de la succession toujours recommencée de l'agir et du pâtir.

Mais une substance dépasse par principe ses déterminations limitées; par-delà ses actions et passions limitées et successives, son identité fondamentale rend intérieures les unes aux autres toutes ses actions d'une part, toutes ses passions d'autre part, et aussi rend intérieurs l'un à l'autre le tout de son agir et le tout de son pâtir. Par là sont profondément transformés la nature de l'agir et celle du pâtir, le rapport de l'agent-patient à son agir et à son pâtir, et enfin les rapports mutuels des agents-patients. Exposons ces transformations.

L'agir et le pâtir « agissent » l'un sur l'autre, se transforment l'un en l'autre. La cause, avait-on noté, a son actualité dans son effet, elle *est* effet — à savoir, l'effet qu'elle produit. Désormais cette vérité que « la cause *est* effet » s'est étendue à la cause quant à son acte causal: l'agir même est un effet. Et cette vérité ainsi renouvelée a elle-même un double sens: la cause passe en l'effet comme en sa vérité, et inversement. Ainsi Hegel peut-il dire que la causalité n'a fait que retourner à son concept absolu⁴⁹. Cette affirmation, telle qu'elle vient d'être exposée, ne repose pas sur une équivoque: elle prend acte du caractère transitionnel de l'identité que dit le « est ».

Parce qu'elle a identifié l'un à l'autre le tout de son agir et le tout de son pâtir, la « substance » est entièrement passée en eux, et inversement les a pris en soi: elle est devenue entièrement transparente à elle-même.

Dans la causalité, chaque substance devient l'autre, l'active parce qu'elle a dans la passive son actualité, la passive parce qu'elle accueille l'actualité de l'autre; et finalement, par la réaction, chacune devient l'autre en ce sens qu'elle acquiert le caractère de l'autre: la passive devient active et réciproquement. Chaque « substance » intériorise l'autre. Cette intériorisation s'exprime notamment en ce qu'une substance agit sur l'agir de l'autre du seul fait d'agir sur son propre pâtir.

Du fait de cette intériorisation réciproque des substances on peut dire aussi que la substance a rejoint son propre concept: car fondamentalement la substance, si substance il y a, est unique et, s'il y a plusieurs substances, le concept de substance a éclaté. L'intériorisation mutuelle des substances dépasse la pluralité présupposée, et le concept de substance rentre en lui-même. On peut dire tout autant qu'il est dépassé, car la pluralité n'a pas purement et simplement disparu.

C'est donc le développement même de la causalité qui conduit au-delà de la causalité elle-même et de la nécessité.

La nécessité est, avons-nous vu, l'identité encore intérieure des entités actuelles séparées. Or « cette *intériorité*, cet être-en-soi, le mouvement de la causalité l'enlève »⁵⁰. L'identité des « substances » est entièrement explicitée, et chaque « substance » peut se reprendre librement elle-même.

La causalité a pris place dans l'espace créé par l'éclatement de la substance: elle est phénomène et apparence; phénomène de l'identité intérieure,

49. *W.d.L.*, p. 408 (LJ I, 2, p. 294); L II, p. 203.

50. *W.d.L.*, GW 11, p. 409 (LJ I, 2, p. 295); L II, p. 204: *Diese Innerlichkeit oder dies Ansichsein hebt die Bewegung der Kausalität auf.*

qui entérine l'apparence de la séparation; l'action réciproque, apparence conduite à son achèvement, révèle l'apparence comme apparence en supprimant le présupposé. Ainsi Hegel dira dans la partie suivante de la *Grande Logique*: « Cette action réciproque est ainsi le phénomène qui de nouveau s'enlève; la révélation de l'apparence de la causalité — apparence en laquelle la cause est *comme cause* — quant à sa nature d'apparence. »⁵¹

Ce qui est maintenant réalisé par ce dépassement de la substantialité, de la causalité et de la nécessité, c'est ce que Hegel nomme le *concept*, « le royaume de la *subjectivité*, de la *liberté* »⁵².

La liberté se fait jour tandis que sont dépassées simultanément nécessité et contingence. Les « substances » de l'action réciproque étaient d'abord à la fois indépendantes et dépendantes l'une de l'autre, et ces deux caractères se reflétaient l'un l'autre. Indépendantes, immédiates, elles étaient, chacune pour soi et pour l'autre, contingentes. Inévitablement leur lien avait la dureté de la nécessité, leur dépendance était soumission à une puissance étrangère. Perdant cette indépendance immédiate, les « substances » — mais faut-il encore parler au pluriel? — gagnent leur vraie unité. De nouveau dépendance et indépendance se reflètent l'une l'autre, mais, cette fois, c'est en se convertissant l'une en l'autre: telle est la liberté.

Est-ce à dire que la nécessité non encore transformée en liberté n'ait plus cours? Ce serait excessif. On remarquait plus haut que l'action réciproque, en tant qu'elle n'était d'abord rien d'autre que la continuation indéfinie du couple action-réaction, n'annulait pas l'existence d'enchaînements en séries rectilinéaires; on peut remarquer maintenant que les enchaînements en séries fermées, circulaires, des actions et réactions partielles ne sont pas annulés par la nouvelle figure du rapport circulaire; mais à leur tour tous ces enchaînements sont subordonnés au nouveau rapport et, vis-à-vis d'eux, la liberté apparaît comme une infinie spontanéité qu'ils supposent eux-mêmes et qui les dépasse en les intégrant.

D'autre part, Hegel distingue une forme inférieure et une forme supérieure de la nécessité: celle-ci est la nécessité transformée en liberté. Ainsi dans l'addition du § 158 de l'*Encyclopédie* on peut lire: « On a coutume d'appeler dure la nécessité, et c'est avec raison, dans la mesure où l'on en reste à la nécessité comme telle, c'est-à-dire en sa figure <Gestalt> immédiate. »⁵³ Et dans une autre addition: « De la nécessité on a coutume de dire qu'elle est *aveugle*, et cela à bon droit, dans la mesure où en son processus la *fin visée* <Zweck> n'est pas encore comme telle présente pour soi. »⁵⁴ La nécessité aveugle est la nécessité « comme telle ».

Et quelques lignes plus loin on peut lire: « Aveugle, la nécessité ne l'est que dans la mesure où elle n'est pas conçue. »⁵⁵ Mais ne devrait-on pas dire: la nécessité *paraît* aveugle? Le fait d'être conçue ne change pas, semble-t-il, sa nature. Mais Hegel veut dire: la nécessité vraiment concevable est la

51. *W.d.L.*, GW 12, p. 14 (LJ II, p. 39); L II, p. 216: « ... die Offenbarung des Scheins der Kausalität, worin die Ursache als Ursache ist, dass er Schein ist. » *Erscheinung* et *Schein* sont, dans ce contexte, sinon équivalents, du moins tels que le passage de l'un à l'autre est toujours possible.

52. *W.d.L.*, GW 11, p. 409 (LJ I, 2, p. 296); L II, p. 205.

53. *Enz.*, add. § 158, JA 8, p. 348 (B, p. 588).

54. *Ibid.*, add. § 147, JA 8, p. 331 (B, pp. 580-581).

55. *Ibid.*, JA 8, p. 332 (B, p. 581).

nécessité supérieure, qui est le « concept » lui-même, vérité de la nécessité comme telle. Concevoir, tel que l'entend Hegel, implique: se retrouver dans l'être. L'objet du concevoir ne peut pas être n'importe quoi: il doit être en fin de compte le sujet-moi lui-même. Concevoir est saisir le sujet comme absolu et l'absolu comme sujet. Lorsque la pensée à l'œuvre dans la Logique produit le concept de la nécessité, elle conçoit effectivement, puisqu'elle est *en acte* saisie de l'absolu comme sujet et du sujet comme absolu. Mais cela, la pensée ne le *thématise* pas immédiatement; il y a un moment où le sujet *n'est pas encore* son propre objet. L'objet de la pensée est bien alors le concept au sens large, mais tel qu'il est encore comme non-concept. Si la pensée, par impossible, en restait définitivement à cet objet, aurait lieu l'irréparable contradiction d'un concevoir qui ne conçoit pas ce qu'il conçoit; définitivement la nécessité serait conçue et tout à la fois ne serait pas conçue. Mais ce « blocage » ne peut avoir lieu dans la Logique, mais seulement, pour un temps, dans la pensée philosophique qui n'a pas encore pris suffisamment conscience de ce qu'elle est.

Ce qui vient d'être dit de la nécessité vaut d'ailleurs de toutes les catégories qui ont été jusqu'ici les thèmes de la Logique objective: toutes attendent de renaître dans le concept posé comme concept. Cette attente est résumée dans la nécessité, qui résume toutes les catégories antérieurement considérées. Avec la nécessité posée comme telle, l'opposition de la liberté à son contraire est portée à son plus haut point d'explicitation et, pour cette raison, la liberté, « vérité de la nécessité »⁵⁶, est sur le point d'être délivrée.

C'est cette « vérité » que va exposer la théorie du concept.

56. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 12, 14 (LJ II, pp. 36, 39); L II, pp. 214, 216.

CHAPITRE 8

GENÈSE ET PROBLÉMATIQUE ONTOLOGIQUE DU CONCEPT

Le « concept », selon Hegel, se dit de multiples façons. Quatre sens principaux se distinguent, qui seront présentés en allant du plus large au plus étroit.

1. *Le concept est d'un bout à l'autre l'objet de la logique, un « objet » qui justement n'est plus un « autre » en face du savoir.*

2. *En un sens plus étroit, le concept est la dernière des trois grandes formes du concept au premier sens, après l'être et l'essence; il constitue, à ce titre, le thème de la logique subjective. Il est dit une fois « le concept comme tel » ou concept qui est pour soi¹.*

3. *En un sens plus étroit, le concept est également dit concept formel, immédiat, ou subjectif², ou « concept comme tel »³, et fait l'objet de la première section de la Logique subjective ou théorie du concept; il correspond au domaine du concept usuel et comprend concept (cf. sens 4), jugement et syllogisme, c'est-à-dire les formes que la logique usuelle prend pour objets. On remarque que le sens du mot « subjectif » s'infléchit en cours de route: dans « Logique subjective », ce mot dit que le sujet est la vérité de l'être et de l'essence, la forme suprême de l'être au sens large; dans « concept subjectif » il dit que le sujet, se repliant sur soi, manque de la plénitude substantielle qui a trouvé en lui le principe de son achèvement.*

4. *Au sens le plus étroit, le concept se contre-distingue du jugement et du syllogisme et correspond au concept usuel. Il est également dit parfois « concept comme tel »⁴.*

Le passage du premier sens au second s'explique par l'équivalence de « sujet » ou de « soi-même » (*Selbst*) et de « concept »⁵. En effet, concevoir est se retrouver dans l'objet. Le concept est le conçu, l'objet dans lequel le sujet concevant se retrouve; il s'y retrouve effectivement dès lors que l'objet

1. *W.d.L.*, GW 21, p. 45; L I, p. 43 (JI, p. 48).

2. *W.d.L.*, GW 12, p. 30 (LJ II, p. 63); L II, p. 236.

3. *W.d.L.*, GW 12, p. 20 (LJ II, p. 49); L II, p. 225.

4. *W.d.L.*, GW 12, p. 31 (LJ II, p. 65); L II, p. 238; *Enz.*, § 163, p. 152 (B, p. 409).

5. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 14 (LJ II, p. 39); L II, p. 216: « ... le concept, le sujet »; GW 12, p. 48 (LJ II, p. 91); L II, p. 259: le concept est « le pur soi » de l'esprit.

a « la figure <Gestalt> du soi »⁶ et c'est cela même qui est le résultat de la dialectique de l'action réciproque.

Encore faut-il reconnaître le « soi » dans cet « accomplissement de la substance » <Vollendung der Substanz> qui dépasse la substance même⁷. Mais ce qui se comprend moins aisément c'est que la première réalisation du « concept » ainsi défini soit précisément le concept au troisième sens, le concept « subjectif ». En quoi, se demande-t-on, les formes que la logique formelle prend pour objet témoignent-elles de cet accomplissement de la substance qu'est la transformation de celle-ci en « sujet » ? Le concept usuel et la reprise de la logique usuelle ne sont-ils pas déplacés dans la logique hégélienne ?

Anticipativement, on peut déjà indiquer la direction de la réponse : les formes du concept usuel ont leur place dans la logique hégélienne parce que et en tant qu'elles ont une signification et une portée ontologiques. Vues dans cette perspective elles peuvent être reconnues comme exprimant la subjectivité fondamentale de l'être ; et même en ce qu'elle a parfois de surprenant la reprise hégélienne de la logique usuelle a pour arrière-plan une problématique ontologique du concept qui est au cœur de la tradition philosophique.

La constitution du concept, vue à partir de sa genèse immédiate, fera l'objet de la section A du présent chapitre ; elle conduira à aborder la problématique ontologique du concept que Hegel a reçue de la tradition philosophique (section B).

A. GENÈSE ET CONSTITUTION DU CONCEPT

Les déterminations fondamentales qui reviennent constamment dans la Logique subjective sont l'universel <das Allgemeine>, le particulier <das Besondere> et le singulier <das Einzelne> : elles constituent le rythme du concept. Dès la première approche, on peut percevoir leur appartenance au domaine du « concept subjectif ». Mais c'est avec une portée plus ample que Hegel les déduit en exposant la genèse immédiate du concept : ce qu'il fait à deux reprises, à la fin de la théorie de l'essence et dans les pages introductives à la théorie du concept⁸. Les deux exposés sont brefs et elliptiques. L'un et l'autre déduisent les deux moments extrêmes du concept, l'universel et le singulier ; le premier déduit en outre le particulier. Dans un premier temps, on pourra considérer que ces termes sont définis de façon tout à fait indépendante de leur signification usuelle : c'est seulement par la suite que celle-ci se retrouvera.

Pour aborder cette genèse du concept, il suffit de relire le résultat de l'action réciproque.

Au point de départ de l'action réciproque est la donnée d'une altérité de substances qui échangent leurs rôles de substances active et passive, encore que cette altérité soit déjà le fait d'un présupposer qui est en vérité un poser. Finalement, il n'est plus rien qui ne soit posé dans l'unité de la « substance » qui, en vérité, est déjà « sujet » ou « concept ». Dans ce « sujet » un, l'unité de

6. W.d.L., GW 11, p. 21 (LJ I, 1, p. 19) ; GW 21, p. 33 ; L I, p. 30.

7. W.d.L., GW 12, p. 14 (LJ II, p. 39) ; L II, p. 216.

8. W.d.L., GW 11, p. 409 (LJ I, 2, pp. 295-296) ; L II, pp. 204-205 ; GW 12, p. 16 (LJ II, pp. 42-43) ; L II, p. 219.

l'activité et de la passivité va se réaliser sous la forme d'un acte de se déterminer soi-même <Selbstbestimmung>.

On remarquera en outre qu'au cours du mouvement conceptuel de l'action réciproque (mais c'était déjà implicite dans la simple causalité) la variété de l'accidentalité s'est résumée dans la simplicité d'une déterminité à la mesure de la substance : par là est d'ailleurs rejoint un aspect essentiel du concept leibnizien du système des substances finies, en chacune desquelles la série des modifications exprime l'essence individuelle. Aussi bien la substance est-elle devenue un quasi-accident, un « posé », tout en restant substance. C'est là un point important pour comprendre le statut du particulier.

Le premier moment qui va être mis en évidence est encore une fois celui de l'identité qui a enlevé en soi toute déterminité : c'est l'universel. Hegel souligne que ce moment est une répétition de ce qu'était précédemment la substance passive⁹ ; mais il ne s'agit plus ici de la caractéristique de l'une des deux substances considérées.

Le sujet est analogue à la substance passive en ce qu'il est un indéterminé déterminable, comme un thème diversement modulable. C'est donc bien, à certains égards, un être-en-puissance ; mais un être-en-puissance qui est déjà affirmation de soi, exigence de soi : le « thème » s'impose activement à la « modulation » qu'il reçoit, ou mieux, il la produit. Comme tel l'universel a d'avance converti tout autre à soi, il est la totalité, et en toute rigueur il n'y a pas d'espace conceptuel susceptible d'accueillir un autre. L'autre n'est présent que sous la forme de cette quasi-passivité qui est celle du sujet comme universel.

Mais précisément l'exigence de soi dans la négation de toute déterminité est une négativité qui, comme Hegel aime à dire, « se rapporte à soi-même » <sich auf sich bezieht>, c'est-à-dire en vient à constituer une entité positive et subsistante ; en cela la négativité s'est donné le mode de présence d'un immédiat, d'un étant-là, certes achevé en être-pour-soi, à la mesure de l'infinitude de l'universel qu'il est, mais néanmoins entré dans le champ de l'altérité et de l'exclusion : il est, de la sorte, le singulier. Par sa négativité infinie le singulier est, comme l'universel, réflexion en soi hors de la déterminité ; mais il est aussi réflexion en soi de la déterminité ; mais il est aussi réflexion en soi de la déterminité, et ces deux aspects sont indissociables ; ainsi récupère-t-il le caractère de la substance active, qui assume directement l'opposition afin de la nier.

L'universel est identité à soi, mais comme négativité ; le singulier est déterminé et, comme tel, négatif, mais il est aussi identité à soi ; et c'est, de part et d'autre, selon deux modalités différentes mais dont aucune ne va sans l'autre, la même négativité et la même identité ; et cette identité des deux extrêmes — identité signifiée par le mot « même » qui vient d'être énoncé deux fois — est posée comme telle dans la particularité, qui retient du singulier le moment de la déterminité et de l'universel celui de la réflexion en soi, de l'essentialité. Le particulier est le déterminé élevé au niveau de l'essentialité, le pouvoir-être essentiel réalisé moyennant la détermination.

*
* *

9. W.d.L., GW 11, p. 409 (LJ I, 2, p. 295) ; L II, p. 204.

Le résultat ici atteint est le principe d'un nouveau développement. Pour caractériser la situation, Hegel joint le quatrième et le deuxième sens, relevés plus haut, du mot « concept » et dit que ce qui vient d'être exposé est « le concept du concept »¹⁰; et il ajoute — ce qui ne constitue pas un nouveau sens, mais une application particulière du quatrième. — : « ce n'en est d'abord que le concept »¹¹. Ce « n'être que » oppose le concept à sa réalisation, comme lorsque l'esprit fini a, d'une réalité complexe et mouvante, une vue préalable qui se limite aux traits principaux. C'est là un trait constant de la marche logique. Tout résultat, dès qu'il est atteint, constitue un nouvel immédiat qui, momentanément, annule le mouvement de sa propre genèse; c'est là une forme incomplète de sa présence en laquelle il est « seulement concept » de ce qu'il est: le mouvement de la genèse doit réapparaître mais, cette fois, remodelé à partir du principe nouvellement atteint, et celui-ci, étant ainsi à la fois principe et résultat, immédiat et médiat, verra son concept authentiquement réalisé.

La première phase de la réalisation coïncide avec le résultat immédiat de la genèse explicité précisément comme non encore réalisé, seulement « en soi ». Tous les moments du concept sont déjà là, mais de telle sorte que l'universel prévaut: les moments ont encore le statut de ce qui est « posé », sans indépendance (quoique le principe de la réflexion en soi poussée jusqu'à l'être soit déjà acquis), ils sont enlevés dans une unité négative qui est l'universel lui-même. D'autre part, le concept est en son fond identique au sujet: celui-ci est la réflexion en soi de la même unité négative. Or le sujet a le pouvoir de se tenir en deçà de la pleine réalisation de son essence: celle-ci est alors présente en lui avec le statut du « seulement subjectif ». Mais cette essence n'est autre que le concept: celui-ci, en attente de sa réalisation, trouve donc dans le sujet le soutien de ce qu'il a d'existence et est lui-même « subjectif »¹².

La réalisation proprement dite commencera lorsque les moments acquerront le statut de l'immédiat, de l'étant: le concept passera ainsi dans l'extériorité et donc dans le « non-sujet » ou le « non-concept », pour enfin revenir à soi comme subjectivité existante, extériorité reconvertie en sujet.

Cependant même la première extériorité est la réalité du concept, son existence libre¹³; par opposition au concept subjectif elle est le concept objectif, l'objectivité. Le sujet lui-même est existence libre du concept¹⁴, et même son existence suprêmement libre; il appartient donc à la sphère de l'objectivité. Toutefois, comme celle-ci est aussi, d'une manière essentielle, l'autre du sujet, le mot « objectivité » au sens étroit conviendra à la phase de la réalisation ou domine la première extériorité, où le concept n'a pas la

10. *W.d.L.*, GW 12, pp. 16, 29 (LJ II, pp. 43, 62); L II, pp. 219, 235.

11. *W.d.L.*, GW 12, p. 29 (LJ II, p. 62); L II, p. 235.

12. Certes Hegel précise bien que le processus du concept subjectif — il s'agit, en l'espèce, du jugement — tel que la Logique l'envisage n'est pas une opération du sujet conscient de soi (*Enz.* § 167, p. 156; B, p. 414), qu'il ne consiste pas à appliquer un concept, qui serait dans notre tête, à un sujet-substrat extérieur (*W.d.L.*, GW 12, p. 55; LJ II, pp. 102-103; L II, p. 267); néanmoins ce n'est que moyennant une référence anticipée au sujet-moi que le concept peut être dit « subjectif »; comprendre le jugement comme opération subjective serait franchir un pas de plus dans le sens du « seulement subjectif »; contre cela Hegel affirme la portée ontologique du jugement: « toute chose est un jugement » (*alle Dinge sind ein Urteil*) (*Enz.*, *ibid.*).

13. *W.d.L.*, GW 12, p. 30 (LJ II, p. 63); L II, p. 236.

14. *W.d.L.*, GW 12, p. 17 (LJ II, p. 44); L II, p. 220.

forme du sujet; la phase ultime, ou il aura retrouvé cette forme, sera nommée « idée ».

La Logique subjective se déploiera donc selon les phases de la subjectivité, de l'objectivité et de l'idée.

*
* *

Les traits caractéristiques du concept subjectif s'expliquent à partir de sa situation.

D'une manière générale, le destin du « seulement intérieur » est d'être « seulement extérieur »: dans l'espace du concept subjectif va déjà se constituer un régime d'extériorité. Les déterminations du concept — universel, particulier, singulier — vont être jusqu'à un certain point soustraites à leur identité transitionnelle et fixées dans le moment de leur être-pour-soi, posées les unes en dehors des autres. C'est ainsi que le concept d'abord unique va se pluraliser: ses déterminations vont devenir *des* « concepts déterminés », *des* « concepts » au sens usuel.

Pourtant l'identité transitionnelle des déterminations ne saurait être absente; elle va se manifester, comme on le verra plus loin, par les processus du jugement et du syllogisme; mais elle est déjà, à l'extérieur du concept subjectif, dans le concept parvenu à l'existence libre, et, conformément au régime d'extériorité, elle doit exister simultanément selon deux modes opposés, dont l'identité, de nouveau, n'est d'abord qu'intérieure.

Au plus près des déterminations l'identité est concentrée dans le sujet qui, tout en se présentant comme un autre en dehors d'elles, les englobe toutes et en lequel se clôt la sphère de la subjectivité. D'autre part, elle est la sphère entière de l'objectivité, dont le sujet n'est qu'une émergence particulière. Les déterminations fondamentales du concept subjectif sont déjà, alors même qu'elles gardent une autonomie provisoire, référées à cette objectivité, qui se présente en elles comme un *contenu* dont elles sont la *forme*. Le concept subjectif est aussi concept « formel »¹⁵.

Comme toujours lorsque règne la différence de la forme et du contenu, ces deux termes paraissent étrangers l'un à l'autre. Et pourtant ils ont bien un commun principe, car objectivité et subjectivité sont *la même chose*; mais pour que cette identité se manifeste il faut que d'abord la subjectivité devienne elle-même, surmonte sa propre dispersion pseudo-qualitative et se rassemble dans sa propre identité. Par là cesse aussi la séparation du concept subjectif et de la chose, et ce qui surgit comme leur vérité est la totalité qu'est le concept objectif¹⁶.

C'est dire qu'en vérité le concept subjectif est déjà un « contenu », objet nécessaire de cette pensée objective (*objektives Denken*) que met en œuvre la Logique¹⁷, présence de la chose, quoique présence incomplète, et tel que la présentation plus complète de cette même chose se produira non, comme il semble d'abord, par un apport de l'extérieur, mais par un développement immanent. Ce « contenu formel » du concept subjectif est donc véritablement

15. *W.d.L.*, GW 12, p. 30 (LJ II, p. 63); L II, p. 236.

16. *Ibid.*

17. *W.d.L.*, GW 11, p. 21 (LJ I, 1, p. 19); GW 21, p. 34; L I, p. 31.

« objectif », bien qu'en attente par rapport à l'objectivité complète et, en ce sens, non-objectif. Le concept subjectif est un entre-deux : entre le sujet-moi et l'objectivité complète. Mais ces deux sont le même, puisque le sujet-moi est le concept — c'est-à-dire la chose même — qui s'est résumé dans l'anticipation de sa figure ultime, tandis que l'objectivité est ce même concept pleinement déployé dans l'extériorité de ses moments.

Cet entre-deux qu'est le « concept subjectif », Hegel le pense dans la cohérence systématique de la Logique ; mais en cela même la Logique prend sa place dans la continuité de la tradition.

B. LA PROBLÉMATIQUE ONTOLOGIQUE DU CONCEPT

Le problème central que Hegel recueille ici de la tradition est celui du statut de l'universel prédicatif. Ce problème est central : c'est dire qu'il n'est pas isolé et, de fait, il engage l'ontologie toute entière.

La tradition comporte à la fois continuité et renouvellement. L'apport d'Aristote, souvent par le biais de l'aristotélisme banalisé, se révèle déterminant, même dans des philosophies non aristotéliennes ou se voulant telles. Mais Aristote ne doit pas être isolé. Son débat décisif avec Platon témoigne encore de sa proximité à l'égard du philosophe des « idées ». Mais la suite montre que la question n'est pas close avec Aristote. Le néoplatonisme puis les synthèses théologiques interviennent à leur tour de façon décisive.

Un rappel de quelques témoignages majeurs de la tradition philosophique serait, étant donné la complexité et l'originalité de chaque philosophie engagée, nécessairement insuffisant d'un point de vue historique ; mais il a ici pour fin de rendre les problèmes assez présents pour que leur vie soit aperçue.

*
* *

Le concept usuel se constitue, selon la Logique, à partir d'une décomposition du concept unique : les « concepts déterminés » sont les *membra disjecta* de celui-ci. A partir de là Hegel reprend la séquence courante « concept, jugement, syllogisme (*Schluss*) »¹⁸, qui provient d'Aristote et de la scolastique. Le « concept » est le νόημα simple dont parle Aristote au début du traité de l'Énonciation¹⁹, et qui correspond à un nom. Boèce rend le mot par *intellectus*, auquel il associe *conceptio mentis* ou *animi*²⁰ ; *conceptus* deviendra d'usage courant à la fin du XIII^e siècle. On peut sommairement le définir comme représentation intellectuelle ; mais ce qu'est en vérité le νοῦς, intellect, entendement, n'est pas immédiatement manifeste.

Aristote précise que le vrai et le faux ne viennent qu'avec l'énoncé déclaratif <λόγος ἀποφαντικός>²¹ qui exprime un complexe de concepts <συμπλοκή νοημάτων>²², complexe qui peut être composition <σύνθεσις> dans le cas d'une déclaration positive <κατάφασις>, ou division <διαίρεσις>

18. Dans les manuels de logique de la fin du XVIII^e siècle, *Schluss* signifie généralement inférence.

19. *De l'énonciation*, 1, 16 a 10 ; 14. Aristote distingue le νόημα ne comportant pas le vrai et le faux, qui correspond au nom, et celui qui les comporte, qui correspond à la proposition.

20. *In librum Aristotelis de Interpretatione*, I, 1, c. 1, MPL 64, pp. 297-298.

21. *De l'énonciation*, 4, 16 b 34-17 a 4.

22. *De l'âme*, III, 8, 432 a 11-12.

dans le cas d'une déclaration négative <ἀπόφασις>²³. Certes, le rapport qu'il convient de voir entre ce qu'on nommera plus tard la « simple appréhension » et la vérité n'est à cette occasion l'objet d'aucune enquête approfondie (Aristote aborde cependant ailleurs la question)²⁴ ; toutefois on peut retenir que la simple appréhension n'est pas à elle seule une pensée complète et que la formation complexe est à certains égards la reconstitution d'une unité primitive — bien qu'assurément Aristote lui-même ne dise rien de tel.

Mais où est situé le domaine du νόημα ? Aristote le dit dans le même passage : ἐν τῇ ψυχῇ, dans l'âme²⁵. C'est, semble-t-il, trop peu pour le « concept » au sens de la Logique ; mais tout n'est pas dit par là, car ce qu'est être « dans » l'âme ne prend son sens qu'en fonction de ce qu'est l'être de l'âme elle-même ; l'âme est, à certains égards, comme « à côté » des autres choses ; mais Aristote dit aussi que l'âme est en quelque manière tout ce qui est²⁶. La distance entre ce qui est « au-dedans » et ce qui est « au-dehors » <ἐξω>²⁷ est vue comme si peu infranchissable qu'Aristote peut écrire un peu plus loin dans le traité de l'Énonciation : « les choses sont les unes universelles, les autres singulières... »²⁸, alors que justement aussitôt après il définit l'universel comme ce qui est constitué de telle sorte qu'il puisse s'attribuer à plusieurs²⁹. Un prédicat est-il donc une « chose » <πράγμα> ? Pourtant, on va le voir, le statut et le « lieu » de l'universel font problème. Est-ce Aristote qui manque de rigueur ? Ou est-ce la vérité qui déjoue, peut-être malgré le philosophe, les localisations naïves et inévitables ? Avec un peu plus de précision — mais ce genre de précision ne suffit pas à faire la lumière — la scolastique distinguera un jour le « concept formel » <conceptus formalis>, qui a son lieu dans l'entendement, et le « concept objectif » <conceptus objectivus> qui est ce qui, d'une chose, est aperçu par le moyen du « concept formel ».

On vient de rencontrer l'« universel » tel que le définit Aristote³⁰, qui définit aussi par opposition à lui le singulier comme ce qui n'est pas tel qu'il puisse s'attribuer à plusieurs : par exemple *homme* fait partie des universels, *Callias* des singuliers. Mais Hegel ne rejette-t-il pas explicitement une telle définition de l'universel, même dans le champ du concept subjectif ? « [La] nature [de l'universel] est totalement méconnue, précise-t-il, lorsque [son] extension plus large est prise en sorte qu'il soit un plus <ein Mehreres> ou un quantum plus grand que le particulier ou le singulier. »³¹ Et plus loin : « La plus basse représentation qu'on puisse avoir de l'universel, quant à la manière dont il est en relation au singulier, est qu'il s'y rapporte ainsi extérieurement, en tant que quelque chose qui est simplement commun »³² (et

23. *De l'énonciation*, 1, 16 a 12-13.

24. *Métaphysique*, Θ, 10.

25. *De l'énonciation*, 1, 16 a 9.

26. *De l'âme*, III, 8, 431 b 21 : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πᾶσι ἐστιν.

27. *Métaphysique*, E, 4, 1028 a 2.

28. *De l'énonciation*, 7, 17 a 38-39.

29. *De l'énonciation*, 7, 17 a 39-40 ; *Métaphysique*, Z, 13, 1038 b 11-12.

30. Boèce traduit le καθόλου (littéralement : au sujet du tout) d'Aristote par *universalis* et καθ'ἕκαστον (littéralement : selon chacun) par *singularis*. L'allemand *allgemein* peut rendre *universalis* ou *generalis*.

31. *W.d.L.*, GW 12, p. 48 (LJ II, p. 90) ; L II, p. 258-259.

32. *W.d.L.*, GW 12, p. 51 (LJ II, p. 96) ; L II, p. 263 : *dies äusserliche Verhältnis desselben, als eines bloss Gemeinschaftlichen*.

cela, d'ailleurs, en dépit du fait que l'allemand *allgemein* signifie bien *commun à tous*. Or Aristote associe souvent κοινόν, commun, à καθόλου, universel³³.

Il semblerait donc que même lorsqu'il se propose de retrouver l'universel prédicatif — ce qui est incontestablement le cas, comme le montrera la théorie du jugement — Hegel donne au mot « universel » un sens qui n'a rien à voir avec le sens usuel. Ce serait, toutefois, conclure trop hâtivement. Car l'universalité, définie à la manière usuelle, pourrait n'être que la conséquence et le signe — peut-être d'ailleurs le plus souvent, mais non toujours, nécessaire — d'un caractère plus essentiel de l'entité dite universelle; de sorte que par métonymie on pourrait passer de la conséquence et du signe au caractère essentiel et nommer celui-ci du nom primitif de ceux-là.

Il n'en va d'ailleurs pas autrement du singulier. L'*Encyclopédie* le dit nettement: « la singularité n'est pas à prendre au sens de la singularité seulement immédiate, selon laquelle nous parlons de choses singulières, d'hommes singuliers » — exemple qui suggère une référence à Aristote. Le singulier est essentiellement le *sujet*³⁴. Or le latin *singuli* dit bien une pluralité d'entités considérées une à une, et *singularis* correspond bien, de ce fait, à καθ' ἑκάστων (ce qui n'est pas le cas de *einzel*). Le « sujet » dont parle Hegel non seulement peut être unique, mais en un sens il l'est effectivement, s'il est pris à son plus haut niveau. Mais on notera que la tradition aristotélicienne sait aussi reconnaître une « singularité » de l'unique; ainsi saint Thomas dit que la substance de Dieu est incommunicable et « s'il est permis de parler ainsi » *ut sic liceat loqui*, singulière³⁵; et Duns Scot parle sans réserve de la singularité de l'essence divine³⁶.

Inversement, selon Hegel, le singulier comporte toujours le moment de l'immédiateté, même si sa singularité n'est pas *seulement* immédiate. Et de toute façon l'exigence instauratrice de la singularité conduit d'elle-même à une chute dans l'immédiateté du « seulement immédiat »: « la singularité n'est pas seulement le retour du concept en lui-même mais immédiatement sa perte. »³⁷ Prévalent alors les traits caractéristiques du régime de l'être: « Ainsi le singulier est un *un* ou un *ceci* de type qualitatif. D'après cette qualité, il est premièrement acte de se repousser de *soi-même*, par quoi les multiples *autres* uns sont présupposés; *deuxièmement* il est alors, envers ces *autres* présupposés, relation négative, et le singulier est, pour autant, *exclusif*. »³⁸ Ce mouvement, décrit dans la théorie de l'être, nous savons qu'il exprime en vérité la nécessité plus profonde du « concept », qui le règle de l'intérieur et en maîtrise les possibilités encore indéterminées. Aussi voit-on ressortir le concept précisément alors dans son moment germinale, à savoir comme l'universel, mais précisément aussi sous cette forme du simple « commun à plusieurs » qu'on a déjà remis à sa vraie place. « L'universalité, référée à ces singuliers comme à des uns indifférents — et elle doit bien leur être référée, parce qu'elle est un moment du concept de la singularité — n'est que ce qu'ils ont de *commun*. »³⁹

33. Ex.: *Métaphysique*, Z, 13, 1058 b 11.

34. *Enz.* § 163, p. 153 (B, pp. 409-410).

35. *Summa theologiae*, I a, q. 13, a. 11, ad 1.

36. Ex.: *Reportada parisiensis*, II, d. 12, qu. 8, schol. 2.

37. *W.d.L.*, GW 12, p. 51 (LJ II, p. 95); L II, p. 262.

38. *W.d.L.*, GW 12, p. 51 (LJ II, pp. 95-96); L II, p. 263.

39. *Ibid.*

On peut voir par là que la définition hégélienne du *particulier*, si elle appelle des précisions sur le plan de l'histoire de la terminologie⁴⁰, ne pose pas, quant au fond, de nouveau problème, s'il s'agit de comprendre comment Hegel retrouve et reconstruit le concept usuel. Relevant, comme on l'a vu, de la dimension de l'universalité, le particulier sera lui-même un universel prédicatif, produit d'une division — dont la nature sera certes à préciser — d'un premier universel prédicatif et réalisant celui-ci en direction du singulier. Jusque-là les problèmes qui se posent à son sujet sont ceux que pose généralement l'universalité.

Dans l'ouverture de la problématique, la pensée de Platon est, pour Aristote lui-même, décisive. Aussi bien Hegel écrit-il dans l'*Introduction* de la *Grande Logique*: « L'idée platonicienne n'est rien d'autre que l'universel ou plus précisément *bestimmt* le concept de l'objet »⁴¹.

*
* *

Comme ce sera le cas pour l'universel dans le contexte aristotélicien, c'est dans le cadre de l'attribution, précisément de la dénomination et comme fondement de celle-ci, que se présente l'« idée » ou « forme » (ἰδέα, εἶδος) platonicienne. C'est à l'idée, selon Platon, que les autres choses empruntent leur nom (ἑπωνυμία)⁴²: elle est cela même que telle chose est dite être, et cela, « lui-même selon lui-même » (αὐτο καθ' αὐτό). Si l'on regarde anticipativement à partir de la distinction des catégories qu'Aristote rendra familière, on peut dire que l'attribution est d'abord envisagée dans toute son ampleur et comporte toute sorte de qualification — par exemple, la chose considérée est belle, égale... —, loin de se réduire à l'indication de la « quiddité »; et plus exactement le mode considération est tel que la distinction n'est pas encore pertinente. On peut déjà souligner ce fait, qui n'est pas sans portée, car la différence des catégories, inséparable de la différence des types d'attribution, ne prend place qu'à l'intérieur de l'attribution comme telle; à ce fait se rattache le thème de l'unité de l'être dans la diversité de ses modes: on verra au prochain chapitre que selon la Logique le concept se *forme* en quelque sorte sous la pression des exigences immanentes du jugement en tant que tel, mais qu'inversement ces exigences ne font que traduire celles du concept.

Comment l'attribution peut-elle conduire à l'« idée »? Quel est l'implicite en elle qui lui permet d'y conduire? Pouvons-nous reconnaître en cet implicite cela même qui a été libéré au point précis où les limites des catégories de la Logique objective ont été atteintes?

40. *Besonder* correspond en principe au latin *particularis*. De même qu'*universalis*, *particularis* peut qualifier des propositions selon l'extension en laquelle est pris l'universel qu'elles ont pour sujet; il correspond alors au ἐν μέρῃ ou κατὰ μέρος d'Aristote (« partiellement »). Mais, qualifiant des termes ou des entités, *particularis* est généralement équivalent à *singularis*, encore qu'il y ait des exemples d'un emploi où il signifie d'une manière *relative* le *moins* universel; mais c'est plutôt *specialis* qui est employé en ce cas, mais avec cette limitation qu'il s'agit alors uniquement de la division des genres en espèces. Notons que Baumgarten connaît une « notion particulière relativement à un concept » (*notio particularis respectu alicujus conceptus*), c'est-à-dire valant de certains individus contenus sous ce concept (*Acroasis, logica*, c 2, s 1, § 62, p. 55).

41. *W.d.L.*, GW 11, pp. 21-22 (LJ I, 1, p. 20); GW 21, p. 34; L I, p. 31.

42. *Phédon*, 102 a-b; *Parménide*, 130 c.

Il est sans doute significatif qu'à la fin de son enquête du *Sophiste* sur le *logos* et son fondement — fondement que le *logos* révèle du seul fait d'être ce qu'il est — Platon porte son attention sur les énoncés les plus simples et triviaux, concernant un « ceci » sensible présent ici et maintenant : « Théétète avec qui maintenant je dialogue... »⁴³. D'une part, l'énoncé part d'une rencontre et d'un rencontré ; d'autre part, il énonce — non certes thématiquement — que ce qui est immédiatement rencontré est quelque chose qui n'est pas sa propre vérité ultime. L'énoncé attributif fait appel à quelque détermination *déjà présente* à la pensée tant de celui qui parle que de celui qui écoute et perçoit une parole — et cette situation du « parler-écouter » peut se transposer à l'intérieur d'une pensée — et c'est moyennant cette référence à un *déjà présent* que l'énoncé peut faire connaître quelque chose. Faire connaître est faire reconnaître.

Jusqu'où faut-il porter cette antériorité ? Constatons d'abord qu'aux yeux de Platon une simple antériorité chronologique — c'est-à-dire antériorité au sens propre — ne suffit pas. L'antériorité est donc celle d'une *présence*, présence intrinsèquement stable et préalable à toute présence transitoire ; présence de ce qui « se comporte toujours de la même façon » (ἀεί ὁσαύτως ἔχει)⁴⁴. Ce qui est de la sorte présent peut, en raison de son initial rassemblement en soi-même, être présent à..., nous être présent, en nous convoquant en sa présence. Correspondre à cette forme de présence est un trait essentiel de l'« entendre » (νοεῖν, *intelligere*), trait qui complète positivement le trait négatif selon lequel entendre *n'est pas* sentir, l'intellection *n'est pas* sensation.

L'idée appartient au domaine de l'« intelligible » (νοητόν). Cependant l'intelligible, caractérisé par l'antériorité de sa présence stable, pourrait n'être pas constitué à la façon de l'idée, c'est-à-dire dans la ligne du fondement de l'attribution ; pour qu'il soit précisément « idée » d'autres caractères sont encore nécessaires.

Ce sur quoi — « autour de quoi » (περὶ οὗ) dit littéralement le grec⁴⁵ — parle l'énoncé est d'abord *rencontré*. Il se détache sur le fond de la totalité constamment présente et, tout d'abord, indéterminée ; lui-même est déterminé, limité, et sa déterminité se montre notamment par son caractère transitoire.

La Logique de l'essence a montré comment le déterminé-limité peut être d'une certaine manière ramené à la présence constante dans la ligne des catégories de la substantialité et de la nécessité causale. Mais il y a alors une disproportion irréductible entre la présence absolue de la substance et la présence finie du rencontré. Le rencontré n'est pas à la mesure de la totalité. Le sujet fini, pour qui a lieu la rencontre, opère la réflexion qui reconduit le rencontré à l'essence, et qui l'y reconduit de telle sorte qu'il est établi, à partir de l'essence, en la présence qui lui revient ; mais il ne parviendra jamais au bout de ce mouvement réflexif ; et s'il sait qu'en soi le mouvement est achevé, autrement dit que le rencontré peut être reconstitué à partir de ce qui le précède, *a priori*, il sait aussi que cet « en soi » lui est inaccessible ; autrement dit encore, le mouvement réflexif est exclu de l'« en soi » et le sujet réfléchissant

43. *Sophiste*, 263 a.

44. Cf. *Cratyle*, 439 e ; *Phédon*, 78 d ; *Sophiste*, 248 a ; 252 a.

45. Cf. *Sophiste*, 263 a.

n'a plus de place à tenir lorsque le mouvement a cessé ; dans la mesure où il accède au *prîus*, c'est au prix de son propre anéantissement, par quoi la rencontre est elle-même anéantie ; et lui-même n'est en vérité qu'un rencontré fugitivement présent. On reconnaît le thème spinoziste tel que Hegel le perçoit : dans l'absolu-substance le déterminé ne fait en fin de compte que disparaître. Ce thème reste déterminant jusqu'à l'ultime développement du concept de nécessité.

Du seul fait que l'attribution s'accomplit, elle suppose une autre perspective, et précisément une perspective qui fait voir comme achevé le mouvement que la précédente faisait voir comme nécessairement inachevé et inachevable.

Selon le mouvement de l'attribution, tandis que le rencontré reste à sa manière présent, en même temps quelque chose se montre, à la fois se substituant à lui et paraissant en lui et comme à travers lui, quelque chose qui relève de la dimension de l'essence — mais précisément : *quelque* chose qui épouse la déterminité du rencontré, quoique délié de tout assujettissement à un contexte immédiat et, d'autre part, ne reprenant pas tous les détails accessoires du rencontré, et aussi quelque chose qui se distingue d'autres « quelque chose » du même ordre : chaque idée est quelque chose⁴⁶.

Cette déterminité de l'idée — qui certes ne doit pas être au détriment du caractère qui la qualifie comme « essence » — justifie et protège la délimitation par quoi le rencontré émerge — il est vrai fugitivement — de la totalité indéterminée. L'idée assigne à ce en quoi elle est présente la « part » d'essence qui lui revient.

Cependant, le rapport de l'idée à son « autre » est double : rapport de l'idée au « rencontré », au non-idée, rapport de chaque idée aux autres idées. Ces deux rapports doivent être pensés et sont sources de problèmes.

L'idée et le déterminé rencontré, tout en se distinguant fortement l'un de l'autre, ont entre eux un rapport positif : le déterminé rencontré « participe » de l'idée (μεταλαμβάνειν, μετέχειν) ; et ce n'est pas un hasard si une seule et même idée a plusieurs, voire une infinité de participants, de sorte qu'étant une elle est en chacun des multiples⁴⁷. La multiplicité indéterminée des rencontres est inscrite dans le concept de la rencontre ou, si l'on part de l'idée, dans le fait que l'*autre* de cet *un* qu'est l'idée est *non-un*, donc plusieurs. L'idée est donc bien commune à plusieurs : c'est là une conséquence de sa consistance préalable, conséquence d'ailleurs importante, mais seulement conséquence. Mais si la recherche humaine est guidée par l'attente du commun à plusieurs, on n'est pas pour cela inéluctablement conduit à voir dans ce caractère de commun à plusieurs l'essence de ce qui est cherché : au contraire, on sait d'avance, au moins implicitement, que ce caractère n'est qu'une conséquence. L'idée répond bien, en cela, au concept hégélien de l'universel, et ce point est d'une grande importance pour comprendre le statut de l'universel prédicatif tel que la Logique le reconstitue.

D'autre part, la pluralité et la diversité des idées doivent être accordées aux exigences qui caractérisent le registre de l'essence.

La diversité des idées appelle, elle aussi, une unité qui ordonnera des communications dans un système : la communauté des idées (κοινωνία τῶν

46. *Phédon*, 102 a : εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν.

47. *Parménide*, 131 a.

εἶδων) devient un thème central de la pensée de Platon⁴⁸. Mais quel sera ce système? Quel en sera le principe, si celui-ci doit apparaître non pas comme surajouté pour les besoins de la cause, mais répondant à la même exigence à laquelle l'idée en tant qu'idée répond?

Il est bien connu que Platon a aperçu aussi bien que quiconque les difficultés de la « théorie des idées ». Comment penser la participation des choses sensibles aux idées, et celle des idées les unes aux autres? Dans les deux cas semble niée la suffisance, l'autarcie, que semble requérir l'idée pour être elle-même. Non moins importante, car ayant trait à la constitution du système des idées, la question que soulève le Parménide du dialogue: y a-t-il des idées de toutes choses, y compris les plus ridicules et moins honorables, comme cheveu, boue, crasse⁴⁹? En tant que l'idée doit fonder l'attribution, il devrait, semble-t-il, y avoir autant d'idées que d'attribuables; le régime des relations mutuelles des idées serait dominé par le principe de l'identité à soi de chaque idée, et les idées seraient toutes sur le même plan. Mais les attributions elles-mêmes sont-elles toutes sur le même plan et simplement juxtaposées? Cela n'est-il pas contraire au principe de l'unité systématique qu'en fin de compte l'attribution semble requérir?

Devant de si graves difficultés ne faudra-t-il pas plutôt, avec le Socrate du Parménide — et c'est alors aux difficultés de la participation qu'il tente de faire face, mais cela pourrait valoir aussi pour la difficulté citée en dernier lieu — admettre que chacune de ces formes soit une pensée intellectuelle (νόημα: on pourrait dire « concept ») et qu'il lui convienne de ne venir à l'être nulle part ailleurs que dans les âmes⁵⁰? Ce qui devait être l'idée-essence, l'être véritable, l'οὐσία ὄντως οὐσα du Phèdre⁵¹, serait déchu au rang de simple produit mental. Mais de nouveau cette pensée ne devra-t-elle pas être pensée de quelque chose (τινος) et de quelque chose qui soit (ὄντω)⁵²? Ne doit-on pas dès lors revenir à l'idée?

*
**

La façon dont Aristote a repris le problème sur une base nouvelle devait être décisive.

C'est bien avec Aristote que s'est formée la théorie « classique » — d'ailleurs admettant de multiples variantes — du concept, et notamment du statut de l'universel.

Cette théorie s'est pour une grande part constituée au cours d'un débat avec le platonisme; ce débat n'a de sens que si la base platonicienne est confirmée en même temps que partiellement rejetée. Avant même toute remise en question, sont déterminants la distinction du sentir et de l'entendre, le fait que l'attribution est le fil conducteur de la problématique ontologique, et la liaison même de ces deux données déterminantes. Vis-à-vis du Platon des « idées », la pensée d'Aristote est pour une grande part par un rappel énergique de ce qu'implique la structure du « dire quelque chose de quelque chose » (λέγειν τι κατά τινος), en faisant de nouveau porter le

48. Cf. *Sophiste*, 250 b; 251 d; 252 b; 253 d-e.

49. *Parménide*, 130 c.

50. *Ibid.*, 132 b.

51. *Phèdre*, 247 c.

52. *Parménide*, 132 b-c.

poids du côté de « ce dont » quelque chose est dit, ce au « sujet » de quoi quelque chose est dit: l'ὑποκείμενον, le sujet-substrat. Non que le poids ne porte aussi sur cela même qui est « dit de... », sur le « prédicat » (κατηγορούμενον): c'est plutôt la mouvance, l'alternance des accents qui est l'essentiel — quoiqu'assurément elle ne soit pas thématisée comme ce sera le cas chez Hegel. Aussi le débat d'Aristote avec Platon sera-t-il également, moyennant une transposition, un débat d'Aristote avec lui-même.

On vient de rappeler l'importance de la forme du « dire quelque chose [au sujet] de quelque chose » dans l'approche aristotélicienne de l'être⁵³. Aristote en développe les virtualités de telle sorte que, bien que la visée fondamentale soit encore celle de Platon, l'aspect non platonicien est le plus visible: la consistance du rencontré apparaît renforcée, et corrélativement, à certains égards au moins, la consistance du prédicat est affaiblie.

La consistance du sujet-substrat s'affirme de deux façons: d'une part dans la distinction de l'essence-substance et des concomitants-accidents, d'autre part, dans un renforcement de la consistance du singulier.

S'il est vrai que l'idée platonicienne « sauve » à certains égards le déterminé rencontré, c'est qu'elle en reporte la déterminité sur le registre de l'essence; mais, par ailleurs, elle frappe le rencontré comme tel d'inconsistance, elle le pose, dira-t-on dans le langage de la Logique, comme un « être-posé »; elle se substitue à lui quant à la présence, elle est, à sa place, la vraie présence. Mais sans doute une dimension du rencontré est-elle, par là, négligée.

La critique qu'Aristote adresse à la théorie des idées de Platon est bien connue et part d'un principe très simple: les « idées platoniciennes » sont des universels⁵⁴ abusivement considérés comme des essences-substances séparées des singuliers dont elles seraient les idées et singulières à leur manière. Or nul universel n'est une essence-substance⁵⁵, nul n'existe séparément en dehors des singuliers⁵⁶.

En reprenant les mots de Leibniz on pourrait dire que, selon Aristote, l'entité de l'universel est mince⁵⁷. Pourtant l'exigence à laquelle devait répondre l'idée platonicienne n'est pas délaissée. L'universel lui-même ne serait pas ce qu'il est — et l'on ne saurait nier qu'il soit en quelque façon, et à tout le moins dans l'âme humaine — s'il n'avait à sa base une « nature » qui, pour n'avoir pas d'existence à part des singuliers, n'en est pas moins pourvue d'une consistance qui fonde son aptitude à exister en plusieurs et même en une infinité de singuliers⁵⁸. Telle est la « quiddité » de chaque essence-substance, le « ce qu'était, pour cette chose, être » (τί ἦν εἶναι); secondairement les accidents ont aussi une quiddité⁵⁹. La quiddité est

53. TI KATA TINOS est le titre d'un ouvrage de E. Tugendhat qui, suivant de manière originale certaines suggestions de Heidegger, voit dans cette formule le fil conducteur de l'ontologie d'Aristote. Malgré quelques excès, Tugendhat met en lumière avec bonheur la « duplicité » (Zwiefalt) de l'être perçue par Aristote.

54. On dit parfois encore les « universaux », en évoquant surtout les disputes médiévales et selon l'ancienne traduction du latin *universalia* (cf. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, I, § 59, AT IX, 2, p. 50).

55. *Métaphysique*, Z, 16, 1041 a 4.

56. *Ibid.*, 16, 1040 b 26-27.

57. *Théodicée*, § 378 (GP 6, p. 340): « L'entité du mal est mince ».

58. « Exister en » n'est pas dit ici au sens restrictif où l'entend le traité des *Catégories* concernant les accidents.

59. *Métaphysique*, Z, 4, 1030 a 30-32.

assimilée à l'*eidōs*⁶⁰: le mot même de Platon, et que dans le contexte aristotélicien on rend généralement par « forme »⁶¹. Comme l'idée platonicienne, la forme-quiddité est objet d'intellection. L'entendement humain l'atteint en l'extrayant des données fournies par les sens et tenant à la nature de la matérialité (matérialité commune au senti et au sentant) par un processus que le Moyen Age nommera abstraction⁶², actualisant son intelligibilité; elle accède ainsi à un état où, détachée de l'ici-et-maintenant de son insertion matérielle, elle est susceptible d'être prise comme universelle. La forme et l'universel comme tel restent si étroitement associés que le passage de l'un à l'autre fait paraître les mots synonymes. Ainsi Aristote dira-t-il que « la définition porte sur l'universel et la forme »⁶³. L'aristotélisme médiéval s'efforcera de préciser ces données. Ainsi saint Thomas précise-t-il que l'universel peut être considéré de deux façons: d'une première façon, selon que la nature universelle est considérée en même temps que la visée d'universalité (*simul cum intentione universalitatis*) — et cette visée provient de l'abstraction intellectuelle; d'une autre façon, quant à la nature elle-même, par exemple l'animalité ou l'humanité, pour autant qu'elle se trouve dans les singuliers⁶⁴. La nature considérée a donc un double état ou un double être (*duplex esse*)⁶⁵, dans les choses et dans l'entendement. Mais ne faudrait-il pas penser en outre la nature selon qu'elle est, plus radicalement, neutre vis-à-vis de ces deux états ou de ces deux « être »? C'était la thèse d'Avicenne, selon la formule souvent citée dans la scolastique: *equinitas est equinitas tantum*, « l'équinité est seulement équinité »⁶⁶. Cette thèse n'est pas acceptée par tous les aristotéliciens; mais l'essentiel est ici non pas tant dans les solutions que dans les exigences d'où naissent les problèmes. Ce qui est important, c'est que la nature qu'on tente, non sans quelque raison, d'isoler, n'est pas ontologiquement autarcique, qu'elle a un être ambigu: en quel sens, en vérité, peut-on la prendre comme sujet du verbe être?

Si l'on reprend la question dans l'horizon de la Logique, on dira que cet « être » relève de la dimension de l'« essence » selon un moment nécessaire de celle-ci: le moment où s'annule la réflexion qu'elle est elle-même et qui la relie à l'être au sens relativement étroit, pour ne plus laisser place qu'à la réflexion interne de l'essence; ce moment, cependant, doit lui-même être enlevé, l'être doit réapparaître. L'essence pure est le résultat du premier mouvement que traduit la proposition spéculative: « l'être est essence »; celle-ci doit s'inverser: « l'essence est être »⁶⁷.

Ces nécessités ontologiques se répercutent dans la question que pose Aristote: une chose est-elle identique à sa quiddité?⁶⁸ La réponse est négative s'il s'agit d'une essence-substance sensible, matérielle; la matérialité, ici requise de l'intérieur par la quiddité même, inscrit concrètement en l'essence-

60. Cf. *Métaphysique*, Z, 10, 1035 b 32.

61. Aristote n'emploie *idēa* que pour désigner l'idée telle que la conçoit Platon.

62. *Abstraccio* correspond au grec *ἀφαίρεσις* que, cependant, Aristote n'emploie pas en ce cas.

63. *Métaphysique*, Z, 11, 1036 a 28-29.

64. *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, ad 1. Cf. *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, II, lect. 12, L XLV, 1, pp. 115-116. Le texte dit *in particularibus*, mais *particularis* est ici équivalent à *singularis*.

65. *In Aristotelis librum de Anima*, *ibid.*

66. *Métaphysique*, V, 1, fol. 86^v a.

67. Cf. *supra*, ch. 4.

68. *Métaphysique*, Z, 6; 11.

substance ce que Hegel nommera la « réflexion », comme différence et unité du fondement et du fondé, circularité du rapport de l'« essence » et de l'« être », de la présence réfléchie en soi et de la présence immédiate. La pluralité des essences-substances de même quiddité est une expression seconde de cette différence structurelle intérieure à la quiddité, et résulte conjointement de la puissance d'affirmation de soi qui est en la forme, et de la limitation à l'ici-et-maintenant qu'apporte la matière.

Mais la réponse est positive s'il s'agit d'essences-substances non sensibles, immatérielles, immobiles, c'est-à-dire, selon Aristote, non engendrées et impérissables. Et cette réponse nous pose d'autres questions. Toute quiddité est bien quiddité de quelque chose. Ne faut-il pas qu'il y ait quelque différence, nonobstant l'identité, entre la quiddité et ce dont la quiddité est quiddité? Cette différence n'est-elle pas dite — non thématiquement — par l'attribution même, comme différence du sujet et du prédicat? Dira-t-on que ce n'est qu'une différence de points de vue? Mais les points de vue, ni ce qu'ils permettent de voir d'une chose, ne sont jamais totalement étrangers à la chose. Ne faudra-t-il donc pas que « quelque chose » — qui, sans doute, n'aura rien d'une « chose » — tienne lieu, en la chose immatérielle, de l'ici-et-maintenant? De quelle manière une entité « intelligible » peut-elle être *rencontrée* et être celle-ci (*haec*)? En quoi consiste ce que Duns Scot nommera parfois *haecceitas*? Il n'est pas sûr qu'Aristote soit en mesure de répondre. Mais si l'on aborde la question à partir de la Logique, on peut entrevoir une réponse. La différence cherchée est la différence catégoriale de l'être et de l'essence. Or l'unité définitive de l'essence et de l'être, de la réflexion et de l'immédiateté est atteinte dans la « subjectivité » du sujet-moi. Le sujet-moi peut être et même doit être objet pour lui-même, et ce même peut comporter un dédoublement. La présence du sujet-moi réunit les conditions de la rencontre et celles de la stabilité. Ce n'est pas un hasard si, selon Aristote, les essences-substances *intelligibles* sont des *intelligences*.

Mais même si l'on constate qu'Aristote n'apporte pas les principes d'une réponse claire à une question que, du reste, il ne pose pas, ce résultat provisoire reste important: la nature intelligible déterminée, que suppose la forme même de l'attribution, n'est pas nécessairement caractérisée par son aptitude à exister en plusieurs singuliers, encore que cette aptitude lui convienne le plus ordinairement. Un certain aristotélisme vulgarisé majeure la solidarité de l'intellection et de l'universalité — s'agissant évidemment de l'universalité telle que la définit Aristote — dans la ligne de la proposition: *sensus est singularium, intellectus autem universalium*, « le sens est relatif au singulier, l'entendement aux universels », qui s'appuie sur un passage d'Aristote⁶⁹; et tout près de Hegel Kant pourra affirmer dans ses *Leçons de Logique*: « c'est une pure tautologie de parler de concepts universels ou communs »⁷⁰. Mais saint Thomas, reprenant la proposition tirée d'Aristote, ajoute: « le philosophe parle de notre entendement », c'est-à-dire de l'entendement humain qui parvient à l'intellection par l'abstraction à partir du sensible⁷¹. Mais un entendement supérieur connaît les singuliers, matériels ou non, et les connaît de

69. *Physique* I, 5, 189 a 5-7.

70. *Logik*, § 1, Ak. IX, p. 90 (G, p. 99).

71. *Summa Theologiae* I a, q. 57, a. 2, ad 1. De même Duns Scot, cf. *Reportata Parisiensis*, II, d. 12, q. 8, schol. 2.

connaissance intellectuelle. Dieu lui-même, suprêmement intelligible est, selon saint Thomas, identique à sa propre essence-quiddité et, si l'on veut, singulier. C'est ce que déjà Aristote pense de l'intelligence suprême dont l'acte est intellection d'intellection.

Pourtant, si l'aristotélisme comporte une ouverture, et même décisive, sur un intelligible immatériel, plus parfait que celui qui est lié à la matérialité, il ne s'agit que d'un prolongement, souvent tâtonnant, hors du champ où s'élabore concrètement l'intellection humaine et dans lequel la forme-quiddité va de pair avec l'universalité. C'est dans ce champ que la pression des problèmes se fait le plus directement sentir.

Ce que le statut de la nature universelle à de problématique ressort particulièrement en deux points: la structure de cette nature en tant qu'elle comporte les niveaux du genre et de l'espèce, l'unité systématique des essences.

L'« universel » qui a été considéré jusqu'ici est déjà ce qui, dans le langage de Hegel, est un universel déterminé, un particulier, qui se détache sur le fond de la totalité absolue. Mais la forme même de l'attribution conduit à distinguer plusieurs degrés d'universalité. Cette distinction s'explique notamment par la structure de la quiddité, en laquelle l'analyse distingue le genre (<γένος>); dans le contexte de cette distinction εἶδος est habituellement traduit par *species*, espèce.

L'espèce correspond à l'essence complète: il lui faut une réalisation singulière, mais ce que le singulier lui ajoute est inessentiel. Mais quel est le statut du genre? Quelle réalité a-t-il hors de l'entendement?

Quant au second point, on a vu que la recherche d'une unité systématique des idées n'était pas restée étrangère à Platon: que sera, dans la perspective d'Aristote, l'équivalent d'une telle unité? Il est vrai que, dans la mesure où les espèces sont pensées à partir du genre et de la division du genre, une certaine unification est effectivement apportée, et qu'elle l'est à partir d'un universel prédicatif. Mais est-ce assez?

Pour que l'exigence d'unité fût satisfaite il faudrait, semble-t-il, tout d'abord qu'on puisse faire état d'un genre suprême, englobant tous les autres. Le concept de genre suprême a-t-il assez de consistance? Tout naturellement « genre » semble bien dire « un certain genre » distinct d'un autre. Bien que plus « universel » que l'espèce le genre est, de la sorte, lui-même « particulier ». De fait, la démarche de la pensée qui remonte jusqu'au genre prolonge la démarche initiale qui, par l'attribution, tend à replacer le déterminé rencontré dans le champ d'une déterminité déjà connue et supposée fermement établie dans la présence. Un genre suprême qui serait, par définition, indéterminé et attribuable à tout, n'offrirait aucun contenu. Et que serait cet indéterminé, sinon la projection, sous forme de prédicat, de ce qui dit dans l'attribution le mot qui n'a d'autre fonction que de dire l'attente du prédicat: « S est ... », mot qui est, de lui-même, parfaitement vide? Ce prédicat, lui-même vide, serait: τὸ ὄν, *ens*, l'« étant ». Il ne répond pas à l'attente comme est censé pouvoir le faire un genre.

Lorsqu'on soulève cette difficulté, on admet que de l'indéterminé au déterminé le passage a lieu par un saut, que la détermination vient s'ajouter à l'indéterminé comme quelque chose de totalement étranger, et qu'elle est, en fin de compte, de nouveau chose rencontrée, simple fait.

Mais si l'indéterminé se déterminait lui-même de manière nécessaire? Ne retrouverait-il pas alors ce contenu positif que le genre apporte d'ordinaire en contrepartie de sa déterminité? Ne pourrait-il alors être assimilé, au moins de ce point de vue, à un genre? Cependant il est bien connu que, selon Aristote, l'« étant » ou l'« être », considéré comme prédicat universel, n'est pas un genre. L'argument est par l'absurde: si l'« étant » était un genre, il devrait admettre des différences spécifiques, et comme ces différences *seraient*, c'est-à-dire seraient de l'« étant », ce serait là un genre s'attribuant à ses propres différences, ce qui ne se peut⁷². De fait, s'agissant d'un genre « usuel », la différence spécifique vient *s'adjoindre* au genre comme une nature étrangère et, en s'y adjoignant, elle le divise; et la seule perspective de l'adjonction permet que l'élément ajouté soit une donnée *contingente par rapport à la nature du genre*; cela, il est vrai, ne peut valoir que dans certaines limites, car la différence spécifique ne peut être absolument n'importe quoi, si du moins le genre a un contenu positif; mais finalement ces limites laissent à la contingence assez de champ. Dans la mesure où la contingence domine, elle s'exprime dans une situation de l'attribution où l'énoncé « S est... » laisse indéterminé ce qui doit venir après « est ». Si un prédicat, déjà relativement déterminé, est posé, un second prédicat peut être attendu, qui viendra déterminer le premier; mais l'attente ne détermine pas ce que sera le second; l'extériorité réciproque du genre et des différences exprime cette situation.

Mais si inversement l'être se déterminait lui-même d'une manière nécessaire, même la constitution des genres usuels et de leurs espèces pourrait être reprise dans cette détermination fondamentale. Dès lors la question serait de fond en comble transformée. On pourrait retrouver dans l'être le caractère le plus important du genre: mais en même temps la façon de comprendre ce qu'est le genre comme tel serait renouvelée.

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître qu'Aristote, de ce point de vue, n'apporte pas ce qu'on pourrait attendre. L'organisation des genres et espèces a sans doute une assise dans la totalité physique et cosmique. Mais cette totalité elle-même est insuffisamment unifiée et donc, selon la nuance hégélienne du mot, insuffisamment « conçue ». Et c'est effectivement ce que Hegel a perçu à sa manière; on peut lire dans les *Leçons* sur Aristote: « Ce qui manque est un principe dont l'application soit poursuivie à travers le particulier. Il faut que le champ du connu apparaisse aussi comme une unité, une organisation du concept. Le tout prochain besoin de la philosophie est donc maintenant que l'universel soit saisi pour lui-même dans sa liberté, le besoin d'un principe pour toute particularité »⁷³.

*
* *

Aux yeux de Hegel lui-même c'est dans le néoplatonisme que le besoin de l'unité du concept a été satisfait; et le néoplatonisme est, à ses yeux, tout aussi bien un néoaristotélisme⁷⁴.

72. *Métaphysique*, B, 3, 998 b 22-27.

73. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 421 (G 3, p. 611).

74. *Ibid.*, JA 19, p. 10 (G 4, p. 817).

Comparée à l'« idée platonicienne », la « quiddité » aristotélicienne, tout en étant principe déterminant, a perdu son autarcie : elle apparaît comme un « moment », « enlevé » en cela même qu'à certains égards il détermine, et cela de trois façons : dans le sujet-substrat dont elle — ou le prédicat qu'elle fonde — se dit ; dans la totalité cosmique, au rythme de laquelle elle appartient, et qui lui confère une assise ; et d'une certaine manière dans l'entendement, qui lui confère être et comme un être propre, mais à l'intérieur de lui-même. Le statut de ce « moment » qu'est de la sorte la forme-quiddité est problématique. L'équilibre est difficile à maintenir.

Il n'est donc pas surprenant que le néoplatonisme réactive, en partie contre Aristote, l'exigence platonicienne d'une plus grande autonomie de l'*éidos*. La forme qui est dans la matière est, dira Plotin, l'image d'une autre forme⁷⁵. Et Proclus, dans son commentaire sur le *Parménide*, attaquera de front la thèse selon laquelle l'universalité est un produit mental : quelle dignité aura l'universel, s'il est engendré postérieurement <ὕστερογενές> aux sujets auxquels il est attribué ?⁷⁶ Dans ce qui est engendré postérieurement le plus universel est le moins substantiel ; c'est pourquoi l'espèce y est plus essence-substance que le genre⁷⁷. Précisément Proclus assigne au plus universel une priorité à la mesure de sa puissance génératrice <γεννητική δύναμις>⁷⁸ ; l'universel « enveloppe sous un mode d'unité toutes ses différences, et cela non seulement en puissance mais en acte »⁷⁹. Aussi bien cet universel n'est-il pas celui même qui est immanent aux singuliers⁸⁰ : de ce point de vue, il retrouve le *niveau* de cet « être-pour-soi », au sens hégélien, que Platon assignait à l'idée⁸¹.

Mais si le néoplatonisme rend à la forme intelligible son niveau, d'une autre manière il lui enlève son autarcie ; en cela, d'ailleurs, il prolonge et amplifie des indications de Platon lui-même⁸². D'une part la forme intelligible est subordonnée à la puissance génératrice de l'Un — principe absolument premier au-delà même de l'être — et, d'autre part, elle est intérieure à l'entendement, mais, cette fois, entendement unique, divin, quoique inférieur à l'Un et, si l'on veut, « universel » au sens où l'on parle de la cause universelle ; entendement qui, dit Plotin, parce qu'il entend de lui-même et par lui-même, est lui-même ce qu'il entend⁸³, de sorte qu'on peut dire qu'il fait subsister <ὀφίστησιν> les intelligibles, quoiqu'ils ne soient pas plus après lui qu'avant lui⁸⁴. La thèse qui voit dans le « concept » un pur produit mental est ici dépassée sur son propre terrain.

L'« identité » de l'entendement et de l'intelligible va avec l'« identité » et la distinction des intelligibles entre eux : « là-bas, dit encore Plotin, toutes

75. *Ennéades*, V, 9, 5 (B, p. 165).

76. *In Parmenidem*, IV, 894, 26.

77. *Ibid.*, 894, 29.

78. *Ibid.*, IV, 950, 15-21.

79. *Ibid.*, V, 981, 22-23 : πάσας γὰρ περιέχει τὰς διαφορὰς ἡνωμένως...

80. *Ibid.*, 981, 15.

81. Sur Proclus critique d'Aristote, cf. J. TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*.

82. C'est le cas aussi bien pour ce qui concerne le principe premier que pour le thème d'une totalité de l'intelligible, présenté dans le *Sophiste* sous la dénomination d'« étant complet » <παντελῶς ὄν, cf. 248 e - 249 c> et dans le *Timée* sous celle de « vivant complet » <παντελὲς ζῶον, cf. 30 c - 31 b>. L'interprétation du passage du *Sophiste* est d'ailleurs très discutée.

83. *Ennéades*, V, 9, 5 (B, pp. 165, 166) : αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ.

84. *Ibid.*

choses sont ensemble et n'en sont pas moins distinguées »⁸⁵ ; et Proclus dira semblablement : « toutes les formes intellectuelles sont et les unes en les autres et chacune pour soi. »⁸⁶ Cette immanence réciproque de l'entendement et de l'intelligible d'une part, des intelligibles entre eux d'autre part, exprime la puissance, diffusive de soi, du principe absolu qui, comme la lumière, selon Plotin, se communique sans se diviser⁸⁷.

Ce qui est à retenir pour la question présente n'est certes pas le détail des philosophies néoplatoniciennes, mais la présence active de certains thèmes qui répondent à une exigence nullement fortuite, et que les grandes synthèses ultérieures, et finalement le système hégélien, mettront à leur tour en œuvre. Rassemblons ces thèmes :

1. Le moment de la consistance de l'universel par rapport à ses réalisations singulières, qu'Aristote ne réussit que partiellement à assurer, doit être réaffirmé.

2. Cette consistance tient à l'insertion des particuliers universels dans un système constituant une totalité de l'intelligible.

3. Ce système de l'intelligible met en œuvre solidairement l'« identité » de l'entendement et de l'intelligible et celle des intelligibles distincts.

4. Non seulement le système de l'intelligible mais la totalité de ce qui, à quelque degré que ce soit, est, y compris ce qui est en devenir et en quoi l'intelligible déploie sa puissance, procède du principe premier qui produit en communiquant quelque chose de lui sans déperdition de sa part.

Vouloir faire apparaître certaines évolutions comme nécessaires serait risquer de verser dans la pure construction. Mais on peut du moins comprendre comment le besoin de l'esprit auquel répond la conception religieuse de la création a pu tendre à infléchir les thèmes néoplatoniciens notamment sur deux points : d'une part en supprimant la distance que mettait le néoplatonisme entre l'entendement et l'Un, d'autre part en reconnaissant au monde du devenir une consistance par où il se prêterait davantage à l'analyse aristotélicienne, d'autant qu'Aristote n'est pas absent, tant s'en faut, du néoplatonisme.

Si les genres et les espèces correspondent, comme l'explique saint Thomas, à des modes de participabilité de l'essence divine, diversifiés et unifiés selon l'« idée », qui est en Dieu, de l'ordre de l'univers <*idea ordinis universi*>⁸⁸, le principe est donné à la fois d'un système et d'un statut de l'universel prédicatif, statut selon lequel il n'a en dehors de l'entendement fini ni trop ni trop peu de consistance.

Mais pour que toute la portée ontologique de cette reprise théologique des thèmes platoniciens et aristotéliciens soit aperçue, il faut que soit dégagée son incidence sur le statut du prédicat qui est, selon Aristote, le plus universel de tous. Il convient pour cela de revenir à la position aristotélicienne du problème.

* *

85. *Ennéades*, V, 9, 6 (B, p. 166) : πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἤττον διακεκριμένα.

86. *Éléments de théologie*, 176 (T, p. 166) : πάντα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσι καὶ καθ' αὐτὸ ἕκαστον.

87. *Ennéades*, VI, 4, 7 (B, p. 185) ; 5, 4 (B, p. 202).

88. *Summa theologiae*, Ia, q. 15, a. 2, r.

La thèse d'Aristote selon laquelle l'être n'est pas un genre n'a de sens que parce que deux traits de la prédication de l'être sont admis: d'une part le prédicat a le caractère de l'*eidōs*, de l'essentialité, de l'universalité au sens où l'entendra Hegel; d'autre part la prédication considérée est dans la ligne de la prédication de la quiddité, du «quoi?», étant précisé que celle-ci peut être incomplète et se borner à l'indication du genre. C'est uniquement dans la ligne d'une éventuelle prédication d'un genre que le résultat négatif prendra son sens: l'«être» ou l'«étant», au sens où la scolastique parlera de la *ratio entis*, du *conceptus entis*, n'est pas un genre.

La prédication dans la ligne du «quoi?» est en fait la norme interne de la prédication, ce qui a une double conséquence: d'une part la prédication du concomitant-accident se constitue en vertu d'un *écart* par rapport à cette norme, d'autre part, le concomitant-accident lui-même est le sujet d'une prédication de ce type qui le situe dans son genre et, à ce titre, il est lui-même «être» ou «étant». Les modes de l'être correspondant aux divers types de prédication sont les «catégories», qui sont elles-mêmes des genres.

Si l'on considère l'être en tant qu'il se diversifie selon les catégories, il apparaît qu'il n'est pas un genre encore plus ample que celles-ci — ce qui va poser la question, tant débattue plus tard, de la nature de son unité: si le mot n'est pas univoque, sans être simplement équivoque, y a-t-il unité selon l'analogie?⁸⁹ Mais comment l'analogie se définit-elle et peut-elle être mise en évidence? Du reste n'implique-t-elle pas la persistance d'un élément univoque? D'autre part, la raison par laquelle Aristote démontre que l'être n'est pas un genre, et qui a été rappelée plus haut, va-t-elle au centre de la question? On se l'est déjà demandé plus haut. La différence que la thèse fait ressortir pourrait être surtout la suivante. Le genre proprement dit est une réalité *potentielle* à l'égard de ses diverses spécifications, et celles-ci sont *indépendantes* les unes des autres: chacune prise à part suffit à actualiser la potentialité du genre; or le fait que les concomitants-accidents se disent et se pensent *par référence* à l'essence-substance, qui est le terme premier, crée une tout autre situation.

L'élaboration de l'ontologie aristotélicienne dans la perspective de la création fait apparaître une similitude entre le rapport des concomitants-accidents à l'essence-substance, d'une part, et le rapport du créé au Dieu créateur, d'autre part: dans les deux cas, un étant second est ce qu'il est par référence à un étant premier, par référence auquel il est aussi pensé. Le problème du statut de l'être comme universel absolu est ainsi de nouveau posé, et la raison de son caractère non générique est renouvelée. On considère notamment que Dieu, cause première et absolument premier, est absolument simple; or tout ce qui est dans un genre comporte quelque composition, puisque le genre est potentialité et a besoin d'un élément actualisateur⁹⁰. Unité non générique, donc, mais une certaine unité néanmoins: la thèse extrême d'une pure équivocité semble difficilement défendable. Et sans doute la fondation de l'unité non générique de l'être comme prédicat universel

89. Le mot ἀναφύρεσθαι, par lequel Aristote nomme la référence des catégories à l'essence-substance (cf. *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 a 25; Θ, 1, 1045 b 27-28) est, par sa composition, proche du mot ἀναλογία; ce n'est pourtant pas assez pour justifier le passage du premier au second.

90. Cf. saint THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, q. 3, a. 6; DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 3.

commun à Dieu et au créé peut-elle étendre ses effets à l'intérieur du créé en ce qui concerne la diversité des catégories.

On voit comment la métaphysique créationniste permet de ressaisir la constitution des genres et de leur spécification selon un principe plus profond que celui qui fait voir dans la spécification la simple adjonction d'une différence spécifique extérieure à la nature du genre; et ce même principe fonde le caractère non générique de l'être, c'est-à-dire du premier universel. Si importante cependant que soit la différence de l'unité générique et de l'unité non générique, sans doute est-elle moins importante que l'unité du principe qui les fonde l'une et l'autre et qui renouvelle dans son ensemble le statut de l'universel prédicatif. Ce qui est décisif est que l'universel prédicatif se détermine de l'intérieur de lui-même — non, certes, indépendamment du principe absolument singulier de tout ce qui est.

*
* *

Comment Hegel se situe-t-il dans la problématique ontologique et ontologique du concept? Certes Hegel ne fait pas sienne l'affirmation orthodoxe de la création. Mais un double fait peut se constater. D'une part, il affirme la nécessité de dépasser le moment spinoziste de la philosophie, et cela dans le sens d'une redécouverte de l'esprit. D'autre part, comme cela va se confirmer, il assume dans la Logique les formes traditionnelles de l'analyse aristotélicienne de l'énonciation et l'obligation de penser le statut de l'universel prédicatif sur le plan ontologique et non pas seulement sur le plan psychologique. Et c'est en unissant ces deux motifs qu'il peut écrire dans le premier chapitre de la section *La subjectivité*: «Comme il a été nommé la *libre* puissance, l'universel pourrait être nommé le *libre amour* et la *béatitude sans borne*»⁹¹. Il est le libre amour parce qu'en se rapportant à ce qui est différent de lui, ou plutôt à ce qu'il pose dans sa différenciation, il ne se rapporte qu'à lui-même, et que, présent en ce différent, il a déjà fait retour en soi⁹². L'universel véritable, qui a la pleine concrétion de la singularité, est puissance créatrice; la réalité infinie, à lui transparente, qu'il se donne est sa création⁹³.

La reprise du vocabulaire de la création et du thème de l'amour n'est pas à mettre au compte d'une orchestration exotérique; elle est dans la cohérence de la solution que Hegel a donnée aux problèmes qu'il a abordés: problèmes traditionnels et version renouvelée des solutions traditionnelles.

Le renouvellement du thème de la création ne sera pas considéré maintenant pour lui-même: ce sont les conséquences concernant la problématique ontologique du concept qu'il y a lieu de faire ressortir.

Pour cela, cependant, un point doit être souligné: la «création» est pensée comme *nécessaire quoique libre*. Si l'on rapproche ce point de ce qui vient d'être vu concernant le statut du concept d'être, on voit une conséquence en résulter: la priorité du principe créateur ne vaut pas à tous égards, puisque le créateur n'est pas sans la création; dès lors l'universel en lui retrouve le caractère de potentialité qui, on l'a vu, est celui du genre, qui

91. *W.d.L.*, GW 12, p. 35 (LJ II, p. 72); L II, pp. 242-243.

92. Cf. *Ibid.*

93. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 36-37 (LJ II, p. 74); L II, pp. 244-245.

précède toujours ses espèces: moment de potentialité qui a été rattaché plus haut à la survivance d'un trait de la substance passive.

L'universel est le sujet en transition de soi-même à soi-même en tant qu'il est en transition, mieux encore, en tant qu'il est la transition. Sa transition est d'ailleurs double: de soi-même à soi-même comme autre et de soi-même à soi-même comme soi-même. Et comme le singulier, c'est-à-dire le sujet pleinement concret, précède l'autre qu'il pose, quoi qu'il soit aussi posé par cet autre qu'il pose, de même en un sens l'universel précède le singulier, quoi qu'il soit vrai aussi que le singulier précède l'universel.

En étendant à tout le principe de la transition de soi-même à soi-même, en développant systématiquement les variations dont son application est susceptible, en justifiant les préséances alternées des moments complémentaires, la Logique peut faire droit aux diverses exigences inscrites dans la problématique ontologique du concept, respectant à la fois la fonction fondative de l'universel à ses différents niveaux, la nécessité pour lui de s'achever dans le singulier, les différences de plans des diverses « catégories », l'intégration des universels particuliers dans une « idée de l'ordre de l'univers ».

De ce point de vue la différence radicale que l'aristotélisme tendait à voir entre l'universalité des genres et l'universalité non générique de l'être ne s'impose plus; mais ce qui est maintenu est que l'universel — du moins selon sa constitution fondamentale — se détermine de l'intérieur de lui-même et non par un apport extérieur des différences, et que cet acte par lequel il se détermine est « identique » à l'acte par lequel le sujet-principe pose un autre qui lui est à certains égards semblable.

C'est donc bien le statut du concept d'être, de la *ratio entis* ou du *conceptus entis*, que la Logique prend ici en charge. Cependant, conformément à l'approche hégélienne des problèmes ontologiques, le langage lui aussi se modifie; Hegel ne dit pas: le concept d'être, mais simplement le concept, ou l'universel. Mais, comme toute modification, celle-ci ne livre son sens que si l'on voit en elle le même qui se modifie.

Précisons encore. La problématique ontologique du concept d'une manière générale se développe, bien avant Hegel, en problématique du concept d'être, et, en tant que développée de la sorte, elle donne lieu, avec Hegel, à la théorie du « concept », et d'abord du concept « subjectif ».

Cette problématique ontologique s'est aussi, avant Hegel, développée comme problématique *onto-théologique*. C'est ce qui est encore confirmé avec Hegel. Cependant, malgré les indications décisives sur la création, rappelées plus haut, au début de la théorie du concept le théologique est enveloppé dans l'ontologique; et le fondement de cet enveloppement est précisément l'identité transitionnelle du « créateur » et du « créé », identité qui s'exprime dans le concept d'être devenu « concept » et d'abord « concept subjectif ».

Le « concept subjectif » est apparu plus haut comme un entre-deux précédant à certains égards ses extrêmes: entre l'objectivité généralement et l'émergence, en cette objectivité, du sujet spirituel; il est aussi, comme on vient de le voir, entre le « créateur » et le « créé »; et ces deux « entre » sont le même.

Cet « entre-deux » est transition, tout en formant pour lui-même une totalité; cette totalité est elle-même, à l'intérieur d'elle-même, en transition vers les termes de la transition qu'elle est. C'est là le principe de son développement, qui doit être maintenant exposé.

CHAPITRE 9

DU CONCEPT A L'OBJECTIVITÉ: LE JUGEMENT

On a vu que, selon la constitution du concept telle que l'expose la Logique, ni l'universel ni le singulier ne sont *absolument* premiers l'un par rapport à l'autre; de même que le singulier suprême, Dieu, n'est pas à tous égards premier par rapport à la création. Cependant il reste vrai qu'en un sens l'universel est premier, et sa priorité enveloppe celle du singulier suprême. La Logique subjective doit donc bien commencer par l'universel.

L'universel ne serait pas lui-même s'il ne se réalisait comme singulier. Or avec le singulier c'est la dimension de l'« être », au sens relativement étroit, qui passe au premier plan et, par suite, étant donné la présence de la négation (puisque le singulier est le *non-universel*), l'être déterminé, l'être-là: «... la réalité est l'entrée dans l'être-là, c'est-à-dire dans l'être déterminé»¹. Certes l'être est maintenant posé par le concept et maîtrisé par lui. Mais l'universel comporte le moment selon lequel sa richesse et son rythme internes sont tout implicites: il est donc aussi abstrait que possible, déconceptualisé² et rendu immédiat. Par suite le singulier échappe partiellement à la puissance du concept, est en deçà de ce qu'il est lui-même comme authentique singularité répondant à l'authentique universalité. Aussi la singularité, en raison de cette prévalence en elle de l'immédiateté, n'est-elle pas seulement la réalisation du concept mais aussi sa perte³. Toutefois il ne faut pas perdre de vue que cette « perte de soi » du concept a lieu encore à l'intérieur du concept subjectif, c'est-à-dire « avant » que le concept, d'abord anticipativement posé comme pour soi, se perde lui-même globalement dans l'« objectivité » où il sera, de nouveau, sous la figure <Gestalt> du « seulement en soi ».

Cette perte de soi a lieu également dans la dimension du particulier, et c'est en raison du même processus puisque la singularisation de l'universel, c'est-à-dire sa division, n'est fondamentalement pas autre chose que sa particularisation. L'universel s'extrapose lui-même en de multiples particuliers; chacun, oubliant en quelque sorte sa place dans la totalité rythmée du

1. *W.d.L.*, GW 12, p. 53 (LJ II, p. 99); L II, pp. 264-265: *das Treten ins Dasein als bestimmtes Sein*.

2. *W.d.L.*, GW 12, p. 40 (LJ II, p. 79); L II, p. 249.

3. *W.d.L.*, GW 12, p. 51 (LJ II, p. 95); L II, p. 262.

concept, est identique à soi, quasi absolu, et si le plus universel est néanmoins reconnu comme tel, aucun principe de particularisation ne le relie au particulier, qui pourrait tout aussi bien valoir comme universel absolu. C'est donc un régime d'extériorité, d'abstraction et d'immédiateté qui prévaut; et puisque l'immédiateté est la caractéristique du singulier, c'est une prévalence du singulier qui va d'abord s'établir.

En même temps, le concept se montrera comme animé d'une tendance à restaurer son unité implicite, cela toujours sur le plan du concept subjectif. Dans son effort efficace pour se reconstituer, le concept subjectif va se former lui-même, constituer des modalités déterminées de ses moments fondamentaux et de leur identité transitionnelle, formes déterminées dont il a besoin pour se rejoindre lui-même.

La forme sous laquelle existe le concept, en cette phase où il s'est séparé de lui-même et commence à reconstituer son unité, est d'abord le *jugement* (*Urteil*). Le jugement comporte donc deux termes (*ὄποι*, disait Aristote) ou, comme dira Hegel pensant déjà à la disposition des termes dans le syllogisme, deux extrêmes (*ἄκρα*), et l'expression de leur unité intérieure; celle-ci a la forme d'un troisième élément qui relie les extrêmes en présupposant leur séparation et auquel convient le nom de «copule» classique depuis le temps d'Abélard⁴. Les deux aspects, immédiateté, extériorité, singularité d'une part, réflexion, être-en-soi, universalité d'autre part, bien qu'appartenant aux deux termes, se distribuent entre eux. L'un des termes représente l'immédiateté, la singularité: c'est le présupposé, le sujet (on perçoit l'affinité d'*ὑποκείμενον*, sujet-substrat, et de *présupposé*); l'autre représente l'universalité, la réflexion: c'est le prédicat. Du moins cette distribution des fonctions se réalisera-t-elle relativement parlant, le sujet étant le moins universel des deux termes; d'autres modifications, d'ailleurs, se feront jour.

Cependant le sens du jugement ne peut être compris que si, par delà l'extériorité apparemment primitive, on aperçoit le concept un qui à la fois se scinde et tend à restaurer son unité. Hegel se plaît à retrouver ici la signification étymologique du mot *Urteil*: division, partition originaire (*ursprüngliche Teilung*), et précise: division de ce qui est originairement un (*des ursprünglich Einen*)⁵. Cependant le sens qu'on peut tirer immédiatement de l'étymologie n'est pas tant la division du concept en sujet et prédicat que la division de l'universel pour l'attribution au sujet du particulier qui lui revient. Mais il est vrai qu'au fond ces deux divisions s'identifient, puisque l'universel se singularise tout en se particularisant. D'autre part, comme on le verra bientôt, le jugement comporte son propre renversement, que la «conversion» connue de la logique usuelle exprime superficiellement: le sujet est, lui aussi, attribué au prédicat. Dire qu'un certain corps est blanc, c'est aussi attribuer ce corps au blanc: il s'agit alors de diviser la totalité des singuliers pour attribuer à un prédicat le singulier ou les singuliers qui lui reviennent.

En comprenant que le jugement — et cela vaudra aussi du syllogisme — est, comme totalité différenciée, une forme d'existence du concept on peut comprendre aussi que la Logique le tienne pour une détermination de pensée, une catégorie au sens large du mot. Ce fait peut d'abord surprendre,

4. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 56 (LJ II, p. 104); L II, p. 268.

5. *W.d.L.*, GW 12, p. 55 (LJ II, p. 102); L II, p. 267.

puisque «catégorie» veut dire «prédicat» et que le prédicat est un des constituants du jugement. Mais dès Aristote il apparaît que la catégorie n'est pas un prédicat comme les autres, et telle qu'elle est ressaisie dans la Logique elle n'a pas à vérifier tous les traits du prédicat usuel: c'est au contraire celui-ci qui doit être compris à partir du concept total.

L'être, qui «étend sa puissance dans la catégorie», et qui est aussi, d'après la Logique, le concept en sa forme d'immédiateté, va de nouveau se manifester dès lors que le concept explicité comme concept, et précisément comme concept subjectif, est parvenu à sa forme spécifique d'immédiateté. Tant que le jugement est jugement la copule, expression de l'unité intérieure, porte la marque de l'immédiateté. En sa forme fondamentale la jugement aura pour copule la forme la plus abstraite et immédiate du concept: l'être, «le: est», (*das: ist*)⁶. Il se formulera donc: le singulier est universel⁷.

L'immédiateté, notamment celle de la copule, n'est pas à la mesure du concept. La copule vide attend d'être emplie⁸; on verra que son enrichissement va de pair avec celui des termes et que, d'ailleurs, la fonction de la copule reflue sur ceux-ci.

Cependant la valeur de la copule «est» ne doit pas être méconnue. Le fait qu'elle doit à certains égards s'effacer devant une copule plus concrète ne se comprend correctement que dans la perspective où le concept est la vérité de l'être, où l'être est en soi concept, en soi seulement, certes, mais en soi vraiment. L'effacement du «est» est tout autre chose qu'une simple annulation.

Dans la formule «le singulier est universel» il faut donc entendre que le sujet et le prédicat passent l'un et l'autre dans le «est» et par là l'un en l'autre. On pourra, pour cela, s'aider de la transcription suivante:

le singulier : est : (l') universel

Le rapport du «est» à chacun des extrêmes n'est complet que s'il se présente aussi sous sa forme inverse, de sorte qu'il faut entendre aussi:

l'universel : est : (le) singulier

Cette forme fondamentale se retrouve, avec des modifications, à chacune des principales étapes du développement du jugement; mais en la considérant dans sa généralité Hegel en dégage une «signification objective» débordant les significations immédiates qu'elle a dans l'espace subjectif; l'objectivité comporte une plus forte séparation des moments conceptuels et, par suite, une forme d'unité comportant le devenir. Cette signification objective

6. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 61 (LJ II, p. 111); L II, pp. 273-274.

7. *W.d.L.*, GW 12, pp. 61 sqq. (LJ II, pp. 111 sqq.); L II, pp. 274 sqq.: *das Einzelne ist allgemein*. Dans l'*Encyclopédie* Hegel propose: *das Einzelne ist das Allgemeine*: «le singulier est l'universel» (*Enz.* § 169, p. 157; B, p. 415; cf. *ibid.*, § 166, p. 155; B, p. 413). Ces deux formules peuvent s'éclairer l'une par l'autre. Il faut comprendre que l'universel n'est pas seulement un caractère du singulier parmi d'autres, un simple «adjectif», et d'autre part que l'identité du singulier et de l'universel n'est pas seulement celle d'un unique étant que chacun des deux caractères pourrait servir à désigner sans ambiguïté, au sens où l'on peut dire que le fondateur de l'Académie est l'auteur du *Phédon*. Il faut comprendre que le singulier comme tel «est» l'universel comme tel. On remarque que dans la *Grande Logique* la première occurrence, mise en relief, de la formule est dans l'édition originale: *das Einzelne ist Allgemein. Allgemein*, qui reste grammaticalement un adjectif, à l'initiale majuscule comme un substantif. Lapsus d'écriture ou faute typographique non relevée? Quoi qu'il en soit la formulation pourrait être significative.

8. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 55, 89, pp. 55, 89 (LJ II, pp. 102, 151); L II, pp. 266, 308.

est dans la ligne de ce qu'ont vu Platon et Aristote. Les choses singulières sont périssables et ce qu'elles ont de subsistance est dans l'universel. Inversement — et c'est le moment plus proprement aristotélicien — l'universel se donne en la chose singulière un être-là, il s'ouvre, éclôt, se décide au singulier; cette seconde vérité s'exprime dans la formule inverse: «l'universel est singulier»⁹.

Le passage, à jamais fondamental, du singulier et de l'universel l'un en l'autre moyennant le «est» se traduit, de façon sans doute inapparente, dans le sens du «temps présent» qui est celui de ce verbe médiateur. Ce présent correspond plus visiblement au présent transitoire; mais il peut aussi être reconverti de façon à correspondre au présent constant, c'est-à-dire au présent authentique qui lui-même se traduit dans l'incessante inconstance des présents transitoires; le «est» dit alors la double transition du présent constant au présent transitoire et de celui-ci au présent constant. Le «est» du jugement, qui dit l'unité du singulier et de l'universel, dit aussi cette double transition. Hegel fait apparaître indirectement ce caractère temporel et supratemporel dans l'exemple qu'il donne lorsque, pour faire ressortir la vraie nature du jugement, il oppose le jugement à la simple proposition <Satz>¹⁰. Après avoir souligné que le lien dit par la copule n'est pas seulement extérieur Hegel écrit: «A cette occasion on peut aussi avancer qu'une proposition a certes un sujet et un prédicat au sens grammatical, mais n'est pas encore pour cela un jugement. A ce dernier appartient que le prédicat se rapporte au sujet selon le rapport propre à des déterminations conceptuelles <nach dem Verhältnis von Begriffsbestimmungen>, donc comme un universel à un particulier ou à un singulier. Ce qui est dit du sujet singulier n'exprime-t-il lui-même que quelque chose de singulier, alors il s'agit d'une simple proposition. Par exemple: "Aristote est mort en sa 73^e année, en la 4^e année de la 115^e Olympiade", est une simple proposition, non un jugement. Il n'y aurait là quelque chose d'un jugement que si une des circonstances, le temps de la mort ou l'âge du philosophe étaient mis en doute, et que néanmoins, pour une certaine raison, l'on affirmât les nombres en question. Car en ce cas, ces nombres seraient pris comme quelque chose d'universel, comme un temps subsistant même sans ce contenu déterminé qu'est la mort d'Aristote, empli d'un autre contenu, ou encore, vide. Ainsi la nouvelle: "mon ami N est mort" est une proposition; et ce serait un jugement seulement si la question se posait de savoir s'il est réellement ou seulement apparemment mort».¹¹

En faisant ces distinctions Hegel tire parti du vocabulaire de la logique usuelle, mais selon une intention qui lui est propre. A l'arrière plan est la définition qu'Aristote donne de l'énoncé déclaratif <λόγος ἀποφαντικός>, qui deviendra la *propositio* (ou *enuntiatio*): c'est un signe dont les parties — à savoir les mots — sont significatives et que distingue la présence en lui soit du vrai soit du faux¹². Les manuels de logique de l'époque de Kant emploient souvent *judicium*, *Urteil*, là où l'on mettait précédemment *propositio*; Baumgarten définit la proposition comme jugement symbolique,

9. *W.d.L.*, GW 12, p. 61 (LJ II, pp. 112-113); L II, pp. 274-275.

10. *W.d.L.*, GW 12, p. 55 (LJ II, p. 103); L II, pp. 267-268.

11. *W.d.L.*, GW 12, pp. 55-56 (LJ II, pp. 103-104); L II, pp. 267-268.

12. *De l'énonciation*, 4, 16 b 26 - 17 a 7.

autrement dit signifié par des termes¹³. Le jugement est ici l'opération mentale, mais aussi le produit de cette opération (correspondant au νόημα selon Aristote)¹⁴. Cette distinction ne recoupe pas non plus exactement celle que fait Hegel, qui distingue la proposition qui n'est que simple proposition <blosser Satz> — laquelle n'est certes pas seulement assemblage de signes sensibles, mais aussi contenu mental — de celle qui est aussi un vrai jugement. Mais il est vrai que, selon Hegel, la simple proposition s'accorde au régime d'extériorité qui est normalement celui des mots. Aussi Hegel note-t-il, comme on l'a vu, que la simple proposition «a un sujet et un prédicat au sens grammatical». Et cette extériorité, qui est le régime des mots, est une des formes de l'extériorisation de l'intérieur; en l'espèce l'intérieur n'est pas seulement la psychique, désigné par Aristote comme lieu de la représentation intellectuelle, du νόημα: le psychique est déjà, selon Hegel, une extériorisation du concept subjectif.

Aussi appartient-il au concept de se ressaisir, ce qu'il fait dans l'authentique jugement. C'est le jugement, non la simple proposition, qui est — jusqu'à un certain point d'ailleurs — à la mesure de la vérité.

C'est bien par la relation à la vérité qu'Aristote définissait l'énoncé déclaratif¹⁵; mais il y a, selon Hegel, vérité et vérité, ou plutôt il y a une «vraie» vérité et une quasi-non-vérité, et là est le principe du clivage qui existe entre le jugement et la simple proposition. Un peu plus loin Hegel distingue, en se référant à des exemples voisins — tel «maintenant il fait jour» — «la justesse <Richtigkeit> d'une intuition ou d'une perception, la concordance de la représentation avec l'objet» et la vérité; si l'on nomme la première «vérité», «alors on n'a pour le moins plus d'expression pour ce qui est l'objet et le but de la philosophie»¹⁶. Intuition, perception, représentation relèvent de l'esprit fini. Celui-ci, en tant que fini, a besoin d'adéquation au fini. Son orientation vers le singulier tient à sa propre singularité. Plus exactement il est lui-même le point où la singularité, en tant que subjectivité du sujet-moi, passé, jusqu'à s'y perdre, dans la simple immédiateté de l'être-là fini avec laquelle elle coïncide momentanément; par suite il s'oriente vers la singularité qui est à sa mesure. Bien que le prédicat enveloppe une détermination universelle, c'est vers la réalisation singulière que l'attention se porte.

Et pourtant le singulier ne pourrait même pas être rencontré si une détermination universelle n'y était investie et en quelque manière aperçue. Dans l'exemple de la mort d'Aristote, la date de l'événement, toute singulière qu'elle soit en un sens, est déjà universelle du seul fait d'être une date, c'est-à-dire le même temps en lequel sont plusieurs existants, et cette universalité traduit l'unité englobante du processus universel, par quoi tous les existants se tiennent dans une coexistence nécessaire comportant simultanéité et succession. Dater un événement n'est pas autre chose que le ressaisir situé dans le processus universel.

Toutefois, si la situation temporelle peut accéder au niveau de l'universel, ce n'est que jusqu'à un certain point. Comme Hegel le remarque dans une

13. *Acroasis logica*, § 206, p. 55: *judicium symbolicum, terminis significatum, est propositio*.

14. Rappelons que, selon Aristote, le νόημα tantôt a et tantôt n'a pas en lui l'alternative du vrai et du faux (*De l'énonciation*, 1, 16 a 9-11).

15. *Ibid.*, 4, 17 a 1-2.

16. *W.d.L.*, GW 12, p. 65 (LJ II, p. 117); L II, pp. 278-279.

leçon sur Stilpon le Mégarique, en un passage que reprend parfois presque mot pour mot le texte bien connu de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la « certitude sensible », la fixation d'un repère temporel ne permet pas d'échapper à la nécessité de dire un « maintenant » immédiat qui reste conceptuellement inassimilable : « Si je détermine [le temps] à partir d'une certaine période (naissance du Christ, etc.), cette époque à son tour n'est fixée que par le maintenant qui sans cesse se déplace — un maintenant est fixé par l'autre : partant de maintenant, 1805 ans auparavant — et maintenant est 1805 ans après la naissance du Christ. Ils se déterminent seulement l'un l'autre, mais le tout est indéterminé, il a un avant et un après sans commencement et sans fin. »¹⁷ Jusqu'à un certain point la simple proposition peut donc être transformée en un jugement qu'elle enveloppe, et cela, d'ailleurs, à la condition d'être transformée en *conclusion* d'un raisonnement qui fait état d'autres données factuelles — de sorte que la transformation n'a lieu que jusqu'à un certain point. Non seulement le *maintenant* en tant que forme, mais le contenu singulier dont il est la forme et dont il ne peut se séparer complètement gardent quelque chose d'inassimilable au concept et qui se diffuse dans la totalité. Cette limitation, du point de vue hégélien, ne constitue pas une faiblesse du concept. En s'éveillant autant qu'il est possible de la simple proposition au jugement qu'elle enveloppe, l'esprit fini redresse sa perspective, déplace son centre d'intérêt et se met au niveau de la « vraie » vérité. En fait la « vraie » vérité affleure directement dans les déterminations strictement universelles que la proposition engage. La proposition concernant la mort d'Aristote dit aussi que, si l'esprit du philosophe dépasse la nature et le temps, le philosophe est un homme qui existe *un certain temps* et meurt *un certain jour*. Même la simple proposition enveloppe un jugement qui est, en elle, l'authentique vérité, et celui qui l'émet dit en réalité plus qu'il ne croit.

*
* *

L'exigence qui anime le développement logique du jugement est que le sujet et le prédicat parviennent à s'identifier authentiquement, c'est-à-dire à expliciter leur identité déjà intérieure. Cette identité est fondamentalement dans la nature de chacun : chacun à sa manière exprime la totalité du concept. On a vu, d'après la première présentation de la constitution du concept donnée par Hegel¹⁸, que le particulier est l'unité du singulier et de l'universel. L'universel est, de son côté, l'unité du singulier et du particulier, puisqu'il les contient en soi, et plus précisément contient tous les particuliers et tous les singuliers, et, comme chaque singulier pris à part, constitue une totalité fermée ; mais si elle restait l'universel pur, cette totalité disparaîtrait comme un possible qui ne serait que pur possible. Quant au singulier, s'il est vrai que, oubliant pour ainsi dire la réflexion en l'autre que comprend le particulier, il retombe au niveau du simple être-là, son exclusivisme accomplit à la fois la négation constitutive du particulier et la complétude encore inchoative de l'universel.

Dans la situation d'extériorité qui caractérise le jugement en son état initial non seulement l'unité du sujet et du prédicat est encore intérieure, mais

17. *Gesch. d. Ph.*, JA 18, p. 144 (G 2, p. 357).

18. Cf. *supra*, ch. 8, A.

— et c'est au fond la même chose — chacun des deux n'est qu'intérieurement ce qu'il est vraiment. De la sorte, un échange des caractéristiques devra se produire : tantôt l'un tantôt l'autre terme sera le plus « fort », parce que plus directement dépositaire de la concrétion du concept. Et tandis que le jugement s'approche de ce qu'il tend à être le sujet et le prédicat — et, moins visiblement, mais non moins réellement, la copule — se modifient, chacun devenant davantage ce qu'il est. On aperçoit déjà de la sorte comment la formation du concept ira de pair avec celle du jugement.

Le développement fera apparaître chaque forme après la première comme la « vérité » de la précédente. Mais, conformément à la marche constante de la Logique, les formes dépassées restent maintenues comme subordonnées aux formes plus évoluées. Aussi bien un jugement n'est-il en vérité jamais isolé : son sens même implique une présence de la totalité des jugements.

Hegel ne doute pas que les formes aient déjà été repérées quoique leur sens ontologique n'ait pas été pleinement aperçu faute de la découverte du développement systématique. En fait il reprend de très près, avec certains des plus récents manuels de logique, la table des formes de jugement que Kant avait prise pour fil conducteur de la découverte des catégories, présentant dans un cadre d'allure systématique des données recueillies de la logique traditionnelle.

Mais la table de Kant est statique. Pour Kant, comme *mutatis mutandis* pour la logique usuelle, tout jugement est déterminé simultanément selon chacune des quatre dimensions que sont la quantité, la qualité, la relation et la modalité, chacune donnant lieu à trois possibilités. Par exemple, un même jugement pourra être universel selon la quantité, positif¹⁹ selon la qualité, catégorique selon la relation, problématique selon la modalité. Selon Hegel il s'agit de quatre formes qui se suivent dans le développement, de même que les trois formes secondaires auxquelles donne lieu chaque forme principale²⁰.

Le développement des formes du jugement reproduit dans la dimension du concept les phases parcourues par la Logique. Caractérisés ainsi par les catégories antérieures qu'ils remettent en œuvre, les jugements seront dits :

A. de l'être-là, B. de la réflexion, C. de la nécessité, D. du concept.

On constatera que dans chacune des quatre formes principales la troisième forme est un jugement qui a cessé d'être un jugement : par là s'annonce d'abord une forme renouée du jugement, mais aussi, finalement, un au-delà du jugement comme tel.

A. LE JUGEMENT DE L'ÊTRE-LÀ

Le jugement de l'être-là ou jugement qualitatif met en œuvre la détermination la plus immédiate qui puisse être, compte tenu de la nature du jugement comme tel. Il faut bien qu'il s'agisse déjà d'être déterminé, puisque les moments se distinguent initialement.

19. D'après la tradition latine à laquelle se réfère Kant on disait « affirmatif ». Mais Hegel dira *positives Urteil*. De fait « affirmation » dit davantage l'engagement de celui qui énonce.

20. Toutefois, à propos des catégories, Kant avait lui-même donné dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* une indication qui pourrait se transmettre aux formes du jugement, selon laquelle la troisième forme résulte d'une liaison des deux premières selon un acte original de l'entendement (*Kritik der reinen Vernunft*. Ak. III, p. 96 ; TP, pp. 96-97). Hegel loue Kant d'avoir ainsi aperçu le principe de la triplicité (cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 234 ; D, p. 20 ; L I, p. 337 ; GW 12, p. 247 ; LJ II, p. 383-384 ; L II, p. 498).

Le jugement de l'être-là comprend, dans son développement propre, le jugement positif, qui tient la négation dans l'implicite, le jugement négatif qui explicite la négation mais ne peut se suffire, et le jugement « infini » qu'on peut, en première approximation, définir comme esquisse, d'ailleurs vite dépassée, de l'unité des deux premiers.

On constate que le point de vue déterminant est bien celui de ce que les logiciens nomment la *qualité* du jugement ; mais dans la logique usuelle l'application faite du concept de qualité concerne la « copule », et ne rejoint pas celle qu'en fait Hegel lorsqu'il caractérise ce jugement comme qualitatif : Hegel vise par là une caractéristique de tous les constituants du jugement, sujet, « copule » et prédicat, caractéristique qui ne se retrouve pas uniformément dans tous les jugements. Néanmoins, de fait, la différence du positif et du négatif doit bien ici venir au premier plan ; par la suite l'apport du jugement négatif sera intégré dans la structure d'un jugement de forme positive, ou, si le jugement négatif survit, ce sera comme subordonné.

Les deux termes du jugement de l'être-là sont donc aussi immédiats que possible. Ils sont cependant, comme d'ailleurs tout immédiat, porteurs d'une médiation toute prête à s'explicitier, et qui s'explicitie déjà du seul fait que les termes ne sont termes que dans une relation. Cette relation impose une différence : ce sera évidemment la différence des moments extrêmes du concept, singulier et universel. Le sujet, ce qui est à la base, est le plus immédiat, le singulier dans son maximum d'immédiateté et donc d'abstraction ; sa différenciation interne est toute implicite et tout se passe comme s'il était « seul au monde » (et même presque sans monde). Le prédicat est ce qui est explicitement médiatisé, l'universel ; il est, néanmoins, aussi immédiat et abstrait que possible : ni différencié à l'intérieur de lui-même, ni posé à partir d'une différenciation de l'universel absolu lui-même posé comme tel.

Quant à la relation des deux, « exactement de la même façon elle ne peut avoir que la signification d'un être immédiat, abstrait » : c'est, comme on l'a vu, la copule la plus simple, « le : est (das : ist) »²¹. C'est donc bien la formule fondamentale qui s'impose : le singulier est universel²².

Puisque ce jugement est le plus immédiat qui soit, c'est le terme le plus immédiat, le sujet, qui est prédominant, qui a la subsistance par soi. Le sujet est bien ici ce qui est à la base, ὑποκείμενον, et le prédicat une détermination moins consistante, enlevée en lui. Leur relation se détermine donc selon le modèle de celle de l'essence-substance et du concomitant-accident, tel qu'Aristote l'a classiquement élaboré et tel qu'il est présenté dans le traité

21. *W.d.L.*, GW 12, p. 61 (LJ II, p. 111) ; L II, pp. 273-274.

22. Hegel nomme cette formule, et de même les formules similaires qui apparaîtront au cours du développement du jugement, *Satz*, proposition. Cet usage confirme le sens large du mot ; il ne s'agit plus ici d'une proposition où le prédicat serait une simple donnée singulière, mais d'un principe ontologique ; ainsi dit-on « principe d'identité » (*Satz der Identität*), (cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 262 ; LJ I, 2, p. 41 ; L II, p. 8). *Satz* a ici à peu près le sens de *Grundsatz*, où *Grund* précise le caractère *principliel* de la proposition. On peut donc fort bien, dans le présent contexte, traduire *Satz* par « principe ». « Formule » peut également se recommander, d'autant que s'indique en ce mot l'affinité de « forme » et de principe.

On remarquera en outre qu'à plusieurs reprises Hegel emploie équivalement *Satz* pris en ce dernier sens et *Urteil* (ex. *W.d.L.*, GW 12, p. 65, l. 22-23, 34-35 ; LJ II, p. 117, l. 25-26, p. 119, l. 8-9 ; L II, p. 279, l. 25-26, 39-40). On peut toutefois déceler une différence : le *principe* est la forme pure, forme qui est un contenu ontologique, le *jugement* est la même forme en tant qu'investie en une réalisation particulière où elle n'est dite qu'indirectement.

des *Catégories* où le concomitant-accident est considéré comme étant « dans » le sujet, tandis que le rapport du « se dire de... » (κατά) est réservé aux prédicats correspondant à l'espèce ou au genre du sujet²³. Cette façon de définir l'accident se traduit dans le mot *inhérence* (Inhärenz) que reprend Hegel pour caractériser le jugement de l'être-là²⁴. Le κατά du λέγειν τι κατά τινας, « dire quelque chose de quelque chose », suggère que le prédicat a d'abord une situation supérieure à celle du sujet, ce qui permet de dire qu'il « subsume » celui-ci²⁵. On pourra donc, en suivant cette suggestion, distinguer des prédicats inhérents et des prédicats subsumants. En fait, comme il ressort des pages introductives au chapitre *Le jugement*, Hegel admet que le rapport du prédicat au sujet incline toujours à la fois du côté de l'inhérence et du côté de la subsomption, traduisant ainsi le double aspect de faiblesse (inhérence) et de force (subsomption) qui caractérise l'universel²⁶. Reste que les deux traits se distribuent inégalement et même, apparemment du moins, exclusivement selon les formes de jugement.

Bien que d'abord, en raison de son immédiateté, le sujet constitue le côté abstrait du jugement²⁷, il est posé comme concret dès lors qu'il fait retour en soi-même à partir du prédicat²⁸. Des catégories relevant de la sphère de l'être et de celle de l'essence sont ainsi reprises dans la fonction de sujet d'inhérence : le sujet est « un quelque chose aux multiples qualités, ... une chose existante aux diverses propriétés, un actuel aux possibilités variées, une substance aux accidents eux aussi variés »²⁹. Le rappel de ces formes, dont les différences ne sont pas négligeables, montre que c'est surtout fonctionnellement que le prédicat est, autant qu'il est possible, immédiat : de soi, une propriété est déjà unité concrète de multiples présences, mais elle peut valoir comme prédicat immédiat.

Reprise comme prédicat, la détermination inhérente a accédé à un plus haut niveau, celui de l'universel. A ce titre elle a une consistance qui déborde sa réalisation singulière, quoiqu'elle n'ait point de subsistance hors sujet. Elle est, dans la présence de la totalité absolue, une présence potentielle et inchoative du sujet qui sera précisément le sien, en laquelle il s'est précédé lui-même comme en une expression anticipée de sa nature.

L'universalité du prédicat inhérent a sans doute pour une de ses conséquences qu'il peut s'attribuer à d'autres sujets ; cette conséquence, cependant, n'est pas immédiatement explicitable. En revanche, l'universalité quasi substantive du sujet s'explicitie immédiatement par la pluralité des prédicats qualitatifs. En ce sens, le prédicat considéré apparaît, relativement au sujet, comme un parmi plusieurs : donc comme singulier à sa manière. Ainsi Hegel peut-il affirmer que le principe « l'universel est singulier » — qui, on l'a vu plus haut, est contenu, mais à titre de conséquence, dans le principe fondamental

23. *Catégories*, I, 1 a 20 - b 9. Rappelons que dans les textes d'Aristote d'authenticité incontestée le « se dire de » vaut pour toutes les catégories, conformément d'ailleurs à ce que dit de lui-même le mot « catégorie ». Cf. *Seconds Analytiques*, I, 22, 83 a 21-23, etc.

24. *W.d.L.*, GW 12, p. 60 (LJ II, p. 110) ; L II, p. 273.

25. Hegel suit ici l'usage qui est souvent celui de Kant ; selon l'usage antérieur, suivi parfois par Kant, on dit que dans un syllogisme la mineure est subsumée sous la majeure.

26. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 58 (LJ II, pp. 106-107) ; L II, p. 270.

27. *W.d.L.*, GW 12, p. 60 (LJ II, p. 111) ; L II, p. 273.

28. *W.d.L.*, GW 12, p. 61 (LJ II, p. 112) ; L II, p. 275.

29. *W.d.L.*, GW 12, pp. 61-62 (LJ II, pp. 112-113) ; L II, p. 275.

«le singulier est universel» — est exprimé dans le jugement positif: mais c'est évidemment avec un autre sens que dans la première inversion de la formule. Soit l'exemple donné par Hegel: «la rose est rouge», c'est-à-dire: «ceci, qui est une rose, est rouge», «cette rose est rouge» (la nature universelle de la rose est admise obliquement et anticipativement). La formule fondamentale dit que la rose trouve pour une part dans le rouge comme tel, dans la rougeur, l'*eidōs* en lequel la totalité absolue lui procure une subsistance. La première inversion donne «le rouge est la rose», qui veut dire que le rouge comme tel, la rougeur trouve en la rose un être-là. Mais la seconde inversion maintient le jugement primitif: «la rose est rouge», avec le sens que la rose est l'universel quasi substantif qui contient en soi cette détermination singulière qu'est le rouge.

Mais en passant d'une interprétation à l'autre Hegel ne joue-t-il pas sur les mots? On pourrait le penser, n'était la continuité fondamentale qui relie l'universalité quasi substantive et l'universalité prédicative. Hegel souligne d'ailleurs cette continuité: en affirmant, explique-t-il, que le sujet *est* le prédicat, que le singulier *est* l'universel, le jugement pose un échange des déterminations³⁰. Le sujet participe de l'universalité posée dans le prédicat et il y participe à sa manière, puisqu'aussi bien l'universel est déjà le sujet qui tend à être. Inversement la singularité du sujet singularise le prédicat. Hegel change un peu l'exemple. «La rose est parfumée»: ce parfum n'est pas n'importe lequel, mais celui de la rose: le prédicat est donc un singulier. Ce qui est visé ici n'est pas que le parfum de la rose puisse être assimilé à une «espèce» du «genre» du parfum — encore que cela ne soit pas exclu et que cette considération doive avoir sa place plus tard. Ce qui est visé est le parfum a le mode de présence d'un être-là, et cela du fait de son «identité» à cet étant-là qu'est le sujet singulier. Comme étant-là il coexiste avec d'autres étants-là, en l'occurrence avec d'autres qualités du même sujet. Ainsi, tandis que le sujet, en tant que singulier, communique à la qualité sa propre singularité ou, si l'on veut, est pour elle le «principe d'individuation» — conformément d'ailleurs à la thèse aristotélicienne, qui admet que c'est l'essence-substance qui individue l'espèce accidentelle³¹ —, il la pose aussi comme une des qualités singulières par lesquelles il réalise son universalité quasi substantive.

Ainsi les deux formules: «le singulier est universel», «l'universel est singulier» se vérifient à la fois dans le même jugement. Pourtant, souligne Hegel, elles ne sont pas vraiment unifiées, et il importe de ne pas les mêler: chaque fois, chacune des déterminations engagées se justifie dans son contraste avec l'autre. On ne peut «jouer sur les deux tableaux» et retenir, pour le sujet, une détermination empruntée à une formule et, pour le prédicat, la même détermination empruntée à l'autre formule, ce qui donnerait:

le singulier est singulier
l'universel est universel.

Dire: «le singulier est singulier», c'est faire état de la singularité du sujet en oubliant que, si le prédicat peut lui-même être posé comme singulier, c'est

30. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 62 (LJ II, p. 113); L II, p. 275.

31. Saint THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, q. 29, a. 1, r.: «La substance est individuée par elle-même, mais les accidents sont individués par le sujet, qui est la substance: on dit 'cette blancheur' dans la mesure où elle est dans ce sujet.»

en raison de l'«universalité» selon laquelle le sujet a, ou peut avoir, plusieurs autres déterminations que ce prédicat-ci. Si l'universalité du prédicat disparaît à son tour, sujet et prédicat semblent se réduire l'un à l'autre, viennent à l'être ensemble et disparaissent ensemble, confondus en un unique «ceci». Dès lors prend place le sophisme que Platon expose dans l'*Euthydème*: si Clinias est ignorant, instruire Clinias c'est supprimer l'ignorant, c'est tuer Clinias!³² Inversement, dire «l'universel est universel», ce sera encore une fois identifier tout ce qu'est Clinias à l'ignorance, mais, cette fois, en omettant la singularité. Dès lors, Clinias est l'ignorant en ce sens qu'il est l'ignorance; et comme l'ignorance est une nature impérissable, aucune arme ne pourra plus tuer Clinias!

Si l'on replaçait dans la perspective d'Aristote la double mise au point faite ici par Hegel, on voit qu'elle se situe à l'intersection de deux lignes de problèmes posés par la prédication: unité et différence d'une chose singulière et sa quiddité, unité et différence de l'essence-substance et du concomitant-accident. Cette intersection n'est nullement étrangère à la pensée d'Aristote: selon le philosophe grec pour penser correctement *le blanc*, qui est à la fois, par exemple, *l'homme blanc* et *le blanc comme tel*, il faut savoir penser la quiddité de l'homme et la quiddité du blanc³³.

Cependant pour Hegel la solution du problème ne doit pas être admise prématurément. Tout d'abord doit ressortir la non-vérité du jugement positif; elle se traduira par le jugement négatif, où la négation est posée dans la copule, allant de pair avec la constitution du particulier, qui fait apparaître la négation dans le prédicat.

Et de même que le premier néant reste intérieur à l'être, puisqu'il «est» l'être même, de même on verra que le jugement négatif, ayant pour copule «n'est pas», n'annule pas le jugement fondamental et qu'il vérifie le sens profond de la copule, qui est d'exprimer l'unité du concept: le fait même que le sujet et le prédicat se repoussent l'un l'autre est un mode de leur unité fondamentale, qui est l'unité d'un *un* primitif se différenciant de soi-même. En se faisant négative, la copule ne cesse pas d'être ce qu'elle était mais commence à surmonter son immédiateté.

*
* *

La non-vérité du jugement positif tient à l'immédiateté des deux déterminations unifiées: leur structure ontologique implique leur séparation lors même qu'elles sont unifiées³⁴. Mais étant donné que, dans le jugement de l'être-là, le singulier est le terme principal, ce qui va ressortir est l'inadéquation du prédicat au sujet.

Cette inadéquation apparaît selon les deux formules retenues.

Selon la première, l'universel, prédicat, est «trop grand» pour le singulier, sujet: il a, dit Hegel, une «extension plus large (*von weiterem Umfang*) et ne lui correspond donc pas. Le singulier immédiat *n'est pas universel*»³⁵.

32. *Euthydème*, 283 d. L'exemple n'est pas repris par Hegel.

33. Cf. notamment *Métaphysique*, Z, 6, 1031 b 23-28.

34. *W.d.L.*, GW 12, p. 66 (LJ II, p. 118); L II, p. 280.

35. *W.d.L.*, GW 12, p. 64 (LJ II, p. 115); L II, p. 277.

Comment l'entendre ?

L'« extension » n'est pas ici celle dont parle la logique usuelle et qui concerne la classe des individus auxquels un certain prédicat peut être attribué ; elle est celle d'une gamme de possibilités prédictives, relevant toutes de la dimension de l'universel — de sorte qu'implicitement le sujet est considéré comme étant lui-même, dans sa singularité, l'actualisation d'une de ces possibilités.

Mais comment comprendre le passage au jugement négatif : « le singulier n'est pas universel » ? S'agit-il de restreindre l'universel d'abord proposé ? Revenant à l'exemple précédent, tout en le modifiant, Hegel pose : « la rose n'est pas rouge », mais il donne alors le rouge pour une déterminité singulière qui seule est enlevée tandis que la sphère universelle, à savoir la couleur, est laissée en place³⁶. Mais alors ce qui est « trop large » c'est la couleur, qui pourtant ne cesse pas d'être attribuée à la rose, et non le rouge qui, lui, est nié. L'exemple ne semble pas vérifier la formule : le singulier n'est pas universel.

Il faut comprendre que l'universel tel qu'il se présente d'abord est en quelque sorte flottant et se trouve indifféremment à divers niveaux d'universalité : les diverses déterminités appartenant à la « sphère universelle » sont présentées non sous l'angle de leur différence mais sous l'angle de leur identité, comme si elles étaient toutes indifféremment attribuables. La sphère universelle ne sera attribuée de façon vraie que lorsqu'en même temps une au moins de ses possibilités sera exclue du singulier, autrement dit lorsqu'elle sera présentée comme se particularisant.

Vu du côté du prédicat le non-universel est le particulier. La formule « le singulier est un particulier » est l'expression positive du jugement négatif³⁷. Mais le particulier attribué est seulement *quelque* déterminité *autre* que la déterminité exclue : par exemple, si la sphère laissée en place est la couleur et que le rouge soit nié, quelque autre couleur est attribuée³⁸. Ce positif reste négatif, ce déterminé reste indéterminé : c'est là une conséquence du caractère encore trop immédiat de l'universel, qui manque d'un vrai principe de particularisation et dont les déterminations particulières restent qualitatives. Le jugement négatif, sous son expression positive comme sous son expression négative, pose dans la sphère universelle une limite dépourvue de nécessité intrinsèque et laisse place, dans l'espace délimité, à d'autres limites dont le principe n'est pas plus assuré³⁹.

Considérons maintenant l'inadéquation selon la seconde formule : « l'universel est singulier ». Cette fois le prédicat se révèle « trop étroit » pour

36. *W.d.L.*, GW 12, p. 68 (LJ II, p. 121); L II, p. 282.

37. *W.d.L.*, GW 12, p. 65 (LJ II, p. 118); L II, p. 279.

38. *W.d.L.*, GW 12, p. 68 (LJ II, p. 121); L II, p. 282.

39. Dans la *Grande Logique* Hegel donne encore une autre présentation de la particularité. Le prédicat du singulier, considéré en lui-même sans relation au sujet, est *abstraitement universel* et, pour cette raison, est lui-même un déterminé, donc un particulier (*W.d.L.*, GW 12, p. 65; LJ II, p. 117; L II, p. 279). Cette affirmation se comprend si l'on voit qu'il s'agit d'un universel flottant ou, si l'on veut, dont la limite est flottante : conséquence de son immédiateté. Or dans l'*Encyclopédie* de 1827 et 1830 le jugement positif est formulé : le singulier est un particulier (§ 172, pp. 158-159; B, p. 417). Cette nouvelle formulation permet sans doute, autant que le laconisme de l'*Encyclopédie* (même en s'aidant de l'*Addition*) permet d'en juger, une considérable simplification, mais peut-être au prix d'une déperdition. Sans être aussi explicite, le paragraphe correspondant (120) de l'*Encyclopédie* de 1817 va déjà dans le même sens.

le sujet⁴⁰. L'universel n'est pas singulier. Le véritable prédicat est plus large que le singulier, et donc est, de nouveau, le particulier⁴¹. Ce particulier est une pluralité unifiée de déterminités singulières : en cela il se rapproche de l'universalité du sujet. Il est un champ déterminé de déterminités variées, mais dont la limite reste flottante.

Selon l'une et l'autre version correspondant respectivement aux deux formules initiales le jugement négatif nie l'immédiateté du prédicat : c'est sa signification ontologique, impliquée dans chaque jugement négatif effectif. Par là il tend à approprier le prédicat à la réflexion en soi qui caractérise, d'abord implicitement, le sujet. Mais il n'y suffit pas.

Considérons de nouveau la première version. On a vu que le jugement négatif n'écarte pas tout jugement positif, mais plutôt dédouble le jugement positif en deux jugements positifs complémentaires, l'un qui attribue la sphère universelle, l'autre qui attribue la particularité maintenue à l'exclusion des autres. Ces deux jugements sont instables et passent l'un en l'autre ; le jugement négatif est au point même du passage : unité des deux autres, mais unité elle-même instable, il est, comme le devenir pour l'être et le néant, ou la limite pour quelque chose et son autre, plutôt le devoir-être de l'unité que l'unité réalisée, et les deux jugements positifs, qui se constituent d'abord dans la tension de leur complémentarité, retombent aussitôt dans l'immédiateté. Le particulier qui, par rapport à l'universel, apparaît comme second et médiat, devient de nouveau premier et immédiat : il est donc de nouveau un universel qui doit être particularisé, et tout est à recommencer ! Hegel répète à dessein presque mot pour mot ce qu'il avait dit plus haut : « mais le singulier n'est pas plus particulier ; car la particularité a une extension plus vaste que la singularité ; elle est donc un prédicat qui ne correspond pas au sujet... »⁴². Ira-t-on de nouveau vers un prédicat plus particulier ? En réalité même si les déterminations d'universalité et particularité apparaissent relatives, elles ont, en tant que moments du concept, un sens absolu et, eu égard à ce sens, la restriction du particulier ne peut avoir pour résultat de nouveau le particulier, fût-ce sous la forme du *plus* particulier, mais bien le singulier. Hegel revient à son exemple : « La rose n'est pas un *quelconque* coloré mais elle a seulement cette couleur déterminée qui est couleur de rose »⁴³. La sphère universelle de la couleur est encore maintenue, mais elle ne comporte pas un principe de particularisation qui permettrait de rejoindre la nuance « particulière » du rouge de la rose. Cette nuance particulière, c'est la rose elle-même, par sa singularité, qui l'apporte. La formule qui ressort est : « le singulier n'est que le singulier »⁴⁴. Elle a évidemment un autre sens que la formule semblable précédemment rejetée.

Mais le sens ontologique de ce jugement ne se livre pas aussitôt ; il apparaît indirectement comme un *desideratum* : le singulier devrait, tout en étant le singulier qu'il est, accéder au rang de l'universel, de l'*eidōs*.

Considérons ce qui résulte de la seconde version. Le prédicat obtenu par l'élargissement de la déterminité singulière immédiate n'est pas encore à la

40. *W.d.L.*, GW 12, p. 64 (LJ II, pp. 115-116); L II, p. 278.

41. *W.d.L.*, GW 12, p. 65 (LJ II, p. 117); L II, p. 279.

42. *W.d.L.*, GW 12, p. 68 (LJ II, p. 121); L II, p. 283.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

mesure de l'universalité quasi substantive du sujet. L'universel n'est pas le particulier, il n'est que l'universel⁴⁵.

Les extrêmes, ici, se rejoignent. Le sens ontologique du nouveau jugement va pouvoir se dégager à partir de l'unification des deux nouvelles formules : le prédicat correspondant au sujet est celui qui traduit la puissance qu'a le sujet de s'affirmer soi-même en niant l'immédiateté.

Cependant la vérité qui tend à se faire jour va tout d'abord n'apparaître qu'indirectement et sous une forme qui reconduit le régime d'immédiateté en voie de disparition. Cela va avoir lieu à partir de la première formule, toujours fondamentale, où le sujet est posé comme singulier. Au lieu que la réflexion en soi du singulier se montre constitutive d'un nouvel universel, l'universel, lui-même posé comme immédiat, est purement et simplement écarté. C'est pourquoi « tout d'abord la négation du jugement négatif doit elle-même apparaître sous la forme d'un jugement négatif »⁴⁶. Ce sera le jugement « infini » et, précisément, « négativement infini ».

*
* *

Ce qu'il faut entendre par « jugement infini », Hegel le tire certainement de Kant, plus encore que des manuels récents influencés par Kant ; mais non sans une importante réélaboration. Kant lui-même le tire notamment de Wolff, non d'ailleurs sans modifier quelque peu la perspective. Le jugement infini, selon Kant, comporte une affirmation logique moyennant un prédicat purement négatif, autrement dit un prédicat dont l'expression comporte la particule négative ; soit : S est non-P. La « sphère » non-P est « infinie » ; dans cette sphère, un certain prédicat particulier doit convenir à S, mais, la sphère infinie étant posée, rien n'indique où ce prédicat doit être situé. Dans ses *Leçons* de logique, Kant remarque même que la sphère infinie, justement parce qu'elle est infinie, n'est pas à proprement parler une sphère⁴⁷. A plus forte raison faudra-t-il dire que du point de vue de Hegel ce n'est pas une sphère, car une sphère digne de ce nom requiert un principe interne de sa complétude.

Dans la pseudo-sphère de tous les non-P on peut considérer une pseudo-sphère de tous les prédicats exclus de S ; finalement rien n'empêche de constituer, avec tous ces prédicats et P, une troisième pseudo-sphère

45. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 69 (LJ II, p. 122) ; L II, p. 284.

46. *Ibid.*

47. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 88 (TP, pp. 89-90) ; *Logik*, Ak. IX, p. 104 (G, pp. 113-114). Wolff définit la proposition infinie comme celle qui a l'aspect <speciem> d'une négative mais est en vérité affirmative (*Philosophia rationalis sive Logica*, § 209, GW II, 1.2, p. 221). Il donne comme exemple « la notion de triangle équilatéral n'implique pas de contradiction », dont le sens est : « la notion... est une notion n'impliquant pas... » S'il est vrai que dans ce jugement « la particule négative ne se rapporte pas à la copule, mais au prédicat ou au sujet » (*ibid.*, § 208, p. 221), c'est sur le plan du sens, non de la forme, que cela se vérifie. Au contraire, Kant comprend que dans la forme même la copule est affirmative et le prédicat négatif ; quant au sens, il tient du négatif et de l'affirmatif, selon une synthèse originale des deux.

A l'arrière-plan se trouve une indication d'Aristote qui fait état du nom indéterminé <ὄνομα ἀόριστον> tel que « non-homme », et du verbe indéterminé <ἀόριστον ῥῆμα>, tel que « n'est pas en bonne santé », qui peut se dire de n'importe quoi (*De l'énonciation*, 2, 16 a 29-32 ; b 11-15).

contenant absolument tous les prédicats exclus de S ; c'est ce que retient Hegel. A partir de là on peut revenir à la forme du jugement négatif, ensuite choisir arbitrairement, dans la pseudo-sphère des prédicats exclus, n'importe quel prédicat : on obtiendra ainsi une multiplicité indéterminée de jugements négatifs où les prédicats niés auront pour trait le plus manifeste de n'avoir aucun rapport — ou du moins aucun rapport direct — avec le sujet considéré. C'est cela que retient Hegel.

On obtiendra alors des jugements à la fois justes <richtig> et absurdes <widersinnig>, tels que « l'esprit n'est pas rouge » ou « la rose n'est pas un éléphant »⁴⁸. En réalité ces exemples ne parlent que parce qu'à l'arrière-plan se profile une organisation conceptuelle que le jugement infini ne respecte pas. A l'arrière-plan de « l'esprit n'est pas rouge » se profile « l'esprit n'est pas coloré », et à l'arrière-plan encore « l'esprit n'est pas corporel » ; et ce dernier jugement lui-même n'a de sens que parce que esprit et corps ne sont pas rapprochés arbitrairement afin d'être écartés l'un de l'autre, mais sont réellement proches dans leur opposition effective. Les déterminations en jeu sont déjà beaucoup plus riches que ce que requiert le jugement de l'être-là, ce qui, par contraste, fait ressortir l'indigence du régime d'immédiateté auquel elles sont soumises. Mais ces exemples sont déjà une traduction abusive de ce moment logique selon lequel l'universel comme tel doit être exclu du singulier ; et ce moment logique lui-même ne vaut qu'à raison de l'immédiateté de l'universel. L'exigence absolue du singulier est que l'universel exprime sa singularité.

Ce qui est absurde c'est, en réalité, la fixation de ce moment logique. Les exemples précédents ne sont guère plus que des constructions mentales. Hegel propose un exemple « plus réel » <reelleres>, mais non moins absurde au fond : l'action maligne⁴⁹. L'action, en effet, est une sorte de jugement : elle fait entrer dans l'existence un prédicat qui était avant d'exister. L'action maligne consiste en ce qu'un singulier spirituel affirme d'une manière unilatérale sa singularité absolue, rejetant en bloc, comme un pur immédiat radicalement étranger, tout ce qui exprime l'universalité dans la sphère de l'« esprit objectif », c'est-à-dire de l'esprit fini se réalisant par l'action dans la société humaine : jugement absurde, puisque c'est en réalité sa propre universalité que le singulier refuse, mais jugement que le singulier spirituel a le pouvoir de réaliser.

Mais la vérité du jugement infini est d'être un moment par où le jugement de l'être-là passe dans une autre forme de jugement. Le singulier se continue en son prédicat, l'universel est « une saisie unifiante d'entités différentes » <ein Zusammenfassen von Unterschiedenen>⁵⁰. Ils sont le même, leur identité est la copule qui les a absorbés ; mais elle doit aussi se diviser, et les termes renouvés ressortent dans leur différence. C'est le jugement de la réflexion.

B. LE JUGEMENT DE LA RÉFLEXION

Avec le jugement de la réflexion, caractérisé d'abord par le type de prédicat qu'il met en œuvre, va prendre place ce que la logique usuelle nomme

48. *W.d.L.*, GW 12, pp. 69-70 (LJ II, p. 123) ; L II, p. 284.

49. *W.d.L.*, GW 12, p. 70 (LJ II, pp. 123-124) ; L II, p. 285.

50. *W.d.L.*, GW 12, p. 70 (LJ II, p. 124) ; L II, p. 285.

la « quantité du jugement », selon laquelle se distinguent les jugements quantitativement singulier, quantitativement particulier et quantitativement universel⁵¹.

En ce qui concerne le prédicat réflexif, ce qui est en question, du moins initialement, n'est plus l'adéquation du prédicat au sujet : les variations dont le prédicat est susceptible ne concernent plus que les déterminités immédiates qu'il a enlevées en sa propre unité réflexive qui répond à celle du sujet ; elles sont dès lors inessentiels. Hegel précise que le prédicat réflexif exprime une façon dont le sujet *se rapporte à...*, on pourrait dire : se comporte ; il donne pour exemples : mortel, périssable, utile, nuisible, dur, élastique, heureux⁵².

Toutefois on pourra remarquer qu'un prédicat de cette sorte est un prédicat parmi d'autres du sujet auquel il est attribuable : ne doit-on pas alors dire qu'il est, de ce point de vue, comme un prédicat qualitatif qui ne correspond pas à l'universalité quasi substantive du sujet ? On pourra alors remarquer que, puisqu'il exprime la « subjectivité » du sujet, un prédicat réflexif se continue dans les autres prédicats du même type, de même que le sujet se continue en lui : il ne sera donc pas enlevé, à la façon d'un prédicat qualitatif, dans un prédicat répondant mieux à l'universalité quasi substantive du sujet.

En revanche, ce qui est en question est l'adéquation du sujet au prédicat. Le sujet est, tout d'abord, de nouveau le singulier. Celui-ci est-il rigoureusement le même que dans le jugement qualitatif ? Dans la mesure où le singulier n'est pas simplement un immédiat mais est une détermination conceptuelle, il comporte le trait de la réflexion en soi, et ainsi c'est seulement à la fin du parcours du jugement qualitatif qu'il a été posé comme singulier. Mais sa réflexivité se rend aussitôt implicite ; il est aussi un immédiat, autrement dit n'est pas à la mesure de sa propre réflexivité, donc de son universalité, et celles-ci vont se développer par un élargissement conduisant, par la pluralité indéterminée, jusqu'à l'omnitude *(Allheit)*⁵³.

Cet élargissement va se produire sous la pression du prédicat.

Le premier jugement de la réflexion est le jugement quantitativement singulier⁵⁴. Sa formulation est de nouveau : le singulier est universel. Mais son sens ontologique ressort plus précisément de la formule : « ceci est une

51. Tandis qu'il emploie habituellement les mots *einzel, besonder, allgemein*, Hegel recourt ici à des mots démarqués du latin : *singulär, partikulär, universell*. Le français n'offre pas les mêmes ressources, mais il est indispensable de marquer la différence, fût-ce au prix d'un alourdissement d'ailleurs modéré.

52. *W.d.L.*, GW 12, p. 71 (LJ II, p. 125) ; L II, p. 286.

53. Kant donne *Allheit* pour équivalent du latin *universitas*, le distinguant d'*Allgemeinheit* équivalent d'*universalitas* (*Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 386 ; TP, p. 415). Le mot français « université » pourrait donc fort bien se recommander pour traduire *Allheit*, mais la signification devenue courante fait écran. « Omnitude » peut se recommander du latin philosophique tardif *omnitude* (cf. *ibid.*, Ak. III, p. 388 ; TP, p. 417).

54. Rappelons qu'Aristote n'a pas de désignation pour la proposition singulière. *Propositio singularis* figure chez Boèce (*De hypotheticis syllogismis*, p. 242). Rappelons également que si Kähnt, influencé sans doute par l'ordre observé usuellement dans la syllogistique, présente les jugements selon l'ordre : universel, particulier, singulier, il s'agit là d'une bévue eu égard à l'ordre des catégories pour lesquelles la table des jugements sert de fil conducteur, ordre qui est : unité, pluralité, totalité, le troisième terme synthétisant les deux premiers ; l'unité correspond au jugement singulier, et la totalité au jugement universel, comme il est évident et comme le confirme la seconde note du § 20 des *Prolégomènes* (Ak. IV, p. 302 ; G, pp. 71-72).

entité essentiellement universelle », autrement dit, une entité dont l'universalité exprime la consistance de l'essence⁵⁵. Le prédicat, ici, n'est pas inhérent, il subsume. Mais le sujet singulier n'est pas à la mesure de ce prédicat. Ce n'est pas d'un *ceci* qu'on peut dire : il est un universel réflexif. Cette négation a aussi un aspect positif qui consiste en l'élargissement du singulier, mais cet aspect positif lui-même reste la transcription d'une première négation du singulier, transcription qui ne s'achève pas en une présence déterminée : le sujet devient « quelques singuliers »⁵⁶.

Mais pourquoi le premier élargissement du singulier ne conduit-il qu'au jugement quantitativement particulier ? Autrement dit pourquoi ne s'agit-il que d'une « première » négation ?

Au moment du passage au jugement quantitativement universel Hegel souligne que le *ceci* a un caractère de déterminité achevée à laquelle ne répond pas la déterminité indéterminée du *quelques* : seule y suffit l'omnitude⁵⁷. Mais on verra aussi que l'omnitude elle-même, en raison de son caractère quantitatif, n'est à elle seule qu'un desideratum : elle ne devient présence que grâce à l'universalité essentielle de la quiddité ou, comme dira Hegel, du genre *(Gattung)*. Ce « genre » est anticipé dans l'exemple « tous les hommes... ». C'est que le *ceci*, qui reste à la base, s'il a un caractère de déterminité achevée, est aussi, comme l'un quantitatif, limite indifférente, fixation sans principe ; l'élargissement de l'immédiat a donc pour résultat à la fois « non un » et « non tous ».

Or, de son côté, le prédicat réflexif, s'il bénéficie de la supériorité de la réflexion par rapport à l'immédiateté, en recueille aussi les limites. Expriment une façon de « se rapporter à... » et de « se comporter », il présuppose l'unité du *ceci* et les déterminités immédiates qu'il enlève en soi : il est un identique à soi limité, particulier. Il est donc en quelque sorte débordé par la puissance d'universalisation qui est au fond du singulier, qu'il a lui-même réveillée et qui a pour horizon l'omnitude. Il lui faut donc poser, entre *celui-ci* et *tous*, une limite à sa mesure, limite qui ne peut être qu'indéterminée.

Mais une fois l'omnitude soutenue par l'essentialité du « genre », il n'est nullement exclu qu'un prédicat réflexif figure dans un jugement quantitativement

55. *W.d.L.*, GW 12, p. 72 (LJ II, p. 127) ; L II, p. 288 : *Dieses ist ein wesentlich allgemeines*.

56. Le jugement particulier, ainsi reconstitué, diffère du jugement particulier, ou plutôt de la proposition particulière (ἐν μέρει) traditionnellement considérée dans la ligne d'Aristote. Aristote ne dit pas « quelques », mais « quelque » : τίς, τι. (Il est vrai que Hegel dit une fois : « quelque ceci », *einiges Dieses*, où « quelque » est au singulier, *W.d.L.*, GW 12, p. 74 ; LJ II, p. 129 ; L II, p. 289 ; mais c'est sans conséquence ; Lasson corrige : *einige Dieses*.) Ce « quelque » a le sens de « au moins un », ce qui n'exclut ni que ce soit en fait un, ni que ce soit en fait tous. Mais du point de vue de Hegel, cette façon de comprendre « quelque » ne peut qu'exprimer l'ignorance où se trouve un esprit fini dans tel cas considéré ; en réalité le jugement dont le sujet est modifié par « quelque » n'a de sens que si « quelque » signifie : ni « un seul », ni « tous » ; ou du moins, s'il se trouvait que le jugement fût vrai d'un seul, ou bien de tous, ce serait là un fait contingent par rapport au noyau de vérité énoncé par le jugement particulier. Et c'est pourquoi, contrairement à la logique usuelle, Hegel peut dire : « Dans le jugement : *quelques* hommes sont heureux, se trouve la conséquence immédiate : *quelques* hommes ne sont pas heureux. » (*W.d.L.*, GW 12, p. 73 ; LJ II, p. 128 ; L II, pp. 288-289.) Par conséquent, il faudra dire, quoique Hegel ne l'explique pas, que s'il est vrai que tous les hommes sont mortels, le jugement « quelques hommes sont mortels » est faux, ou plutôt à la fois juste et non vrai. Et sans doute est-ce là un des points qui font apparaître la différence existant, du point de vue de Hegel, entre jugement et proposition.

57. *W.d.L.*, GW 12, p. 74 (LJ II, p. 129) ; L II, p. 289.

universel : on va voir que cela a lieu, moyennant une transformation du sens du jugement.

Mais d'abord deux questions peuvent se poser.

« Le genre » n'est-il pas, lui aussi, particulier ? « Tous les hommes » n'équivaut pas à « tous les ceci ». Sans doute, mais le « genre » déterminé se situe dans un système de genres plus ou moins « généraux », de sorte qu'en chaque genre déterminé la totalité absolue est en quelque façon immanente.

D'autre part le « genre » étant explicité, le jugement quantitativement particulier ne va-t-il pas retrouver sa place — soit l'exemple : « quelques hommes sont heureux » ? Sans doute, mais ce sera sur une base nouvelle : le prédicat devra alors se montrer comme un des possibilités du genre, qui, si elle n'appartient pas à tous les individus de ce genre, doit leur appartenir à certaines conditions. Dès lors la formulation du jugement particulier, tout en étant juste, n'est plus qu'une traduction superficielle de la vérité plus profonde qui consiste en une appartenance essentielle du prédicat au sujet.

Le changement de plan se montre plus directement lorsque au jugement quantitativement universel proprement dit se substitue — et cette substitution est nécessaire — le jugement qui a pour sujet le « genre » *comme tel* : « l'homme est mortel ». Le genre « contient toute déterminité singularisée comme dissoute sans sa plénitude substantielle »⁵⁸, il est « essentiellement sujet »⁵⁹. Ce sujet n'est plus « subsumé » sous le prédicat réflexif. Ce qui peut faire illusion, dans le cas de l'exemple, c'est que « mortel » a une extension plus grande que « homme ». Mais ce point de vue quantitatif est superficiel. Ce qu'il faut considérer est une appartenance essentielle ; et sans doute pour atteindre vraiment celle-ci faut-il remonter, à l'intérieur du « genre », jusqu'au genre plus général dont le prédicat considéré est ce qu'Aristote nomme un « propre » (ἴδιον), soit, peut-être, le « vivant naturel » : c'est comme vivant naturel que l'homme est mortel ; de même le prédicat qui est l'une des possibilités propres à un genre doit-il être situé par rapport au genre dont il est un « concomitant par soi » (συμβεβηκός καθ' αὐτό), selon l'un des sens qu'Aristote donne à cette locution, par exemple comme est « pair » par rapport au nombre⁶⁰. Ainsi quelques hommes sont heureux, parce que le bonheur est une des possibilités propres à la nature humaine.

Ce nouveau sujet qu'est le « genre » est un universel à la fois prédictif et quasi substantif, pour lequel son prédicat réflexif est particulier ; et, contenant celui-ci, il est lui-même la « copule » du jugement. Eu égard aux singuliers inclus en lui, le genre est encore la copule qui a absorbé en soi les « extrêmes ». Dans la mesure où les extrêmes doivent continuer de se distinguer, la copule a le sens d'une appartenance essentielle et nécessaire. Le jugement qui va résulter de là est ce que Hegel nomme « le jugement de la nécessité ».

C. LE JUGEMENT DE LA NÉCESSITÉ

Comme le jugement de l'être-là transposait au niveau du concept les catégories de l'être qualitatif, et les jugements de la réflexion d'une part les

58. *W.d.L.*, GW 12, p. 76 (LJ II, p. 133) ; L II, p. 292 : *sie enthält alle vereinzelt Bestimmtheit in ihrer substantiellen Gediegenheit aufgelöst.*

59. *Ibid.*

60. Cf. *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 a 37-40.

catégories de la quantité, d'autre part celles de l'essence prise au niveau de son expression phénoménale, le jugement de la nécessité sera une reprise des catégories de l'actualité.

Puisque la nécessité caractérise cette nouvelle sorte de jugement, c'est que les jugements précédents comportaient quelque contingence : dans le jugement de l'être-là, c'est la contingence du contenu singulier du prédicat, ce que souligne Hegel⁶¹ ; dans le jugement de la réflexion la contingence se traduit par le jugement quantitativement particulier. Dans les deux cas la contingence se transcrit dans la copule, qui enregistre une inadéquation d'un des termes du jugement à l'autre. Toutefois ces jugements comportent aussi quelque nécessité, puisqu'il n'y a pas de sujet sans quelque prédicat, ni de prédicat sans quelque sujet.

Dans le jugement considéré maintenant la nécessité est vue comme « meilleure » que la contingence. Mais il s'agit aussi d'une forme de nécessité « meilleure » que la nécessité stricte, reconnue « aveugle » : c'est une nécessité en laquelle l'esprit se reconnaît, une nécessité déjà transfigurée en liberté, autrement dit, la nécessité d'une « substance » déjà devenue « sujet » ; tandis que la substance se différencie seulement dans ses accidents, l'« universalité objective » qui a été maintenant atteinte a en elle la différence comme principe immanent⁶².

Le jugement de la nécessité comprend trois formes : les jugements catégorique, hypothétique et disjonctif. Le jugement catégorique reprend la forme des jugements de l'être-là et de la réflexion, la forme même du « dire quelque chose de quelque chose », κατηγορεῖν : S est P. Le jugement hypothétique est de la forme : si A est, B est ; le jugement disjonctif est de la forme : A est ou B ou C. Ces deux dernières formes sont tout à fait nouvelles.

Après Kant, Hegel a trouvé la distinction et l'association de ces trois formes dans la logique usuelle, dont le syncrétisme avait accueilli depuis longtemps des éléments aristotéliens et stoïciens⁶³. La systématisation kantienne, qui met ces trois formes en correspondance respectivement avec la substantialité, la causalité et l'action réciproque, pouvait en outre témoigner, aux yeux de Hegel, d'une perception partielle de leur signification ontologique.

Mais d'après la logique usuelle et d'après Kant tous les jugements considérés jusqu'ici seraient déjà catégoriques. Pourtant, aux yeux de Hegel, seul est catégorique celui qui est un « jugement de la nécessité ». Pour comprendre la raison de cette façon de voir il faut d'abord remarquer que les jugements hypothétiques et disjonctif énoncent visiblement une nécessité : si A est, alors nécessairement B est ; A est nécessairement ou B ou C. L'opposition du jugement catégorique aux jugements hypothétique et disjonctif n'a de sens que sur le terrain de la nécessité. Dès lors les jugements de l'être-là et de la réflexion peuvent être considérés comme précatégoriques : leur forme n'atteint sa maturité que lorsqu'elle exprime la nécessité, donnant lieu alors à

61. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 78 (LJ II, p. 136) ; L II, p. 295.

62. *W.d.L.*, GW 12, p. 77 (LJ II, p. 134) ; L II, p. 294.

63. Pour Aristote κατηγορικός est synonyme d'« affirmatif » et s'oppose à στερητικός (Cf. *Premiers analytiques*, I, 3, 26 a 18 - 19 ; de même pour les Stoïciens (Cf. *DIOGÈNE LAÛRTIÈRE*, VII, 69). L'opposition de κατηγορικός et υποθετικός se trouve chez Alexandre d'Aphrodise (*In Aristotelis Analyticorum Priorum*, L. I. *Commentarium*, p. 390) et chez Boèce.

la première forme du jugement de la nécessité, d'où proviendront les deux autres. Autrement dit, le jugement de forme « S est P » ne doit être nommé *catégorique* que lorsqu'il est sur le point de donner naissance au jugement hypothétique puis au jugement disjonctif.

* * *

Le jugement catégorique se constitue sur la base de la nature du sujet, à quelque niveau d'universalité que celle-ci soit considérée, ou plus exactement avant que différents niveaux soient considérés. Hegel désigne d'abord cette nature comme *Gattung*, « genre »; il donne comme exemple *l'homme*. Il se réfère par là à un usage courant selon lequel on parle du « genre humain »; « genre », en ce sens, qui est d'ailleurs fondamental, se réfère à la génération; Aristote en fait état⁶⁴. Mais selon le langage technique fixé par Aristote la quiddité complète est *l'eidos*, la forme, mot qui dans ce contexte est traduit par « espèce », à la suite du latin *species*; et le genre <γένος> est plus universel, ou plus « général » que l'espèce; il comporte d'ailleurs plusieurs espèces; il ne constitue pas une quiddité complète mais la base de celle-ci. Dans la mesure où un genre peut être lui-même une espèce d'un genre plus ample, l'espèce qui, comme quiddité complète, ne se divise plus en espèces mais en individus sera dite espèce indivisible <ἄτομον εἶδος>⁶⁵. *Gattung* s'emploie aussi pour dire le genre au sens technique; et Hegel l'emploie lui-même ainsi, passant, à quelques lignes d'intervalle, d'un sens à l'autre, sans paraître soupçonner l'inconvénient de cette équivoque. Et dans ce cas, la nature plus déterminée, l'espèce, se dit *Art*, mais ce mot, qui signifie d'abord « façon, manière », dit par là même une entité moins essentielle que *ce dont* elle est une « manière »: trait surtout accentué dans la locution *Art und Weise*, que Hegel emploie pour caractériser l'attribut et le mode spinozistes. De ce point de vue le mot *Art* apporte une note qui n'est pas dans le mot εἶδος.

La genèse du jugement de la nécessité s'identifie immédiatement à celle du jugement catégorique.

La nature quidditative apparue à la fin du développement du jugement de la réflexion est la « copule » concrète qui a enlevé en soi les termes du jugement. Le jugement lui-même a donc, de nouveau, momentanément disparu. D'une certaine manière se produit un retour à la situation initiale du concept, tel qu'il résultait lui-même de sa propre genèse, avant le partage qu'est le jugement. Mais l'exigence à laquelle répond le jugement doit de nouveau se faire jour. Et comme le concept comporte trois déterminations — si du moins l'on veut *compter*⁶⁶ — le mouvement qui part de l'unité du concept, donc du plus universel, comporte deux degrés qu'expose ainsi Hegel: « d'une manière essentielle le genre se partage, autrement dit se repousse de soi-même en des espèces <stösst sich in Arten ab>; il n'est genre que dans la mesure où il comprend <begreift> sous lui des espèces; l'espèce

64. Cf. *Métaphysique*, Δ, 28, 1024 a 29-31: il y a γένος s'il y a génération continue de ceux qui ont la même forme. Cf. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 64, Ak. V, p. 371 (P, p. 190: *Gattung* est traduit par « espèce »).

65. J. Van Der Meulen a justement souligné que Hegel désigne parfois par *Gattung* l'espèce indivisible (Hegel, *Die gebrochene Mitte*, p. 90).

66. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 43 (LJ II, p. 84); L II, p. 253.

n'est espèce que dans la mesure où d'une part elle existe dans des singuliers, d'autre part elle est dans le genre une universalité supérieure.»⁶⁷

La représentation traditionnelle, selon laquelle le genre plus universel est « supérieur » au genre moins universel ou à l'espèce, trouve ici sa place. Mais c'est surtout l'immanence réciproque des moments du concept qui est soulignée. L'espèce est le genre — comme Aristote dit: « ce qu'est précisément animal, l'homme l'est »⁶⁸ — et elle est *en* lui; et cela non pas seulement comme une classe dans une classe plus étendue, ou, comme dit ailleurs Aristote, « comme en un tout » <ἐν ὅλῳ>⁶⁹ — ce serait là le point de vue quantitatif du jugement de la réflexion — mais comme le fondé est enveloppé dans le fondement.

D'autre part, l'existence de l'espèce « dans » un singulier n'est évidemment pas inhérence, mais présence simple se répandant dans la totalité des présences partielles et immédiates du singulier. Et l'on pourrait de même parler de la présence du genre dans l'espèce, et même d'une certaine manière déjà de son « existence » dans l'espèce, bien que celle-ci relève de la dimension de l'universel. L'immanence est dans les deux sens. La plante est « dans » la rose et la rose est « dans » la plante, et est en celle-ci plus universelle qu'elle n'est en tant que rose.

Dans le jugement catégorique la forme fondamentale du jugement a trouvé ce qui lui manquait jusque-là: l'exposition de la genèse de ce jugement suffit à le montrer, mais on peut encore le faire ressortir en montrant, par comparaison avec les formes antérieures, que les facteurs d'instabilité ont été éliminés.

Comparons le jugement catégorique au jugement positif. Si l'on se reporte à la seconde formule, « l'universel est singulier », il est clair que désormais le prédicat n'est plus « singulier », mais est à la mesure de l'universalité quasi substantive du sujet. Mais si l'on se reporte à la première formule, « le singulier est universel », ne faudra-t-il pas constater encore que le prédicat est « trop large » pour le sujet? Ne résultera-t-il pas de là un jugement négatif? Certes le jugement négatif a encore sa place, mais il ne sanctionne aucun déséquilibre du jugement positif. Si le sujet est déjà le particulier ou l'espèce, il s'est déjà incorporé la négation; et si le sujet est le singulier et le prédicat l'espèce « indivisible », ce que le singulier a en propre par rapport à l'espèce est inessentiel et n'est donc pas une nouvelle particularisation de l'espèce: on ne peut donc dire que le prédicat est « trop large » pour le sujet.

Comparons maintenant le jugement catégorique au jugement de la réflexion en partant du sujet singulier: « ceci est une rose ». Certes on peut dire encore que le sujet est « trop étroit » pour le prédicat; mais l'élargissement du *ceci* est aussitôt maîtrisé par la nature spécifique de la rose et délimité dans l'omnitude qu'a d'abord maîtrisée la nature générique de la plante: on peut donc dire « quelques plantes sont des roses », mais on peut faire l'économie de ce jugement.

Le jugement catégorique est donc bien la norme intérieure du jugement comme tel, conformément au sens du « est » qui dit l'« identité » du sujet et

67. *W.d.L.*, GW 12, pp. 77-78 (LJ II, p. 135); L II, p. 294.

68. *Seconds Analytiques*, I, 22, 83 a 30: ἕπερ γὰρ ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος.

69. *Premiers Analytiques*, I, 1, 24 a 26-27.

du prédicat. C'est bien cela même que, d'une autre manière, et par voie d'analyse et non de genèse, Aristote faisait ressortir lorsque, par contraste avec le prédicat qui est dans la ligne du « quoi » (ἐν τῷ τί ἐστίν), c'est-à-dire l'espèce ou le genre, il soulignait que le concomitant-accident se dit de son sujet comme d'un autre : un concomitant-accident n'est qu'en étant autre chose que lui-même⁷⁰. Le même « est », qui est dit ou sous-entendu dans la prédication, peut dire l'altérité ou l'identité du sujet et du prédicat, et il y a lieu de penser que c'est bien dans le second cas qu'il correspond authentiquement à son propre sens.

Mais c'est dire aussi que cette altérité est encore, ou déjà, un mode d'identité, qu'inversement cette identité n'est pas sans quelque différence, enfin que cette altérité qui n'est pas sans identité exprime cette différence qui subsiste en l'identité. Si la chose était à tous égards identique à sa quiddité elle n'aurait pas de concomitants-accidents. Et l'on peut ajouter qu'elle ne serait à tous égards identique à sa quiddité que si celle-ci était à tous égards identique à elle-même, sans distinction en elle du niveau du genre et de celui de l'espèce, ou de l'universel et du particulier; en d'autres termes, si, en disant qu'elle est, on en avait dit tout ce qui peut s'en dire.

*
* *

Cependant, étant admis que le jugement catégorique est « jugement de la nécessité », ne pourrait-on penser que Hegel l'a envisagé de façon trop étroite en le limitant à la prédication dans la ligne de la quiddité? N'avait-il pas lui-même, en exposant le passage du jugement quantitativement universel au jugement de la nécessité, construit l'attribution d'un prédicat fondé dans la nature quidditative mais non identique à celle-ci : « ce qui revient à tous les singuliers d'un genre revient au genre de par la nature de celui-ci »⁷¹ Et de fait, dans l'exposé du syllogisme catégorique Hegel fera place à un jugement catégorique ne répondant pas à la définition, à savoir celui qui a pour sujet le « genre » (c'est-à-dire, en fait, l'espèce ou un genre considéré comme espèce) et pour prédicat la différence spécifique qui en est constitutive, c'est-à-dire qui spécifie le genre supérieur⁷². Il semble donc bien que la pensée de Hegel ait été, sur ce point, incertaine.

Toutefois une harmonisation ne semble pas impossible. La différence spécifique est, dit Hegel ici même, « l'accidentalité de la substance résumée... dans la déterminité simple »⁷³, c'est-à-dire dans une déterminité du type de l'universel, de l'*eidos*. A certains égards la quiddité absorbe complètement l'accidentalité; cependant la nature quidditative, à quelque niveau qu'on la considère, doit finalement exister dans un singulier, et celui-ci, concentrant d'abord en soi toute l'extériorité de la nature, autrement dit l'accidentalité, est la base du déploiement complet de cette même accidentalité. Par opposition

70. Cf. *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 b 5-7; 22, 83 a 31-32; 83 b 21-23.

71. *W.d.L.*, GW 12, p. 77 (LJ II, p. 134); L II, p. 293. On peut comprendre aussi : « de par leur nature », mais cette interprétation est moins satisfaisante, car la nature des singuliers n'est pas autre chose que le genre, tandis qu'on peut parler de la nature du genre pour la distinguer de ce qui pourrait revenir au genre « par concomitance », « par accident ».

72. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 119 (LJ II, p. 196); L II, p. 344.

73. *Ibid.*

à l'accidentalité déjà résorbée dans la nature simple du genre, le surcroît d'accidentalité qu'apporte la singularité se résume dans la différence spécifique avant que celle-ci soit enlevée, avec le genre lui-même, dans la quiddité complète. La différence spécifique est en elle-même encore un concomitant-accident, et, à proprement parler, seul le singulier a des concomitants-accidents : mais s'il les a en raison de sa quiddité, ils peuvent en second lieu être attribués à celle-ci. Dans cette voie on peut sans doute former des jugements catégoriques comportant des prédicats autres que la différence spécifique; mais ces jugements seront dépendants du jugement qui attribue à un singulier sa quiddité ou son genre : c'est celui-ci qui reste donc jugement catégorique au sens principal.

Aristote reconnaît des concomitants-accidents nécessaires en vertu de la quiddité : ils font d'ailleurs l'objet de la science démonstrative⁷⁴. Mais malgré la relation de dépendance les prédicats ne se départissent jamais d'un caractère juxtapositif : les concomitants-accidents nécessaires ne sont jamais absorbés par la quiddité qui les contiendrait virtuellement, cet état de virtualité dût-il n'être que provisoire. Corrélativement la connaissance qui comporte composition et division, c'est-à-dire s'effectue en des énoncés affirmatifs et négatifs, n'est pas transformable en connaissance intuitive : une connaissance intuitive ne peut avoir elle-même pour objet que des entités parfaitement simples.

Mais l'aristotélisme ultérieur a dû reprendre la question dans une perspective théologique retenant l'apport néoplatonicien : Dieu, demandera saint Thomas, connaît-il les énonçables (*enuntiabilia*)? Apparemment non, car cette connaissance convient à notre entendement selon qu'il compose et divise. Il les connaît pourtant, répond le théologien, non certes par mode d'énonçables, mais par simple intellection (*per simplicem intelligentiam*), en ayant l'intellection de l'essence de chaque chose; de même que si nous, du seul fait d'avoir l'intellection de ce qu'est l'homme, nous avons l'intellection de tout ce qui peut s'attribuer à l'homme⁷⁵. Il en est de même pour les anges⁷⁶.

C'est là une reprise des données aristotéliennes dont le principe est hors de vue chez Aristote; ce n'est pas à dire que ce principe soit étranger à la problématique elle-même. Et lorsque Hegel reprend à son tour cette problématique, il fait une reprise de la reprise néoplatonicienne et théologique. Selon le principe propre de la reprise hégélienne la connaissance finie et la connaissance infinie ne se séparent pas mais passent l'une en l'autre, de même que l'être passe dans l'essence et l'essence dans l'être. Ce double passage est engagé dans le point précis : selon un moment nécessaire du mouvement complexe du concept la nature quidditative absorbe tous les autres prédicats du singulier; c'est un moment nécessaire, mais ce n'est qu'un moment.

Cependant le jugement catégorique ne répond pas encore pleinement à son propre concept : il lui manque le principe de la particularisation. Ce qui est nécessaire en lui, explique Hegel, « c'est l'identité substantielle du sujet et du prédicat, vis-à-vis de laquelle ce que celui-là a en propre, par quoi il se

74. *Métaphysique*, Δ, 30, 1025 a 30-32; *Seconds Analytiques*, I, 7, 75 a 42-b 2.

75. *Summa theologiae*, I a, q. 14, a. 14; cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 7.

76. *Summa theologiae*, I a, q. 58, a. 4.

différence de celui-ci, n'est que comme un posé inessentiel»⁷⁷. Le moins universel est encore contingent par rapport au plus universel. L'une des expressions de ce manque est que le genre attribué à l'espèce n'est pas nécessairement le « genre prochain », c'est-à-dire celui dont l'espèce résulte immédiatement par l'apport de la différence spécifique. Pour la même raison le genre a aussi bien « au-dessus » de lui un genre plus universel : les déterminations restent flottantes.

Pourtant la nécessité est là : c'est son expression qui est encore déficiente. Elle doit trouver une autre expression : c'est ce qui aura lieu d'abord dans le jugement hypothétique.

*
**

L'universel, explique Hegel, est essentiellement en relation d'identité avec la déterminité repoussée de lui, celle-ci doit être posée comme nécessaire ; de la sorte le jugement catégorique est passé dans le jugement hypothétique⁷⁸. Au moins provisoirement tout se passe comme si le jugement catégorique avait effectivement disparu en déléguant entièrement au jugement hypothétique les déterminations ontologiques qu'il mettait en œuvre jusque-là et qui prennent, de ce fait, une forme nouvelle.

Hegel hérite le jugement hypothétique de la logique usuelle, par Kant et Wolff et les manuels de logique. La tradition de la logique usuelle ici recueillie se rattache principalement aux Stoïciens et à Boèce, auteur d'un traité *De hypotheticis syllogismis*. La proposition hypothétique ou conditionnelle est considérée comme complexe, ayant pour éléments des propositions plus simples ; si l'on considère que la proposition la plus simple est « catégorique », on considérera aussi que la proposition hypothétique la plus simple est celle qui se compose de deux propositions catégoriques. L'interprétation que Hegel donne du jugement catégorique ne retient pas cette analyse : le jugement catégorique disparaît dans le jugement hypothétique. Plus généralement on rappellera que l'approche du jugement hypothétique est, dans la Logique hégélienne, préorientée par un intérêt ontologique, et non pas par la perspective d'un calcul des propositions ; certaines possibilités pouvant intéresser la logique formelle sont écartées comme étrangères au vrai sens du jugement hypothétique. Dans la présentation hégélienne les constituants de ce jugement ne relèvent d'aucune des formes considérées précédemment, comportant toutes un « sujet » et un « prédicat », reliés par une « copule ». Leur forme est « X est », rejoignant d'ailleurs de la sorte l'exemple stoïcien classique donné par Diogène Laërce de la « proposition connexe » <ἀξίωμα συνημμένον> : « s'il fait jour il y a de la lumière », littéralement : « si jour est, lumière est »⁷⁹. Selon cette forme, le terme X correspond à un état de choses, dans lequel la structuration en sujet et prédicat subit une éclipse, éclipse commandée

77. *W.d.L.*, GW 12, p. 78 (LJ II, p. 135) ; L II, p. 294 : *gegen welches das Eigene, wodurch sich jenes von diesem unterscheidet, nur als ein unwesentliches Gesetzsein ist.*

78. *W.d.L.*, GW 12, p. 78 (LJ II, p. 136) ; L II, p. 295. Hegel écrit : *in identischer Beziehung*, littéralement : en relation identique.

79. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 71 : εἰ ἡμέρα ἐστίν, φῶς ἐστίν.

par la forme « si... alors... » qui, de part et d'autre, simplifie et rend immédiats les contenus qu'elle relie.

En quoi le jugement hypothétique tiendra-t-il le rôle qui lui revient dans la Logique hégélienne ? N'est-il pas trop loin du jugement catégorique dont il est censé prendre la succession ?

Hegel semble accroître la difficulté et accuser le disparate lorsqu'il indique les rapports dont le jugement hypothétique est la reprise en forme conceptuelle (*Begriffsform*) : rapports de fondement à conséquence, de condition à conditionné, de cause à effet⁸⁰. L'universel du type du genre et le particulier du type de l'espèce se sont éclipsés au profit d'autres types de détermination ; mais d'une part il ne faut pas perdre de vue la plasticité des déterminations fondamentales du concept, qui ne se réduisent pas à la forme « genre - espèce - individu », d'autre part on peut admettre que cette forme reste latente à l'arrière-plan et prête à ressurgir. Il convient donc d'abord de consentir à suivre la démarche hégélienne.

Hegel souligne d'abord que le jugement hypothétique renforce la contingence qui affectait le jugement catégorique : au lieu d'une, ce sont deux déterminités qui font, maintenant, la contingence de l'extériorité⁸¹ ; n'est nécessaire que le lien de ces deux déterminités. Comment dès lors soutenir que la contingence est surmontée ? Mais on a vu plus haut⁸² que la nécessité intègre la contingence ; et la contingence n'est surmontée que si elle est d'abord assumée. De fait, dans le jugement hypothétique les déterminités sont posées comme possibles : « Si A est... ». Possibles, elles le sont au sens du « seulement possible »⁸³ ; mais, en retour, elles sont aussi essentialisées et intégrées à la nécessité.

L'identité en quoi consiste cette nécessité est, certes, à certains égards encore intérieure — ce sera dit dans l'exposé du syllogisme hypothétique⁸⁴ —, elle n'en est pas moins explicitée directement en même temps que l'être des termes liés ; l'être, de part et d'autre — être de A, être de B —, est immédiateté, mais il est dit que cette immédiateté est enlevée dans la relation ; et c'est ce qui fait le caractère authentiquement conceptuel de cette présentation de la nécessité, autrement dit ce qui fait qu'il s'agit bien d'un jugement. Et sans doute peut-on souligner que les moments du processus de la causalité, dont la connexion se traduit temporellement par la succession, sont ici posés dans le présent du « est » — si A est, alors B est — ; la présence constante de l'identité intérieure a reflué sur les présents transitoires successifs (c'est la démarche inverse de celle de Kant, qui passe de la connexion intemporelle des composants du jugement hypothétique à la connexion temporellement « schématisée » de la cause et de l'effet). Et l'on pourra ajouter que l'identité intérieure est la copule qui a éclaté dans le double « est » distribué de part et d'autre.

A partir de là Hegel va pouvoir montrer d'abord que le jugement hypothétique ne se suffit pas, ensuite qu'il dit en réalité plus qu'il ne paraît dire et que la forme suivante tend déjà en lui à se faire jour.

80. *W.d.L.*, GW 12, p. 79 (LJ II, p. 137) ; L II, p. 295.

81. *W.d.L.*, GW 12, p. 79 (LJ II, p. 136) ; L II, p. 295.

82. Cf. *supra*, ch. 6.

83. *W.d.L.*, GW 12, p. 79 (LJ II, p. 137) ; L II, p. 296 : *bloße Möglichkeit*.

84. *W.d.L.*, GW 12, p. 121 (LJ II, p. 199) ; L II, p. 347.

Le jugement hypothétique ne se suffit pas parce que le concept n'est pas présent en lui sous sa forme *normale* : ses moments ne sont plus sujet et prédicat, singulier ou particulier et universel, mais simplement *moments*.

Mais si l'on y regarde de plus près on peut voir que la forme normale est prête à ressurgir, et cette résurgence fera passer le jugement hypothétique au jugement disjonctif.

En effet le jugement hypothétique dit que l'être de chaque terme n'est pas le sien mais celui de l'autre. Chaque terme est « identique » à l'autre et, à ce titre, il est l'universel, ce même universel qu'est l'identité substantielle intérieure, mais, en tant que terme, réfléchi en soi selon la forme d'un sujet concret capable d'exister ; et les deux termes sont pareillement cet identique. Le déterminité propre de chaque terme n'en est pas moins posée, et doit être replacée dans la dimension de l'universel. Étendons le symbolisme littéral. Convenons de désigner par U l'universel ; les particuliers ne seront pas directement A et B ; on les désignera par $U_{(A)}$ et $U_{(B)}$, totalités concrètes en lesquelles seulement A et B sont ce qu'ils sont. Ainsi la forme conceptuelle normale du rapport universel-particulier a été retrouvée.

Et de plus — et là sera la différence d'avec le jugement catégorique — ce n'est pas seulement un particulier qui est posé, mais la totalité de deux particuliers en laquelle s'expose l'identité substantielle de l'universel ; et ces particuliers sont posés selon le régime de la présence constante que requiert leur appartenance à l'universel. La progression conceptuelle est ici analogue à celle du passage de la causalité à l'action réciproque : le soubassement du rapport de causalité est la coexistence des substances, et l'action réciproque l'expression dynamique de cette coexistence ou plus précisément, de l'« identité » des coexistants. Mais la substance est maintenant devenue l'universel, et les substances issues du dédoublement de l'unique substance sont les particuliers. Le jugement va maintenant exposer la coexistence des particuliers dans l'universel en même temps que leur exclusion réciproque : c'est ce qu'énonce le jugement disjonctif.

*
* *

Comme on l'a vu, Hegel formule le jugement disjonctif « A est ou B ou C », et précise que le sujet, désigné par « A », est le genre et le prédicat, désigné par « ou B ou C », la totalité des espèces disjointes⁸⁵. On remarque aussitôt qu'on retrouve à la fois la forme du rapport sujet-prédicat et l'organisation de la nature quidditative en genres et espèces, qui s'étaient momentanément et simultanément éclipsées dans le jugement hypothétique. Mais on remarque aussi que sujet et prédicat sont, ici, « anormaux » : le sujet est le genre et le prédicat est, sinon une espèce, du moins constitué d'espèces de ce genre, et n'est plus une détermination simple. Hegel note néanmoins que la forme fondamentale du jugement, selon laquelle le sujet est moins universel que le prédicat, est encore respectée, car le genre, tel qu'il est comme distinct de ses espèces, se retrouve en chaque espèce — à laquelle il peut s'attribuer — et de plus il est devenu pleinement lui-même en tant qu'identifié à la totalité de ses espèces disjointes, autrement dit actualisé à la mesure de sa potentialité ;

85. *W.d.L.*, GW 12, p. 80 (LJ II, p. 139) ; L II, p. 297.

ainsi la totalité des espèces disjointes est en quelque sorte deux fois l'universel qu'est le genre : elle est donc plus universelle que le genre et cela justifie que la fonction de prédicat lui revienne⁸⁶.

Cet argument, qu'on peut juger un peu forcé, ne saurait ni d'ailleurs ne prétend faire oublier l'importance de la transformation subie par le rapport sujet-prédicat.

Mais d'autre part la symétrie n'est pas parfaite entre le jugement catégorique et le jugement disjonctif. Le jugement catégorique admet comme sujet l'espèce, le particulier ; mais aussi l'individu, le singulier ; non seulement il admet ce dernier, mais même il l'exige. Or le jugement disjonctif ne pose pas les individus comme termes de la disjonction, mais seulement les espèces. Et cela s'explique fort bien : les termes issus de la disjonction de l'universel relèvent eux-mêmes et doivent relever de la dimension de l'universel, de l'*eidōs*. La disjonction ne va pas jusqu'au singulier, si celui-ci doit demeurer singulier ; or le singulier est bien un moment indispensable du concept ; ce n'est pas un hasard si le jugement catégorique lui a fait une place. On aperçoit donc déjà une limite de la portée du jugement disjonctif et peut-être, par là même, du jugement de la nécessité.

*
* *

Comme jugement hypothétique, le jugement disjonctif doit aux Stoïciens sa place dans la logique usuelle. Le mot même de disjonctif se rattache à celui de *ἄξιωμα διεξυγμένον* stoïcien⁸⁷. Cette proposition est, comme la « connexe » ou hypothétique, considérée comme composée, le plus simple étant qu'elle soit composée de propositions elles-mêmes simples. Diogène Laërce donne l'exemple où se retrouvent les éléments figurants dans l'exemple de la proposition hypothétique : « ou bien il fait jour, ou bien il fait nuit »⁸⁸.

A s'en tenir à une considération purement formelle on voit que le « ou bien... ou bien... » sépare, non comme dans la Logique hégélienne les prédicats possibles d'un sujet, mais des propositions. Mais du point de vue de la Logique hégélienne la disjonction n'a d'intérêt que si elle a une portée ontologique, ce qui implique la présence d'un fondement unitaire des possibilités disjointes ; de cela l'expression conceptuelle la plus directe est la présence d'un sujet susceptible de plusieurs prédicats mutuellement exclusifs et devant recevoir l'un d'entre eux. Le sujet n'est, en vérité, pas *autre chose* que la disjonction, que le « ou bien... ou bien... », mais la *même chose* sous une autre forme, il est le positif requis par la négativité réfléchie en soi. Aussi, alors que la formule du jugement hypothétique « si A est, alors B est » transcrivait exactement la formule stoïcienne, il n'en sera plus de même de celle du jugement disjonctif, qui ne sera pas du type « ou bien A est, ou bien B est », mais du type « A est ou B ou C »⁸⁹ ; cette formule pourrait sans doute se

86. *W.d.L.*, GW 12, p. 80 (LJ II, p. 139) ; L II, pp. 297-298.

87. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 72.

88. *Ibid.* : ἤτοι ἡμέρα ἔστιν ἢ νύξ ἔστιν.

89. Néanmoins le choix de ces symboles littéraux n'est pas, d'après les critères de Hegel lui-même, très heureux. Plus haut (*W.d.L.*, GW 12, p. 61 ; LJ II, p. 111 ; L II, p. 274), Hegel avait rejeté une expression du jugement positif telle que « A est B » car, disait-il, « A et B sont des noms totalement dépourvus de forme et, de ce fait, dépourvus de signification ». Un symbolisme littéral mieux adapté devrait faire ressortir les fonctions des différents termes.

transformer en « ou bien A est B, ou bien A est C », mais seule la formule initiale fait ressortir le rapport du sujet à ses prédicats possibles.

La définition que donne Wolff de la *propositio disjunctiva* va déjà dans le sens de ce que la Logique retiendra : c'est la proposition « où il est affirmé que de plusieurs prédicats l'un doit être attribué au sujet, mais où n'est pas déterminé lequel doit lui être attribué »⁹⁰. Définition d'autant plus remarquable qu'elle est suivie d'un commentaire où Wolff interprète l'exemple stoïcien, qui comporte quelque occultation (*aliqua crypsis latet*) justement parce qu'il n'y apparaît pas de sujet ; si l'on met à jour ce qui est caché, la proposition deviendra « ce temps ou bien est jour ou bien est nuit », ou encore « tout temps ou bien est diurne ou bien nocturne ».

Cependant d'autres précisions sont nécessaires. La double possibilité d'attribution est-elle le fait de l'esprit jugeant, supposé insuffisamment informé, autrement dit est-elle « subjective », au sens mineur ? ou bien est-elle dans la chose même dont il s'agit, est-elle « objective » ? D'après la définition, confirmée par le commentaire qui la suit, l'indétermination est assurément « subjective » tout en ayant un fondement « objectif ». Mais dès lors on revient à une disjonction de deux ou plusieurs propositions dont l'une doit être vraie et les autres fausses. Il faut donc, pour rejoindre la signification ontologique qui intéresse la Logique hégélienne, comprendre que le sujet est une nature ayant diverses possibilités entre lesquelles elle est tenue de « choisir » dès lors qu'elle se réalise concrètement⁹¹.

Cependant on peut encore se demander si la structuration du concept en genres et espèces est la seule qui convienne au jugement disjonctif. Plus haut Hegel avait considéré les jugements particuliers « quelques hommes sont heureux », « quelques hommes ne sont pas heureux »⁹². N'y aurait-il pas place pour le jugement disjonctif : « l'homme est heureux ou malheureux » ? Pourtant le bonheur ni le malheur ne sont des espèces du genre « homme ». Certes, mais on peut les considérer comme des espèces de l'état affectif durable de l'homme ; et ce genre qu'est l'état affectif durable de l'homme n'est pas — malgré Aristote — « autre chose » que l'homme lui-même, ou du moins n'est autre chose qu'en faisant un avec lui.

Dans ce cas, donc, le « est » qui « identifie » sujet et prédicat s'approche, parce qu'il s'agit d'un état durable du sujet, de celui d'une attribution dans la ligne de la quiddité. Mais qu'en sera-t-il d'un jugement tel que « l'homme est ou bien enfant, ou bien homme mûr, ou bien vieillard » ? Même si l'on considère ces états comme des espèces du genre « âge », ils sont des états successifs du même sujet, et que le genre soit un prédicat permanent de ce

90. *Philosophia rationalis sive Logica*, § 316, GW II, I, 2, p. 282.

91. Si, pour penser le genre, on s'en tenait à l'universalité quantitative, le jugement disjonctif énoncé à son sujet serait en réalité superflu. C'est une autre forme, repérée également chez les Stoïciens, qui vaudrait : la division $\langle \delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\iota\varsigma \rangle$, définie d'après Diogène Laërce comme la section $\langle \tau\omicron\mu\eta \rangle$ d'un genre en ses espèces prochaines $\langle \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\chi\eta \epsilon\iota\delta\eta \rangle$, par exemple « des animaux les uns sont raisonnables, les autres sans raison » (VII, 61). On peut certes retraduire : « les animaux sont raisonnables ou sans raison » ; mais alors on vise, par le biais de l'omnitude, l'ensemble des jugements singuliers possibles ayant chacun pour sujet un animal et l'on veut dire que la pensée doit, en chaque cas, choisir entre deux jugements possibles, dont l'un est vrai et l'autre faux. Mais de même que le genre n'est pas l'omnitude des singuliers, de même le jugement disjonctif — soit « l'animal est raisonnable ou sans raison » — n'est pas cette retraduction de la division.

92. *W.d.L.*, GW 12, p. 73 (LJ II, p. 128) ; L II, pp. 288-289 ; cf. *supra*, n. 56.

sujet n'y fait rien : lorsqu'on juge qu'un homme est d'un certain âge, le « est » recèle la discordance du substantiel permanent et de l'accidentel variable ; c'est, semble-t-il, la situation du jugement de l'être-là, où le prédicat ne correspond pas au sujet. Mais en réalité les états successifs ne sont pas simplement passagers et accidentels ; ils relèvent d'un rythme qui, lui, est présent de façon stable autant que l'individu est lui-même présent, et ce rythme rend d'une certaine manière stable cela même qu'il pose comme passager. On pourrait donc à tout le moins considérer les différents âges comme des quasi-espèces du genre « âge ». Mais sans doute faut-il de nouveau rappeler la plasticité des déterminations fondamentales du concept telles que les voit Hegel. L'essentiel de ce que requiert le jugement disjonctif ou, ce qui revient au même, de ce que requiert le concept, est qu'une nature déterminée donne lieu nécessairement à une totalité de réalisations distinctes devant exister à part les unes des autres.

Un autre point est d'importance capitale. Pour que la disjonction soit conforme à son propre sens, il faut que le concept comme universel ou comme genre ait en lui le principe de sa différenciation en particuliers ou en espèces. « Quand la disjonction n'a pas encore atteint cette forme, précise Hegel, c'est une preuve qu'elle ne s'est pas élevée à la déterminité du concept et n'est pas issue de lui. »⁹³

Ces lignes peuvent poser une question : si la disjonction est déficiente, est-ce le fait de la pensée jugeante, qui a insuffisamment saisi son objet, ou est-ce le fait de l'objet lui-même, qui est inférieur à la norme de la disjonction ? Hegel donne aussitôt un exemple, celui des espèces de la couleur : il rejette la disjonction septénaire admise par Newton, et qu'il qualifie de barbare, au profit d'une disjonction quaternaire, qu'il emprunte à Goethe. La déficience concerne donc ici la pensée jugeante. Et généralement un jugement disjonctif empirique pour lequel les espèces se sont simplement trouvées là (*sich vorgefunden haben*) manque de nécessité et est déficient par rapport à son propre concept⁹⁴.

Cependant Hegel n'exclut pas que la chose elle-même soit déficiente, que les spécifications du genre soient contingentes et ne se prêtent qu'à des jugements empiriques. La spécification sort de l'« idée » et son entrée dans la « réalité » lui donne une autre figure⁹⁵. « C'est l'impuissance de la nature que de ne pouvoir maintenir et présenter la rigueur du concept »⁹⁶, « de ne maintenir qu'abstraitement les déterminations conceptuelles et d'exposer l'accomplissement du particulier à la déterminabilité extérieure »⁹⁷. C'est qu'alors la particularisation est due à la fois à l'exigence interne du genre et à l'influence de la réalité extérieure. Ainsi en est-il notamment dans le monde animal, comme l'*Encyclopédie* le dit plus loin : à la base des différentes espèces animales est le type de l'animal, tel que le détermine le concept, et « que la nature présente pour une part dans les divers degrés de son développement depuis l'organisation la plus simple jusqu'à la plus parfaite, en laquelle

93. *W.d.L.*, GW 12, p. 83 (LJ II, p. 142) ; L II, p. 300.

94. *W.d.L.*, GW 12, p. 81 (LJ II, pp. 139-140) ; L II, pp. 298.

95. *W.d.L.*, GW 12, p. 82 (LJ II, p. 141) ; L II, p. 300.

96. *W.d.L.*, GW 12, p. 39 (LJ II, p. 78) ; L II, p. 247.

97. *Enz.*, § 250, p. 203 (G, p. 241) : *die Ausführung des Besonderen äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen*.

elle [à savoir la nature] est instrument de l'esprit, pour une autre part, en dépendance des diverses *circonstances* et *conditions* de la *nature élémentaire* »⁹⁸. Encore l'extériorité n'est-elle que relative; car les circonstances et conditions de la nature élémentaire relèvent elles-mêmes globalement d'un genre correspondant à un degré de perfection inférieur à celui de l'animalité, et ces deux genres peuvent à leur tour être considérés comme des espèces d'un genre plus universel, dont la spécification est, elle, issue du concept et exprime le rythme interne de l'universel. Ainsi, en définitive, même ce qui ne dépend pas du concept dépend encore du concept, ce qui vient affaiblir le concept est encore issu du concept.

Mais Hegel semble parfois aller plus loin et considérer que genre et espèce sont en tant que tels des formes déficientes respectivement de l'universel et du particulier. Ainsi à la fin de l'Introduction de l'*Encyclopédie*, indiquant la division de la philosophie en parties (*Einteilung*), Hegel ajoute que la représentation de la « division en parties » a l'inconvénient de suggérer que les parties ou sciences particulières sont juxtaposées les unes aux autres « comme si elles étaient seulement au repos et substantielles dans leur différenciation, telles des espèces »⁹⁹. Et dans les *Leçons* sur la *Philosophie de la Religion*, Hegel, introduisant à la considération des religions déterminées ou particulières, affirme qu'il est inadéquat de les considérer comme des espèces d'un genre: ce rapport de genre et espèce est à sa place dans les sciences non philosophiques où le particulier est accueilli empiriquement, mais non dans les sciences philosophiques où l'on doit considérer un universel qui se décide à la détermination¹⁰⁰.

Hegel ne dit pas là seulement que la structure genre-espèce se réalise d'une façon déficiente par rapport à son propre concept, mais qu'elle est en elle-même une forme déficiente de la particularisation de l'universel. Or il la donne ailleurs pour une forme authentique de la particularisation.

Les deux affirmations sont-elles incompatibles? Il ne semble pas. Il n'échappe pas à Hegel que la plupart du temps, et inévitablement, la structure genre-espèce est pensée sur le modèle de la forme déficiente sans que celle-ci soit reconnue *comme* déficiente. Mais si, prenant la forme déficiente pour ce qu'elle est, on comprend qu'elle a pour norme intérieure la forme authentique, on peut, selon le point de vue librement adopté, entendre par « genre et espèce » soit la forme déficiente, soit la forme authentique. Cette liberté du point de vue n'est pas incongrue, car une réalité déficiente est une réalité qui à la fois est ce qu'elle est et n'est pas ce qu'elle est.

Quel sera le principe de la disjonction intérieure à l'universel? Il ne peut être autre que la « différence conceptuelle » (*Begriffsunterschied*)¹⁰¹, la structure fondamentale du concept comme tel, c'est-à-dire le rythme de l'universel, du particulier et du singulier. C'est dire que le genre sera lui-même une de ses propres espèces. Comment l'entendre? En ce sens que l'universel est caractérisé par la potentialité, le mode d'être « en soi » des différences, et que la réalisation immédiate du genre se caractérise précisément par l'état germi-

98. *Ibid.*, § 368, p. 303 (G, p. 340).

99. *Enz.*, § 18, p. 51 (B, p. 184).

100. Cf. *Ph. d. Rel.*, II, p. 4 (G, II, I, p. 8).

101. *W.d.L.*, GW 12, p. 82 (LJ II, p. 141); L II, p. 300; cf. GW 12, pp. 38-39 (LJ II, pp. 76-78); L II, pp. 246-247.

nal du concept. Par opposition à cet universel devenu particulier, le particulier va se poser à son tour comme particulier face à l'universel.

Quant à la mise en œuvre plus précise de ce schème, il faut admettre qu'elle doit se diversifier et se complexifier lorsqu'un particulier déjà constitué donne lieu à de nouvelles particularisations. Sans doute faut-il reconnaître aussi que Hegel n'a sans doute pas maîtrisé complètement la mise en œuvre; même la formulation exacte du principe dans la Logique est loin d'avoir toute la précision désirable¹⁰². Mais ce qui est décisif est le schème selon lequel la diversité des « espèces » est posée dans le rythme d'un unique *devenir soi-même* dont chaque phase atteint par sa réflexion en soi une existence complète: renouvellement du schème selon lequel les espèces sont constituées par les degrés de perfection de la communication de soi du principe absolu. Ce renouvellement est déterminé par la perspective de la circularité qui identifie principe et résultat, manifestation du principe et retour en soi-même.

*
* *

Pour ample que soit la perspective qui vient d'être ouverte à partir du jugement disjonctif, celui-ci reste, en lui-même, une étape. Avec lui le concept est restauré et pleinement formé, du moins sur le registre de l'universalité. La contrepartie est que, dans ce concept restauré, le jugement a en vérité disparu. Selon la forme obvie il s'agit bien encore de l'unité de deux termes distincts, unité exprimée par la copule. Mais ces termes sont déjà tellement identiques que la copule vient pour ainsi dire trop tard. Il semble d'abord qu'il y ait d'un côté le genre, de l'autre la totalité des espèces disjointes. Mais là où est le genre sont déjà toutes les espèces, et là où sont toutes les espèces est encore et est vraiment le genre. Et ce, non pas seulement selon une présence statique, mais selon la négativité essentielle au concept: le genre n'est pas d'abord simplement le genre pour ensuite seulement et comme par accident éclater en espèces disjointes, il *est* cet éclatement ou cette disjonction; par suite, et inversement, les espèces en tant que disjointes *sont* le genre identique. La totalité à la fois mouvante et immobile de l'identité-différence est la véritable copule, en laquelle les termes ne sont que des moments sans consistance; il n'y a donc plus en vérité ni termes ni copule mais un résultat simple en quoi le jugement a disparu.

Pourtant la forme du jugement comme tel reste impliquée dans la mobilité même que recèle le résultat simple; elle exige de ressurgir.

D'autre part, si le jugement disjonctif a résolu le problème laissé non résolu par le jugement catégorique, ce n'est qu'en ce qui concerne le particulier, non en ce qui concerne le singulier. Le singulier a été, en fait, mis à l'écart. Son retour reste exigé.

L'exigence d'une résurgence du jugement et celle d'une résurgence du singulier coïncident.

Hegel montre la nécessité de la double résurgence de deux façons.

102. Hegel ne précise pas les caractères propres de la disjonction du particulier devenu « espèce », ni l'éventuelle place d'un singulier récapitulatif.

1. Le premier résultat est l'unité concrète de l'universalité et de la particularité, mais comme unité simple : or, cette simplicité n'est pas à la mesure de la concrétion ; elle doit achever de se former comme une totalité en laquelle les moments reprendront une certaine subsistance propre, ce qui implique une certaine immédiateté ; or — conclusion que Hegel n'explicite pas tout de suite — l'immédiateté implique la présence du singulier¹⁰³.

2. Le résultat simple est unité négative et déjà subjectivité, donc en fin de compte singularité ; mais la négativité doit encore se *poser*, ce sera la singularité émergeant comme à la fois identique au concept et distincte de lui. Son émergence va aller de pair avec une nouvelle division des moments contenus dans l'unité simple de l'universel et du particulier : cette nouvelle division donnera lieu au syllogisme¹⁰⁴.

Cependant, ce n'est pas tout de suite le syllogisme qui va émerger, mais de nouveau un jugement, qui aura pour principe le concept lui-même : le « jugement du concept ». Ce jugement se constitue en quelque sorte dans le retard de l'avènement du syllogisme.

D. LE JUGEMENT DU CONCEPT

Le jugement que Hegel nomme « jugement du concept » se constitue lorsque, le concept étant complètement formé par la disjonction de l'universel, le singulier peut reprendre ses droits. Un jugement catégorique est implicitement posé qui a pour sujet le singulier et pour prédicat la quiddité de celui-ci, l'espèce indivisible. Certes on peut rappeler que la contingence du sujet n'a été surmontée qu'en ce qui concerne l'espèce, non en ce qui concerne le singulier. Mais rétrospectivement on peut voir que la contingence du sujet avait été considérée de façon trop indifférenciée ; en réalité la contingence n'a pas le même sens s'il s'agit du particulier ou s'il s'agit du singulier. L'universel est dans la nécessité de se particulariser et de se singulariser. La singularité, mais non la particularité, comporte nécessairement une part de contingence.

Sur la base du jugement catégorique implicite la question : le sujet est-il adéquat au prédicat et, ainsi, à son concept ? se pose de nouveau. En étant adéquat à son concept du seul fait d'avoir une certaine nature, le sujet peut encore lui être adéquat *ou non*, lui correspondre *ou non*, car, en raison de la distance qui existe toujours entre le singulier et l'universel, le singulier qui est ce qu'il est *a encore* à être ce qu'il est. Un nouveau jugement devra donc être posé, dont le prédicat exprimera cette adéquation ou cette inadéquation, tels : bon, mauvais, vrai, beau, juste¹⁰⁵. Convenons de désigner un prédicat de cette sorte « prédicat de normalité ».

Ce qui se comprend moins aisément c'est pourquoi le jugement ayant un prédicat de ce type est, selon Hegel, le lieu propre de la modalité du jugement, de sorte que la reprise de la table kantienne des fonctions du jugement dans la Logique va pouvoir s'achever.

On a déjà vu plus haut¹⁰⁶ que Kant reprend la distinction du *dictum* et du *modus* ; il la comprend de telle sorte que l'essentiel du *modus* consiste en

103. *W.d.L.*, GW 12, pp. 84-85 (LJ II, pp. 144-145) ; L II, pp. 302-303.

104. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 85 (LJ II, p. 145) ; L II, p. 303.

105. *W.d.L.*, GW 12, p. 84 (LJ II, p. 143) ; L II, p. 302.

106. Ch. 6.

la façon dont l'esprit jugeant s'engage, et doit s'engager dans certaines conditions, dans le jugement dont le contenu est proposé. Il retient trois modalités selon que l'affirmation¹⁰⁷ est considérée comme simplement possible, autrement dit laissée au gré de la pensée (*beliebig*), comme actuelle, autrement dit vraie, ou comme nécessaire, c'est-à-dire posée *a priori* en vertu des lois de l'entendement lui-même¹⁰⁸. Selon les cas, le jugement, ou la proposition¹⁰⁹, est « problématique », « assertorique » ou « apodictique ». Le nombre et l'ordre des modalités correspond au rythme selon lequel « tout ici s'incorpore graduellement à l'entendement ». L'inflexion « subjective » est donc très marquée.

Il est clair que pour Kant, comme pour la logique usuelle, la modalité concerne toutes sortes de jugements et non pas seulement les jugements ayant un prédicat de normalité. Aussi bien Kant ne parle-t-il pas de « jugement de la modalité » comme Hegel dit qu'on a nommé le jugement du concept¹¹⁰, mais de « modalité des jugements ».

Hegel ne refuserait sans doute pas absolument d'étendre les déterminations modales à d'autres jugements. Lui-même considérera comme problématique la conclusion du syllogisme de l'induction¹¹¹. Sans doute pourrait-on considérer comme assertoriques les jugements de l'être-là, de la réflexion, comme apodictique le jugement disjonctif. Mais il s'agirait là d'une anticipation : de même on pouvait considérer comme quantitativement singulier le jugement de l'être-là, bien que le jugement ne soit *posé* comme singulier que lorsqu'il est prêt à se distinguer des jugements quantitativement particuliers ou universels ; de même les jugements de l'être-là et de la réflexion pouvaient être considérés comme catégoriques, quoique le jugement ne soit *posé* comme catégorique que lorsqu'il est prêt à se distinguer des jugements hypothétique ou disjonctif. Conformément à l'approche hégélienne les déterminations « modales » (dénomination que d'ailleurs Hegel ne retient pas pour son propre compte) du jugement ne sont vraiment à leur place que là où un même contenu peut être posé des trois façons qu'on a vues, et cela non pas par accident et en raison d'une éventuelle ignorance incombant à l'esprit jugeant, mais en raison du contenu lui-même.

Quant à l'aspect « subjectif », au sens du « seulement subjectif » — s'agissant ici de l'opération de l'esprit jugeant —, si l'on considère que le jugement du concept est caractérisé par la manière dont l'esprit jugeant s'engage par rapport au contenu du jugement, il faut ajouter que cette manière, quelle qu'elle soit, répond à la structure ontologique de la chose. On verra que Hegel fait état d'un autre sens, selon lequel c'est encore une fois la structure ontologique de la chose qui est en cause.

*
*
*

Le jugement du concept a une forme immédiate. Son immédiateté résulte de ce qui fait la limite du jugement disjonctif : la disjonction de

107. « Affirmation » est pris ici au sens large, englobant l'affirmation positive et la négation.

108. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, pp. 89-90 (TP, pp. 91-92).

109. Dans ce passage Kant emploie indifféremment *Urteil* et *Satz*.

110. *W.d.L.*, GW 12, p. 84 (LJ II, p. 144) ; L II, p. 302.

111. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 114 (LJ II, p. 189) ; L II, p. 338.

l'universel ne va pas jusqu'au singulier, mais seulement jusqu'au particulier; et c'est ce particulier qui est l'universel prochain du singulier, sa nature essentielle. Le passage de l'universel au singulier — c'est-à-dire l'achèvement de l'universalité concrète — est finalement un saut. Ce saut, qui implique identité et différence, donne lieu à un prédicat de normalité, qui traduit dans la simplicité d'un universel, « bon, mauvais », la relation du singulier à sa nature essentielle. Comme est immédiate l'identité-différence du singulier à sa nature essentielle, immédiat est aussi le rapport du singulier au prédicat de normalité. L'universalité concrète est donc scindée en deux extrêmes, l'universel et le singulier, « auxquels manque encore le concept comme unité posée les référant l'un à l'autre »¹¹².

Pourtant une certaine forme de particularité est déjà engagée dans la singularisation de l'universel, même si elle ne constitue pas une espèce d'un genre ou du moins une détermination assimilable à une espèce. Référé directement à sa nature essentielle, le singulier se limite d'abord à la ponctualité d'un « ce qui est de cette nature », nature à laquelle il n'ajoute que le pur fait de l'« heccéité » : avec cette ponctualité s'ouvre un champ de déterminités immédiates qui font l'existence extérieure de la nature essentielle et la conformation factuelle (*Beschaffenheit*) du singulier. Cette conformation factuelle est, pour une part, contingente par rapport à la nature essentielle, non déterminée par elle; et, pour une part de cette part, elle est significative de la présence confirmée ou, au contraire, de la relative absence de cette même nature. En tant que significative elle constitue déjà une particularité. Néanmoins, parce qu'elle ne constitue pas une espèce, elle n'est considérée qu'obliquement dans le jugement. Le sujet est « cette maison », « cette action », le ceci comme présence de l'universel. Le jugement « cette maison est mauvaise », « cette action est bonne », est « assertorique »; Hegel joint à ce mot la nuance du « seulement assertorique », « non apodictique »; Kant, au contraire, l'entendait au sens large, équivalent à « non problématique », de sorte que le jugement apodictique était *a fortiori* assertorique.

Bien que le jugement assertorique ait pour base l'universalité concrète, ses extrêmes manquent de connexion et l'acte qui le pose comme vrai est une assurance subjective¹¹³, à laquelle l'assurance contraire s'oppose avec le même droit. La « subjectivité » de l'assurance répond à la structure ontologique de la chose : elle traduit le fait que la connexion des extrêmes est, jusqu'ici, seulement intérieure. Même cette situation d'intériorité est un moment de la chose.

Le jugement assertorique n'est donc pas à la hauteur de ce qu'il veut dire. Mais ce résultat négatif a une contrepartie positive. Si le sujet du jugement assertorique est bien celui qu'il est (« cette maison », « cette action »), fondamentalement le jugement *peut* être juste ou non. Que ce « peut » soit incorporé au jugement lui-même, et il devient le « peut-être » d'un jugement problématique.

« Cette action est bonne », « cette maison est mauvaise » : ces jugements doivent donc être posés comme problématiques. En quoi consiste ce problématique? Certes il s'agit bien, comme pour Kant, d'une possibilité de la pensée, car les choses elles-mêmes, cette action, cette maison, dès lors

112. *W.d.L.*, GW 12, p. 85 (LJ II, p. 146); L II, p. 303.

113. *W.d.L.*, GW 12, p. 85 (LJ II, p. 146); L II, pp. 303-304: *seine Bewährung ist eine subjektive Versicherung*.

qu'elles existent, sont ce qu'elles sont et ne peuvent plus être autrement (à tout le moins ne peuvent plus être maintenant autrement qu'elles sont maintenant); mais elles ont pu être autrement, et ce trait continue de leur appartenir structurellement. La possibilité de la pensée se fonde sur une possibilité réelle. L'actualité à laquelle la possibilité réelle de ne pas être appartient structurellement, c'est la contingence. Le jugement problématique exprime la contingence du jugement assertorique.

Où se situe exactement la contingence et, par suite, le problématique? Hegel apporte sommairement deux précisions.

C'est d'abord dans la liaison du sujet et du prédicat que le jugement montre le trait du problématique. Le prédicat, lui, est déjà de l'ordre de l'universalité objective et concrète, puisqu'il est ici à la mesure de la nature essentielle: il n'est donc pas directement concerné. La contingence est du côté du sujet. Mais — seconde précision — il y aurait une façon défectueuse de comprendre le rôle de la contingence du sujet: on tenterait de sortir du problématique, et donc d'atteindre l'apodictique, en purifiant le sujet de sa singularité, en ne retenant que l'universel en lui. En vérité cette tentative est valable pour certains prédicats, mais non pour ceux du jugement du concept. Soit le jugement « Callias est raisonnable ». Il pourrait être considéré comme assertorique en raison de la singularité contingente et précaire de Callias, contrastant avec l'essentialité du raisonnable. On le transformerait en jugement problématique en posant Callias comme sujet possible. Puis on extraierait de ce jugement problématique un jugement apodictique en ne retenant de Callias que l'homme: « l'homme est raisonnable ». Ou bien, partant de « Callias est homme », on en arriverait, par la même transformation, à la tautologie: « l'homme est homme ». Mais la tentative est incompatible avec le sens d'un prédicat de normalité. On le voit aisément par un exemple: au lieu de dire « cette maison est bonne » on dirait « la maison [c'est-à-dire la maison en tant que telle et en général] est bonne », ou « une maison [c'est-à-dire, non pas une certaine maison, mais une maison quelle qu'elle soit, au sens où l'on dit: il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée] est bonne »¹¹⁴. Or, un prédicat tel que « bon » ou « mauvais » a pour contenu la relation du singulier à son concept: il n'y a donc pas de sens à vouloir évacuer le singulier. Si l'on veut que le jugement ayant pour prédicat « bon » ait pour sujet « une maison » ou « la maison », il faudra assortir le sujet d'une précision: « selon la façon dont elle est conformée en fait »¹¹⁵, ce qui est une manière détournée de réintroduire la considération du singulier et de sa contingence.

Ce dernier jugement énonce en fait que le sujet du jugement du concept, pris avec sa nature essentielle et tout à la fois sa contingence, est problématique en lui-même. La contingence du sujet, comme moment référé à la nature essentielle de ce même sujet: voilà ce qui le rend problématique en lui-même¹¹⁶. Et Hegel précise aussitôt que ce moment de contingence est la simple façon d'être (*die blosse Art und Weise*), la conformation factuelle, qui

114. *W.d.L.*, GW 12, p. 86 (LJ II, p. 147); L II, p. 305.

115. *Ibid.*: *je nachdem es beschaffen ist*.

116. Cf. *ibid.*: *Das Problematische des Subjekts an ihm selbst macht seine Zufälligkeit als Moment aus* (« ce qui constitue le problématique du sujet en lui-même, c'est sa contingence comme moment »).

est la « subjectivité » de la chose placée vis-à-vis de la nature « objective » de celle-ci, vis-à-vis de son concept¹¹⁷.

La « subjectivité » de la chose: le mot comporte ici le glissement significatif du sens large et ancien de « sujet » à son sens étroit et moderne. Le sujet a, vis-à-vis de son prédicat essentiel, assez de latitude pour accueillir en lui-même des déterminations ne provenant pas nécessairement de sa nature; cette « subjectivité » trouve son accomplissement dans le sujet-moi qui a le pouvoir de s'investir dans les déterminations contingentes. Selon toute son ampleur la « subjectivité » de la chose a, de ce fait, les deux aspects opposés du subjectif: ce qui est de la nature du sujet en tant que sujet, et ce qui relève du pouvoir qu'a le sujet de s'écarter de sa propre nature, le « seulement subjectif ».¹¹⁸

*
* *

Or c'est précisément ce moment de contingence de la conformation factuelle qui, s'il est pris directement et non plus seulement obliquement en considération, permet au jugement du concept de se transformer en ce qu'il est déjà, à savoir jugement « apodictique ».

En effet la conformation factuelle n'est pas *autre chose* que la relation du sujet au prédicat, c'est-à-dire la présence de la nature essentielle soit comme présence confirmée soit comme présence-absence; elle est cette relation, mais comme non encore posée; elle est la relation en mode d'immédiateté, tandis que le prédicat est cette relation en mode d'essentialité. Les deux sont le problème de la chose, et l'identité de ces deux problématiques est nécessaire.

Il est contingent que cette maison soit ainsi conformée en fait, et il est contingent qu'elle soit bonne; mais si elle est ainsi conformée en fait, il est nécessaire qu'elle soit bonne. Certes cette nécessité véhicule une contingence: la contingence n'a pas disparu, et n'a pas à disparaître.

Le jugement prend maintenant la forme: « cette maison, conformée en fait de telle et telle façon, est bonne »¹¹⁹. Le prédicat a cessé d'être lié immédiatement au sujet, le lien est fondé, le jugement est « apodictique ».

On voit ainsi pourquoi dans le jugement assertorique la contingence ne se montre que superficiellement: elle apparaît comme contingence du lien du sujet et du prédicat. C'est qu'alors ce qui se présente dans le sujet est le résultat de l'effacement de la conformation factuelle. Cet effacement n'est certes pas le fait du hasard: au contraire, il appartient à la conformation factuelle de s'effacer, comme étant médiatrice de la présence de la nature essentielle, présence confirmée ou présence-absence; présence qui est tout ce dont, dans la chose, il s'agit. Mais encore faut-il, pour que le concret soit explicite, que l'effacement ne soit pas lui-même effacé, mais posé comme effacement, ce

117. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 86-87 (LJ II, p. 147); L II, p. 305: *die Subjektivität der Sache, ihrer objectiven Natur oder ihrem Begriff gegenüber gestellt*.

118. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 87 (LJ II, p. 148); L II, pp. 305-306.

119. Le texte dit littéralement: « la maison » *< das Haus, so und so beschaffen, ist gut >* (*W.d.L.*, GW 12, p. 87; LJ II, p. 149; L II, p. 306). Le contexte montre qu'il s'agit de telle maison singulière. C'est ce que confirme le texte de l'*Encyclopédie* qui porte: *dieses Haus* (§ 179, p. 162; B, p. 421).

qui implique que d'une autre façon la conformation factuelle ne soit pas effacée. Or le jugement assertorique fixe le résultat de l'effacement, et le jugement problématique ne fait que reconduire cette fixation. A cet égard ces deux jugements sont encore le fait d'une subjectivité extérieure à la chose; et le jugement problématique, quoiqu'il corresponde à un moment de la chose, exprime l'ignorance de l'esprit jugeant: cette maison, en tant que maison, a fondamentalement la possibilité d'être bonne ou mauvaise, mais dès lors qu'elle est *cette* maison, le choix est déjà fait dans la réalité, même s'il ne l'est pas encore dans l'esprit jugeant. Le jugement qui est vraiment dans la chose elle-même, vraiment objectif, et qui est le vrai jugement du concept, c'est le jugement apodictique, sur lequel les jugements assertorique et problématique ont été anticipativement prélevés.

Le jugement apodictique est la perfection du jugement généralement parlant, à la fois parce qu'en lui sujet et prédicat sont identiques, ce qui était déjà le cas du jugement disjonctif, et parce qu'il exprime le plein droit de la singularité, ce que le jugement disjonctif ne faisait pas. L'identité du sujet et du prédicat n'est évidemment pas identité statique de deux termes immobiles. Sujet et prédicat sont rythmés, et rythmés d'un même rythme, quoique de façons différentes et qui se répondent rythmiquement. La conformation factuelle, réalité immédiate, se réfléchissant dans la nature essentielle à la fois comme en elle-même et comme en un autre¹²⁰, passe dans le prédicat qui exprime cette réflexion dans le registre de l'essentialité.

La conformation factuelle est ainsi la véritable copule: d'un côté le singulier, c'est-à-dire la nature essentielle singularisée, unité immédiate du singulier et de l'universel, unité coïncidant, parce qu'immédiate, avec la singularité; de l'autre côté le prédicat de normalité, exprimant l'unité relationnelle du singulier et de l'universel posés en même temps comme distincts; la conformation factuelle est, dans le sujet, ce qui relie, en réveillant leur distinction, le moment du singulier au moment de l'universel, et donc réfère le singulier à cette relation du singulier et de l'universel qu'est le prédicat de normalité.

Or lorsque le jugement a atteint ainsi sa perfection la forme du jugement comme telle a disparu: résultat négatif dont l'aspect positif est à la fois la restauration de l'identité concrète du concept et le passage à une autre forme de sa réalisation.

Hegel démontre l'aspect négatif du résultat par trois raisons enchaînées: 1. sujet et prédicat ont — et même, dit Hegel, sont — *en soi* le même contenu; 2. le sujet, par sa déterminité, c'est-à-dire par sa conformation factuelle, renvoie au-delà de lui-même et se réfère au prédicat; 3. cette relation est passée dans le prédicat dont elle est tout le contenu; le contenu du prédicat est donc le jugement lui-même.

La première raison montre que le jugement ne peut atteindre sa perfection qu'en cessant d'être jugement: car il a besoin de l'identité de contenu du sujet et du prédicat, mais il a besoin aussi de leur différence de contenu.

La deuxième raison rappelle que la conformation factuelle est destinée à s'effacer; en fin de compte le sujet sur quoi porte le jugement se réduit au singulier tel qu'il se propose à partir de sa nature essentielle et comme « heccéité »

120. *W.d.L.*, GW 12, p. 88 (LJ II, p. 150); L II, p. 307.

de celle-ci. La conformation factuelle est déjà le prédicat de normalité sous une forme encore immédiate.

La troisième raison rappelle encore la caractéristique du prédicat de normalité: il a lui-même pour contenu le jugement qu'implique la relation du singulier à sa nature essentielle. Dans le jugement apodictique cette relation qu'est le jugement est déjà posée dans le sujet, à savoir sous la forme de la conformation factuelle, et elle est posée aussi comme s'explicitant dans le jugement, c'est-à-dire dans la relation du sujet singulier au prédicat de normalité. Dès lors ce n'est plus seulement *en soi* que sujet et prédicat ont et sont le même contenu: ce contenu est forme explicitée comme forme. Les termes en relation *sont* la relation en laquelle ils sont.

Le jugement apodictique est un jugement complexe, intégrant la médiation de ses extrêmes: ce n'est plus un jugement à proprement parler, et l'aspect positif de ce résultat négatif est d'abord que, dans ce jugement qui n'en est plus un, le concept a été restauré dans son intégrité, parce que l'unité du singulier et de l'universel, qui manquait encore dans le jugement disjonctif, s'y est exposée. Cependant la division, la « diremption » du concept, qui va avec la singularité, et qui caractérise le jugement d'un bout à l'autre de son développement, n'a pas disparu.

Cette alliance de l'unité et de la division s'exprime, comme on le verra plus en détail, dans la forme syllogistique: cette forme est déjà celle du jugement apodictique, où la conformation factuelle tient le rôle d'un moyen terme qui s'identifie à la « copule ». Seule la forme syllogistique est à la mesure de la concrétion du concept, et l'étape suivante aura pour principe la libération de cette forme d'abord contenue dans l'espace étroit du jugement du concept.

Si cette extension est possible et nécessaire, c'est que l'essence du jugement, c'est-à-dire le rapport du concept à lui-même, a pu se concentrer dans cet espace étroit et que la structure du concept a pu s'y projeter. Pour faire ressortir la présence de cette structure il convient de préciser en quel sens la conformation factuelle est particularité et comment, inversement, le statut de la particularité, tel qu'il se fait jour ici, peut et doit être généralisé.

C'est bien ce que Hegel fait ressortir dans les dernières lignes du chapitre: au début de l'exposé du jugement assertorique il avait déjà caractérisé la conformation factuelle comme particularité, mais la particularité était vue alors comme faisant bloc avec la singularité et sa fonction médiatrice n'apparaissait pas encore. Cette fonction est désormais manifestée; et précisément on voit que la particularité comme telle exprime l'unité sur le plan de la *forme*; comme déterminéité immédiate elle est singularité, et comme essentialité de ce qui « traverse sujet et prédicat »¹²¹, elle est universalité.

Cette sorte de particularité qu'est la conformation factuelle n'est pas assimilable à une espèce de la nature essentielle. Le singulier ne repose pas en elle comme en ce qui serait l'achèvement de sa nature essentielle d'abord posée dans la relative indétermination du genre; elle est ce par quoi le singulier se réfère à l'universel qu'est sa nature essentielle achevée, ce que le singulier franchit pour rejoindre l'universel. Mais ce trait se retrouvera au-delà du cadre où il s'est fait jour.

121. *W.d.L.*, GW 12, p. 89 (LJ II, p. 150); L II, p. 308: *das durch Subjekt und Prädikat Hindurchgehende.*

Il se vérifiera que même en dehors de ce cas, et même là où le particulier est l'espèce d'un genre qui est son universel, ce particulier n'est pas — comme il pourrait sembler qu'il soit — une limite qui enfermerait le singulier au point de l'empêcher d'accéder à l'universel; car s'il en était ainsi ce serait en réalité la mort du concept, il n'y aurait plus ni vrai universel ni vrai particulier ni vrai singulier.

On peut considérer que la totalité des structures du concept mises en place par le développement du jugement dans ses trois premières étapes d'une part, et la structure qui se fait jour dans le jugement du concept d'autre part, vont passer l'une en l'autre et s'enrichir mutuellement. Dans cette réciprocité le jugement du concept apportera l'élément vivifiant entraînant dans son mouvement les formes déduites avant lui.

C'est ce mouvement qui s'exposera comme syllogisme.

CHAPITRE 10

DU CONCEPT À L'OBJECTIVITÉ: LE SYLLOGISME

Nulle part plus que dans la théorie du syllogisme on ne perçoit à quel point l'intention de Hegel dans la Logique diffère de celle de la logique formelle.

Dans les pages qui suivent la théorie du syllogisme ne sera envisagée du point de vue de son intention originelle que dans la mesure où c'est indispensable pour comprendre le sens de la reprise hégélienne, elle-même intégrée au mouvement de la Logique. Seul le principe de la Logique hégélienne permet de voir dans le syllogisme ce que Hegel y voit.

Relevons d'abord quelques-uns des traits principaux du syllogisme selon la conception usuelle, tels que Hegel les fait ressortir.

Le syllogisme se présente comme composé de trois jugements ou propositions : deux prémisses, qui à l'intérieur du syllogisme lui-même sont immédiates, et une conclusion qui découle des prémisses ; la médiation de la conclusion est généralement signalée par un « donc » ou « par conséquent » la précédant. L'acte de conclure apparaît comme un expédient subjectif, justifié parce qu'on ne peut connaître immédiatement ce qu'énonce la conclusion¹.

Or selon Hegel cette présentation dénature le syllogisme, ou du moins elle y tend.

En vérité le syllogisme, selon Hegel, ne se compose pas de trois jugements : il est, au-delà du jugement, l'accomplissement du jugement. L'expression donnée à la médiation par le mot « donc » reste extérieure à la conclusion, qui demeure, de la sorte, un jugement, alors que « le syllogisme est précisément ceci que ce [qu'énonce la conclusion] n'est pas un simple jugement, c'est-à-dire n'est pas une médiation faite par la simple copule, le : est vide, mais par le moyen terme déterminé, ayant un contenu »². On peut, du reste, ajouter que, selon le point de vue de Hegel, les « prémisses » elles-mêmes ne sont vraies que situées dans le mouvement qui conduit à la conclusion.

1. *W.d.L.*, GW 12, pp. 94-95 (LJ II, pp. 159-160); L II, pp. 313-314.

2. *Ibid.* Hegel nomme le moyen terme : *Mitte*, milieu.

A la présentation usuelle, qui comporte, avec les trois jugements, deux occurrences de chaque terme, Hegel préfère une formulation plus simple, d'un seul tenant, où chaque terme n'apparaît qu'une fois, comme dans la formulation du jugement apodictique : « la maison, ainsi conformée en fait, est bonne ». On observera cependant que même de la sorte la copule « est » coexiste avec la copule concrète que constitue le moyen terme : c'est là un rappel de l'immédiateté du concept, qui ne disparaît pas ni ne doit disparaître totalement, et qui, d'ailleurs, est confirmée par le seul fait que même la copule concrète est un terme distinct des extrêmes. On doit noter aussi que pour Hegel il ne s'agit pas tant de rejeter la présentation usuelle que de la corriger en en dépassant l'apparence immédiate ; même si elle apparaît comme une retombée du mouvement du syllogisme, cette retombée est nécessaire et permet l'exposition précise des problèmes : Hegel y a sans cesse recours.

Ce qui, en revanche, vaut sans atténuation, c'est que la médiation fait partie du contenu. C'est déjà dire que le syllogisme n'est pas un simple procédé subjectif et remettre en question, une fois de plus, la séparation de la forme et du contenu.

Ce qui passe pour forme est en réalité contenu, même si, comme tout contenu logique, celui-ci est à certains égards incomplet : s'il doit se compléter, ce sera par son propre développement, même si au cours de ce développement doit se justifier la présence d'une part de contenu non déductible à partir du principe.

Le contenu du syllogisme n'est donc pas autre chose que le concept lui-même, dont le jugement était déjà la réalisation : autrement dit c'est un contenu ontologique. Et tandis que le jugement est la division fondamentale et duelle du concept, le syllogisme exprime directement la triplicité des déterminations fondamentales de ce même concept.

La distinction de l'entendement (*Verstand*) et de la raison (*Vernunft*), reprise par Hegel avec une inflexion qu'elle avait reçue de Kant, trouve ici, à propos du syllogisme, une application particulière, et à certains égards privilégiée puisque le syllogisme lui-même a pu apparaître expression privilégiée de la raison.

Il faut ici rappeler très sommairement l'arrière-plan traditionnel de la distinction hégélienne.

L'entendement est d'abord simplement le *voûç*, l'*intellectus*, c'est-à-dire la forme suprême du pouvoir de connaître. Mais une autre donnée de la tradition est que le jugement est le modèle de la connaissance — du moins de la connaissance finie — et le lieu de la vérité (ou éventuellement de la fausseté). Le jugement peut donc apparaître comme expression privilégiée de l'entendement. Par ailleurs, le besoin d'une médiation du jugement peut se faire jour. L'apport de cette médiation sera mis au compte de la « raison ». D'une certaine manière la raison remédie à la finitude du jugement. Pourtant elle est encore au service du jugement et de l'entendement fini.

Or on vient de voir que pour Hegel le syllogisme n'est pas composé de jugements et que la médiation ne doit pas être laissée derrière la conclusion. C'est comme totalité à la fois une et complexe que le syllogisme est authentique présentation de la vérité, et la raison, qui est à l'œuvre en lui, est l'authentique saisie de la vérité, l'authentique *voûç*, *intellectus*, l'authentique

entendement ou encore l'authentique concevoir. Opposé à la raison ainsi comprise, le pouvoir de connaître qui fixe les déterminations dans leur isolement gardera en propre le nom d'entendement ; ce n'est d'ailleurs pas le jugement lui-même qui sera mis au compte de l'entendement, mais le jugement fixé *contre* son propre mouvement qui tend à le soulever jusqu'au syllogisme, et fixé à tel point que même la médiation syllogistique peut être soumise au régime de l'entendement. Ainsi le syllogisme, qui est la raison à l'œuvre, devient « syllogisme d'entendement » (*Verstandesschluss*)³, opposé au syllogisme de la raison (*Vernunftschluss*)⁴.

Cependant cette rechute du rationnel au niveau de l'entendement n'est pas un accident de parcours. Elle correspond à un retour de l'immédiateté lui-même fondé dans le concept et répétant d'ailleurs ce qui s'était produit pour le jugement. Le contenu rationnel, qui, puisqu'il comporte des moments distincts, est un contenu-forme, se fragmente, et dans les fragments viennent s'inscrire des contenus partiels provenant de la totalité de ce qui est, totalité toujours présente à l'arrière-plan et en vérité issue du concept ; le contenu-forme, fragmenté, ne vaut plus que comme forme recevant indifféremment les contenus qui paraissent provenir de l'extérieur.

Le syllogisme d'entendement correspond donc à un *état* de la rationalité du syllogisme. Cet état reste animé par la tendance qui porte le syllogisme à rejoindre sa propre nature, son propre concept — qui n'est autre que le concept ; cette tendance détermine le rythme de la progression au cours de laquelle se constituent les diverses formes du syllogisme, comme c'était le cas pour le jugement. Les étapes de la progression sont les mêmes que celles du jugement, répétées à un degré de concrétion supérieure : être-là, réflexion, nécessité (il n'y a pas de syllogisme du concept, puisque le jugement du concept n'était que le jugement en passe de devenir syllogisme).

C'est la signification ontologique des formes du syllogisme qui devra être ici dégagée ; il n'est pas dans le propos du présent ouvrage d'entrer dans le détail de toutes les questions qui peuvent se poser du point de vue de la technique syllogistique⁵. Les deux premières formes venant s'accomplir dans le syllogisme de la nécessité, le parcours se divisera le plus naturellement en deux phases principales.

A. LES SYLLOGISMES DE L'ÊTRE-LÀ ET DE LA RÉFLEXION

Bien que la présentation traditionnelle soit à ses yeux défectueuse, Hegel s'y reporte constamment pour exposer les diverses formes du syllogisme. Parallèlement au jugement de la nécessité le syllogisme de la nécessité comportera les formes catégorique, hypothétique et disjonctive selon les « majeures » qu'il comporte. Parallèlement encore à ce qui a lieu pour le jugement on peut considérer les syllogismes de l'être-là et de la réflexion comme précatégoriques.

3. *W.d.L.*, GW 12, p. 91 (LJ II, p. 155) ; L II, p. 310 ; *Enz.*, § 182, p. 163 (B, p. 423).

4. *Enz.*, *ibid.*, p. 164 (B, p. 423).

5. Pour une étude plus complète de cette question on se reportera avec fruit à l'ouvrage de W. Krohn, *Die formale Logik in Hegels «Wissenschaft der Logik». Untersuchungen zur Schlusslehre.*

C'est dans le syllogisme de l'être-là que, selon Hegel, la distinction des « figures » (σχήματα), pièce capitale de la syllogistique aristotélicienne, a sa véritable place. Mais l'approche hégélienne transforme les données à tel point qu'on se demande parfois s'il s'agit encore de la même chose : ces transformations ne se comprennent qu'à partir de l'orientation ontologique selon laquelle Hegel aborde le syllogisme le plus « formel » qui soit, au sens où le formel est ce qui laisse échapper le contenu⁶.

Plusieurs points peuvent poser des questions.

Les déterminations qui entrent en jeu dans le syllogisme de l'être-là, ou syllogisme qualitatif, sont, d'après Hegel, les plus immédiates qui puissent être : elles sont donc marquées par la singularité⁷. Les prédicats sont des déterminités simples, immédiates, abstraites.

Cependant les exemples d'Aristote ne vérifient pas ce caractère : science, animal, bon... Bien plus, Hegel ne s'en tient ni aux sujets immédiats ni aux prédicats qualitatifs, et donne en exemples des déterminations réflexives et quidditatives : l'homme, la sensibilité, la méchanceté⁸, etc. Mais ce qui est décisif est la manière dont les déterminités sont traitées : même si elles ne sont pas de purs immédiats qualitatifs, tout se passe comme si elles l'étaient. L'immédiateté d'une déterminité entraîne que la forme lui survient de l'extérieur, et réciproquement la séparation de la forme et du contenu appelle l'immédiateté des déterminités.

Un autre fait notable est que le traitement aristotélicien des figures du syllogisme fait état de la qualité et de la quantité des propositions et que les prémisses doivent, de ce point de vue, satisfaire à certaines conditions, ce qui permet, pour chaque figure, plusieurs « modes » concluants. Ainsi, dans le syllogisme de la première figure, la majeure peut être affirmative ou négative, mais doit être universelle, tandis que la mineure peut être universelle ou particulière, mais doit être affirmative. Or Hegel ne fait pas état de ces aspects, sinon de façon latérale. Cette omission pourrait s'expliquer jusqu'à un certain point, car Hegel signale d'ailleurs qu'il s'en tient au moment principal (Hauptmoment) et laisse de côté « les cas et complications (Verwicklungen)

6. Rappelons que la « majeure » est la prémisses qui contient le moyen terme et le prédicat de la conclusion, la « mineure » celle qui contient le moyen terme et le sujet de la conclusion. Le prédicat de la conclusion est le terme « majeur », son sujet est le terme « mineur ». Les figures du syllogisme se distinguent par la place du moyen terme dans les prémisses : dans la première figure il est sujet de la majeure et prédicat de la mineure ; dans la deuxième figure il est deux fois prédicat ; dans la troisième figure il est deux fois sujet. La deuxième figure d'Aristote sera la troisième de Hegel et v.v.

On doit noter en outre que chez Aristote le syllogisme n'est pas présenté comme une suite d'assertions, soit par exemple — en convenant de désigner par S, P et M respectivement le sujet de la conclusion, son prédicat et le moyen terme — : M est P ; S est M ; donc S est P, mais comme un énoncé conditionnel : si M est P et S est M, alors S est P. La présentation selon la première forme — qui est habituelle dans les modes de raisonnement stoïciens — ne se trouve dans les exposés des syllogismes aristotéliciens qu'à partir de l'Antiquité tardive et devient banale par la suite.

7. Il est un fait qu'Aristote ne fait intervenir dans le syllogisme que des termes universels et des propositions soit universelles soit particulières. Cependant l'importance de ce fait ne doit pas être majorée. On peut penser qu'Aristote aurait pu, moyennant quelques ajustements, admettre dans sa syllogistique des termes singuliers et des propositions singulières. La mise en œuvre de ces termes et de ces propositions apparaît effectivement dans la scolastique au XIV^e siècle, principalement avec Guillaume d'Occam, et devient banale par la suite.

8. *W.d.L.*, GW 12, p. 95 (LJ II, p. 161) ; L II, p. 314.

qui surgissent lorsqu'on prend en considération les différences de jugements négatifs et positifs, ainsi que la détermination quantitative, en particulier la particularité⁹. Mais cette explication ne suffit pas. Elle vaudrait si Hegel s'en tenait aux modes comportant les prémisses les plus « fortes » possible, c'est-à-dire universelles et, autant que possible, affirmatives. Or il laisse même de côté la détermination quantitative là où le sujet est directement un terme universel et où, par conséquent, il importerait de préciser que ce terme est pris universellement. L'universalité quantitative ne sera prise en considération qu'au niveau du syllogisme de la réflexion. L'examen du syllogisme de la première figure permettra d'expliquer cette particularité de l'approche hégélienne.

Enfin Hegel va entièrement reconsidérer ce qu'il faut entendre par « figure » et la raison de la pluralité des figures. Chez Aristote celles-ci semblent justifiées en vertu d'une combinatoire concernant les relations que peuvent avoir entre eux les trois termes du syllogisme. Cependant la première figure a un privilège incontestable : c'est un syllogisme de cette figure qu'Aristote considère comme le syllogisme parfait, et il s'efforce d'y réduire les syllogismes des deux autres figures par des conversions appropriées de certaines propositions¹⁰.

Or, selon Hegel, les figures ont chacune un sens, qui doit être respecté, en même temps qu'une insuffisance, qu'explicite sa dialectique propre¹¹. En tenant compte des déterminations conceptuelles fondamentales, on peut voir comment à une figure déterminée correspond un moyen terme déterminé. La forme fondamentale du jugement veut que le sujet soit singulier et le prédicat universel ; dès lors si, dans un syllogisme mis sous la forme traditionnelle, le moyen terme est, dans l'ensemble formé par les deux prémisses, une fois sujet et une fois prédicat, c'est qu'il est intermédiaire entre singulier et universel, autrement dit particulier ; si le moyen terme est deux fois sujet, c'est qu'il est singulier ; s'il est deux fois prédicat, c'est qu'il est universel. A partir de là l'exigence décisive qui commande l'engendrement des figures est que chacune des déterminations conceptuelles fondamentales soit représentée dans le moyen terme, de telle sorte que les extrêmes — touchés eux aussi par cet enrichissement du moyen — soient vraiment unifiés. Ce qui se poursuit dans la succession des figures est donc encore une fois la formation du concept et principalement du moyen terme, qui en représente l'unité. Lorsque le moyen terme est adéquatement formé il est à la mesure du concept, et le syllogisme a rejoint son sens ontologique. Dès lors les figures en tant que telles sont dépassées. Chaque figure, prise pour elle-même, est unilatérale et suppose des termes insuffisamment formés.

*
**

La première figure, telle que Hegel la reconstruit, résulte immédiatement du jugement apodictique. Le particulier est le moyen terme entre le singulier

9. *W.d.L.*, GW 12, p. 106 (LJ II, p. 176) ; L II, p. 328.

10. Mais il y a deux modes qui ne se démontrent que par réduction à l'absurde ; Hegel ne semble pas considérer ce fait (cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 108 ; LJ II, p. 178 ; L II, p. 330), et sans doute est-il, de son point de vue, sans importance.

11. *W.d.L.*, GW 12, p. 107 (LJ II, p. 178) ; L II, p. 330.

et l'universel; il sera normalement sujet de l'universel et prédicat du singulier. Selon la formulation abrégée et, du point de vue de Hegel, plus adéquate, ce syllogisme sera symbolisé par S (singulier) — P (particulier) — U (universel). Si l'on détaille la séquence, les prémisses seront S-P (mineure), P-U (majeure), la conclusion S-U.

Comme c'est le cas du jugement positif, dont il est le prolongement, le syllogisme de la première figure a une portée qui dépasse le seul syllogisme de l'être-là: « la singularité se syllogise par la particularité avec l'universalité; le singulier est universel non pas immédiatement mais par la particularité; et inversement, tout aussi bien, l'universel n'est pas singulier immédiatement, mais s'abaisse jusqu'à la singularité par la particularité. »¹²

On voit qu'un tel énoncé n'est pas conditionnel, qu'il n'est pas une loi n'impliquant pas par elle-même les données nécessaires à son application: ce qu'il présente à la pensée est la « chose » elle-même, qui est vraiment présente, et ses « applications » sont virtuellement contenues en cette présence essentielle¹³.

Mais comme syllogisme de la première figure proprement dit, et donc syllogisme de l'être-là — puisque c'est à l'égard de cette forme de syllogisme que la distinction des figures est pertinente — il a un sens plus particulier. Le singulier est un objet concret immédiat, le particulier une de ses déterminités ou propriétés, ou l'un des rapports qu'il entretient avec les autres choses, l'universel une déterminité encore plus abstraite, plus éloignée du singulier¹⁴. Cette déterminité exprime l'universalité quasi substantive de la totalité réelle en laquelle le singulier a le milieu de son existence.

Le syllogisme de la première figure, a, par suite, une signification objective propre. Par sa particularité le singulier renonce à son intériorité abstraite, consent à cette universalité qu'est l'infini milieu de son existence, et dont lui revient une part déterminée mais toujours universelle par sa source et sa modalité; inversement, par sa même particularité, il convertit à soi le milieu de son existence, il gagne sa propre identité à soi et son authentique universalité¹⁵.

Cependant, souligne aussitôt Hegel, le syllogisme de la première figure n'exprime cette signification objective que d'une manière superficielle et limitée. Le particulier est une des déterminités du singulier, l'universel une des possibilités qui se rattachent à cette déterminité. Concernant le même singulier une multitude indéterminée de syllogismes est possible, situation qui fait

12. *W.d.L.*, GW 12, p. 93 (LJ II, p. 157); L II, p. 311. *Schluss*, qui vaut couramment dans le langage logique allemand pour *sylogisme*, ou plus généralement pour *inférence*, se rattache à *schliessen*, « fermer, clore ». Conclure est clore la suite des énoncés en posant celui qui résulte des précédents. Hegel va plus loin en comprenant la conclusion comme l'acte par lequel le concept se clôt soi-même en rassemblant ses moments disjoints. *Zusammenschliessen*, employé par Hegel dans la phrase citée, renforce cette signification en joignant à la signification de la clôture celle du rassemblement; on pourrait donc le traduire assez bien par « conclure ». Toutefois « syllogiser » maintient l'homogénéité et peut se recommander d'un usage d'Aristote, qui dit bien « syllogiser un terme avec un autre par un troisième », cf. *Premiers Analytiques*, II, 23, 68 b 16-17: τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θύτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι.

13. On voit donc que la présentation du syllogisme comme une suite d'assertions et non comme un énoncé conditionnel (cf. *supra*, n.6) s'adapte plus spontanément à la reprise hégélienne.

14. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 95 (LJ II, p. 161); L II, p. 315.

15. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 93 (LJ II, pp. 157-158); L II, p. 312.

ressortir la contingence de ce type de syllogisme; et surtout la diversité peut s'accuser jusqu'à l'opposition et la contradiction. Certaines déterminités du sujet peuvent contrecarrer la potentialité « normale » de celle qui a été retenue comme moyen terme; du reste, la potentialité « normale » pourrait bien n'être telle qu'à raison de l'abstraction où a été laissée la déterminité. La « réussite » du syllogisme dépend de la singularité.

Hegel donne quelques exemples pour montrer l'invalidité de ce syllogisme, dont le suivant: « Si, du *medius terminus* qu'une paroi a été peinte en bleu, on conclut qu'elle est bleue, on a conclu justement; mais la paroi peut, en dépit de ce syllogisme, être verte, si elle a été recouverte de couleur jaune, circonstance qui, prise pour elle-même, ferait conclure qu'elle est jaune. »¹⁶ L'exemple est surprenant: à aucun moment la prémisses « toute paroi peinte en bleu est bleue » n'a été engagée: comment, dès lors, parler de syllogisme? Mais il faut rejoindre l'intention hégélienne. L'universalité quantitative n'est qu'une expression de l'essentialité d'un *eidōs*. Certes on voit bien ici que la prémisses quantitativement universelle est impossible; mais lorsqu'une telle prémisses est possible, ce n'est pas à l'universalité quantitative que le syllogisme doit d'être concluant mais à l'essentialité que cette universalité traduit pour peu qu'elle soit vraie. Dans le syllogisme de l'être-là l'universalité du moyen terme et de sa relation au majeur est déjà pensée dans la ligne de l'essentialité d'un *eidōs*, mais d'un *eidōs* insuffisamment concret et dont les potentialités propres peuvent être contrecarrées par d'autres.

L'aspect quantitatif du syllogisme devra néanmoins se faire jour: ce sera le syllogisme de la réflexion, qui fera preuve d'ailleurs d'une autre insuffisance. A ce niveau les figures, dont on va voir l'engendrement, seront devenues inutiles; ce qui fait leur intérêt logique aura déjà été incorporé à un syllogisme dont l'allure sera celle du syllogisme de la première figure; du moins les deux autres figures ne se retrouveront-elles que moyennant une transposition. Si l'on repense le traitement aristotélicien du syllogisme dans cette perspective, on sera conduit à juger qu'Aristote déploie la théorie des figures à deux niveaux simultanément, projetant sur le plan quantitatif des déterminations dont le vrai domaine de validité se situe au plan préquantitatif.

*
* *

Mais au-delà du résultat négatif un résultat positif commence déjà à se dessiner selon deux lignes qui vont converger.

C'est la responsabilité de la singularité qui vient de ressortir — singularité qui marque d'ailleurs toutes les déterminations, y compris le particulier et l'universel, eux-mêmes déterminités immédiates et singulières: la vérité du précédent syllogisme sera donc une autre figure, où le moyen terme sera le singulier sujet des deux prémisses¹⁷. La formule sera P-S-U, S-P et S-U étant prémisses, P-U conclusion.

D'autre part le fait que les prémisses soient immédiates apparaît contraire à la nature du syllogisme, dont l'essence est la médiation¹⁸. Il faudra

16. *W.d.L.*, GW 12, p. 96 (LJ II, p. 162); L II, p. 316.

17. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 99-100 (LJ II, pp. 166-167); L II, pp. 319-320.

18. *W.d.L.*, GW 12, p. 98 (LJ II, p. 164); L II, p. 318.

donc transformer chaque prémisse en conclusion d'un syllogisme préalable semblable au premier : ce qui sera reconduire indéfiniment la même immédiateté. Le « mauvais infini » indique une présence toute proche. Une considération d'abord très formelle fait voir que pour chaque relation entre deux termes du syllogisme le troisième terme peut être le moyen terme cherché. C'est donc tout d'abord le singulier qui sera le moyen terme pour la relation du particulier et de l'universel.

A première vue cette issue est illusoire. Ou bien, en passant à une autre figure, on perd le résultat espéré, sinon acquis, précédemment, ou bien, le considérant comme acquis — ce qui est en soi abusif —, on le garde et l'on tombe dans le cercle vicieux. C'est cela même que Hegel semble accepter : le premier syllogisme présuppose la conclusion du second (la prémisse P-U) et le second la conclusion du premier (la prémisse S-U)¹⁹.

Mais ce n'est qu'une apparence. L'alternative ne vaut que si l'on s'en tient à l'approche usuelle, qui dissocie forme et contenu. Dans cette perspective habituelle on ne peut évidemment se permettre d'appliquer toutes les figures avec le même jeu de termes. Mais il n'en va pas de même si l'on se place sur le terrain de la Logique, c'est-à-dire si l'on voit qu'il s'agit du contenu ontologique des termes. Le jugement exige que le sujet et le prédicat soient à la mesure l'un de l'autre ; de même, ou plutôt en vertu de la même exigence, le syllogisme veut que les extrêmes soient à la mesure l'un de l'autre par le moyen terme, qui doit être à la hauteur de sa fonction médiatrice. Le moyen terme particulier, qui est le moyen terme « naturel » du syllogisme, doit avoir *en lui* la subjectivité du singulier, il doit « être » le singulier et par cette présence en lui de la singularité du singulier correspondre à l'universel.

Même si l'on part des termes déjà engagés dans le syllogisme de la première figure, où la majeure est P-U, on peut fort bien concevoir que la coopération du singulier soit nécessaire pour que la relation P-U soit validée ; et précisément si le terme P est une déterminité « abstraite », qui ne peut être qu'en étant quelque chose d'un sujet plus concret, il ne peut supporter à lui seul le poids de la promotion au rang de sujet qui lui vaut sa fonction dans la « majeure ».

Cependant la deuxième figure n'exprime la médiation du singulier que d'une manière unilatérale : c'est encore l'immédiateté et la contingence du singulier qui sont décisives, et les déterminités reliées ne le sont pas par un lien assez essentiel²⁰. Cette faiblesse, projetée sur le plan quantitatif, se traduit par le fait bien connu que la conclusion n'est jamais que particulière, ce qui d'ailleurs permet d'en permuter les termes sans l'affaiblir davantage, ce qui revient à permuter les prémisses²¹.

19. *W.d.L.*, GW 12, p. 100 (LJ II, p. 167) ; L II, p. 320. On peut ici laisser de côté les différences de présentation de la deuxième et de la troisième figures qui se constatent entre la *Grande Logique* d'une part et la *Propédeutique* de 1809-1810 et l'*Encyclopédie* dès 1817 d'autre part.

20. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 100 (LJ II, p. 168) ; L II, p. 321.

21. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 101-102 (LJ II, p. 170) ; L II, pp. 322-323. Malgré cette faiblesse la deuxième figure a selon Hegel une signification objective propre, mais qui va, au moins par sa première partie, bien au-delà du domaine du syllogisme de l'être-là : « l'universel n'est pas en soi et pour soi un particulier déterminé ; car il est plutôt la totalité de ses particuliers ; un tel isolement d'une de ses espèces est dû à la singularité ; ses autres espèces sont exclues de lui par l'extériorité immédiate. D'autre part le particulier, tout aussi bien, n'est pas immédiatement et en soi

Le singulier immédiat n'est que l'extérieur d'une unité médiatrice qui est de l'ordre de l'universel, mais de l'universel qui reconduit l'immédiateté sur le registre de l'universalité, c'est-à-dire un universel abstrait qui contient en soi des particuliers et des singuliers flottants dont il est prédicat. Étant donné que dans la relation qu'il devra fonder l'un des termes est sujet et l'autre prédicat, l'universel fondera une relation du type S-P en étant le prédicat commun aux deux termes. Tel est le syllogisme de la troisième figure, de formule S-U-P (prémisses S-U et P-U, conclusion S-P).

Sa signification objective est que l'élément médiateur ne peut être qu'essentiellement universel²². Mais cet universel, dans l'état d'abstraction où le maintient le fonctionnement de la troisième figure, ne médiatise que sur le mode de la possibilité : S-P est possible ; cette faiblesse, plus grande encore que celle de la deuxième figure, se traduit sur le plan formel par le fait bien connu que le syllogisme de la troisième figure n'est valide que s'il a une prémisse négative et par conséquent une conclusion négative. Ce qui est ainsi révélé est la faiblesse de tout syllogisme de l'être-là ; car tout syllogisme de l'être-là a pour moyen terme une déterminité « abstraite » qui ne contient pas les extrêmes quant à leurs déterminités essentielles respectives. Le syllogisme de la troisième figure est, dans sa faiblesse, la vérité du syllogisme de l'être-là généralement parlant²³.

Le cercle a donc été parcouru ; chaque figure répond à une exigence du concept ; mais ce que les trois figures présentent séparément doit se réaliser conjointement²⁴. Ce n'est pas une déterminité singulière et qualitative qui opère la médiation, mais l'identité concrète de déterminités posées par la forme conceptuelle ; ce renouvellement ontologique concerne également les extrêmes : c'est la réflexion des déterminités l'une en l'autre qui caractérise le nouveau syllogisme, le « syllogisme de la réflexion ».

*
* *

Le jugement de la réflexion met en œuvre un prédicat qui est un universel *réflexif* et un singulier *réfléchi* en soi : c'est déjà une identité médiatrice implicite qui, d'ailleurs, émerge sous la forme de l'omnitude des singuliers. Dans le premier syllogisme de la réflexion cette omnitude des singuliers est explicitée comme moyen terme. C'est le syllogisme des manuels : tous les hommes sont mortels, etc. ; donc, de nouveau, tout d'abord, la première figure et, cette fois, avec une majeure quantitativement universelle, comme le veut le modèle aristotélicien ; toutefois, ce n'est pas un syllogisme expressément aristotélicien, puisque Aristote ne fait pas figurer de termes singuliers comme est ici le mineur.

et pour soi l'universel, mais l'unité négative lui ôte sa déterminité et par là l'élève à l'universalité. » (*W.d.L.*, GW 12, p. 100 ; LJ II, p. 168 ; L II, p. 321). On peut se demander si la première partie de la signification objective est bien à sa place ici.

22. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 104 (LJ II, p. 173) ; L II, p. 325.

23. *W.d.L.*, GW 12, p. 103 (LJ II, p. 171) ; L II, p. 324.

24. Hegel ajoute une quatrième figure qui enregistre sous une forme abstraite l'identité des trois termes qui résulte du parcours précédent ; c'est le « syllogisme mathématique », où les trois termes sont devenus entièrement équivalents. Cette figure n'a pas une portée ontologique considérable et peut être ici laissée de côté.

L'intérêt du syllogisme de la réflexion sur le plan ontologique est de problématiser la consistance de l'omnitude, ce qui a pour résultat une nouvelle émergence de l'universalité essentielle, par quoi sera fondé le syllogisme de la nécessité.

De cette universalité essentielle l'omnitude n'est que le desideratum : elle ne dépasse pas *essentiellement* le singulier. C'est pourquoi, si le premier syllogisme de la réflexion est le syllogisme de l'omnitude, sa vérité est le « syllogisme de l'induction », qui s'obtient en permutant le mineur et le moyen terme du premier et en complétant le nouveau moyen terme par l'accumulation des singuliers afin d'obtenir en conclusion le jugement quantitativement universel.

De nouveau Hegel rejoint ici des données classiques. Aristote, en effet, oppose d'abord syllogisme et induction — si l'on admet la traduction d'ἐπαγωγή par « induction » — mais aussitôt après fait état d'un « syllogisme à partir de l'induction »²⁵, qu'un peu plus loin il oppose au syllogisme par le moyen²⁶. Il comprend manifestement le syllogisme de l'induction comme suivant la démarche inverse de celle du syllogisme par le moyen : le mineur et le moyen terme sont permutés et, de plus, le nouveau moyen terme contient *tous* les sujets auxquels peut s'attribuer le nouveau mineur²⁷.

Or ces sujets sont donnés pour des singuliers : le terme que leur ensemble constitue est « composé de tous les singuliers »²⁸. Certes, ces « singuliers » sont, pour Aristote, non des singuliers absolument parlant, mais des espèces considérées une à une. Aristote se conforme en cela à son approche constante du syllogisme, où ne figure aucun terme singulier ; mais, de plus, là où il s'efforce de faire entrer autant que possible l'induction dans le cadre syllogistique, il faut qu'il soit possible de parcourir la totalité des « singuliers », ce qui est possible si ceux-ci sont des espèces, étant admis qu'il n'existe qu'un nombre fini d'espèces.

Hegel reste dans la ligne qui était la sienne. Les singuliers sont d'abord des singuliers *stricto sensu*, et pour cette raison l'omnitude, qui *devait* être atteinte, *ne peut* justement *pas* l'être. Pourtant, se souvenant sans doute d'Aristote, Hegel admet que ces singuliers peuvent être des espèces du genre auquel l'autre extrême doit, dans la conclusion, être attribué²⁹. Admet-t-il l'existence d'une infinité d'espèces ? On a vu plus haut que les déterminations de genre et d'espèce peuvent être infléchies en un sens tel qu'elles répondent aux exigences fondamentales du concept : pour autant, l'infinité est exclue. Mais à l'intérieur d'une organisation dont les articulations majeures sont déterminées par le concept doit prendre place une contingence où, à des degrés divers, ne subsistent plus que des traces du concept. Dans cette mesure le nombre des espèces n'est pas déterminé, et d'ailleurs les déterminations n'ont plus, à ce niveau, la fixité que leur prêtait Aristote ; peu importe finalement que le nombre soit fini en fait : la structure du progrès vers l'omnitude reste celle d'une accumulation de singuliers qui n'a pas de raison de

25. *Premiers Analytiques*, II, 23, 68 b 13-15.

26. *Ibid.*, 68 b 31-32. Le syllogisme par le moyen est le syllogisme proprement dit.

27. Mais Aristote continue de nommer les termes du syllogisme de l'induction par la fonction qu'ils ont dans le syllogisme par le moyen dont la démarche est inverse et qui sert de référence (cf. *ibid.*, 68 b 16-17 ; 68 b 33-35).

28. *Ibid.*, 68 b 28.

29. *W.d.L.*, GW 12, p. 114 (LJ II, p. 188) ; L II, p. 337.

s'achever. Mais inversement la vraie relation des déterminations reste sous-jacente : le procédé subjectif de l'induction ne fait que le laisser entrevoir.

En considérant ensemble les deux premiers syllogismes de la réflexion, on peut voir dans le moyen terme comme un effort que fait pour se réaliser l'identité du singulier et de l'universel. Le but ne peut être atteint sur le terrain quantitatif. Il va se présenter provisoirement sous une forme encore immédiate : celle-ci sera le principe du « syllogisme de l'analogie » qui étend ce qui vaut d'un singulier à un singulier semblable. Défectueux du point de vue du syllogisme subjectif et formel, le syllogisme de l'analogie est porteur d'une vérité qui le dépasse, l'identité concrète du singulier et de l'universel : ce sera le principe du syllogisme de la nécessité.

B. LE SYLLOGISME DE LA NÉCESSITÉ

Le développement de ce syllogisme reproduit celui du jugement de la nécessité : les caractéristiques — catégorique, hypothétique, disjonctif — sont celles mêmes des « majeures » respectives³⁰.

Le syllogisme catégorique — dont le nom se rattache encore à Boèce — est l'aboutissement immédiat des syllogismes précédents, comme le jugement catégorique est l'aboutissement immédiat des jugements qui le précèdent. Plus précisément il reprend les formes des syllogismes de la première figure et de l'omnitude, dont chacun exprimait à son niveau le concept du syllogisme.

La décomposition du syllogisme en trois jugements étant admise, Hegel affirme qu'au moins une des deux prémisses de ce syllogisme est catégorique ; mais il s'abstient de donner des précisions sur les cas où une seule le serait³¹.

Il est certain, en tout cas, que le syllogisme catégorique pleinement conforme à son concept est celui où les deux prémisses sont catégoriques.

Hegel précise même que ce sont le mineur et le majeur engagés dans ces prémisses. Le mineur est le singulier, précisément la singularité immédiate, qui fait l'existence de la quiddité ; le majeur est la différence spécifique constitutive de la quiddité³². La mineure est donc un jugement catégorique conforme à la définition donnée dans le paragraphe consacré à cette sorte de

30. A une réserve près, cf. *infra*, n. 31.

31. Étant donné que le moyen terme doit avoir la consistance d'une quiddité, la majeure ne saurait être qu'un jugement de la nécessité : si elle n'est pas catégorique, on ne voit guère qu'elle puisse être autre chose que disjonctive. Se pourrait-il, d'autre part, que la mineure fût un jugement de l'être-là ou de la réflexion ? Dans le premier cas le moyen terme, quiddité à son niveau propre, ne serait pas la quiddité du sujet auquel il serait attribué, mais une propriété de celui-ci ; il lui communiquerait le terme majeur d'une part à la mesure de la stabilité de sa propre identité à celui-ci, d'autre part à la mesure de la stabilité — beaucoup plus fragile — de sa propre appartenance à son sujet. Le second cas serait semblable, à ceci près que la stabilité de l'appartenance au sujet ne serait pas en cause pour un sujet singulier, mais pour l'omnitude des sujets auxquels le moyen terme pourrait être attribué. Mais on ne peut faire ici que des conjectures plausibles et contestables.

32. Rappelons (cf. *supra*, ch. 9) que Hegel emploie ici *Gattung* avec la signification non de genre mais d'espèce. *Unterschied der Gattung* (*W.d.L.*, GW 12, p. 120 ; LJ II, p. 196 ; L II, p. 345) signifie la différence constitutive de ce qui, désigné comme « genre », est, en fait l'espèce (cf. J. VAN DER MEULEN, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, p. 90).

jugement. La majeure, on l'avait alors noté anticipativement³³, ne répond pas à cette définition; mais on peut admettre qu'elle s'y rattache indirectement. Mais pourquoi le majeur n'est-il pas le genre?

Et, de fait, ce qui justifie l'intervention de la différence spécifique est qu'elle est, plus que tout autre prédicat, le genre excepté, « identique » à la quiddité, justement parce qu'elle est complémentaire du genre et donc, à sa manière, « identique » à lui; d'autre part, en tant qu'« accidentalité résumée dans la déterminité simple », elle est propre à s'attribuer au singulier qui est, de son côté, « l'accidentalité résumée dans la forme d'une subsistance qui est pour soi »³⁴. Finalement le singulier et la différence sont, l'un et l'autre, et chacun à sa manière, tellement « identiques » à la quiddité qu'ils ne sont que la forme, le mode d'être de cette « substance » qu'est à sa manière la quiddité³⁵: une fois de plus la substantialité est la réalisation immédiate de la nécessité.

En tenant compte de la différence de plan qui existe entre la quiddité ou le moyen terme d'une part, le singulier et la différence spécifique d'autre part, on comprend pourquoi, dans la distribution des moments conceptuels, la différence a la fonction de l'universel, tandis que la quiddité a celle du particulier. Le syllogisme est « rétablissement du concept dans le jugement », en lui « les déterminations conceptuelles sont sur le mode des extrêmes du jugement, en même temps leur unité déterminée est posée »³⁶. Le jugement en quoi le concept est rétabli n'est autre que la conclusion en laquelle, si elle est prise à part, le moyen terme s'efface. Cet effacement détermine la relation des extrêmes comme conforme à la formule fondamentale du jugement: « le singulier est universel ». La différence spécifique n'est plus posée comme différence, mais comme simple propriété du sujet. Mais l'espèce, elle, se constitue par une délimitation posée dans la potentialité indéterminée du genre; elle est particulière, même si le genre est tenu implicite.

Le syllogisme, d'une manière générale, est « subjectif » dans la mesure où les extrêmes ont une subsistance indifférente à l'égard du concept, c'est-à-dire du moyen terme qui représente le concept³⁷, puisqu'alors le rythme du syllogisme reste à la surface d'une chose dont le fond lui échappe et peut prévaloir sur lui. Mais dans le syllogisme catégorique le moyen terme est vraiment l'identité des extrêmes, qui ont *en lui* leur subsistance propre: le syllogisme est donc vraiment « objectif ».

Le passage du syllogisme subjectif et formel au syllogisme objectif correspond à une différence de plans qui n'est pas sans rappeler — et cela a été remarqué³⁸ — celle qui se présente chez Aristote entre le syllogisme formel exposé dans les *Premiers Analytiques* et le syllogisme scientifique dont traitent les *Seconds Analytiques*: les relations de prédicat à sujet qui figurent dans le syllogisme ne doivent pas seulement satisfaire à certaines exigences du point de vue formel, elles doivent aussi traduire la structure des choses et la nécessité des essences. Le prédicat de la majeure doit appartenir « par soi »

33. Cf. ch. 9, C.

34. *W.d.L.*, GW 12, p. 119 (LJ II, p. 196); L II, p. 344.

35. *Ibid.*

36. *W.d.L.*, GW 12, p. 90 (LJ II, p. 153); L II, p. 308.

37. *W.d.L.*, GW 12, p. 120 (LJ II, p. 197); L II, p. 345.

38. J. VAN DER MEULEN, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, pp. 85-87.

⟨καθ'αὐτό⟩ au moyen, et parmi les prédicats de cette sorte Aristote fait entrer le genre et la différence spécifique³⁹. Si un prédicat appartient par soi non à son sujet mais au genre de celui-ci, ce n'est pas à ce sujet *comme tel* qu'il appartient: on voit donc qu'en ce cas l'appartenance doit se penser avec sa médiation, autrement dit comme conclusion d'un syllogisme. Très significatifs sont dans ce domaine les passages où Aristote voit coïncider la cause ⟨αἴτιον⟩ et le moyen terme ⟨μέσον⟩, cause qui peut être la quiddité du sujet dont il s'agit⁴⁰.

Certes il serait vain de chercher une correspondance point par point entre ce que dit Aristote et ce que dit Hegel. Aristote n'envisage pas la quiddité comme seul moyen terme du syllogisme scientifique ni la différence spécifique comme seul terme majeur. On peut d'ailleurs se demander si, du point de vue même du concept du jugement catégorique qu'il avait établi, Hegel n'en a pas trop restreint la réalisation. Cependant l'essentiel est le thème d'une correspondance existant entre la structure du syllogisme et la nature des choses. Correspondance non surprenante si on la voit située dans la problématique générale du fondement de l'attribution, problématique décisive, nous l'avons vu plus haut, pour Aristote comme pour Platon. Mais comment penser cette correspondance? S'agissant plus particulièrement du syllogisme il peut sembler que la démarche implicite d'Aristote consiste en une sorte de projection « ontologique » d'une structure « logique », en une transformation abusive de la « forme » en « contenu », du « formel » en « réel ». Mais est-ce bien cela? La cohérence de la pensée n'est-elle pas plutôt un mode de présence de la cohérence des « choses », ou plutôt de la chose, non certes à la manière d'un simple effet, mais parce que la « chose » n'est pas sans un « se manifester » et « se rendre présente » qui la réfère originellement au destinataire de la manifestation?

A cette correspondance Aristote n'apporte cependant pas de fondement. Hegel en apporte un dans le cadre d'un absolu devenir-sujet de la chose; l'ordre des essences n'est pas l'objet d'une sorte de constatation, mais sa loi d'engendrement est ce devenir-sujet. Absolument parlant il n'y a donc pas de pur « subjectif » — au sens du « seulement subjectif » — dès lors que la pensée déploie sa propre cohérence; mais il y a un subjectif relativement parlant. Lors même qu'il est encore subjectif, le syllogisme est *déjà* objectif, mais ce qu'il saisit de la chose reste superficiel parce que la chose est prise par où elle n'est pas encore assez sujet.

Cependant, comme c'était le cas pour le jugement catégorique, Hegel discerne dans le syllogisme catégorique un trait par où, tout objectif qu'il soit, il est encore trop subjectif: l'identité concrète, entière détentrice de ce que les extrêmes ont de subsistance, est encore un contenu « substantiel », il lui manque d'être aussi la forme, c'est-à-dire la négativité qui distingue les moments; de ce fait, lorsque les extrêmes sont posés comme extrêmes, autrement dit comme distincts, leur identité est encore un lien intérieur⁴¹. Il revient au même de dire que les extrêmes, tout dépendants qu'ils soient du moyen terme, lui devant tout ce qu'ils ont de subsistance, sont encore trop

39. *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 a 34-37. Ce n'est qu'implicite en ce qui concerne la différence spécifique.

40. *Ibid.*, II, 2, 89 b 36-90 a 23; 11, 94 a 35-36; 16, 98 b 10.

41. *W.d.L.*, GW 12, p. 120 (LJ II, p. 197); L II, p. 345.

immédiats. C'était déjà le cas pour le sujet du jugement catégorique; mais dans le jugement de la nécessité le singulier tendait à se laisser absorber par l'universel, tandis que le syllogisme de la nécessité continue de répondre à l'exigence de position du singulier, qui avait donné lieu au syllogisme d'une manière générale.

Et comme c'était déjà le cas dans le passage du jugement catégorique au jugement hypothétique, la forme suivante du syllogisme sera déduite comme réalisation analogique de la même structure dont l'exigence n'était pas jusqu'à entièrement satisfaite.

L'immédiateté des extrêmes est, dans le syllogisme catégorique, ambiguë. Associée à la consistance que les extrêmes doivent au moyen terme, elle a le caractère de l'actualité indépendante. D'autre part elle est posée comme enlevée dans l'identité substantielle; mais cette identité est trop intérieure. Mais ni cette excessive intériorité ni l'excessive extériorité qui en est la contrepartie ne sont posées comme telles: il faut qu'elles le soient, précisément pour que le syllogisme catégorique puisse aller jusqu'au bout de son propre concept et puisse alors être dépassé. Le syllogisme hypothétique réalisera le premier temps: les extrêmes sont posés comme enlevés dans une identité qui est elle-même enlevée en eux.

*
* *

Ce syllogisme est formulé:

Si A est, alors B est
Or A est
Donc B est⁴².

Comme le jugement hypothétique, ce syllogisme, que Hegel reprend des manuels de logique, n'est pas aristotélicien; préparé sans doute par Théophraste, introduit avec précision, mais sans la dénomination d'hypothétique, par les Stoïciens, il a été développé et transmis à l'Occident principalement par Boèce⁴³. Ce qui a été vu plus haut du jugement disjonctif vaut encore ici: la forme stoïcienne elle-même, reprise par Boèce, conduit assez naturellement à réduire à un état de choses simples, désigné comme A ou B, le contenu des propositions composant le « jugement hypothétique », par exemple: « Si le jour est, la lumière est; or le jour est, donc la lumière est »⁴⁴.

Par sa « mineure » et sa conclusion, le syllogisme hypothétique, selon Hegel, ajoute au jugement hypothétique la position de l'immédiateté du singulier⁴⁵; en cela il assume l'exigence qui a fait passer du jugement de la nécessité au jugement du concept et au syllogisme. Mais de même que le jugement hypothétique diffère considérablement de tous les jugements précédents,

42. *W.d.L.*, GW 12, p. 121 (LJ II, p. 199); L II, p. 346. Seul le second *ist* est souligné.

43. Le syllogisme à partir d'une hypothèse (<ἐξ ὑποθέσεως>) chez Aristote (*Premiers Analytiques*, I, 44, 50 a 16-28) en est fort différent, encore qu'il ait pu ouvrir la voie. Alexandre d'Aphrodise attribue à Théophraste l'élaboration de syllogismes complètement hypothétiques, du type: si A, alors B; si B, alors C; donc si A, alors C. Le même commentateur nomme « catégorique » le syllogisme aristotélicien classique (*In Aristotelis Analyticorum Priorum L. I Commentarium*, pp. 326-327).

44. *DIOGÈNE LAËRCE*, VII, 76.

45. *W.d.L.*, GW 12, p. 121 (LJ II, p. 198); L II, p. 346.

de même en est-il du syllogisme hypothétique par rapport à tous les syllogismes précédents. Pourtant Hegel voit dans les deux cas la continuité du développement. Mais comment retrouver ici la configuration du syllogisme aristotélicien qui demeure la référence? Admettons que la première et la seconde proposition soient respectivement la majeure et la mineure; mais quels sont les extrêmes et le moyen terme? D'après la genèse structurelle de ce syllogisme les extrêmes sont les entités référées l'une à l'autre dans le jugement hypothétique qui joue le rôle de la majeure et désignées comme A et B. Mais la mineure et la conclusion ne comportent chacune qu'un terme, à savoir l'un des deux extrêmes, et ceux-ci ont cessé de figurer comme sujet et prédicat dans un unique jugement.

Qu'en est-il du moyen terme? N'est-il pas l'identité intérieure des « extrêmes » que comporte déjà le jugement hypothétique? Or Hegel précise maintenant: « le syllogisme [c'est-à-dire le syllogisme généralement parlant] contient la relation du sujet et du prédicat non sous la forme de la copule abstraite, mais sous la forme de l'unité empliée; *médiatisante*. L'être de A est donc à prendre *non comme pure immédiateté*, mais essentiellement comme *moyen terme du syllogisme*. »⁴⁶ Plus loin il dira: « Or A est l'être *médiatisant* »⁴⁷. Le même A est donc à la fois extrême et moyen terme. Mais si A est moyen terme, quels sont les extrêmes? Faut-il renoncer à admettre que ce sont A et B? Faut-il admettre qu'un même terme est à la fois extrême et moyen? Mais pourquoi ne l'admettrait-on pas?

Hegel rappelle l'interprétation déjà donnée du jugement hypothétique: « l'être de A est tout aussi bien l'être *d'un autre*, à savoir de B »⁴⁸. Bien que la forme normale du jugement ait disparu, on pourrait énoncer cette identité transitionnelle sous la forme « A est B », à condition d'entendre le « est » comme il convient.

Cette identité des deux « être » est, dans la majeure, posée sur le plan de l'essentialité, bien que l'être comme tel soit immédiateté; c'est là, d'ailleurs, une contradiction qui fait l'instabilité du pur jugement hypothétique, qui s'enlève lui-même; et le résultat de cet enlèvement, qui avait d'abord été vu comme jugement disjonctif, duquel d'autres formes étaient issues, émerge maintenant directement comme être de A, immédiateté de A.

L'être de A, en tant qu'il est *simplement l'être de A*, est un extrême, est A comme extrême. Mais en tant qu'il est *l'être de A qui est l'être de B*, il est moyen terme et se relie lui-même à l'être de B posé à son tour comme un autre être immédiat, une autre existence. On peut d'ailleurs rassembler la mineure et la conclusion en un seul jugement qui serait la conclusion complète, et serait encore une fois « A est B »; ce jugement, cette fois, serait compris non plus comme vérité située sur le plan de l'essentialité, mais comme comprenant l'être de A et l'être de B selon leur immédiateté.

Si A est, de la sorte, moyen terme, ce n'est pas sans la négativité de la « forme », qui est l'identité se niant soi-même et se repoussant de soi-même; l'immédiateté initiale qui fait de lui un extrême est elle-même un moment exigé par la forme et sans lequel il ne serait pas plus moyen terme qu'extrême. Les deux « en tant que » distingués plus haut concernant l'être de A —

46. *W.d.L.*, GW 12, p. 121 (LJ II, p. 199); L II, p. 347.

47. *W.d.L.*, GW 12, p. 122 (LJ II p. 200); L II, p. 347.

48. *W.d.L.*, GW 12, p. 121 (LJ II, p. 198); L II, p. 346.

« en tant qu'il est *simplement* l'être de A », « en tant qu'il est *l'être de A qui est l'être de B* » — sont inséparables.

Cette négativité du moyen terme, Hegel la voit réalisée notamment dans la dispersion des conditions, ou plutôt la fragmentation dispersive de la condition: dispersion d'abord génératrice de contradiction, mais d'une contradiction dont la face positive est l'essence comme présence implicite du conditionné qui résulte du processus⁴⁹. C'est bien en effet la cohérence de la totalité des existants que présente, selon Hegel, le syllogisme hypothétique; et il la présente non comme un simple fait mais comme une nécessité; autrement dit, il affirme la nécessité de la nécessité. Cette nécessité nécessaire comprend l'être comme immédiateté et actualité. Aussi, comme c'est le cas pour les autres syllogismes, serait-il insuffisant, du point de vue de la Logique, de présenter le syllogisme hypothétique lui-même sous la forme d'une proposition conditionnelle telle que: « si [(si A est, B est) et (A est)], B est », en attendant que des contenus appropriés se présentent ensuite de façon contingente. Comme on l'a déjà remarqué à propos de la première figure, la position du singulier qui *est* est une vérité ontologique. Les « applications » effectives et constatables sont virtuellement contenues dans le « contenu-forme » que rend présent la logique. En vérité elles ne sont pas des applications.

Le passage au syllogisme disjonctif procède de la même raison qui a donné lieu au passage du jugement hypothétique au jugement disjonctif; étant toujours présent, comme le veut l'essence du syllogisme, le mouvement qui pousse la réflexion en soi du déterminé — c'est-à-dire, maintenant, des membres de la disjonction — jusqu'à l'être de la singularité.

*
* *

Comme l'hypothétique, le syllogisme disjonctif se rattache à la logique stoïcienne. On retrouve l'exemple déjà vu: « ou bien il fait jour ou bien il fait nuit; or il ne fait pas nuit, donc il fait jour »⁵⁰. Non loin de Hegel Wolff donne une formulation assez dans le style de Boèce et dont celle de Hegel sera assez voisine, à une différence près sur laquelle il faudra revenir:

Or A est ou B est ou C est.

Or A est.

Donc B et C ne sont pas.

De plus il considère que la seconde prémisses peut être négative, la conclusion étant alors affirmative: autrement dit, qu'une permutation est possible entre ces deux propositions⁵¹.

49. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 122 (LJ II, p. 200); L II, pp. 347-348.

50. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 81.

51. *Philosophia rationalis sive Logica*, § 416-419, GW II, 1,2, pp. 337-339. La tradition logique ne fait pas au syllogisme disjonctif une place qui le privilégie au même titre que les syllogismes catégorique et hypothétique, comme cela a lieu dans la triade kantienne qui, comme celle des jugements de mêmes noms, est encore ici décisive pour la construction hégélienne. Non seulement Boèce n'a pas écrit de *De syllogismis disjunctivis* mais il ramène la proposition disjonctive à une conjonction de propositions hypothétiques (cf. *De syllogismis hypotheticis*, pp. 380-382). Mentionnons que Leibniz signale que les syllogismes disjonctifs sont compris dans les hypothétiques (*Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, IV, chap. 19, GP 5, p. 454). C'est ce qui a lieu chez Wolff.

Dans le syllogisme disjonctif retenu par Hegel la majeure est donc le jugement disjonctif déjà constitué dans la théorie du jugement, c'est-à-dire ayant pour sujet un genre et pour membres de la disjonction la totalité des espèces du genre. Et comme il convient dans un syllogisme disjonctif où la majeure comporte un unique sujet, celui-ci est sujet de la conclusion; mais, entre temps, le même sujet est devenu singulier, et là est l'originalité la plus manifeste de la reprise hégélienne; encore n'est-elle manifeste que par les explications apportées par Hegel, et non par la formulation symbolique.

Présentons celle-ci en mettant en regard les deux versions du syllogisme⁵²:

A est ou B ou C ou D

Or A est B

Or A n'est ni c ni D

Donc A n'est ni C ni D

Donc A est B

Les différences avec le syllogisme « aristotélicien » sont très apparentes, malgré la réapparition du rapport sujet-prédicat.

Dès l'abord on peut noter que, si l'on considère « ou A ou B ou C » comme un « prédicat » unique — et il convient de le considérer ainsi au moins jusqu'à un certain point — on ne trouve pas dans ce syllogisme de moyen terme présent dans la majeure et la mineure et absent de la conclusion. C'est donc que le moyen terme et le rapport du moyen terme aux extrêmes sont profondément transformés par rapport à ce qu'ils sont dans le syllogisme « aristotélicien ».

Non moins important est le fait que le syllogisme disjonctif est en réalité double, ses deux formes se déduisant l'une de l'autre par permutation de la mineure et de la conclusion. Ces deux formes ne doivent évidemment pas être considérées comme juxtaposées: il faut les comprendre comme passant l'une en l'autre, et de telle sorte qu'aucune des deux prise à part n'exprime assez complètement la vérité. Et ce passage de l'une en l'autre est aussi passage de la mineure et de la conclusion l'une en l'autre, de telle sorte que mineure et conclusion en tant que telles sont enlevées. De ce point de vue on pourrait dire que l'ensemble des jugements — si tant est que ce soient encore des jugements — dont est constitué le syllogisme se réduit à celui que forment deux éléments: la « majeure » d'une part et d'autre part l'entité sans nom que constituent ensemble les « mineures » et les conclusions présentées dans l'une et l'autre formule.

Non moins importante est la fonction de la négativité, qui prend la forme extérieure d'un jugement négatif. Celui-ci s'était présenté sous sa

52. Cette formulation appelle une remarque. Exposant le jugement disjonctif Hegel soulignait l'importance de la disjonction ne comportant que deux membres. Sans aucune explication il propose ici un schéma où elle en comporte trois. Une justification semble possible. La disjonction à deux membres peut de nouveau donner lieu à d'autres disjonctions et, notamment, si les deux membres, ou particuliers, sont tels que l'un des deux assume la fonction de l'universel et l'autre celle du particulier, le côté du particulier va très naturellement se particulariser de nouveau. Il se dessine la possibilité, voire la nécessité, d'une organisation plus complexe que celle à laquelle donnerait lieu la dualité abstraite. Or la singularité intervient maintenant de façon décisive et apporte avec elle un principe de résurgence de l'immédiateté, qui tend à conférer aux déterminations un statut de juxtaposition et par conséquent réintroduit la pluralité; quoiqu'en même temps l'universalité dont est chargé le singulier garantisse la présence plus ou moins apparente d'une structuration authentiquement conceptuelle de la particularité. K. Düsing note à propos du jugement disjonctif que la disjonction adéquate au concept comporte les trois membres: universel, particulier, singulier, et que la prise en considération de la singularité se révélera nécessaire pour la majeure du syllogisme disjonctif (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, p. 262).

forme la plus propre au niveau du jugement de l'être-là, puis encore avec le jugement quantitativement particulier, puis plus implicitement dans le jugement du concept; il doit de nouveau, pour autant qu'il y ait encore des jugements, s'expliciter au moment où le concept atteint son équilibre, c'est-à-dire lorsque le singulier et l'universel parviennent à s'égaliser par le système des particuliers s'excluant mutuellement.

Mais que veut dire « le singulier »? Faut-il admettre qu'un seul particulier est privilégié au point d'être le seul qui, se singularisant, « existe » nécessairement? Si l'on se réfère à la formulation symbolique — qui, il est vrai, ne peut être totalement adéquate — il apparaît bien que, sans raison supplémentaire, un tel privilège serait contraire à la nature du concept: pourquoi B plutôt que C ou D? On est donc conduit à étendre encore la formulation: chaque particulier devra, à son tour, être prédicat de l'universel singularisé: A est C, et non B ni D; A est D, et non B ni C. Autrement dit, il devra exister autant de singuliers que de particuliers. Mais comment interpréter cette exigence? Ce point sera repris plus loin.

A ce qui peut ressortir d'un premier examen du syllogisme disjonctif Hegel ajoute trois caractéristiques: 1. le moyen terme comprend explicitement les trois déterminations conceptuelles; 2. les extrêmes sont le singulier et l'universel; 3. le syllogisme disjonctif se trouve sous le schéma de la troisième figure S-U-P⁵³, (ce qui, on le voit tout de suite, semble infirmer la seconde caractéristique). Considérons ces trois points.

1. Quel est le moyen terme qui contient les trois déterminations conceptuelles? Il est l'universel en tant que genre contenant la totalité de ses espèces, ce qu'on peut faire ressortir en disant: A est aussi bien B que C ou D; il est le particulier parce qu'il n'est qu'en se divisant en particuliers mutuellement exclusifs, ce que traduit plus directement le « ou bien... ou bien »; il est le singulier parce que chaque particulier, grâce à la complétude même du système auquel il appartient, est tout près de se réfléchir en soi et de se poser pour soi avec une complétude égale à celle de l'universel: ce que traduit l'ensemble des deux jugements « A est B » et « A n'est ni C ni D ». Ces deux jugements sont implicites dans le prédicat du jugement disjonctif qui est la majeure du syllogisme.

2. Les extrêmes médiatisés par ce moyen terme sont l'universalité de A et la singularité de ce même A⁵⁴. Si l'on devait s'en tenir à l'apparence de la conclusion, on dirait plutôt que les extrêmes sont le singulier (A comme singulier) et le particulier (B et non C ni D). Mais il faut mettre en relief le fait que A est à la fois universel comme sujet de la majeure et singulier comme sujet de la mineure et de la conclusion. Le processus du syllogisme va du même

53. *W.d.L.*, GW 12, pp. 123-124 (LJ II, pp. 202-203); L II, pp. 349-350. Hegel dit à cette occasion que le syllogisme hypothétique, reposant sur la médiation du singulier, est sous le schéma de la deuxième figure; le syllogisme catégorique est sous le schéma de la première figure. Les figures du syllogisme de l'être-là sont transposées dans les syllogismes de niveau supérieur.

54. Hegel écrit: « ce qui par conséquent apparaît *erscheint* comme le médiatisé généralement parlant, c'est l'universalité de A avec la singularité » (*W.d.L.*, GW 12, p. 124; LJ II, p. 203; L II, p. 350). Je considère qu'il s'agit bien de la singularité de A. Quant à la restriction exprimée par « apparaît », elle pourrait laisser entendre que les termes médiatisés ne sont pas en vérité ceux-là, ou du moins que ceux-là ne le sont que d'une manière seconde et relativement superficielle. Mais la suite du texte montre que la restriction porte sur la réalité de la médiation, ou plutôt sur la réalité d'une médiation qui exclurait l'identité du médiatisé et du médiatisant.

comme universel au même comme singulier. Le syllogisme dit: c'est en étant particulier et moyennant l'exclusion des autres particuliers que le singulier est universel, et c'est de même en étant particulier et moyennant l'exclusion des autres particuliers que l'universel est singulier.

3. Mais alors n'est-ce pas une reprise analogique de la première figure, et pourquoi Hegel donne-t-il ce syllogisme pour une reprise de la troisième figure? On remarquera d'abord que les deuxième et troisième figures y sont effectivement contenues. C'est en étant universel, en appartenant à cet universel qui se particularise lui-même que le singulier est particulier (médiation de l'universel, troisième figure). C'est en étant singulier que l'universel est particulier: le singulier prend en charge la séparation que comporte la particularité (médiation du singulier, deuxième figure). Pourquoi, cependant, privilégier la troisième figure?

Hegel avait déjà remarqué à propos du jugement disjonctif que l'universel déployé disjonctivement dans ses particuliers — « prédicat » du jugement — est « plus universel » que son « sujet »⁵⁵; c'est cet universel « plus universel » qui est le vrai « moyen terme » du syllogisme disjonctif. Il a entièrement pris en soi les extrêmes. Mais s'il les contient, ce n'est pas en les absorbant en une unité substantielle, comme c'était le cas du moyen terme du jugement catégorique. La « forme » lui est aussi essentielle que la substantialité. En raison de cette « forme » les moments tendent à s'isoler et à s'abstraire, ils deviennent des « extrêmes ». L'universel et le particulier, ainsi relativement « abstraits », vont ensemble dans leur commune abstraction et leur commune opposition au singulier; d'une certaine manière tous les particuliers pris un à un et l'universel qui les englobe constituent en tant que relativement abstraits des particuliers qui, grâce au moyen terme concret, sont attribués positivement ou négativement au singulier.

Mais de même que tous les termes sont, en un sens, des extrêmes, de même, porteurs qu'ils sont tous de la vertu médiatrice du moyen terme qui les contient tous, ils sont tous, à leur manière, moyens termes.

Ainsi compris et restructuré le syllogisme disjonctif dépasse le syllogisme catégorique sur son propre terrain. On l'a déjà vu en tenant compte de l'analogie structurelle des deux: l'identité des extrêmes n'est plus, dans le syllogisme disjonctif, seulement substantielle, comme dans le syllogisme catégorique. Cette caractéristique retentit notamment sur le statut du singulier.

Dans le syllogisme catégorique, le singulier qu'est en dernière instance le sujet reste contingent par rapport à sa quiddité, il n'est qu'une possibilité de celle-ci, au sens où l'universel *peut être* le singulier. Ce qu'il y a de nécessaire dans la singularisation reste implicite parce que la négativité du particulier n'est pas encore explicitée: c'est en effet cette négativité que la singularité a charge d'assumer. Ce qui manquait est maintenant là: la quiddité particulière est « resubjectivée », « resingularisée », dans sa double opposition aux autres particuliers et à l'universel qui les englobe tous. Dès lors le singulier n'est plus confiné dans un particulier qui vaut comme son universel; s'il s'identifie à ce particulier, c'est qu'il l'a déjà dépassé jusqu'à l'universel englobant et s'est « librement » décidé à revenir au particulier.

*
* *

55. *W.d.L.*, GW 12, p. 80 (LJ II, p. 139); L II, pp. 297-298. Cf. *supra*, ch. 9, C.

On peut maintenant revenir à la question laissée plus haut en suspens, concernant l'existence du singulier. Y a-t-il plusieurs singuliers à considérer ?

Comment la pluralité trouve-t-elle ici sa place ? Il faut distinguer la pluralité des sujets de même espèce ou quiddité, et la pluralité des espèces d'un même genre.

Devrait-il n'y avoir qu'un singulier par particulier, qu'un individu par espèce — s'agissant évidemment de l'espèce indivisible ? Cette requête est loin d'être vaine : elle exprime l'exigence que soit surmontée cette perte du concept qui caractérise pour une part le singulier immédiat ; c'est l'exigence que le singulier comme tel accède au rang de l'*eidōs*. Mais, selon Hegel, le singulier garde une immédiateté qui le maintient à distance de l'universel particulier qu'il est et n'est pas à la fois ; de cela la pluralité des singuliers est une conséquence nécessaire. Inversement cette pluralité est travaillée de l'intérieur par l'exigence d'une unité qui soit à la mesure de l'unité de l'espèce. Le particulier et le singulier ont besoin l'un de l'autre : l'espèce délivre l'individu de son immédiateté, l'individu prête à l'espèce la puissance de se poser dans l'exclusion de l'autre, la puissance d'exister.

Mais si l'on considère le particulier ou l'espèce comme entité unique ayant puissance d'exister, donc comme une espèce-individu ou particulier-singulier, faut-il penser que toutes les espèces, tous les particuliers doivent exister ? Qu'en est-il de la pluralité des particuliers ?

Il ne se peut pas qu'un particulier soit privilégié par hasard : s'il en était ainsi la médiation du particulier à l'égard de l'universel et du singulier serait finalement superflue ; le régime dominant serait celui de l'immédiateté. Mais inversement n'est-il pas déplacé, pour la même raison, de parler de pluralité ? Lorsque prévaut le régime du concept la catégorie de pluralité se révèle très superficielle ; d'une certaine manière, il n'y a pas « plusieurs » particuliers, car chacun tient sa place dans le rythme unique de l'universel. Pourtant la catégorie de pluralité n'est pas totalement dépourvue de validité.

Cela étant il n'est pas inconcevable que seul existe un particulier, à savoir celui qui est l'universel de façon anticipativement récapitulative : il serait d'ailleurs absolument singulier et les autres existeraient en lui comme en leur principe. De ce singulier-universel on devrait dire qu'il *n'est pas* ce qui peut procéder de lui, mais aussi qu'il ne peut produire *n'importe quoi* : sa production a une loi interne, elle est manifestation, et tout particulier doit être inclus dans le rythme d'une totalité qui exprime le principe universel.

*
* *

Hegel n'annonce pas tout de suite ce thème théologique : mais il l'expliquera bientôt lorsqu'au début du chapitre suivant il donnera le passage du concept subjectif à l'objectivité, qui résulte immédiatement du syllogisme disjonctif, pour identique en son fond à la « preuve ontologique » de l'existence de Dieu, preuve dont le ressort est qu'il est contradictoire de penser Dieu comme n'existant pas⁵⁶.

56. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 127 (LJ II, pp. 207-208) ; L II, p. 353.

Cependant si Hegel reprend le thème de la théologie créationniste, il le reprend de telle sorte que la « création » n'est pas simplement possible : elle est nécessaire. La réalisation du syllogisme disjonctif concerne directement la *totalité* des singuliers-particuliers. Aussi bien la première phase de la réalisation du concept subjectif, autrement dit de l'objectivité, coïncidera-t-elle avec la « perte » du concept dans l'extériorité : à partir de là seulement le concept fera définitivement retour en soi-même comme « sujet » librement existant.

Cependant ne pourrait-on penser que cette première forme de l'objectivité ne serait première que dans l'ordre de la déduction logique, et qu'elle pourrait n'avoir qu'un être « idéal », celui d'une possibilité nécessairement posée en Dieu mais non nécessairement actualisée ? On pourrait tenter de s'engager sur cette voie ; mais le retour en soi, qui implique la sortie de soi, tient au principe même de la Logique. C'est pourquoi le concept objectif ne se présente pas immédiatement comme Dieu, bien qu'il soit déjà Dieu.

*
* *

C'est bien *quant au fond* que le passage du concept subjectif à l'objectivité est identique à la « preuve ontologique » : d'une manière générale, aux yeux de Hegel, les « preuves de l'existence de Dieu » traduisent une démarche authentique de l'esprit fini s'élevant jusqu'à Dieu, un *itinerarium mentis in Deum*, et cette démarche exprime une vérité spéculative capitale, mais la transcription de cette démarche et de cette vérité en raisonnement d'« entendement » ne peut être que défectueuse. D'autre part, si Hegel ne fait pas siennes les « preuves » telles quelles, il lui importe de réfuter les prétendues réfutations qui en sont faites, notamment la réfutation de la preuve ontologique présentée par Kant.

Avec Hegel la démarche de la pensée change de forme. Il ne s'agit pas de partir du concept de Dieu pour dire ensuite que ce concept implique l'existence parce que l'existence est une perfection ; il s'agit de voir que fondamentalement le concept est présence de la chose et que cette présence accomplit un double mouvement de retrait, comme universalité, et de sortie hors de l'être-en-retrait, comme singularité, ce dernier mouvement s'achevant là où le concept est à sa plénitude par l'égalisation en lui du singulier et de l'universel — étant entendu que ce qui est ici décrit comme mouvement de sortie est un « être sorti depuis toujours ». Ainsi Dieu est reconnu au point précis où le concept subjectif passe, ou plutôt est déjà passé à l'objectivité. N'était-ce pas déjà avant Hegel la démarche profonde de la preuve ontologique ? Le ressort de celle-ci n'est-il pas que l'être au sens large est radicalement présent à la pensée, que celle-ci est une infinie puissance de dépassement qui ne s'arrête que là où son repos intègre son infinie puissance, de sorte que la suspension de l'être d'une part est absolument, d'autre part est elle-même, dans l'étant infini, absolument suspendue ?

Assurément cette démarche n'est pas justifiée si le concept est le produit d'un moi qui, confronté à un absolument autre, ne parviendrait jamais à l'égalité avec soi-même. Si l'être est bien l'index de la totalité du moi et de son autre, pour un tel moi cette totalité sera elle-même un absolument autre

et l'unité du concept et de l'être sera une pure rencontre. Dès lors il faudra dire avec Kant que d'une manière générale et n'admettant pas d'exception « être n'est pas un prédicat réel », c'est-à-dire s'ajoutant au concept de quelque chose, mais simplement la position de quelque chose⁵⁷. Kant part de ce principe et l'applique à l'idée de Dieu, c'est-à-dire à ce concept de la raison qu'est l'« idéal transcendantal ». Cependant cet idéal — que d'ailleurs Kant rattache à l'exigence du syllogisme disjonctif — a pour contenu le singulier originellement récapitulatif d'où tout prédicat réel devrait être tiré ; lui-même devrait être la totalité absolue présente au moi tandis que le moi est présent à soi-même ; mais il n'en est que le desideratum. L'opposition du prédicat réel et de la position ne fait qu'exprimer cette situation où la totalité échappe radicalement au moi, qui est aussi bien arraché à lui-même. Du point de vue de Hegel cette situation dénature complètement le concept en tant que tel ; le singulier ne peut s'égaliser à l'universel, lequel est en définitive un produit de la réflexion extérieure s'exerçant sur un donné présupposé. Situé dans un tel universel n'importe quel particulier devient de nouveau un immédiat et n'importe quel produit de la réflexion extérieure peut passer pour « concept », comme le montre l'exemple, allégué par Kant, des cent thalers au « concept » desquels l'existence n'ajoute aucun contenu⁵⁸, exemple jugé « barbare » par Hegel⁵⁹.

Rejeter la thèse de Kant n'est pas, pour Hegel, affirmer à l'inverse que l'être est un prédicat réel mais affirmer l'identité transitionnelle de l'être et du concept.

57. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 401 (TP, p. 429).

58. *Ibid.*

59. *Enz.* § 51, p. 78 (B, p. 315).

CHAPITRE 11

DE L'OBJECTIVITÉ À L'IDÉE

On a vu plus haut¹ comment se forme, dans la perspective de la Logique, l'opposition du subjectif et de l'objectif. La nature de l'objectivité doit être encore précisée.

Hegel justifie ses choix terminologiques en posant que l'usage philosophique des mots peut rejoindre à peu près l'usage courant dans la mesure où même la « vie courante » (*das gemeine Leben*)² va à la rencontre du concept. Cependant en ce qui concerne « sujet » et « objet », l'usage courant sur lequel il pense pouvoir s'appuyer est issu de la philosophie et de plus est, tel que Hegel la recueille, encore très récent, comme on l'a déjà noté.

Comme pour la subjectivité, et symétriquement, Hegel assume pour l'objectivité deux sens.

Selon le premier sens l'objectivité est le caractère de ce qui est vraiment, ce qui est « en soi et pour soi »³ ; cela s'entend par opposition aux représentations plus ou moins infidèles à la réalité. Ces représentations font certes partie des possibilités du sujet-moi lorsque s'accuse l'unilatéralité de sa réflexion en soi ; le « subjectif » va jusqu'à la contingence et à l'arbitraire. De ce point de vue il faut dire que le concept subjectif est déjà « objectif ». Cependant ce qu'a d'objectif le concept subjectif exige d'aller jusqu'au bout de son objectivité ; s'il est lui-même fixé unilatéralement le concept subjectif n'est pas encore assez « en soi et pour soi ».

Ce qui est « en soi et pour soi » ne dépend pas de ce à quoi il peut lui advenir d'être en relation ; il ne dépend pas d'autre chose et même n'est pas de manière essentielle en relation à autre chose. Pourtant le mot « objet » dit de lui-même un être-en-relation ; et précisément lorsqu'on parle de l'objet tout simplement, sans préciser « objet de... », on admet implicitement que la corrélation de l'étant et de la connaissance est déterminante pour l'étant quant à son être : l'être est objectivité, donc subjectivité.

Il n'en est pas encore ainsi lorsque, par exemple, un philosophe médiéval dit que le coloré est l'objet propre de la vue : est objet d'une faculté ou

1. Cf. ch. 8, A ; ch. 9, D.

2. *W.d.L.*, GW 12, p. 130 (LJ II, pp. 212-213) ; L II, p. 357.

3. *W.d.L.*, GW 12, p. 131 (LJ II, p. 214) ; L II, p. 358.

d'un *habitus* ce sous la raison de quoi les choses sont référées à cette faculté ou à cet *habitus*⁴.

Selon le second sens l'objet est ce qui n'a pas la nature du sujet-moi. Ce sens présuppose d'ailleurs le premier, car on suppose que l'objet est véritablement, en dehors des représentations, même s'il n'est pas selon la forme la plus vraie de l'être. L'objectif est *seulement* objectif.

Mais pourquoi l'objectivité doit-elle être prise en ce second sens? Pour la même raison qui, selon Hegel, veut que le concept soit d'abord être ou immédiateté: l'objectivité est l'être-là libre du concept⁵, mais non encore sous la forme de sa liberté. L'altérité de ce qui fait face au sujet doit être maintenue et intégrée comme moment à la forme propre de la liberté du concept.

L'absence du sujet s'attache donc à ce que dit le mot « objectif ». On l'avait déjà constaté à propos de la « Logique objective ». Il y a cependant une différence importante entre le concept d'objectivité et les catégories de la Logique objective: en effet *c'est le logicien* qui, en ce qui concerne ces dernières, explicite et signale par le mot « objectif » le trait d'une absence du sujet qui est aussi référence au sujet; cette référence n'est pas *posée* dans le contenu de ces catégories, être, devenir, essence, substance, etc. Au contraire la référence au sujet est inscrite dans le mot « objectivité », qui dit un « faire face » dont le corrélatif est, à l'évidence, le sujet; il est dit que la chose, même si elle est un non-sujet, répond par principe, au moins jusqu'à un certain point, aux exigences d'un concevoir, qu'elle est concept passé dans l'être ou immédiateté.

*
* *

Le développement du concept à partir de l'objectivité vérifie la loi constante de la progression logique, mais non sans un renouvellement qui traduit la présence du concept déjà explicité comme concept.

Il s'agit toujours d'un développement où la forme immédiate est niée puis resituée à partir de la forme supérieure qui s'est explicitée à partir de la négation. Mais l'articulation de la totalité se constitue désormais selon une organisation de « genres » ou, si l'on veut, d'« espèces » principales du « genre » absolument englobant, de l'universel absolu. Ces « genres » sont ordonnés selon des degrés de perfection — pour simplifier: l'objectivité, la vie et l'esprit — parcourus par un unique dynamisme, tel qu'un genre supérieur est la « vérité » de son genre inférieur, qu'il se subordonne en se posant à son égard comme authentique sujet. Chaque genre, à sa place, renvoie aux autres dans l'unité différenciée d'un ample syllogisme disjonctif; chacun correspond à une façon dont l'être, pris au sens large, se dit, à une « catégorie ». L'être comme tel n'est pas sans cette organisation de la totalité; il « est » cette organisation, ce système.

Mais chaque « genre » constitue pour lui-même une totalité qui, à son tour, exprime le rythme du concept, selon les moments de l'universel, du

4. Cf. saint THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 7, r.: *sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum*.

5. *W.d.L.*, GW 12, p. 30 (LJ II, p. 63); L II, p. 236.

particulier et du singulier; et c'est dire qu'il est bien, à sa manière, un genre de « sujet », mieux, un « sujet » en tant que totalité concrète, analogue du moins au sujet, même s'il est aussi loin que possible du sujet proprement dit.

Cependant une certaine restriction doit être apportée à ce qui vient d'être dit, tenu compte de la méthode de la Logique, en laquelle la pensée ne parvient qu'à la fin à rendre présente la pleine concrétion: un genre catégorial qui n'est pas le genre suprême est encore assez abstrait ou, si l'on veut, général pour rendre présent à la pensée ce qui relève des genres supérieurs. Ainsi est-il possible de concevoir jusqu'à un certain point la vie et même l'esprit par la catégorie du mécanisme et les catégories secondaires qui s'y rattachent; surtout, d'ailleurs, dans la mesure où la vie et l'esprit ont en eux-mêmes des moments qui rendent nécessaire une sorte de rechute à un niveau inférieur, rechute néanmoins maîtrisée et surmontée. Ainsi, exposant le « mécanisme absolu », la réalité mécanique devenue authentiquement système, Hegel donnera comme principal exemple le système solaire, mais aussi le système de l'État⁶. Le mécanisme a un domaine qui lui revient en propre, mais celui-ci, au présent niveau de la Logique, n'est pas encore pensé selon sa pleine concrétion. La pleine concrétion ne se trouve atteinte, du moins en son principe, qu'à la fin de la Logique, avec l'« idée absolue », qui est le sujet spirituel explicité en tant que vérité absolue: alors cette concrétion pourra refluer sur les niveaux conceptuels précédents et, non sans la modification que comporte tout enrichissement, porter chacun à sa plénitude propre. Mais alors aura lieu le passage de l'idée logique à la nature et à l'esprit.

L'objectivité comporte un développement propre qui achemine à l'existence libre du concept; les phases en sont le mécanisme et le chimisme, qu'exposera la section A du présent chapitre, et la téléologie, qu'exposera la section B.

A. MÉCANISME ET CHIMISME

Revenons au syllogisme disjonctif, d'où provient directement l'objectivité. On peut discerner en lui une ambiguïté et le principe d'une oscillation, selon que la disjonction de l'universel exprime la nature du concept en tant que tel ou selon qu'elle ne fait que refléter l'immédiateté originare des singuliers. Mais en ce dernier cas l'universel lui-même n'est qu'un reflet. Pourtant ce reflet n'est possible que si tous les singuliers se réfléchissent mutuellement, ce qui est la négation de leur originarité supposée.

Cette ambiguïté ontologique se traduit directement dans le mécanisme, qui est l'objectivation du concept selon un régime d'immédiateté et d'extériorité maximales. Un objet mécanique est de part en part extérieur à lui-même, déterminé par les autres objets et lui-même, de nouveau, agrégat d'objets, sans qu'aucun objet, plus ou moins partiel ou plus ou moins total, ait jamais aucun privilège ontologique absolu.

Mais le paradoxe est justement que tous les objets sont également dépendants et également originaires; cette situation est celle des monades leibniziennes, et Hegel donne le concept de monade pour une illustration du concept de l'objet mécanique: chaque monade, en effet, est, selon Leibniz,

6. Cf. *W.d.L.*, GW 12, pp. 144-145 (LJ II, pp. 233-234); L II, pp. 373-374.

entièrement indépendante tout en reflétant la totalité des autres. Les monades n'agissent pas les unes sur les autres, mais, en vérité, l'extériorité à soi-même pénètre à l'intérieur de chacune; et, pour cette raison, il est indifférent à chacune de constituer avec d'autres une substance composée qui n'est jamais, au fond, qu'un agrégat⁷. En revanche, l'aspect selon lequel la monade est un *un* exclusif et infrangible, qui va avec sa «subjectivité intensive», ne se retrouve pas dans le mécanisme: aussi bien Hegel note-t-il qu'il s'agit d'un principe «admis par la réflexion»⁸, et c'est dire, en l'espèce, par la réflexion extérieure.

L'objet mécanique est donc fondamentalement contradictoire; la contradiction s'exprime, et tend à se résoudre, par le processus mécanique. L'identité essentielle des objets mutuellement extérieurs apparaît comme ce qui se communique de l'un à l'autre — de cela le mouvement est, dans le monde matériel, l'illustration la plus simple; d'autre part ce processus tend au repos, dans la mesure où un objet qui a subi une action extérieure réaffirme son indépendance et constitue vraiment sa singularité, c'est-à-dire sa quasi-subjectivité; du reste l'objet mécanique est toujours déjà le résultat d'un processus.

Le processus, toujours renouvelé, conduit ainsi à une certaine spécification des objets, plus ou moins consistants ou inconsistants; finalement la totalité mécanique parvient à une certaine stabilité, intégrant d'ailleurs le processus, tandis que les objets se spécifient, pour former le mécanisme absolu ou libre; autrement dit la totalité parvient à une certaine réflexion en soi, principe d'un authentique système. Le concept de «centralité» est ici le concept majeur. Le centre absolu est le principe unifiant, qui a une subsistance par soi individuelle; à sa centralité est nécessaire l'extériorité d'objets, extérieurs au centre lui-même et extérieurs les uns aux autres: il est leur essence universelle concentrée en un individu; eux «sont en» leur centre, mais cet être a la forme d'un devoir-être, d'un effort et d'une tendance (*Streben*); le centre est plus qu'un simple objet⁹: en lui le concept a déjà trouvé le *point d'unité négatif*¹⁰ qui le fait déjà sujet. Et comme ce centre ne serait rien sans une certaine consistance de ce dont il est l'unité négative, sa centralité s'est décentralisée en centres secondaires auxquels sont rattachés les objets plus proprement non-subsistants. La cohérence du tout peut s'exposer sous une forme syllogistique où les trois sortes de constituants jouent tour à tour les rôles d'extrêmes et de moyens termes. Relevons l'un de ces syllogismes: la puissance universelle du centre absolu «subsume» les centres secondaires (particuliers) qui subsument les objets dont la singularité n'est que formelle et superficielle¹¹.

A lui seul, certes, le système mécanique absolu ou «libre» ne dépasse pas assez l'indifférence qui fait le fond du mécanisme. Pourtant il est déjà plus que le mécanisme «mort», où domine la pure extériorité; il est un «système du monde» en lequel on peut déjà voir un principe animateur (*das*

7. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 134 (LJ II, p. 219); L II, p. 361.

8. *Ibid.*

9. *W.d.L.*, GW 12, p. 144 (LJ II, p. 233); L II, pp. 372-373.

10. *W.d.L.*, GW 12, p. 160 (LJ II, p. 255); L II, p. 391.

11. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 144 (LJ II, p. 233); L II, p. 373.

Beseelende), principe d'un se-mouvoir-soi-même (*Selbstbewegung*)¹², «âme» qui ne se différencie guère de la «loi» du système, «source impérissable de mouvement s'allumant lui-même»¹³. Les mots dont use Hegel et le registre des thèmes qui apparaissent rappellent assez nettement le Livre X des *Lois* de Platon, où l'Athénien donne l'âme pour ce qui se meut soi-même (*ἐαυτὸ κινεῖν*) et est pour toutes choses principe du mouvement (*ἀρχὴ κινήσεως*)¹⁴. Schelling avait déjà, et plus explicitement, réassumé jusque dans le titre d'un ouvrage le thème de l'âme du monde¹⁵. Il ne faut certes pas perdre de vue que Hegel use ici d'un langage quelque peu métaphorique; de même, exposant, dans la théorie du concept subjectif, la nature de l'universel, il avait présenté celui-ci comme «l'âme du concret, auquel il est immanent sans connaître d'obstacle et égal à soi dans la variété et la diversité de ce concret»¹⁶. Il s'agit ici d'une préfiguration de l'âme proprement dite, qui n'a vraiment sa place qu'avec la vie¹⁷.

La contradiction fondamentale du mécanisme a donc été jusqu'à un certain point surmontée par le mécanisme lui-même, et le concept perdu dans l'extériorité s'y est bien jusqu'à un certain point rétabli. Mais ce n'est que jusqu'à un certain point. Le centre du système mécanique absolu est encore trop immédiatement objectif pour ce qu'il a de subjectif: ce qu'il réussit à réaliser doit encore gagner en non-objectivité, en négativité, en idéalité. En même temps le concept doit s'affirmer en des particuliers capables de surmonter l'indifférence caractéristique du mécanisme. Cette relance du concept sera le «chimisme» tel que le comprend Hegel: il n'y a lieu de s'y arrêter que dans la mesure où il annonce la téléologie.

*
*
*

Le chimisme, tel que le voit Hegel, est une forme d'objectivité dans laquelle le concept a par principe une existence plus libre et plus adéquate que dans le mécanisme. Il ne se réduit pas à la réalité chimique proprement dite, bien qu'il ait en elle son illustration la plus exacte: ainsi, dans le domaine de la vie, la sexualité se trouve «sous ce schéma», comme, dans le domaine spirituel, l'amour, l'amitié¹⁸.

12. *W.d.L.*, GW 12, p. 146 (LJ II, p. 235); L II, p. 375.

13. *W.d.L.*, GW 12, p. 146 (LJ II, p. 236); L II, p. 375.

14. *Lois*, X, 896 a, 896 b, et généralement 890 d à 899 d.

15. *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798) (SW I, 2).

16. *W.d.L.*, GW 12, p. 34 (LJ II, p. 71); L II, p. 242.

17. J. Van Der Meulen note qu'avec l'idée du mécanisme absolu Hegel veut rejoindre, par-delà la cosmologie moderne d'une part, et la théorie politique individualiste moderne d'autre part, l'idée aristotélicienne d'une totalité du monde aussi bien dans le domaine de la nature que dans celui de l'esprit (*Hegel. Die gebrochene Mitte*, p. 105, cf. p. 107); mais il ne mentionne pas Platon. Le souvenir de Platon est ici plus immédiatement présent; mais il est vrai aussi qu'aux yeux de Hegel Platon et Aristote répondent, en ce domaine, à la même exigence conceptuelle. Van der Meulen rappelle également à juste titre que Hegel, dans son opposition à Newton, met au plus haut niveau les lois de Kepler: celles-ci pourraient en effet être le modèle, ou du moins une expression privilégiée, de ce que Hegel nomme ici la loi du mécanisme absolu. Il n'est pas indifférent de noter que la loi (*νόμος*) figure à côté de l'entendement (*νοῦς*) et de l'art (*τέχνη*) parmi les réalités que Platon associe à l'âme considérée quant à sa fonction de principe (*Lois*, X, 892 b).

18. *W.d.L.*, GW 12, pp. 148-149 (LJ II, p. 240); L II, p. 377.

La nature de l'objet chimique ne se sépare pas du processus chimique, qui met en œuvre des objets particularisés : ce n'est plus le régime de pure indifférence, qui fait le fond du mécanisme.

Le point de départ conceptuel est l'existence de deux objets dif-férents, c'est-à-dire complémentaires au sein d'une différence déterminée¹⁹ ; séparés, ils sont dans un état de tension *Spannung* qui les porte à s'unir. La « centralité », ici, n'est autre que cette relation unitive des objets en tension²⁰ : c'est dire qu'elle s'identifie à l'unité intérieure. Mais elle n'en reste pas là : les objets, en s'unissant, perdent leurs caractéristiques propres, et de là résulte un « produit neutre », existence extérieure de l'unité intérieure des deux premiers objets.

L'exposé de l'*Encyclopédie* fait apparaître de façon plus simple que celui de la *Grande Logique* la structure conceptuelle investie en ce processus : les objets dif-férents sont les particuliers, leur essence intérieure est l'universel, le produit neutre est le singulier parvenu à égaler l'universel²¹. Dans sa totalité, qui inclut le processus, l'objet chimique présente déjà, avec cette structure conceptuelle, une forme de référence à soi qui annonce la subjectivité.

Cependant, recourant à une image qu'il avait déjà employée à propos de la causalité, Hegel souligne que le processus « s'éteint » dans le produit²² : celui-ci ne garde plus rien ni des propriétés ni de la tension des objets dif-férents. C'est assez pour expliquer que le produit neutre soit à son tour confronté à de l'autre, et que la négativité se fasse jour à son égard en un processus inverse, la dif-férenciation *Differentierung*²³.

Ce qui, de la sorte, est annulé — d'ailleurs provisoirement — n'est pas seulement le produit neutre, mais tout l'objet chimique tel qu'il s'est jusqu'ici présenté avec sa complétude propre. On voit rétrospectivement que le processus décrit jusqu'ici suppose un processus préalable qui a établi, ou rétabli, l'état de tension des objets dif-férents. Et par là il s'avère que l'objet chimique est lié à une objectivité indif-férente, et que ce lien fait partie de son concept ; autrement dit, l'objectivité indif-férente enlève l'objet chimique, et cet enlèvement fait partie du concept de cet objet, la contrepartie étant évidemment le processus qui établit l'état de tension.

Jusqu'ici, cependant, le concept ne se réalise que d'une façon morcelée ; mais dans cette réalisation est en quelque sorte dessinée en creux la forme d'une existence plus affirmée et plus adéquate, intégrant dans une présence simple la négativité à l'œuvre dans les précédents processus.

Sans doute peut-on faire ressortir l'originalité de la forme logique présentement considérée en y voyant un cas particulier de l'entrée de la chose dans l'existence, considérée plus haut²⁴. La chose est avant d'exister : elle est comme essence et elle préexiste dans ses conditions ; quand toutes les conditions

19. Hegel emploie les mots *different*, *Differenz* qui, chez lui, peut-être en raison du relief que leur donne leur ascendance non germanique, font ressortir plus que *unterschieden* ou *verschieden* cette complémentarité. La graphie adoptée dans la traduction peut ranimer la force du mot « différence ».

20. *W.d.L.*, GW 12, p. 147 (LJ II, p. 237) ; L II, p. 376.

21. *Enz.*, § 201, p. 176 (B, p. 439). La singularité est aussi l'activité. En outre, dans la *Grande Logique* comme dans l'*Encyclopédie*, Hegel propose une lecture syllogistique du processus.

22. *W.d.L.*, GW 12, p. 150 (LJ II, p. 242) ; L II, pp. 379-380.

23. *W.d.L.*, GW 12, p. 152 (LJ II, p. 245) ; L II, p. 382.

24. Cf. ch. 4, A.

sont réunies, la chose entre dans l'existence. Mais maintenant la chose est spécifiée comme concept ; celui-ci a sa complétude propre, tout en se référant essentiellement à une objectivité indifférente préalable²⁵, qui d'elle-même tendrait à le nier et qui ne disparaît pas une fois que le concept s'est objectivé. Le concept tend initialement à réunir les conditions de sa réalisation ; en cela il est une fin qui est aussi commencement et principe ; et comme l'objectivité indifférente, par-delà laquelle il se projette, lui est structurellement intégrée, sa présence achevée contient le processus de son avènement et garde ce double caractère d'une fin qui est principe.

Ainsi est effectivement rejoint le concept de la « fin » qui est à la fois le terme ultime d'un processus *ἔσχατον* et le « ce en vue de quoi » *οὐ ἕνεκα* ; la conjonction de ces deux caractères est essentielle au *télos* tel que l'entend Aristote. Le mot *τέλος*, il est vrai, ne dit pas exclusivement cette conjonction ; le grec entend souvent, dans les mots apparentés, la cessation d'être et notamment la mort. Mais Aristote précise : « tout ce qui est ultime ne peut prétendre à être fin, mais seulement ce qui est le meilleur »²⁶. Le meilleur est, selon Hegel, le concept.

Le mot allemand *Zweck* ne laisse pas paraître la même ambiguïté que le grec *τέλος*, le latin *finis* ou le français fin : il dit la cible, le but, ce qui implique vue et distance à franchir, comme le grec *σκοπός*²⁷ ; mais on vient de voir que ce trait n'est pas étranger au *télos* tel que le comprend Aristote ; ce sera encore accentué chez Hegel en raison de l'affirmation fondamentale de la subjectivité de l'être.

La détermination du concept comme fin est le principe de la « téléologie ».

B. LA TÉLÉOLOGIE

La téléologie est en toute rigueur la science ou la théorie des fins ; Kant — très présent en ce chapitre à l'esprit de Hegel — la définit comme une façon de juger des choses *Beurteilungsart*²⁸, à savoir celle qui considère les choses ou certaines choses en tant que déterminées pour des fins ou par une fin. Mais par métonymie on peut appeler « téléologie » le caractère que présentent les choses en tant qu'elles justifient une considération téléologique : le mot devient alors équivalent à *Zweckmässigkeit* ; ce dernier mot dit à proprement parler l'adaptation à une fin ; mais pour l'entendre au sens de Hegel il faut admettre que l'adaptation à la fin n'est pas purement contingente : la fin est déterminante, elle est principe, cause. On peut traduire *Zweckmässigkeit* par « finalité ».

La perspective ouverte par le concept de finalité est à la mesure du concept comme tel, puisque la fin est « le concept en libre existence »²⁹. L'opposition du mécanisme et de la téléologie rejoint, dit Hegel, celle des « causés finales » et des « causes efficientes » ; s'y rattache également la ques-

25. « Indifférent » correspond ici à *gleichgültig*, fréquemment employé par Hegel.

26. *Physique*, II, 2, 194 a 32-33 : βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον.

27. Pour cette raison *Zweck* a déjà été traduit plus haut par « fin visée » ; mais dans le présent chapitre il résulterait de là un alourdissement et l'on s'en tiendra à la traduction usuelle par « fin ».

28. *Kritik der Urteilskraft*, § 65, Ak. V, p. 375 (P, p. 194).

29. *W.d.L.*, GW 12, p. 155 (LJ II, p. 248) ; L II, p. 385.

tion « si l'essence absolue du monde est à comprendre comme un pur mécanisme ou comme un entendement se déterminant d'après des fins », ainsi que « l'antinomie du fatalisme, avec le déterminisme, et de la liberté »³⁰.

Cependant, sous le nom de téléologie Hegel traite en fait de la finalité sous un angle relativement restreint. Tel qu'elle est considérée dans le chapitre, la fin est le concept qui est en rapport *(Verhältnis)* avec l'objectivité³¹, ce qui implique une extériorité des deux; c'est là un trait qui est précisément caractéristique de l'objectivité. La finalité considérée est « externe », extériorité qui se manifesterait notamment par l'extériorité réciproque de la fin et du moyen; elle s'oppose à la finalité « interne », caractérisée par une véritable compénétration du concept et de l'objectivité et dont l'expression la plus évidente est la vie.

Néanmoins Hegel souligne aussi que la finalité en tant que telle est la vérité du mécanisme³²: la finalité externe est cette vérité sous une forme qui n'est pas encore la plus vraie. A cela tient la portée ontologique du concept de fin: l'étant, au sens large, en tant qu'étant est « téléologique ».

Il reste que la situation exacte de la finalité externe dans le développement du concept logique n'est pas aisée à cerner. On verra qu'en fait l'illustration privilégiée de cette forme de finalité est l'activité technique et ses objets. Mais l'activité technique ne présuppose-t-elle pas un vivant intelligent? Comment justifier cette anticipation? En réalité, ce qui est vraiment impliqué dans le mouvement conceptuel de la téléologie n'est rien de plus que la dimension abstraite de la subjectivité; sa réalité concrète peut être évoquée dans des exemples, elle n'intervient pas directement dans ce que le mouvement a à manifester. Et si cette réalité concrète peut à la fois être mise entre parenthèses et évoquée dans des exemples, c'est justement parce qu'elle résultera conceptuellement d'une unification des éléments mis en œuvre dans le processus de la finalité externe; elle en résultera comme finalité interne.

Mais pourquoi Hegel commence-t-il par la forme la moins vraie de la finalité, pour ensuite seulement retourner à la source? Parce que le mouvement qui s'expose après la théorie du concept subjectif est celui d'un retour en soi progressif du concept; c'est d'ailleurs le mouvement de la Logique dans son ensemble: la suprême concrétion est celle de la pensée qui, dès le tout premier commencement, est impliquée mais se tient en dehors de ce qui lui est objet.

De plus, en situant la finalité externe à sa place exacte, en en marquant les limites, Hegel peut écarter une généralisation excessive de cette forme de finalité par où l'opération divine serait comprise comme une activité technique.

* * *

Lorsqu'il développe le concept de la téléologie Hegel parle de la fin comme d'un sujet actif. On a noté que le sujet impliqué n'est considéré qu'en tant qu'il coïncide avec la forme de la subjectivité. Cependant même la

30. *W.d.L.*, GW 12, p. 154 (LJ II, p. 247); L II, p. 384.

31. *W.d.L.*, GW 12, p. 131 (LJ II, p. 215); L II, p. 359.

32. *W.d.L.*, GW 12, p. 157 (LJ II, p. 251); L II, p. 387.

présence de ce sujet abstrait peut surprendre: une fin n'est-elle pas ce qui est projeté, non ce qui projette? Mais on a vu aussi que le concept n'est pas autre chose que le sujet, quoiqu'il puisse l'être sous une forme encore inchoative. Le projetant et le projeté sont donc fondamentalement identiques; certes cette identité n'exclut pas la différence, et celle-ci devra aussi apparaître; il pourra apparaître aussi des différences à l'intérieur du projetant et à l'intérieur du projeté.

Suivons maintenant le mouvement de l'exposé hégélien.

Deux points y sont dès l'abord déterminants: la déduction de la structure universelle de la fin, la déduction de la particularité de la fin comme particularité finie.

La structure de la fin s'était déjà fait jour dans l'esquisse qu'en avait présentée le chimisme; mais elle doit être reprise dans les termes correspondant au résultat atteint par-delà l'insuffisance du chimisme.

La fin a déjà en elle-même la forme du concept objectif; cependant elle « est avant d'exister », et, de la sorte, elle a aussi la modalité du « seulement subjectif », mais, cette fois, ce trait est présent pour le concept lui-même comme un manque, en sorte que la fin est aussi *tendance* (*Trieb*) à se réaliser, c'est-à-dire à se nier comme purement subjective et à passer dans l'objectivité. Et la tendance est déjà en elle-même activité (*Tätigkeit*).

Non moins importante est la déduction de la particularité de la fin et précisément de sa particularité comme contenu fini. La fin subjective est d'abord l'universel, elle est activité indéterminée, mais « parce que celle-ci est la relation négative à soi-même elle se détermine immédiatement et se donne le moment de la particularité »³³. En effet, dans ce moment négatif à l'égard de l'objectivité la fin subjective nie la totalité de l'objectivité, en quelque sorte en bloc: c'est l'infini de la subjectivité qui s'annonce en cela. A ce premier niveau, si l'on dit que la fin est, on ne peut dire au même sens que l'objectivité simple est; et même, pour un temps, aucun autre sens n'est disponible. Mais, avant même d'entrer dans l'existence, la fin, devant exister, a déjà inscrit en elle la déterminité de l'être-là; cette déterminité, provenant d'une détermination de l'universel, est particularité, et, en raison de ce qu'elle a d'immédiat, contenu fini. Limitée de la sorte, la puissance de la subjectivité, s'investissant toute entière dans la déterminité, achève en singularité exclusive la particularité qui vient d'être posée: exclusive à l'égard de l'indétermination fondamentale, mais aussi, symétriquement, à l'égard du monde objectif puisque celui-ci était nié tout entier dans l'universalité initiale et que, maintenant, cette négation est à son tour niée; la fin, étant, encore en mode de projet, un objet déterminé, s'oppose au reste de l'objectivité, et l'objectivité, formant un tout cohérent, s'oppose toute entière à la fin qui semble ne s'y opposer que partiellement. C'est par sa particularisation que la fin s'est faite singulière et active: on reconnaît là un processus syllogistique. Mais il faut souligner aussi que le monde objectif est, pour la fin subjective, un présupposé auquel elle s'oppose: nouvel aspect de sa finitude.

C'est cette situation qui va déterminer le mode d'accomplissement de la fin et, notamment, l'intervention du moyen.

33. *W.d.L.*, GW 12, pp. 160-161 (LJ II, p. 256); L II, p. 392.

D'une certaine manière, avant même qu'intervienne la finitude de la fin, on peut considérer que l'activité est elle-même le « moyen » par quoi la fin, de subjective, devient objective: activité que Hegel qualifie d'« abstraite »³⁴ parce qu'elle exprime la puissance de la subjectivité en tant que telle, avant même sa détermination. Hegel, certes, ne la nomme pas moyen (*Mittel*): par ce mot il désigne ce qu'on peut nommer le moyen-instrument; mais le moyen est considéré comme moyen terme (*Mitte*) d'un syllogisme, et le moyen terme complet (*die ganze Mitte*) comporte l'activité et le moyen-instrument³⁵.

Mais la présence du moyen-instrument doit être déduite.

Par rapport à la fin l'objectivité présupposée est à la fois inessentielle et consistante: ce sont là les traits du mécanisme, auquel le chimisme est alors assimilé. En tant que l'objectivité est inessentielle elle n'offre pas de résistance à la fin: la relation de la fin subjective à l'objectivité est, ici, immédiate, quoiqu'on puisse en un sens considérer l'activité elle-même comme moyen. La fin est le terme authentiquement premier, l'objectivité est sa négation, et l'activité est négation de la négation et ainsi retour de la fin en elle-même (retour en soi qui, du reste, comporte aussi la négation de la fin subjective en tant que subjective). Mais l'objectivité est aussi un présupposé consistant, au sein duquel la fin accomplie devra tenir sa place: la fin doit donc tenir compte d'une objectivité qui la déborde, dont elle doit traverser l'épaisseur et confirmer la consistance pour, en retour, s'y confirmer elle-même. Par rapport à la consistance propre de l'objectivité présupposée, l'activité par laquelle la fin passe immédiatement dans l'objectivité n'est plus une négation de la négation, mais une première négation, et l'objectivité tient le rôle du terme authentiquement premier qui va faire retour en soi en niant cette négation qu'il subit.

Ces deux aspects du processus également nécessaires vont se distribuer, ce qui va commander, dans l'accomplissement de la fin, la distinction du moyen et de la fin: le moyen est cette part de l'objectivité en laquelle la puissance de la fin s'exerce immédiatement sans rencontrer d'obstacle, réalisant ainsi la première « prémisses » d'un « syllogisme »; à partir de là l'objectivité suit son cours de façon mécanique — c'est la seconde prémisses — mais en restant soumise à la fin qui s'est initialement insérée en elle par le moyen, et ce « jusqu'à la fin », c'est-à-dire jusqu'à la présence de la fin accomplie — c'est la « conclusion ».

Ce qui va, en cela, se révéler décisif est la signification *ontologique* de ce dernier processus. Par celui-ci l'objectivité, dira Hegel, s'enlève elle-même³⁶. Enlèvement à double valeur, puisqu'il ne laisse tels quels ni le moyen — qui était déjà objectivité enlevée: c'est donc ici l'être-enlevé de l'objectivité qui est enlevé — ni l'objet extérieur sur lequel agit le moyen — par quoi l'objectivité est de nouveau enlevée: donc, au total, l'objectivité est à la fois enlevée et rétablie.

Or par cette structure ontologique qui est la sienne le processus de réalisation accomplit la fin, envisagée elle aussi quant à sa structure ontologique, indépendamment de son contenu particulier. Et c'est cela qui est décisif, car

34. *W.d.L.*, GW 12, p. 164 (LJ II, p. 260); L II, p. 396.

35. *Ibid.* Dans l'*Encyclopédie*, la réalisation (*Realisierung*), qui est un processus, est considérée comme moyen (*Mittel*) (§ 204, p. 178; B, p. 442).

36. *W.d.L.*, GW 12, p. 170 (LJ II, p. 268); L II, p. 403.

cette structure ontologique n'est pas, comme il pourrait sembler qu'elle soit, étrangère au contenu limité de la fin: bien au contraire, elle en est le principe universel, dont le contenu limité provient par une particularisation. Le déroulement du processus complet contient un ressourcement de la fin qui est aussi un élargissement.

Mais cet élargissement se présente d'abord sous l'aspect d'un renversement des déterminations, qui lui-même prend d'abord l'allure d'un échec. Ce qui était posé comme fin se révèle n'être que moyen. Cela semble banal et ce l'est en un sens: un produit de l'art — maison ou horloge — est une fin pour l'activité qui le produit à l'aide de certains moyens, mais il est lui-même un moyen pour un certain usage³⁷. Mais ce qu'il importe de ressaisir est le sens ontologique de ce qui est constaté: le moyen est un objet que le concept-fin ne détermine que de l'extérieur, sans en être « l'âme »; or la fin réalisée garde le même caractère: elle est un fragment du monde objectif, un objet fragile qui ne peut suffire au dynamisme de la fin, dynamisme qui, pour reprendre le mot de Malebranche, « a du mouvement pour aller plus loin »³⁸. A peine, semble-t-il, le concept a-t-il commencé de se lever dans et hors de l'objectivité qu'une rechute se produit.

Mais est-il légitime de généraliser? Hegel lui-même donne en exemple de fin la satisfaction de consommer un aliment (*Genuss*), fin opposée à un moyen-instrument tel que la charrue³⁹. Or cette fin, pour n'être pas fin ultime, n'est pas une fin relative à la façon d'un moyen-instrument, qui est fin pour l'activité qui le produit. Admettons que cette satisfaction soit un « moyen » en vue du bonheur: elle n'est pas pour autant, comme un moyen-instrument, extérieure à sa fin. Aussi bien est-ce là une fin qui implique la vie, et l'on verra que la vie dépasse l'opposition de la fin et du moyen: la fin est immanente à tous les membres du corps vivant. C'est dire que la fin y est déjà, en un sens, accomplie, tout en continuant de se projeter elle-même comme fin « subjective » qui a encore à s'accomplir; en cela le concept de fin est modifié de façon importante. En négligeant ici cette différence, Hegel semble jouer d'une ambiguïté. Mais l'ambiguïté est dans la chose elle-même. Les états particuliers de l'organisme vivant, liés aux états des organes particuliers, sont des moments du processus vital, moments qui, pris isolément, vérifient de nouveau le concept de la fin finie et laissent en dehors d'eux la fin véritable; ils redeviennent des fragments du monde objectif auquel l'organisme ne cesse d'appartenir tout en enlevant l'objectivité immédiate dans la réflexion en soi de sa subjectivité.

On peut donc admettre le principe, quitte à lui apporter quand il le faut les correctifs nécessaires: toute fin qui se réalise par la médiation d'un moyen-instrument retombe au rang de l'objectivité simple et n'est pas vraiment fin accomplie.

Mais il faut encore préciser. La fin particulière projetée n'est-elle pas accomplie en fait? Certes Hegel l'admet même lorsqu'il dit que la fin *n'est pas accomplie*; il veut dire qu'à la fois elle est et n'est pas accomplie. Comment l'entendre? Il faut remonter plus haut: la fin en elle-même, projetée ou accomplie, est et n'est pas ce qu'elle est car, en tant que fin limitée, elle doit

37. *W.d.L.*, GW 12, p. 169 (LJ II, p. 267); L II, p. 402.

38. *Recherche de la vérité*, I, 1, § 2 (OC I, p. 48).

39. *W.d.L.*, GW 12, p. 166 (LJ II, p. 263); L II, p. 398.

son être de fin à une fin plus universelle qui est visée à travers elle et vers laquelle se porte le « mouvement pour aller plus loin ». Plus généralement : le particulier est et n'est pas ce qu'il est, car il est et n'est pas l'universel.

Revenons de là à la situation décrite : la fin n'est pas accomplie. Mais tout va pouvoir maintenant s'inverser : ce qui est d'abord perdu est retrouvé dans une autre dimension. La fin se révèle n'être que moyen : inversement le moyen se révèle être fin ; et cela non pas simplement au sens où un moyen peut être une fin relative, mais en ce sens que la vraie fin « absolue », la fin qui est « plus loin », à laquelle toutes les fins limitées empruntent leur caractère de fin et donc leur dynamisme, n'est autre que l'identité retrouvée de la subjectivité et de l'objectivité. Cette identité est présente tout au long du processus. Elle est présente dans ce que réalise le moyen : l'enlèvement de l'objectivité par l'objectivité même sous la direction du concept. Hegel note maintenant que ce même enlèvement caractérise déjà l'usage du moyen : car l'objectivité est déjà inscrite dans le contenu de la fin subjective, c'est déjà chargée d'objectivité que la fin subjective se fait activité dominant l'objectivité immédiate et la constituant en moyen-instrument, c'est déjà, par elle, l'objectivité qui enlève l'objectivité et, en cela, la fin subjective est déjà un moyen⁴⁰. Le projet de consommer l'aliment est un moyen, et sans doute le meilleur, pour se servir d'une charrue, et d'abord pour la fabriquer ! Autrement dit, la fin subjective est déjà âme douée de corps, comme inversement le moyen-instrument est déjà corps doué d'âme.

Mais pour que le dernier renversement devienne effectif il faut que la finalité retourne à son principe : il faut que la subjectivité, qui est au-delà de ses particularisations, émerge pour soi afin précisément de se rendre immanente à ses particularisations. C'est alors la finalité interne qui triomphe de l'extériorité tout en l'intégrant. Et ce qui, par là, devient explicite, c'est cela même qui avait été reconnu dès le début : la fin est le sujet-concept qui se projette, qui est à la fois le projetant et le projeté, et qui donc est à la fois fin accomplie et fin encore à accomplir.

*
* *

On manquerait donc le sens du résultat obtenu si l'on négligeait la persistance de l'extériorité. Le point de vue juste est celui d'où l'on voit que l'extériorité n'est pas ce qu'elle semble être. C'est pourquoi, aussitôt après avoir noté, dans l'exposition du concept de moyen : « La fin a besoin d'un moyen pour son accomplissement, parce qu'elle est finie ; d'un moyen (*Mittel*), c'est-à-dire d'un moyen terme (*Mitte*) qui a en même temps la figure (*Gestalt*) d'un être-là extériorité indifférent à l'égard de la fin elle-même et de son accomplissement », Hegel ajoute : « Le concept absolu a en soi-même la médiation de telle sorte que son premier poser n'est pas un présupposer dont l'objet aurait pour caractère fondamental (*Grundbestimmung*) l'extériorité indifférente ; d'une telle extériorité le monde, comme créature, n'a que la forme, ce qui constitue son caractère fondamental est bien plutôt sa négativité et l'être-posé. »⁴¹ Hegel ne dit pas explicitement que le concept absolu est fin infinie ; mais l'opposition d'une fin infinie à une fin finie ressort du contexte.

40. *W.d.L.*, GW 12, pp. 170-171 (LJ II, pp. 269-270) ; L II, pp. 403-404.

41. *W.d.L.*, GW 12, pp. 162-163 (LJ II, pp. 258-259) ; L II, p. 394.

Hegel rejoint ici la problématique de la finalité prise dans toute son ampleur, comme il l'avait évoquée dans les pages introductives du chapitre. Il la rejoint à son niveau théologique. Si l'on se place dans la perspective créationniste « classique », des questions se posent en ce qui concerne la fin comme terme de l'action créatrice, autrement dit la créature en tant que fin, et en ce qui concerne la fin de la création et de la créature elles-mêmes. Hegel ne les aborde pas directement, mais en transposant le thème classique il les rejoint en fait. Il convient donc de les aborder tout en tenant compte de la transposition hégélienne.

Si l'on considère la réalité créée en tant que fin, il est conforme à la conception traditionnelle de dire que Dieu, créant *ex nihilo*, n'use pas de moyens — du moins de moyens-instruments, car on peut considérer que l'action créatrice est un moyen entre la fin en tant que projetée et la même fin en tant qu'accomplie. Mais si la totalité du créé comporte des degrés de perfection, tels que la réalité de degré inférieur est une condition de celle de degré supérieur, ne doit-on pas considérer la première comme un moyen en vue de la seconde ? Cela ne peut être que par analogie et jusqu'à un certain point. Le rapport de moyen à fin est ici entièrement subordonné à l'idée de l'ordre de l'univers ; celle-ci, réalisée sans qu'il soit besoin de moyen, pose simultanément un moyen et une fin.

Mais si la réalité inférieure est considérée comme un moyen, quel sera l'analogie de l'objectivité préexistante, qui se relie syllogiquement à la fin par le moyen ? Ce ne peut être en dernière analyse rien d'autre que le néant d'où le monde est tiré. La portée de cette analogie est très limitée : le néant n'est que l'expression d'une négativité qui est intérieure à l'acte créateur.

La considération du néant conduit d'elle-même à la seconde question, qui concerne la fin de la création. Toute créature, la réalité créée toute entière n'est-elle pas une fin finie ? Dès lors on retrouve la conclusion provisoire de Hegel : la fin posée dans l'objectivité mécanique est reprise par celle-ci, elle n'a que la valeur d'un moyen ; de même la réalité créée est reprise par le néant : la fin n'est donc pas vraiment accomplie. La vraie fin est ailleurs. A moins que, comme selon l'exposition hégélienne du rapport de moyen à fin, il ne faille changer la perspective pour voir que la fin infinie est en fait immanente au « moyen » lui-même, ou, ce qui revient au même, à la fin finie.

Avant de revenir à la problématique de la création, considérons de façon plus générale l'identité du projetant et du projeté. Elle se présente en fait de la façon la plus simple lorsqu'un sujet déjà existant — et ici le sens ancien de sujet-substrat est assumé avec le sens moderne de sujet-moi — tend à être en accord avec son concept, à « bien » être, c'est-à-dire encore à être. Ainsi Aristote donne la santé comme fin de l'action de se promener⁴² : la fin à produire est un mode d'être d'un sujet — et *par suite*, en un sens, ce sujet lui-même. Le « bien être » du sujet concerné peut requérir un moyen extérieur, et un moyen qu'il faut d'abord produire ; mais l'extériorité n'est que relative, et en réalité le sujet projetant ne fait qu'étendre son propre être dans l'extériorité.

Cependant l'extériorité a été jusqu'ici encore présupposée. Cette présupposition est liée à la structure ontologique qui, d'autre part, se montre sous

42. *Physique*, II, 3, 194 b 33.

la forme d'un manque : parce que le sujet dépend d'un autre il n'est pas initialement égal à lui-même. Mais ne pourrait-il se faire que l'extension de l'être du sujet dans l'extériorité, au lieu de présupposer celle-ci, la pose ? C'est alors le concept de la création qui serait rejoint.

La théologie classique de la création dit de diverses manières que la fin de la création est la gloire de Dieu, donc Dieu lui-même : affirmation dont il faut compléter le caractère théocentrique par le principe néoplatonicien selon lequel le bien est « diffusif de soi ». Saint Bonaventure, par exemple, l'expose avec clarté : « Les choses sont faites pour la gloire de Dieu, je ne veux pas dire pour que celle-ci soit acquise ou amplifiée, mais pour qu'elle soit montrée et communiquée. Et bien que la gloire de Dieu soit sans les choses faites, cependant elle n'est pas communiquée ou manifestée si ce n'est par les choses produites. »⁴³

Ce thème n'est pas absent de l'hégélianisme. Hegel ne reprend-il pas à son compte la façon de voir religieuse selon laquelle la fin suprême est la glorification de Dieu (*Verherrlichung Gottes*)⁴⁴ ? Certes le thème est profondément transformé, et justement Hegel dirait contre Bonaventure que « la gloire de Dieu n'est pas sans les choses faites » ; ou, ce qui revient au même, que l'esprit infini n'est pas sans l'« identité » de lui-même et de l'esprit fini. Mais cette identité n'exclut pas l'altérité, et lorsque Hegel donne la finalité interne pour vérité de la finalité externe il étend aussi le concept de finalité interne de telle sorte que la dualité de l'interne et de l'externe est à la fois intégrée et dépassée.

Hegel nomme « idée » le nouvel état du concept qui résulte du développement conceptuel de la téléologie finie : c'est le titre de la troisième et dernière section de la Logique subjective.

43. In *II librum sententiarum*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, ad 3. De même saint THOMAS, *Summa theologiae*, I a, q. 19, a. 2, r.; q. 44, a. 4, r.

44. *Vernunft*, p. 181 (P, p. 213).

CHAPITRE 12

DE L'IDÉE IMMÉDIATE À L'IDÉE ABSOLUE

La finalité externe ne suffit pas à l'exigence qui est au fond de son concept, c'est-à-dire celle du concept en tant que tel : l'exigence n'est satisfaite que par ce que Hegel nomme l'« idée ».

Considéré en lui-même le concept de l'idée, tel que le comprend Hegel, s'inscrit d'une manière originale dans une perspective traditionnelle : il convient de l'examiner de ce point de vue (section A du présent chapitre). Mais il connaît aussi son propre développement ; l'idée est d'abord immédiate, elle est ainsi la *vie* (section B) ; comme *esprit* elle est en son accomplissement, et l'« idée absolue » est, peut-on dire, l'accomplissement, de cet accomplissement (section C).

A. LE CONCEPT DE L'IDÉE

Les pages introductives de la dernière section de la Logique subjective dans la *Grande Logique* commencent par ces lignes : « L'idée est le *concept adéquat*, le *vrai objectif*, autrement dit le *vrai comme tel*. Si quelque chose a de la vérité, il l'a par son idée, autrement dit *quelque chose n'a de vérité que dans la mesure où il est idée*. »¹

Un peu plus loin Hegel écrit : « ...s'est produit le résultat que l'idée est l'unité du concept et de l'objectivité, le vrai... »².

Puis : « *Être* a atteint la signification de la *vérité* en ce que l'idée est l'unité du concept et de la réalité ; *est* donc désormais seulement ce qui est idée. »³

Puis : « ...l'idée n'a pas seulement le sens plus général de l'*être véritable*, de l'unité de *concept* et de *réalité*, mais celui plus précis d'unité du *concept subjectif* et de l'*objectivité*. »⁴

La vérité, en ce sens, est « la vérité objective », c'est-à-dire précisément comme *être véritable*, qui se distingue de la vérité « pour autant qu'elle est dans la connaissance », ou « en tant qu'elle est cela [c'est-à-dire ce qu'est

1. *W.d.L.*, GW 12, p. 173 (LJ II, p. 273) ; L II, p. 407.

2. *W.d.L.*, GW 12, p. 174 (LJ II, p. 275) ; L II, p. 408.

3. *W.d.L.*, GW 12, p. 175 (LJ II, p. 276) ; L II, p. 409.

4. *W.d.L.*, GW 12, p. 176 (LJ II, pp. 277-278) ; L II, p. 410.

l'idée elle-même] pour ou dans le concept subjectif, dans le savoir» (le «concept subjectif» étant ici le sujet pensant en tant que réflexion en soi du concept subjectif posé pour soi et distinct de son autre)⁵. On peut, pour simplifier, nommer ces deux formes de vérité respectivement vérité de la chose — précisément de la «vraie chose» — et vérité de la connaissance. La vérité de la connaissance apparaît comme une expression, certes nullement superflue, mais néanmoins seconde, de la vérité de la chose. Il faut que la vérité objective soit, et soit ce qu'elle est en elle-même, pour que soit la vérité de la connaissance.

Ce n'est certes pas la première apparition du thème de l'être véritable dans la Logique: il est présent, notamment, dans le concept de l'essence, et d'une manière générale il est indiqué par la locution «vérité de...». Mais maintenant il est explicité et assumé comme tel.

Cette même identité de l'être et de la vérité avait été dite fortement par Platon: ἀλήθειά τε καὶ οὐσία, ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν⁶.

Inversement il semble qu'ici Hegel se situe à l'opposé d'Aristote qui affirme: «le faux et le vrai ne sont pas dans les choses mais dans la pensée»⁷. Il est vrai que le même Aristote affirme ailleurs: «autant une chose a d'être, autant elle a de vérité»⁸. Ces deux affirmations peuvent-elles s'accorder? Il est vrai que la première n'est pas encore une thèse philosophique: Aristote se borne à décrire le sens du mot tel que l'usage le fait connaître. On pourrait penser qu'effectivement rien d'essentiel n'est ici engagé: tout dépend de la définition nominale adoptée, et l'on peut admettre que le même mot ait plusieurs sens. Mais la question est moins simple. Si les définitions sont libres, l'essence des choses définies ne nous appartient pas. L'essence de ce qui est défini comme «vérité de la connaissance» pourrait d'elle-même se référer à quelque chose qui, par une métonymie bien fondée, porterait le nom de vérité et finalement se révélerait vérité primordiale.

La question demeure donc comme question philosophique. Que peut-on entendre par «vraie chose», vraie réalité»? Une chose qui ne répond pas à la représentation — et l'on dira peut-être, en un sens assez lâché, au concept — qu'elle-même suggère n'est pas «vraie». Ainsi un corps peut présenter certaines apparences de l'or, suggérer et même imposer la représentation de l'or, et n'être pas du «vrai» or. Pour expliquer le concept de «vérité de la chose» on fait donc référence d'une part à un «sujet» capable de connaître, d'autre part à des contenus déterminés, tant de la chose considérée que de la représentation.

Cette situation est compatible avec une double contingence. Contingence de la relation de la chose au «sujet» capable de connaître: la chose pourrait être sans que le «sujet» soit. Contingence des contenus: ce qui est en cause en fait de contenu peut être n'importe quoi. La dernière contingence tient d'ailleurs à la première: car envisager deux termes capables de se rencontrer, mais non nécessairement liés, c'est admettre que le fait de la rencontre ne suffit pas à déterminer ce qu'est un terme en fonction de l'autre.

5. *W.d.L.*, GW 12, p. 200 (LJ II, p. 316); L II, pp. 439-440.

6. *République*, VII, 525 c; VI, 508 d.

7. *Métaphysique*, E, 4, 1027 b 25-29.

8. *Ibid.*, α, 1, 993 b 30-31: ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. Le contexte montre qu'il s'agit de degrés d'être et de vérité.

Mais la question prend sa véritable dimension ontologique d'une part s'il a été reconnu que la relation de la chose au «sujet» capable de connaître n'est pas accidentelle, d'autre part lorsque, dans la chose, c'est l'être comme tel qui est en cause: il s'agit de savoir si la chose est, non pas, par exemple, du vrai or, mais un vrai étant.

Est un véritable étant ce qui répond effectivement à l'attente que suscite le mot «être», ce qui répond au concept d'être. C'est bien ce qu'entend Hegel; cependant il ne parle pas du concept d'être, mais du «concept» tout simplement.

Hegel ne se borne pas à faire état d'une vérité de la chose: il dit ce que la chose doit être pour justifier le titre de «vraie chose», à savoir l'unité du concept et de la réalité, et plus précisément du concept subjectif et de l'objectivité.

Le mot «unité», à lui seul, serait assez indéterminé. Mais, à plusieurs reprises, Hegel apporte une précision: l'idée est «la réalité qui correspond au concept»⁹, la sphère de l'idée est «la vérité dévoilée à soi-même, en laquelle le concept a la réalisation qui lui est purement et simplement ajustée»¹⁰.

On a vu que le «concept», même comme concept subjectif, est déjà «la chose même»; le concept et la réalité, ou le concept subjectif et l'objectivité, sont deux composantes de la chose. Néanmoins la dimension du concept est celle de la subjectivité du sujet présent à soi-même. La connaissance n'est donc pas exclue, tant s'en faut, de la structure ontologique du «vrai objectif», de la «vérité» au sens où Hegel veut qu'on l'entende; aussi bien, dans le passage partiellement cité en dernier lieu, Hegel donne-t-il l'idée pour la «vérité dévoilée à soi-même». Aussi convient-il de nuancer ce qui a été dit plus haut concernant la vérité de la connaissance. Le passage cité¹¹ se trouve en effet dans le chapitre «L'idée de la connaissance», qui, comme on le verra, concerne la connaissance finie: celle-ci se constitue par la position unilatérale du moment subjectif de l'idée complète, et c'est à partir de là que se constitue aussi la vérité de la connaissance comme distincte de la vérité de la chose. L'idée ou «vérité objective» comporte en elle-même ce moment de la connaissance.

Dans tous les textes qui viennent d'être cités Hegel a présente à l'esprit — et suppose que son lecteur l'a également — la définition traditionnelle de la vérité (traditionnelle du moins depuis le X^e siècle): adéquation de la chose et de l'entendement, *adaequatio rei et intellectus*. De cette définition il dit ailleurs, contre Kant qui, pense-t-il, la trouve «triviale», qu'elle est «d'une grande valeur, mieux, de la plus haute valeur»¹².

9. *W.d.L.*, GW 12, p. 200 (LJ II, p. 316); L II, p. 439.

10. *W.d.L.*, GW 12, p. 30 (LJ II, p. 64); L II, p. 237: *die sich selbst enthüllte Wahrheit, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat.*

11. Cf. *supra*, n. 5.

12. *W.d.L.*, GW 12, p. 26 (LJ II, p. 57); L II, p. 231: *von grossem, ja von dem höchsten Werte*. Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, p. 79 (TP, p. 80). Rappelons que dans ce passage Kant ne se propose nullement de contester la validité de cette définition; bien au contraire il s'appuie sur elle pour établir par l'absurde qu'il est impossible de fournir un critère universel de la vérité. Par ailleurs assez de textes montrent que Kant fait sienne cette définition (ex. *ibid.* Ak. III, p. 145; TP, p. 161; Ak. III, p. 203; TP, p. 217). Hegel n'a pas fait ici de contresens sur la pensée de Kant; ce qu'il veut souligner c'est que cette «définition nominale» est aussi une «définition réelle» dont Kant n'a pas soupçonné la profondeur.

Le mot «adéquat» figure explicitement dans la formulation initiale: «L'idée est le concept adéquat»¹³. Mais quel est le sens de cette locution? Elle se rattache à un usage des logiciens qui, par Wolff¹⁴ et Leibniz¹⁵, vient lui-même de la scolastique tardive: une connaissance adéquate est une connaissance complète. Plus haut Hegel a rappelé cet usage dans le paragraphe traitant du concept particulier: les concepts «sont divisés en *clairs et obscurs, distincts et indistincts, adéquats et non adéquats*». Il récuse la valeur des deux premières distinctions, mais il ne met pas la troisième sur le même plan que les deux premières: «Mais le concept *adéquat* est quelque chose de supérieur; ce qui flotte vaguement (*schwebt*) devant l'esprit quand on en fait état, c'est à proprement parler l'accord du concept avec la réalité, ce qui n'est pas le concept comme tel mais l'idée.»¹⁶ En reprenant à son compte la locution, Hegel entend donc lui restituer dans la clarté et l'authenticité le sens qui jusque-là était vaguement entrevu et traduit de façon défectueuse.

Selon l'usage des logiciens, le concept est considéré non seulement comme concept subjectif au sens où l'entend Hegel, mais de plus en tant qu'il se forme plus ou moins complètement dans l'esprit fini supposé préexistant, c'est-à-dire l'esprit fini qui n'est encore qu'implicitement ce qu'il lui faut devenir. Le concept ainsi considéré est «adéquat» lorsqu'il rend son objet complètement présent et, en ce sens, s'y est égalé. Mais on peut considérer que, d'une manière générale, rendre présent l'objet, même incomplètement, est s'y conformer, s'y élever, dans la ligne de ce que dit la définition traditionnelle de la vérité: l'«adéquation» du «concept adéquat» sera donc la perfection de cette première adéquation.

Mais Hegel entend dégager ce qui n'est le plus souvent qu'entrevu: la correspondance mutuelle du concept et de la chose a des implications ontologiques. N'importe quoi ne peut pas être rendu présent. Le concept en tant que tel a ses exigences et pour qu'il y ait une authentique correspondance du concept (en tant que se formant dans l'esprit fini) à la chose il faut que la chose réponde à ces exigences. Ainsi le concept adéquat, qui est à la mesure de son objet, est-il d'abord adéquat à lui-même, il est à sa propre mesure.

Bien que la locution «concept adéquat» ne se rattache pas *immédiatement* à la définition traditionnelle de la vérité, Hegel interprète cette locution et cette définition dans un sens qui les fait se rejoindre. Et dans les deux cas il s'agit, pour Hegel, de retrouver la signification profonde qui n'est le plus souvent qu'entrevue.

Qu'en est-il de l'interprétation hégélienne de la définition traditionnelle?

Il ne fait guère de doute que, selon le sens immédiat de cette définition, la vérité est une qualité possible de la pensée et qu'elle existe lorsque la pensée s'ajuste à la chose dont, pour elle, il s'agit.

Selon Hegel cette interprétation a sa légitimité, mais, ne comprenant pas ce qui la fonde, elle outrepassé les limites à l'intérieur desquelles elle est légitime. A proprement parler elle vaut plutôt pour la justesse (*Richtigkeit*) des représentations que pour la vérité de la connaissance elle-même. Mais on considère parfois que l'obligation de s'ajuster aux objets concerne la situation

13. Cf. déjà *W.d.L.*, GW 12, p. 30 (LJ II, p. 64); L II, p. 237.

14. *Philosophia rationalis sive Logica*, §§ 92, 95 (GW II, 1,2, pp. 160-161).

15. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP 4, p. 423 sqq.

16. *W.d.L.*, GW 12, p. 44 (LJ II, p. 86); L II, p. 254.

fondamentale de l'esprit à l'égard de ce qui est. Ainsi, dans l'*Introduction* de la *Grande Logique*, Hegel expose le point de vue, défectueux à ses yeux, de la logique usuelle, qui comprend la pensée comme une forme indéterminée qui doit s'adapter à une matière extérieure: «La vérité est l'accord de la pensée avec l'objet, et, pour que cet accord se produise — car il n'est pas donné en soi et pour soi — la pensée doit s'adapter et s'accommoder à l'objet.»¹⁷

Or par la raison qui est en lui, l'esprit fini est déjà, selon Hegel, «identique» à ce qui est. Et si la vérité de la connaissance est bien comprise, elle est, comme on l'a vu, un moment de la vérité de la chose; celle-ci est adéquation de l'objectivité au concept.

Cette interprétation hégélienne de la définition traditionnelle de la vérité est-elle une nouveauté? Non point autant qu'il y paraît. En fait les traits principaux en sont déjà constitués dans les reprises théologiques des thèmes aristotéliens et néoplatoniciens.

Ainsi selon saint Thomas, qui entend accorder entre eux les textes d'Aristote, «la vérité est principalement dans l'entendement, et secondairement dans les choses»¹⁸: on peut ainsi parler d'une vérité de la chose (*veritas rei*). Certes, cette vérité de la chose est donnée comme seconde. Mais cela n'est pas encore une thèse philosophique: c'est encore un constat d'ordre linguistique. La thèse philosophique commence avec l'interprétation du constat. En quoi consiste la vérité de la chose? En ce que la chose est conforme ou adéquate à l'entendement comme à son principe: cela s'applique immédiatement aux choses créées, référées à l'entendement du créateur¹⁹. Il y a donc lieu de comprendre l'adéquation dans les deux sens: de l'entendement à la chose (vérité de l'entendement), de la chose à l'entendement (vérité de la chose). Or les deux formes d'adéquation sont en quelque manière en Dieu, car, s'il n'est pas vrai que son entendement soit principe de son être, «son être non seulement est conforme à son entendement, mais est son entendre lui-même; et son entendre est mesure et cause de tout autre être et de tout autre entendement; et lui-même est son être et son entendre»²⁰.

Or Dieu n'est pas seulement une «vraie chose», un «vrai étant» parmi d'autres; saint Thomas dit aussi que Dieu est l'étant *le plus vrai* (*verissimum*) et celui qui est le plus (*maxime ens*)²¹; Dieu est *le vraiment étant* en un sens primordial, et nulle chose n'est, ni n'est vraie, que conformée à l'idée, qui est en Dieu, de l'ordre de l'univers.

C'est en vertu d'une nécessité profonde que Hegel réforme dans la Logique la conception de la vérité d'abord formée par l'élaboration théologique des thèmes aristotéliens et néoplatoniciens. Mais il est clair que la façon dont Hegel conçoit l'identité de l'esprit fini et de l'esprit infini modifie considérablement la perspective.

* *

17. *W.d.L.*, GW 11, p. 16 (LJ I, 1, p. 12); GW 21, p. 28; L I, p. 25. Notons que Hegel dit ici *Gegenstand* et non *Objekt*. *Gegenstand* est pour Hegel l'objet au sens large, l'objet *du savoir*, en tant qu'il fait face au sujet.

18. *Summa theologiae*, Ia, q. 16, a. 1, r.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, Ia, q. 16, a. 5, r.

21. *Ibid.*, Ia, q. 3, a. 3, r.

Le mot « idée » vient d'être rappelé: c'est le mot même choisi par Hegel. Hegel loue Kant d'avoir « de nouveau revendiqué l'expression: *idée* pour le concept de la raison (*Vernunftbegriff*) »²². La raison est, par opposition à l'entendement, la faculté de l'inconditionné²³; l'idée est donc le concept de l'inconditionné²⁴. Ce retour du mot « idée » signale une présence toujours déterminante de la pensée de Platon.

Si l'on admet que l'idée platonicienne est un concept et que tout concept dépasse le sensible, alors que cependant certains concepts restent relatifs au sensible dont ils assurent la régulation, l'idée, entièrement libre de tout assujettissement au sensible, peut valoir comme concept parfait. Elle présente, dans le registre de l'intelligible pur, une complétude et une suffisance qui l'habilite à la fonction de principe. Mais par ailleurs Hegel estime que l'idée telle que l'a pensée Platon n'est pas assez concrète. Elle est l'identité concrète, mais posée au-delà de la non-identité: elle n'est pas l'identité de l'identité et de la non-identité, elle n'est pas assez concrète²⁵. Cette concrétion qui manque à l'idée platonicienne, Hegel la voit se faire jour chez Aristote comme subjectivité, notamment dans le concept d'« acte ». Et selon Hegel le défaut de l'idée platonicienne se retrouve bien, *mutatis mutandis*, dans l'idée telle que la pense Kant: cela tient à l'ambiguïté du statut assigné à la subjectivité qui, tout près d'être pensée comme absolue, est pourtant fixée dans sa dépendance à l'égard d'une matière étrangère, de sorte que le besoin de la raison ne peut, par principe, être satisfait. Pourtant c'est bien le mot de Platon, rajeuni par Kant, que Hegel retient pour dire la forme suprêmement achevée de l'être: c'est dire que l'exigence à laquelle répondait l'idée platonicienne est intégralement satisfaite par la concrétion de la subjectivité.

C'est bien en effet la subjectivité qui est l'élément décisif. On a vu qu'elle s'identifie à la nature du concept. L'idée est le concept qui, d'abord « enfoncé » dans l'objectivité, est « délivré jusqu'à sa subjectivité »²⁶. Cette subjectivité garde ce que l'objectivité avait apporté au « concept subjectif »: l'imédiateté de l'être. Hegel peut approuver le titre de « sujet-objet » — figurant chez Fichte et Schelling — comme approprié à l'idée²⁷.

Sous sa forme la plus pure l'objectivité, comme on l'a vu, est le mécanisme. Celui-ci est l'esquisse d'un système, mais, selon le principe même de sa constitution, il est plus agrégat que système. L'objet, en tant que dépendant de la totalité à laquelle il appartient, a en elle son essence universelle; mais cette essence est la plus grande extériorité à soi-même, elle est le contraire d'un véritable « soi-même »; la totalité n'est donc pas vraiment l'universel, présence implicite d'un soi simple, assurant d'avance à l'existence singulière la place particulière qui lui revient; finalement le singulier n'est même plus un singulier. La réalité du concept reste un desideratum; l'idée, au contraire, en est la présence immédiate.

22. *W.d.L.*, GW 12, p. 173 (LJ II, p. 273); L II, p. 407.

23. *Enz.*, § 45, p. 70 (B, p. 304).

24. *W.d.L.*, GW 12, p. 173 (LJ II, pp. 273-274); L II, p. 407.

25. Cf. les *Leçons* sur Platon et sur Aristote, JA 18 (G 3).

26. *W.d.L.*, GW 12, p. 176 (LJ II, p. 278); L II, p. 411: *zu seiner Subjektivität befreit*.

27. *Ibid.*

Sous sa forme la plus simple l'idée est le sujet-moi existant. La dimension de l'être relance aussitôt dans le sujet lui-même la négativité qu'elle implique: l'être et le néant, l'être-là et l'aller au-delà, l'enlèvement de l'être-là dans l'unité de lui-même et de son autre, l'opposition à soi-même; mais le sujet est lui-même la reconversion de cette négativité en présence. Parce qu'il a en soi ou plutôt parce qu'il est le principe en vertu duquel tout ce qui « est » — au sens étroit — est enlevé, il peut être en toute sécurité, prémuni contre tout enlèvement provenant d'une substance dont le fond lui échapperait.

Le champ de cette opposition à soi-même s'ouvre d'abord à l'intérieur du sujet-moi; mais la réalité de l'opposition va jusqu'à la position d'un dehors. Pourtant ce dehors n'est que l'extension d'un dedans. Le sujet-moi est lui-même l'unité qu'il forme avec son autre; l'autre est en soi ce que lui-même est pour soi. C'est, d'une manière ou d'une autre, au dedans de soi que l'idée a « la plus dure opposition »²⁸. C'est pourquoi « l'identité de l'idée avec elle-même fait un avec le processus (*ist eins mit dem Prozesse*) » et « son repos consiste en la sécurité et la certitude avec lesquelles elle engendre éternellement et surmonte éternellement [la plus dure opposition] et, en elle, coïncide avec soi-même. »²⁹

Aussi, bien que l'idée soit caractérisée par l'adéquation de la réalité et du concept, et c'est dire l'adéquation à soi-même, y a-t-il place en elle pour la différence et même l'inadéquation.

L'idée se particularise selon un rythme que marquent les degrés de l'adéquation. L'*Encyclopédie* précise: « L'absolu est l'idée universelle et une, qui, comme *jugeant*, se particularise en donnant lieu au système des idées déterminées, mais qui ne sont que ceci: faire retour en l'idée une, en leur vérité. »³⁰ Malgré la perfection qui appartient à l'idée en tant qu'idée, l'idée particulière a un contenu borné et cette limitation fonde, pour la réalisation singulière de cette même idée, la possibilité d'une inadéquation; celle-ci n'a pourtant de sens que sur la base de l'adéquation qui constitue l'entité considérée. « Que l'idée n'ait pas complètement élaboré (*durchgearbeitet*) sa réalité, l'ait incomplètement soumise au concept, la possibilité de cela repose sur le fait qu'elle a elle-même un contenu borné, que, aussi essentiellement elle est l'unité du concept et de la réalité, tout aussi essentiellement elle est aussi leur différence; car seul l'objet est l'unité immédiate, c'est-à-dire l'unité qui n'est qu'en soi. »³¹

Mais l'inadéquation ne peut exister que sur la base de l'adéquation qui définit l'idée, même de contenu borné. Hegel donne l'exemple de l'État. « Le pire État, dont la réalité correspond le moins au concept, pour autant qu'il existe encore, est encore idée, les individus obéissent encore à un concept détenteur de puissance (*einem Machthabenden Begriffe*). »³² Le mal ne peut exister que dans des choses dont l'essence-quiddité est suffisamment bonne, dont la perfection d'essence comporte, avec l'adéquation interne, la possibilité de l'inadéquation. Seul le vivant peut être malade et mourir; exposant le concept de la vie, forme immédiate de l'idée, Hegel dira un peu plus loin:

28. *W.d.L.*, GW 12, p. 177 (LJ II, p. 280); L II, p. 412.

29. *Ibid.*

30. *Enz.*, § 213, p. 182 (B, p. 447): *welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert...*

31. *W.d.L.*, GW 12, p. 175 (LJ II, p. 277); L II, p. 410.

32. *W.d.L.*, GW 12, pp. 175-176 (LJ II, p. 277); L II, p. 410.

« La douleur est ... le privilège des natures vivantes; parce qu'elles sont le concept existant elles sont une actualité dont la force infinie fait qu'elles sont au-dedans d'elles-mêmes la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité*, la leur, est pour elles, qu'elles se maintiennent en leur être-autre. »³³

Mais cette inadéquation ne peut prendre place que dans la mesure où l'idée a un contenu borné: ce n'est pas le cas de l'idée une et universelle, de l'idée absolue qui est la fin véritablement présente, répondant au mot aristotélicien *ἐντελέχεια*.

B. L'IDÉE IMMÉDIATE: LA VIE

Jusqu'ici a été exposé le « concept de » l'idée. Le concept, en ce sens, est l'universel qui contient ses réalisations particulières à l'état d'enveloppement. La première réalisation particulière est de nouveau celle où le concept est encore non développé: l'universel est son propre particulier. L'idée immédiate est « seulement dans son concept »; le concept « n'y existe pas pour soi comme le concept »³⁴; c'est l'idée comme vie ou « l'idée de la vie ».

Dans une perspective qui est traditionnelle — on a noté plus haut son expression néoplatonicienne³⁵ —, Hegel reconnaît à la vie une situation intermédiaire entre ce qu'il nomme l'objectivité et ce qu'il nomme l'esprit; l'interprétation particulière, caractéristique de l'idéalisme allemand, qu'il donne de cette situation peut éclairer un fait constatable.

Dans une certaine mesure l'esprit fini se comprend aisément lui-même, sans pour autant thématiquer ce qu'il comprend. Dans une certaine mesure aussi il comprend aisément le mécanisme; et il comprend aisément l'un et l'autre parce qu'ils sont aussi opposés que possible et que chacun est ce qu'il est et n'est pas ce qu'est l'autre. Mais il comprend difficilement la vie, qui tient des deux opposés à la fois.

Mais c'est seulement dans une certaine mesure que l'esprit se comprend et comprend le mécanisme.

Il faut notamment préciser ce qu'on peut entendre par « comprendre le mécanisme », et le préciser en tirant parti de la Logique hégélienne.

On comprend aisément un objet mécanique particulier en mettant en œuvre les catégories appropriées à ce type d'objet, qui est l'objet (*Objekt*) à l'état pur. Mais l'objet à l'état pur est en lui-même incompréhensible; il est incompréhensible parce que comprendre implique se comprendre et comprendre la totalité, précisément la totalité du « sujet » et de l'« objet », et cela de telle sorte qu'en me comprenant je comprenne la totalité et que, si quelque chose m'est opposé, je comprenne l'opposition. Or par hypothèse l'objet à l'état pur est soustrait à son appartenance à la totalité.

Inversement le mécanisme est compris lorsqu'on comprend d'une part qu'à l'état pur il est incompréhensible, d'autre part qu'il n'est justement jamais à l'état pur, qu'il n'est pas sa propre « vérité », qu'il n'est qu'une « abstraction ».

En réalité aucun des opposés ne peut se comprendre vraiment si n'est pas comprise l'unité des opposés. Mais celle-ci est, comme telle, difficile à

33. *W.d.L.*, GW 12, pp. 187-188 (LJ II, p. 295); L II, p. 424.

34. *W.d.L.*, GW 12, p. 177 (LJ II, p. 280); L II, p. 412.

35. Cf. *supra*, *Introd.*

comprendre. Or la vie est ce qui est le plus manifestement l'unité des opposés, le sujet-objet.

C'est ce que remarque Hegel en faisant ressortir dans la vie le trait qui, pour ce qu'il nomme ici la « réflexion » — équivalentement à « pensée non-spéculative » — est l'absolue contradiction, à savoir « l'omniprésence du simple dans l'extériorité multiple »; la perception de la vie impose à la réflexion « un mystère inconcevable, parce qu'elle ne saisit pas le concept [en lui-même] ni ne le saisit comme substance de la vie »³⁶.

La problématique de l'omniprésence du simple a été en fait prise en charge tout au long de la Logique, et elle est présente dans tous les grands monuments de la tradition philosophique. Elle est au cœur de l'ontologie puisque l'être est « universel ». Mais elle est explicitée (et le problème du statut de l'âme *ψυχή*), principe de la vie, y est rattaché explicitement), avec une netteté particulière, par Plotin, qui consacre deux traités à l'omniprésence de l'Un dans le multiple³⁷. Le fait de cette omniprésence est, dit Plotin, le principe le plus solide de tous *παντων βεβαιότητα αρχή*, mais crée d'insurmontables difficultés pour le *logos* qui est lui-même quelque chose de divisé *τι μεμερισμένον*³⁸ et ne comprend pas une présence qui « ne se divise pas avec les parties [du corps animé] mais est tout entière partout »³⁹.

Cependant le thème de l'omniprésence du simple, repris ici par Hegel, reçoit en ce cas une forme particulière. Le simple et ce à quoi et en quoi le simple est présent sont conçus à la fois comme deux entités et comme une seule entité dont le simple est le principe constitutif: c'est l'unité de l'âme et du corps. Sur ce point Hegel, comme le montrent les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tient pour décisif l'apport d'Aristote, qui considère l'âme comme l'essence-substance du corps animé, la forme et la fin⁴⁰.

La double référence qui vient d'être faite à Plotin et à Aristote conduit à poser un problème qui n'est pas seulement d'ordre historique.

La vie telle qu'elle est déduite dans la Logique est d'abord la « vie universelle »⁴¹; l'âme est « l'âme universelle créatrice »⁴². C'est là de nouveau, après le *Weltseele* de Schelling⁴³, le thème platonicien, et surtout néoplatonicien, de l'âme du monde. Mais peut-on à la fois faire sien la thèse d'une âme du monde et se réclamer d'Aristote, qui la rejette très nettement?⁴⁴

Cependant le concept hégélien de l'âme universelle ou de la vie universelle ne doit pas se disjoindre de l'ensemble des concepts qu'élabore la Logique. Il ne s'agit pas pour Hegel de soutenir cette thèse paradoxale, contre laquelle argumente Aristote, que le feu ou que l'air est un animal.

L'objectivité mécanique ou chimique — la téléologie externe peut être maintenant laissée de côté — n'est pas une entité ontologiquement complète; c'est être dans l'erreur que d'en rester à dire: l'objet est l'objet, le mécanisme est le mécanisme. L'objectivité est d'une manière essentielle le *non-vivant*, et

36. *W.d.L.*, GW 12, p. 181 (LJ II, p. 287); L II, p. 416.

37. *Ennéades*, VI, 4 et 5.

38. *Ennéades*, VI, 5, 1 (B, p. 199); 5, 2 (B, p. 200).

39. *Ennéades*, VI, 4, 4 (B, p. 182).

40. *De l'âme*, II: οὐσία: I, 412 a 19; 4, 415 b 12; εἶδος: I, 412 a 20; οὐ ἔνεκα: 415 b 11. Hegel cite longuement ces passages dans les *Leçons*, cf. JA 18, pp. 371-373, (G 3, pp. 566-568).

41. *W.d.L.*, GW 12, p. 182 (LJ II, p. 288); L II, p. 417.

42. *W.d.L.*, GW 12, p. 182 (LJ II, p. 288); L II, p. 418.

43. Cf. *supra*, p. 265.

44. Cf. *De l'âme*, I, 5, 411 a 7-24.

« son essence consiste en ceci qu'est posé le fait qu'elle a l'être d'un négatif »⁴⁵. Le non-vivant est ontologiquement déterminé par la vie dont il est le négatif; en un sens seul le vivant est, la vie est l'être (au sens large) de tout ce qui est, et en ce sens le non-vivant « est » vivant.

C'est ce concept de la vie qui doit être posé au commencement du nouveau développement.

* *

La vie universelle, forme immédiate du sujet-objet, doit être pensée d'abord dans l'unité radicale de son universalité, avant même la distinction du vivant et du non-vivant. Mais la subjectivité comporte l'opposition de soi à soi; ce trait essentiel se traduit dans le jugement-partition par quoi l'universel se scinde en deux particuliers qui sont l'universel et la singularité subjective. L'universel, existant comme particulier, est — du moins à ce stade de son explicitation — le monde objectif; le singulier est le vivant, et d'abord l'individu vivant <das lebendige Individuum>⁴⁶. Dans cet individu vivant c'est la vie toute entière qu'il faut voir encore enveloppée dans un singulier.

L'individu vivant, subjectivité du concept, se tient en face de l'objectivité⁴⁷, qui est à sa manière la totalité de ce même concept. Dans ce face-à-face l'objectivité se présente comme un présumé de la vie, mais, souligne Hegel, le présumer est ici en soi un poser, ou encore c'est un « présumer créateur »⁴⁸: il en est ainsi puisque la vie est la vérité de l'objectivité et, donc, le terme véritablement premier.

Cette situation va se traduire par le rapport de sujet à prédicat. Bien que l'objectivité soit un « être » immédiat, elle n'est qu'un moment du concept, autrement dit du sujet explicité, et, à ce titre, prédicat de celui-ci⁴⁹: il faut entendre qu'il s'agit d'un prédicat inhérent, c'est-à-dire enlevé dans le sujet plus qu'il n'enlève celui-ci en soi⁵⁰. L'âme universelle « est » l'objectivité: elle passe en elle en la tenant en soi comme un moment inessentiel, elle lui prête son propre être⁵¹.

Mais de nouveau la distinction de la subjectivité et de l'objectivité se présente à l'intérieur de l'individu vivant lui-même en tant qu'opposé à l'objectivité extérieure. La distinction est alors celle de l'âme et du corps. L'âme est « le concept de [l'individu], parfaitement déterminé en dedans de soi <in sich>, le principe commençant, se mouvant soi-même »⁵². Parfaitement déterminé au-dedans de soi, c'est-à-dire tenant enfermées dans sa simplicité

45. *W.d.L.*, GW 12, p. 183 (LJ II, p. 289); L II, p. 418: *das Gesetzsein, dass sie als Negatives ist.*

46. *Ibid.* Selon son origine dans l'aristotélisme, le mot « individu » dit ce qui ne se divise pas au sens où le genre se divise en espèces et l'espèce en entités singulières: il s'agit donc bien de la division du concept. Hegel pense au moins autant à la division physique, au sens où l'« atome » physique est indivisible. Ainsi dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* on peut lire, à propos de l'atomisme antique: « la traduction d'atome est individu. » (JA 17, p. 386; G I, p. 189).

La *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie* fait une place décisive à l'individualité dès le début de la *Physique*, qui fait suite à la *Mécanique*, avant l'*Organique*, qui, d'ailleurs, commence par la nature géologique.

47. *W.d.L.*, GW 12, p. 183 (LJ II, p. 289); L II, p. 419.

48. *W.d.L.*, GW 12, p. 182 (LJ II, p. 288); L II, p. 418.

49. *W.d.L.*, GW 12, p. 183 (LJ II, p. 289); L II, p. 418.

50. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 76 (LJ II, p. 278); L II, p. 411.

51. *W.d.L.*, GW 12, p. 183 (LJ II, p. 289); L II, p. 418.

52. *W.d.L.*, GW 12, p. 183 (LJ II, p. 289); L II, p. 419.

les différences qui, exposées dans l'existence, s'harmoniseront pour former une totalité individuelle achevée; elle a à se réaliser et contient d'avance toute sa réalisation, elle est fin. Mais aussi « cette âme est, dans son immédiateté, immédiatement extérieure et a un être objectif attendant à elle-même <an ihr selbst>; [celui-ci est] la réalité soumise à la fin, le moyen immédiat, tout d'abord l'objectivité comme prédicat du sujet ... »: c'est le corps. « La corporéité, le vivant l'a tout d'abord comme réalité immédiatement identique au concept; dans cette mesure il l'a à strictement parler par nature. »⁵³ L'âme « est » le corps.

Sont donc présents deux jugements de forme positive: l'individu vivant est l'objectivité, l'âme est le corps. Mais s'agit-il de deux jugements? En vérité, il s'agit d'un unique jugement qui se développe syllogistiquement: l'objectivité attendant à l'âme est le moyen immédiat, « mais de plus elle est aussi le moyen terme du syllogisme; la corporéité de l'âme est ce par quoi l'âme se syllogise avec l'objectivité extérieure. »⁵⁴ Le corps est en un sens un moyen, moyen auquel le concept se fait immanent et qui est lui-même la fin accomplie, moyen de la présence de la fin et moyen qui « est » la présence de la fin.

Hegel poursuit l'exposition de la finalité interne en retenant le germe spéculatif de l'explication kantienne. Kant la définissait par le « principe » permettant de l'attribuer aux êtres organisés: « Un produit organisé de la nature est ce en quoi tout est réciproquement moyen et fin. »⁵⁵ Hegel voit dans cette réciprocity des rapports de moyen à fin entre les membres de l'organisme l'expression, le phénomène <Erscheinung> du dépassement conceptuel de la différence de la fin et du moyen. Le processus unique que forment ensemble ces rapports réciproques est la présence même de la fin; et tandis que les processus partiels fusionnent dans l'unique processus, la différence de l'âme-fin et du corps-moyen est elle-même enlevée. L'individu vivant tout entier est à soi-même sa fin <Selbstzweck>: le caractère de finalité interne et celui du *Selbstzweck* s'identifient.

Le processus interne, qui réalise — déjà syllogistiquement — le jugement « l'âme est le corps », est en fait déjà une présence du processus qui se traduit dans le jugement « le corps vivant est l'objectivité extérieure »: celle-ci est ce qu'on peut appeler le « corps élargi » de l'individu vivant. Mais elle se présente d'abord comme une réalité extérieure subsistant par soi: le processus consistera à en expliciter le néant essentiel. Ce qui s'accomplira par là sera le retour en soi de l'individu vivant.

On a vu que l'objectivité extérieure était d'abord ce particulier qui n'est que l'universel lui-même comme concept encore implicite. Lorsque le retour en soi de l'individu vivant s'accomplit, cet individu est posé comme l'universel qui est la vraie forme du concept. Il est, et rien d'autre que lui n'est. Il est l'*eidōs*, le « genre » <Gattung>, avec l'ambiguïté exposée plus haut⁵⁶, qui existe concrètement. Pourtant l'opposition, le rapport à l'autre, la différence du singulier et de l'universel, n'ont pas simplement disparu; ils se reconstituent à l'intérieur du genre et se traduisent par un dédoublement

53. *W.d.L.*, GW 12, p. 183 (LJ II, p. 290); L II, p. 419.

54. *Ibid.*

55. *Kritik der Urteilskraft*, § 66, Ak. V, p. 376 (P, p. 195).

56. Cf. ch. 9, C.

de l'individu: les deux individus ont une particularité qui les pose comme complémentaires — c'est la différence sexuelle — afin de produire hors d'eux-mêmes, sous la forme d'un nouvel individu, leur unité intérieure qui est le genre. La reproduction élargit et accomplit la production de soi que comporte la finalité interne et qui peut déjà se nommer reproduction⁵⁷.

De nouveau l'écho d'Aristote se laisse percevoir: «l'homme engendre l'homme», dit souvent Aristote, mais, après Kant qui élargit la production de soi jusqu'à la production d'un autre individu du même «genre»⁵⁸, Hegel affirme d'une manière plus radicale l'identité du producteur et du produit.

Mais c'est dans le passage à la forme supérieure que Hegel fait apparaître l'unité du principe de la totalité.

Le cycle perpétuel des générations tend à égaler le singulier à l'universel et à faire advenir l'unité concrète de la vie. Mais ce cycle est lui-même une forme du «mauvais infini», présence toujours différée qui recèle l'authentique présence. C'est un devoir-être perpétuel qui reconduit la non-identité sans l'intégrer à l'identité. La subjectivité doit accomplir un nouveau pas dans le sens de la réflexion en soi; ce pas coïncide avec la mort, dont la contrepartie positive est la position explicite de l'esprit. Les deux formes corrélatives, la singularité de l'individu et l'universalité du genre, sont enlevées simultanément dans une singularité qui est, cette fois, pleinement universelle et infinie: celle de la pure spiritualité. «La mort de cette vie est la venue au jour *(Hervorgehen)* de l'esprit *(Geist)*»⁵⁹.

C. L'IDÉE DE L'ESPRIT

Avec l'esprit est atteinte, selon Hegel, la forme suprême de l'être au sens large. La première réalisation de l'idée de l'esprit est nommée «idée de la connaissance» *(Idee des Erkennens)*.

Deux particularités se font aussitôt remarquer. D'une part il est bien spécifié qu'il s'agit de la connaissance finie⁶⁰. La connaissance est finie lorsque le «sujet» trouve un autre devant soi. La connaissance infinie sera considérée dans le chapitre final: «L'idée absolue». D'autre part, cette connaissance finie se prend d'abord au sens large, de telle sorte qu'elle englobe le vouloir dont, alors, se contre-distingue la connaissance au sens étroit. Il ne s'agit évidemment pas d'une distinction statique: sous sa forme immédiate de réalisation la connaissance est la connaissance au sens étroit; c'est en raison d'une insuffisance radicale qu'elle suscite la venue d'une forme complémentaire — d'ailleurs chargée d'une insuffisance symétrique — qui est celle du vouloir. Il est d'ailleurs précisé que ce vouloir est lui-même fini, et que la distinction même de la connaissance au sens étroit et du vouloir est une marque de la finitude. Mais cette finitude ne peut être le dernier mot: en son fond la connaissance est infinie, s'il est vrai qu'elle consiste à se retrouver dans l'autre, si elle a par principe dépassé l'opposition; les séparations caractéristiques de la connaissance finie seront enlevées en une unité supérieure constitutive de la connaissance infinie. On aperçoit comment

57. Cf. *W.d.L.*, GW 12, p. 189 (LJ II, p. 297); L II, p. 425.

58. *Kritik der Urteilskraft*, § 64, Ak. V, pp. 369-372 (P, pp. 189-191).

59. *W.d.L.*, GW 12, p. 191 (LJ II, p. 300); L II, p. 429.

60. *W.d.L.*, GW 12, pp. 178, 201 (LJ II, pp. 281, 317); L II, pp. 413, 440.

l'«identité» de la pensée et de l'être, annoncée par Parménide, assumée au commencement de la Logique, va s'explicitier finalement comme objet de la logique.

Mais on pourrait se demander: comment la connaissance, le savoir, la pensée peuvent-ils se présenter dans la Logique? Leur concept est-il vraiment construit par la progression logique, ou bien est-il déjà présent et simplement reconnu comme ce qui offre une solution adéquate au problème?

Constatons d'abord que selon Hegel la connaissance au sens large est l'essence de la subjectivité: comme Aristote disait que pour les vivants c'est le vivre qui est l'être⁶¹, de même pour le sujet c'est le connaître, le savoir, le penser.

Cette connaissance identique à l'essence du sujet est, non pas par accident mais essentiellement et radicalement, relation de soi-même à soi-même.

Dès le début du chapitre *L'idée de la connaissance*, et pour caractériser cette idée, Hegel écrit: «... l'objet *(Gegenstand)* du concept est le concept lui-même.»⁶² Les lignes qui précèdent cet énoncé en éclairent le sens en imposant un rapprochement avec l'idée de la vie: «Le concept est *pour soi* comme concept, dans la mesure où il existe *librement* comme universalité abstraite, comme genre. Ainsi il est sa pure identité à soi, identité qui se différencie au-dedans de soi-même de telle sorte que le différencié n'est pas une *objectivité* mais est lui aussi libéré jusqu'à la subjectivité, jusqu'à la forme de l'égalité simple à soi-même...»⁶³. Dans le dernier paragraphe du chapitre *La vie*, intitulé *Le genre*, Hegel exposait ce qu'est le rapport déterminé par le genre *(das Verhältnis der Gattung)*: le sentiment de soi *(Selbstgefühl)* de l'individu vivant est identique à soi dans quelque chose qui est en même temps un autre individu subsistant par soi⁶⁴. Ainsi l'universalité du genre est actuelle dans quelque chose qui est figure singulière *(in einzelner Gestalt)*, elle est le concept dont la réalité a forme d'objectivité immédiate. «Par suite l'individu est, certes, *en soi* genre, mais il n'est pas *pour soi* le genre; ce qui est pour lui n'est tout d'abord qu'un autre individu vivant; le concept différencié de soi a pour objet *(Gegenstand)*, avec lequel il est identique, non pas soi comme concept, mais un concept qui, comme être vivant, a en même temps pour lui une objectivité extérieure...»⁶⁵. Cet objet est l'autre individu sexuellement différencié.

Qu'il s'agisse de la vie ou de l'idée de la connaissance, l'objet du concept est déjà, dans ce contexte, su comme identique à ce dont il est l'objet. L'idée de la connaissance est le sujet universel qui, ayant dépassé la singularité finie de l'individu vivant, est ce que le genre cherchait à être sans y parvenir. Ce sujet est directement, pour lui-même, l'objet, ce qui est et est su comme tel. Ce savoir de soi est une réalisation du «moi = moi» que Fichte posait en principe.

Mais cela n'exclut nullement que l'objet puisse aussi se présenter comme un autre: en ce cas cet autre sera ce qui est seulement en soi ce que le sujet est pour soi. C'est bien ce qui se réalise dans la connaissance finie: concentré dans son être-pour-soi, le sujet ne se voit pas comme résultat du

61. *De l'âme*, II, 4, 415 b 13.

62. *W.d.L.*, GW 12, p. 192 (LJ II, p. 303); L II, p. 429.

63. *Ibid.*

64. *W.d.L.*, GW 12, p. 190 (LJ II, p. 299); L II, p. 427.

65. *Ibid.*

mouvement de la vie; il rencontre donc un autre, un monde objectif qui se présente comme donné; lui-même, certes, sait qu'il a dans cet autre implicitement sa propre présence, car ce savoir est impliqué dans le savoir de soi: l'objet du concept est le concept lui-même. Mais inversement le savoir de soi n'a pas encore explicité tout ce qu'il est implicitement, et l'objet est aussi, pour lui, un donné.

Pourquoi doit-il en être ainsi? Toute forme d'être qui est résultat d'une forme moins développée comporte une phase d'immédiateté. Sa genèse était, en fait, présentation anticipée d'une médiation qui reste constitutive de la nature du résultat-principe et doit donc être posée de nouveau. Ce qui a lieu pour l'esprit est analogue à ce qui a lieu pour la vie: le concept explicite la relation de soi à soi, qui le définit, en un «jugement-partition» par lequel il s'oppose à soi en se présupposant sous la forme de son autre, selon un présupposer qui est en vérité un poser, un présupposer créateur.

Mais s'il en est ainsi pourquoi n'est-ce pas le tout de la philosophie de l'esprit qui doit être exposé, c'est-à-dire le développement complet de l'esprit depuis les formes les plus humbles de son existence dans l'âme vitale jusqu'à la pleine possession de sa spiritualité? Hegel s'efforce d'expliquer les différences qui séparent le point de vue logique de celui de la philosophie de l'esprit. Ces explications peuvent paraître un peu artificielles et, de toute façon, la question peut être ici réservée. Rappelons seulement qu'avant la présentation de l'idée absolue il est encore trop tôt pour aborder la nature et l'esprit selon la plénitude de leur concrétion: c'est à partir de l'idée absolue, c'est-à-dire de la pleine concrétion de l'idée logique, que cette concrétion reflue sur les phases préalables de l'idée logique et donne issue à la nature et à l'esprit. Jusque-là le moment de finitude auquel fait place l'idée logique de l'esprit se réduit à ce qui est nécessaire pour que la connaissance infinie se manifeste comme forme suprême.

Pour la connaissance finie l'objet (*Gegenstand*) a donc globalement le caractère du *rencontré* et *donné*; par suite il a aussi le trait de l'extériorité qui le fait apparaître comme une multiplicité de singuliers immédiats.

En même temps, du reste, cette multiplicité n'est pas dépourvue d'une unité par laquelle seule l'objet peut faire face au sujet; cette unité va se traduire en *nécessité*, comme il convient à une multiplicité dont les termes ne parviennent pas à la complète réflexion en soi⁶⁶. La nécessité, on l'a vu, s'explicité dans la catégorie de substance qui est la forme encore enveloppée du sujet, forme qui, face au sujet, présente principalement le trait du *non-sujet*. Par suite le sujet de la connaissance finie ne pourra parvenir à se retrouver vraiment dans son objet. Mais cette difficulté indique aussi dans quelle direction aura lieu le nécessaire dépassement. La vraie réalisation de la singularité est la subjectivité: on peut donc dire qu'en tous ses points l'objet de la connaissance finie enferme une subjectivité qui attend sa délivrance.

Mais tout d'abord *comment* cet objet va-t-il être *donné* au sujet? Il y a une distance infinie entre la singularité universelle du sujet et la singularité singulière de l'objet.

Pour résoudre ce problème, il convient de préciser d'abord le rapport qui est entre la part de passivité et la part de spontanéité que comporte la

66. *W.d.L.*, GW 12, p. 209 (LJ II, p. 329); L II, p. 450.

connaissance finie. Les parts respectives s'intègrent à la forme que prend en ce contexte la vérité, accord du concept et de la réalité.

La nature ou, si l'on veut, le concept de l'idée est d'être le «vrai objectif», c'est-à-dire l'accord, l'adéquation, l'«identité» du sujet et de l'objet, du concept et de la réalité. Ici le sujet sait, de manière implicite, que cette adéquation est déjà là, mais seulement en soi. L'idée n'est pas encore pleinement conforme à son concept qui est, pourtant, reconnu; il lui faut encore devenir pour soi ce qu'elle est en soi, devenir conforme à son concept, devenir «vraie» idée: Hegel compare ici la situation de l'idée à celle que prend en charge le jugement du concept, qui compare une chose à son concept déjà reconnu pour tel⁶⁷. Le vrai est l'objet d'une tendance (*Trieb*), d'une recherche (*suchen*)⁶⁸. Dans cette recherche le sujet tend à s'égaliser à l'objet, en conformité avec son attitude passive. Pourtant, même alors, l'adéquation qui définit la vérité reste fondamentalement adéquation de la «réalité» au «concept», la réalité étant ici non pas seulement l'objet, mais le sujet du connaître en tant qu'il laisse advenir en soi la présence de l'objet, tandis que, d'autre part, il concentre en soi le concept.

C'est dire que la spontanéité reste le caractère fondamental de la subjectivité; la passivité selon laquelle le sujet-concept se fait appréhension d'un donné (*Auffassen eines Gegebenen*)⁶⁹, est un apparaître phénoménal (*erscheinen*)⁷⁰ de son comportement fondamentalement actif. Même ce que le sujet appréhende, il le transforme en une détermination conceptuelle⁷¹. Par cette transformation le sujet manifeste sa spontanéité; cependant, même alors il emprunte au «monde objectif» un contenu, et la détermination conceptuelle, qui est le véritable «objet», garde à ce titre le caractère d'un donné; et si ce trait se réalise particulièrement dans la forme immédiate, et toujours fondamentale, de la connaissance finie qu'est la connaissance analytique, tandis que la connaissance synthétique, qui reconstitue la nécessité reliant les déterminations, manifeste davantage la spontanéité du sujet, néanmoins l'ensemble du processus reconduit indéfiniment le trait selon lequel l'objet est un donné et le sujet, passif.

Pourtant le principe demeure intact: la passivité de la connaissance finie est le phénomène de la spontanéité radicale de la connaissance, ou plutôt le phénomène d'une spontanéité plus intimement unie à la passivité, union qui sera le fait de la pensée pure et de l'idée absolue.

Cette spontanéité radicale qui est au principe de la connaissance finie, sans que celle-ci parvienne à la traduire, va donner lieu à une autre modalité de connaissance qui va compléter la première en l'amenant à rectifier sa perspective: le vouloir — lui aussi fini —, l'«idée pratique», l'«idée du bien», l'agir⁷². Le vouloir va d'ailleurs se montrer, lui aussi, et symétriquement, unilatéral et, comme la connaissance, il donnera lieu à la poursuite indéfinie d'une synthèse impossible.

*
* *

67. *W.d.L.*, GW 12, p. 200 (LJ II, p. 316); L II, p. 440.

68. *W.d.L.*, GW 12, p. 199 (LJ II, p. 315); L II, p. 439.

69. *W.d.L.*, GW 12, p. 202 (LJ II, p. 319); L II, p. 442.

70. *Ibid.*

71. *W.d.L.*, GW 12, p. 199 (LJ II, p. 314); L II, p. 438.

72. *W.d.L.*, GW 12, pp. 230, 231 (LJ II, p. 358); L II, p. 477.

Comme l'idée du vrai, l'idée du bien est une « apparition », un « phénomène » de l'idée absolue, et ces deux phénomènes ne deviennent vraiment complémentaires qu'en s'enlevant l'un l'autre, de sorte que se déploie librement l'authentique vérité qui est leur commun principe.

Que le vouloir soit ainsi considéré comme une forme du connaître peut surprendre. On peut déjà entrevoir un élément de réponse en se référant au jugement du concept : une chose est *bonne* quand elle est conforme à son concept, quand elle est *vraie*. Cela même indique la direction qui sera suivie : la volonté de réaliser le bien implique un authentique concevoir, une connaissance du concept, une connaissance des choses ayant pour mesure le concept ; elle est cette connaissance même prenant forme de tendance et d'action. Elle prépare donc la pleine « conscience » du concept. Or lorsque le sujet spirituel conçoit authentiquement il se voit lui-même résulter du rythme de la totalité — au sens où le résultat est principe —, il voit cette totalité rythmée comme identique à lui-même, il se voit en elle, l'appréhension qu'il en a s'identifie à sa libre spontanéité, il la « pose » en se posant, plus qu'il ne la présuppose.

On peut alors préciser ce qui manque à la connaissance finie. Ce manque, comme le note Hegel, reproduit celui même qui s'était montré, dans la théorie de l'essence, caractériser la nécessité et la substantialité, et dont la mise en évidence avait déterminé le passage au concept et à la subjectivité⁷³.

Toujours, en fin de compte, asservie au donné, la connaissance finie met toutes les données sur le même plan : elles sont toutes pour elle également vraies, et le lien de la nécessité ne connaît pas de choses plus vraies, meilleures que d'autres. Le sujet voulant commence par nier en bloc la vérité de l'immédiat et du singulier donné ; il s'affirme comme détenant la vérité qui dans l'immédiat est seulement intérieure et qu'il lui incombe d'objectiver ; ce faisant, il pose la première condition d'une reconnaissance des degrés de vérité.

D'autre part, asservie au donné, la connaissance finie ne parvient pas à saisir le singulier, quoiqu'elle s'efforce d'en ressaisir la concrétion en présentant, dans la déduction, l'enchaînement nécessaire des déterminations d'un même objet. Or la singularité est un moment décisif du concept : ce moment va se révéler tel dans la constitution du vouloir. Reconnaître l'insuffisance de la nécessité c'est, certes, voir les singuliers immédiats privés de l'essentialité que cette nécessité leur communiquait, mais c'est aussi les voir libérés pour une essentialité plus vraie, celle du concept, les voir disposés à recevoir cette libre unité du concept qui manque au monde objectif⁷⁴. Parallèlement, le sujet lui-même va rejoindre sa propre singularité. Dans l'attitude de la connaissance, il recevait son contenu du dehors et construisait dans l'espace infini de son universalité intérieure un objet qui s'y étendait indéfiniment ; maintenant, dépassant d'un seul coup tout le donné, il retourne d'abord en soi et, sans cesser d'être universel, fait droit en lui à l'authentique singularité de l'être-pour-soi : singularité « exclusive », excluante, point de départ de l'action qui nie le donné.

73. *W.d.L.*, GW 12, p. 230 (LJ II, p. 358) ; L II, p. 477.

74. *W.d.L.*, GW 12, p. 231 (LJ II, p. 358) ; L II, p. 478.

Cette négation du donné, en tant qu'inscrite comme en son principe en la subjectivité qui se déploie librement, coïncide avec la constitution du vouloir comme forme du déploiement et met immédiatement en ce vouloir un moment de finitude ; celui-ci est certes, dans le principe, totalement subordonné à l'infinitude de la subjectivité, mais il comporte à son tour la possibilité d'une réalisation unilatérale ; cette unilatéralité doit développer ses conséquences jusqu'à ce que la rectification s'impose.

Ce développement va reproduire d'assez près celui de l'activité téléologique, et cela d'abord en ce que le vouloir fini a le caractère de la tendance (*Trieb*), du désir au sens large — c'est-à-dire ne se réduisant pas au désir affectif —, (*appetitus*, ὀρεξις) ; sens large que Kant a en vue quand il parle de la faculté de désirer en général (*Begehrungsvermögen*)⁷⁵, qui se divise en faculté « supérieure » (raison pratique) et faculté « inférieure » (désir affectif).

L'objet du vouloir est une fin qui est d'abord à réaliser et, en ce sens, d'abord « seulement subjective ». Mais de plus — et là est une différence importante avec ce qui était considéré au stade de la téléologie extérieure — cette fin est l'universel posé comme tel et, comme tel, absolument déterminé, d'une déterminité qui n'est pas celle de l'être-là mais celle de l'être-pour-soi, singularité absolue autant qu'universalité absolue, déterminité de ce qui est déterminé en soi et pour soi⁷⁶ parce qu'identique à la subjectivité absolue, à l'idée de l'esprit. A ce titre la fin vaut absolument (*an und für sich geltend*)⁷⁷, elle est le bien ; l'idée de la connaissance en sa seconde modalité est nommée dans la *Grande Logique*, « idée du bien » parallèlement à la première modalité nommée « idée du vrai ». Vis-à-vis de cet absolu, le monde objectif est un ensemble de singularités qui, privées qu'elles sont de l'unité du concept, ne sont que du néant (*nichtig*)⁷⁸ ; du moins se présentent-elles de la sorte. Par l'enlèvement de l'actualité immédiate, le bien, qui est l'essence absolue de tout ce qui est, doit obtenir, en plus de son objectivité intérieure, l'objectivité extérieure qui lui manque encore.

La première condition de la réalisation — comme c'était déjà le cas, *mutatis mutandis*, dans la téléologie extérieure — est que le sujet projetant particularise la fin universelle. Hegel n'explique guère cette nécessité ; elle tient à la distance qui existe initialement entre l'universalité de la fin et la singularité de l'actualité, aussi bien de l'actualité extérieure qu'il s'agit d'enlever que de l'actualité qui doit être substituée à celle-ci. A la fin ainsi particularisée et limitée l'universalité radicale, l'absoluité même de la fin absolue doivent être communiquées, et déjà on peut apercevoir là le germe d'une difficulté, car la particularisation qui a eu lieu est trop immédiate, sans principe immanent, et se borne à reconduire dans la dimension de l'universel l'immédiateté de la singularité. Il n'est donc jamais certain que le bien ainsi particularisé puisse supporter l'épreuve de l'existence : soit que la réalisation rencontre des obstacles venant de l'actualité ambiante, simplement présupposée, soit que les obstacles viennent d'une actualité déjà chargée du contenu d'une autre fin particulière ; autrement dit, s'il y a collision de fins particulières. Il apparaît alors que le bien ne peut être réalisé. Hegel, qui souligne ici la

75. Hegel n'emploie pas ce mot et *Begierde* est, chez lui, désir affectif.

76. *Enz.*, § 232, p. 192 (B, p. 458) ; *W.d.L.*, GW 12, p. 231 (LJ II, p. 259) ; L II, p. 478.

77. *W.d.L.*, GW 12, p. 232 (LJ II, p. 360) ; L II, p. 479.

78. *W.d.L.*, GW 12, p. 231 (LJ II, p. 359) ; L II, p. 478.

consistance du cours <Gang> propre du monde objectif, rappelle les difficultés exposées dans le passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* concernant le rapport de la « vertu » et du « cours du monde »⁷⁹. L'échec prend la forme du mauvais infini : le but est toujours reporté plus loin, le bien demeure un idéal.

Pourtant le fait même que *soit* l'action en vue de réaliser le bien prouve que le bien est, d'une manière décisive, déjà réalisé. Pour le montrer, Hegel reprend le « syllogisme » de l'action téléologique, qui explicite le rapport de la fin et du moyen. Selon la première prémisse (qui serait, en fait, la « mineure ») la fin s'empare d'une actualité qui ne lui résiste pas et qu'elle constitue en moyen ; selon la seconde prémisse (la « majeure ») le moyen affronte l'actualité extérieure. Il s'agit de penser ensemble les apports de ces deux prémisses : selon la première la fin a déjà vaincu dans le principe la résistance de l'actualité extérieure, et s'est déjà objectivée ; selon la seconde l'actualité extérieure témoigne de sa consistance propre et apporte la médiation. D'ailleurs si l'actualité immédiate est caractérisée ontologiquement par l'absence du concept en elle, le seul fait de la modifier est déjà changer ce caractère ou plutôt réveiller le concept latent en elle, comme dans le rapport des substances l'action que subit la substance passive change sa passivité en activité. Le concept latent n'est autre que la subjectivité, qu'il s'agissait justement de réaliser. C'est dire que la particularisation du bien devra être corrigée de telle sorte que soit *reconnue*, à ses différents degrés, la subjectivité déjà actuelle.

Vouloir réaliser le bien c'est en fait vouloir conduire les choses à leur « bien être » : c'est donc les voir selon l'« idée de l'ordre de l'univers », c'est les concevoir. Le *concevoir* est donc implicite en ce *vouloir*, et, finalement, il se dégage par ses propres forces. L'idée de la connaissance est alors arrivée au point où elle peut et doit s'identifier à ce savoir même que la *Logique* a jusque-là mis en œuvre : savoir où le sujet, posant ce qu'il présuppose, n'a effectivement que soi pour objet et se voit résulter de ce présupposé-posé.

La connaissance proprement dite ou « idée théorique » est revenue à elle-même par le détour du vouloir ou de l'« idée pratique » ; elle est devenue *concevoir*, c'est-à-dire connaissance infinie. Le vouloir n'a pas, pour autant, été simplement laissé de côté : lui aussi est devenu vouloir infini. Ce vouloir n'est plus tendance, désir : la spontanéité radicale et « posante » de la subjectivité reste bien, en un sens, vouloir, mais vouloir qui a pour objet le bien existant et non le bien devant exister, encore qu'il intègre et fonde le vouloir du bien devant exister. Que le vouloir puisse n'être pas « appétit » orienté vers un devant-être, mais amour de ce qui est et repos dans le bien présent, n'est pas une thèse nouvelle : c'est, au contraire, une thèse classique concernant la volonté divine ; on la trouve notamment très clairement exprimée par saint Thomas⁸⁰. Elle est inséparable de la thèse selon laquelle Dieu est l'objet fondamental de son propre vouloir, et de celle selon laquelle son être, son entendre et son vouloir ne font qu'un.

Retournée à son unité radicale, l'idée de l'esprit est l'idée absolue.

79. *W.d.L.*, GW 12, p. 233 (LJ II, p. 362) ; L II, p. 480.

80. *Summa theologiae*, Ia, q. 19, a. 1.

CONCLUSION

Parvenue à son terme, la Logique de Hegel doit d'abord repenser la loi immanente de son propre parcours, qui est aussi le rythme de l'objet de la pensée pure, tel qu'il est dans sa complétude comme « idée logique » ; ensuite il s'agira de passer au déploiement complet de cet objet complet comme totalité rythmée nature-esprit.

Nous pouvons laisser la pensée pure prendre ainsi possession d'elle-même. Ce qui importe maintenant est de ressaisir dans une vue d'ensemble la façon dont la Logique a abordé les problèmes traditionnels de l'ontologie, la façon dont elle les a d'une certaine manière résolus, en quoi cette solution est elle-même problématique.

*

**

Si le mot « catégorie » est pris en un sens large, on peut dire que les catégories sont les déterminations de l'étant que rend nécessaires l'explicitation de ce que dit le mot « être ». Les catégories répondent à des exigences de ce qui est à penser, et elles ont leurs exigences. Ces exigences diverses fondent des problèmes qui ne cessent de se poser, quoi qu'ils puissent ne faire qu'affleurer : ce sont les problèmes de l'ontologie. Les pages qui précèdent ont pu confirmer que la Logique de Hegel traite selon sa perspective propre les problèmes traditionnels de l'ontologie.

Si l'on doutait de l'existence d'une tradition de l'ontologie, la Logique de Hegel pourrait suffire à lever ce doute : par les liens qui la rattachent au cours historique de la philosophie elle atteste l'existence d'une continuité, la présence d'un même qui se modifie. Certes on pourrait objecter que c'est la Logique de Hegel qui projette rétrospectivement cette continuité et cette identité sur les données de l'histoire. Mais s'il est vrai que Hegel comprend ces données à sa manière, notamment en ce qu'il y voit les étapes d'un développement pour l'essentiel nécessaire, au point peut-être de méconnaître l'originalité des percées successives, le fait est que cette compréhension est possible : c'est donc qu'elle rencontre effectivement les données traditionnelles, même si elle ne les épuise pas ; d'autre part, elle-même est issue de la tradition dont elle est la reprise créatrice. Les plus grands moments de cette tradition se sont imposés d'eux-mêmes : l'éclosion présocratique, les élaborations complexes de Platon et d'Aristote, leur reprise dans le néoplatonisme, l'intégration de l'aristotélisme et du néoplatonisme dans les synthèses inspirées

par la religion monothéiste, les systèmes métaphysiques du XVII^e siècle, le tournant kantien. S'il est légitime de parler d'un centre de cette tradition, sans préjudice de l'importance des autres constituants, sans doute est-ce à la philosophie d'Aristote qu'il faut attribuer cette place.

Le système des déterminations catégoriales qu'établit la Logique est un système de répétitions analogiques modulant un thème unique. Selon ce thème l'être ou, comme dit Hegel, le concept est une présence une, indivise et unique qui, tout en demeurant elle-même, passe en une présence limitée qu'elle constitue par ce passage; s'identifiant à celle-ci, elle se rend inégale à elle-même, se nie elle-même pour enfin, par la négation de cette négation, se reprendre elle-même. Comment penser cette présence qui se nie et se reconstitue: c'est la tâche qui détermine le cours de la Logique. C'est aussi, depuis les origines, la tâche de l'ontologie: penser l'être est correspondre à l'un du multiple, notamment à la présence constante soutenant la présence transitoire; c'est, de la sorte, penser l'un comme multiple et le multiple comme un, la constance comme transition et la transition comme constance. Cette pensée, riche en métamorphoses — car elle-même est une en différant d'elle-même —, donne lieu à la structure onto-théologique de la métaphysique, structure elle-même diversement modulée, et dont la reprise hégélienne est déterminée par le concept de «sujet».

Il est opportun de récapituler les principales étapes du parcours — de ce parcours qu'est la Logique.

L'unité de l'être qui se différencie de soi-même est d'abord — et c'est dire: est fondamentalement — unité de l'être et de sa négation, c'est-à-dire du néant. Hegel, en ce point décisif, assume à la fois le grand commencement parméniénien et la double percée platonicienne et aristotélicienne.

La Logique donne comme forme première et toujours fondamentale de l'unité de l'être et du néant le *devenir*. Le devenir est lui-même pensé comme présence, être: s'il n'est pas à lui seul la forme ultime de l'être, c'est qu'il n'est pas suffisamment la présence que, selon son propre concept, il est déjà. Cette présence qu'il désigne et, d'une certaine manière, exprime est la présence constante de l'être véritable. C'est bien ainsi que le devenir est traditionnellement compris.

En assumant explicitement la déterminité de l'être et celle du néant l'être-là répond à l'exigence de stabilité qui est celle de l'unité de l'être et du néant. Avec l'être-là et le quelque chose qui en est l'immédiate concrétisation est constituée une catégorie fondamentale de l'ontologie, d'autant plus fondamentale qu'elle semble aller de soi. L'être-là, et plus précisément le quelque chose, est le commencement du sujet, qui est d'abord sujet-substrat.

Cependant l'être-là est inséparable d'une référence, fût-elle implicite, à l'être indivis, auquel il est inégal. Cette inégalité est le germe de sa précarité, si du moins il est *seulement* être-là; elle se révélera dans l'altérité et la *finitude*. Mais tout d'abord la négation constitutive de l'être-là se manifeste par la distinction du sujet-substrat et de ses déterminations secondaires. Cette distinction est, en son état le plus simple, celle qui s'explique dans le cours de la philosophie comme distinction de la substance et du concomitant-accident. Parmi les concomitants-accidents prend place la relation à l'autre, relation en laquelle seront distingués plus tard un «sujet» et un «objet». En réalité la relation à l'autre n'est pas seulement un concomitant-accident parmi

d'autres. La Logique peut ressaisir génétiquement l'unité des divers concomitants-accidents en explicitant l'unité radicale des formes de l'être-autre. Le sujet est, en ses concomitants-accidents, autre que soi-même; inversement, dans son être-pour-de-l'autre, il n'est pas et *pourtant* est son autre. L'exigence du concept est que l'être-là reconvertisse l'autre à soi.

L'altérité et la finitude sont déjà, indirectement et négativement, la présence une et constante que l'être-là, à lui seul, n'est pas encore. La présence une est encore être-là, mais être-là *infini*. Cependant l'infinitude prend d'abord la forme d'une incessante reconduction du fini: comme telle elle n'est pas à la mesure de son propre concept. La vraie infinitude s'accomplit dans la simplicité d'une présence qui, cependant, conserve en soi une forme de négation. En ressaisissant les moments contrastés issus de l'exigence du concept, la Logique assume les approches, également contrastées, de l'infini qu'ont présentées la philosophie grecque et sa reprise théologique.

Cependant jusqu'ici les déterminations complémentaires impliquées par une catégorie complexe présentent le trait commun d'être extérieures les unes aux autres. De ce point de vue l'altérité, qui est l'une des déterminations constituées, est aussi la forme générale des relations des déterminations. De par cette extériorité réciproque l'immédiateté persiste malgré la médiation. L'unité intérieurement différenciée ne peut trouver la forme adéquate de sa présence qu'en surmontant ce régime d'altérité et d'immédiateté persistante. Ce régime n'est pas encore surmonté par la *quantité* ni même par la *mesure*. Il ne l'est que par l'«*essence*» — nouveau nom de l'être, tandis que le mot «être» est en principe réservé à la sphère de l'immédiateté —, dont le trait caractéristique est la présence constante et l'identité à soi. Cette présence, cependant, comporte une distance de soi à soi déjà franchie, un mouvement de soi à soi déjà converti en l'immobilité qu'entraînerait une vitesse infinie: c'est la *réflexion*.

La réflexion installe la négativité au cœur de toute présence déterminée: l'enlèvement d'une présence est devenu constitutif de la présence d'elle-même. Toute présence est «posée», médiatisée, les termes ne préexistent pas à la relation, ni n'existent d'aucune façon en dehors d'elle. Cependant les fonctions doivent *aussi* se distribuer; l'un des termes est l'essence proprement dite, le véritable premier, le positif, l'autre est l'être posé comme néant, l'apparence.

Mais l'apparence proprement dite ne suffit pas à sa propre réflexivité. L'être doit être intégralement reconverti en essence, la réflexivité doit pénétrer l'essence de part en part; ou, si l'on veut, l'essence est apparence en un sens supérieur. L'essence se structure en déterminations réflexives pures: *identité* et *différence*. Celles-ci sont assumées de façon particulièrement systématique dans le système leibnizien.

L'approfondissement de la différence en *opposition* et, étant donné l'identité sous-jacente, en *contradiction* permet de retrouver le lieu ontologique du «principe de contradiction», quoique la structure de l'annoncé comme tel ne soit pas encore en place. Situer le principe de contradiction est aussi marquer les limites de sa vérité.

La présence nécessaire de la contradiction montre que la pureté des déterminations réflexives ne suffit pas à l'équilibre de la présence une et intérieurement différenciée. Tout autant que l'être a dû se nier pour se convertir

en essence, tout autant l'essence se nie en se posant et, de ce fait, rétablit l'être au moins d'une certaine façon. L'essence qui, dans sa négation de soi, pose l'être qu'elle a nié est le *fondement*. La Logique retrouve la dimension de ce qui, comme ἀρχή ou αἰτία, principe ou cause, ne cesse, depuis les origines, d'accompagner la pensée de l'être de telle sorte que l'ontologie doit être aussi « étiologie ».

L'être rétabli à partir du fondement est l'*existence*. Il ne cesse d'exprimer l'essence et ses exigences, même si, en certaines de ses présentations, il est marqué du trait de l'inessentialité. Plus encore : l'être est aussi originaire que l'essence. On entrevoit déjà que l'« étant proprement dit », le ὄντως ὄν, est ce qui se fonde soi-même ; et ce qui, par là, est annoncé est finalement la subjectivité du sujet-moi.

Cependant la cooriginarité de l'être et de l'essence prend d'abord la forme d'une sorte de rivalité des deux moments. Rivalité d'abord inapparente dans l'immédiateté où est retombée la *chose existante*, mais qui se révèle dès que l'existant s'éveille à son inconsistance de *phénomène* et trouve en cette inconsistance l'essentialité qui lui revient.

Un équilibre est atteint avec l'*actualité*. A ce niveau se mettent en place quelques-unes des catégories les plus importantes de la philosophie : possibilité, actualité au sens étroit, contingence, nécessité, substance, cause. Ces catégories ont déployé leur puissance d'Aristote à Spinoza et Leibniz. Le spinozisme révèle en sa pureté le présupposé interne de ce déploiement lorsque celui-ci règne sans partage.

Possibilité et *actualité* au sens étroit sont, sous une forme renouvelée, respectivement l'essence et l'être, mais de telle sorte que chacun de ces moments contient sa relation à l'autre. Par-delà la *contingence*, la *nécessité* est l'unité concrète qui les égale l'un à l'autre. Elle se déploie comme *absolue* dans la substantialité d'une *substance* radicalisée, productrice de ses *accidents*. Pourtant la réflexion en soi des accidents est encore trop faible pour que soit réalisé l'équilibre qui définit l'actualité : la différence doit s'accuser jusqu'à celle de la *cause* et de l'*effet*, qui enveloppe le dédoublement de la substance. Mais ce dédoublement, manifestant l'unité fondamentale par l'*action réciproque*, conduit la substantialité au-delà d'elle-même.

Ici a lieu le tournant décisif : le passage de la substance au « *sujet* » et au « *concept* », de la nécessité à la liberté, le dépassement définitif du spinozisme.

La nécessité, d'une manière générale, n'accorde pas aux étants qu'elle « identifie » assez de réflexion en soi pour que soit réalisé l'équilibre qui définit l'actualité. Le véritable retour en soi suppose une spontanéité qui dépasse toute dépendance par rapport à l'autre, mais qui tout aussi bien consent à l'altérité de l'autre, accepte une dépendance et même la crée.

Le mot « *sujet* » est ici repris de l'usage, encore récent au temps de Hegel, qui, parmi tous les sujets au sens large de sujet-substrat, privilégie le sujet du connaître et du vouloir, le sujet-moi. Ce privilège a des implications sur lesquelles il conviendra de revenir un peu plus loin.

Le « *sujet* » a fondamentalement le caractère du se-poser-soi-même¹. De la sorte il unifie radicalement l'être et l'essence, l'immédiateté et la médiation ; il accomplit authentiquement le concept de l'actualité. La subjectivité

1. Cf. *Phän.d.G.*, p. 20 (H I, p. 17) : *das Sichselbstsetzen*.

doit maintenant être reconnue comme trait fondamental de tout ce qui est — ce qui requiert un élargissement du concept de subjectivité. La totalité de ce qui est est constituée dans le processus par lequel un unique sujet, absolue puissance de position de soi, et en transition vers soi-même, se démultiplie en sujets existants distincts, systématiquement unifiés, et retourne en soi par delà la scission et l'altérité. Ce sujet est l'*universel* qui se *singularise* en se *particularisant*. En tant que le produit de la scission pousse la réflexion en soi jusqu'à l'être, l'être-là, l'altérité, il est le singulier ; en tant qu'il reste compris dans la présence essentielle de l'universel, il est le particulier.

De là résulte un statut de la déterminité tout différent de celui que lui assignait le règne de la nécessité, du moins de la nécessité telle qu'elle s'était fait jour jusqu'ici, c'est-à-dire celle qui enchaîne aveuglément les existants. Tout existant a sa place « prévue » dans le système d'une totalité rythmée par le sortir-de-soi-et-venir-à-soi du sujet. L'étant déterminé est conçu, et est concept, dans la mesure, où il est de la sorte inscrit dans la totalité, ou plutôt y tient lui-même activement sa place.

De la sorte le rapport sujet-prédicat trouve son assise et sa signification ontologique. La subjectivité concevante — qui est le concevable à son plus haut degré de réalisation —, en se déterminant elle-même selon le rythme de l'universel qui se singularise en se particularisant, va à la rencontre du système de la totalité. Les formes de la logique usuelle — *concepts* déterminés, *jugements* et *sylogismes* — trouvent ainsi leur portée ontologique.

La Logique a ainsi rejoint la problématique, centrale chez Platon et Aristote, du statut de l'universel prédicatif considéré d'une manière générale, qu'il soit l'universel en tant que distinct du particulier ou le particulier lui-même. La Logique justifie une position voisine de celle d'Aristote : l'universel a bien une consistance essentielle, mais sans existence propre à part du singulier. Cependant le fondement de sa consistance est dans la ligne de la reprise néoplatonicienne et théologique du platonisme et de l'aristotélisme : l'universel *est* d'abord comme présent dans le principe absolu de tout ce qui est. Certes Hegel ne fait pas sienne à la lettre la métaphysique selon laquelle les « idées » au sens platonicien sont dans la pensée de Dieu comme des choses existantes situées en un autre monde ou une autre région² ; mais c'est seulement contre une conception à ses yeux trop naïvement séparatrice qu'il s'élève.

La problématique de l'unité de l'être dans la perspective de la prédication, telle qu'elle s'est imposée à Aristote, est confirmée et reconstituée. En faisant apparaître comme identiques la constitution des divers genres de prédicats — et aussi de sujets — et celle des diverses modulations du *est* — de ce *est* qui se présente sous les dehors d'une simple « copule » — la théorie du jugement rejoint et renouvelle le thème initiateur de la considération aristotélicienne des catégories. D'autre part il apparaît que, conformément à l'exigence constitutive du concept, le rapport genre-espèce veut que le genre ait en lui-même le principe de sa spécification : par là le statut du genre se rapproche de celui de l'être comme universel non-générique, tel que l'a pensé l'aristotélisme. Les particuliers se constituent dans le « jugement disjonctif » fondamental.

2. Cf. *W.d.L.*, GW 11, p. 21 (LJ I, 1, p. 20) ; GW 21, p. 34 ; L I, p. 31.

Le rythme syllogistique parvient à identifier la concrétion propre à l'universel et celle propre au singulier. Ainsi, selon une nécessité qu'avait déjà traduite, sans une claire conscience de son principe, la « preuve ontologique de l'existence de Dieu », l'universel prédicatif absolu s'explicité totalement dans la pleine concrétion de la totalité. Celle-ci comporte les divers degrés de réalisation de la subjectivité : version nouvelle du thème traditionnel des degrés de perfection. Aucun degré n'est sans les autres et, notamment, un degré inférieur ne constitue pas une réalité ontologiquement complète : il n'est pas comme intégré à la réalité de degré supérieur, dont il est à certains égards l'autre.

Les degrés inférieurs constituent l'*objectivité*, qui est le concept en son état d'extériorité maximale. Au système *mécanique*, ou même *chimique*, la finalité extérieure n'apporte que l'image d'une subjectivité existante. La *vie*, réintériorisant les moments disjoints, intégrant le processus à la fin, est déjà subjectivité réelle, sujet-objet, et, à ce titre, « *idée* », mais en elle le singulier ne parvient pas à s'égaliser à l'universel. Le degré suprême, où cette égalisation a lieu, est celui de l'*esprit*. Par la *connaissance* et le *vouloir* il est la totalité de ce qui est. Aristote avait déjà dit que connaître est être le connu ; ce thème est repris dans le néoplatonisme et amplifié dans les synthèses théologiques, qui joignent à la connaissance divine le vouloir et la puissance créatrice. Cette version théologique est renouvelée et rattachée au principe selon lequel le sujet se pose soi-même. La connaissance et le vouloir sont finis s'ils sont distincts, et distincts s'ils sont finis ; ils cessent d'être finis en retrouvant le principe de leur unité, unité d'un savoir par lequel la pensée pure voit la totalité de ce qui est comme identique à la venue de la pensée pure à soi-même. L'*esprit*, à ce niveau, est l'*idée absolue*. « L'*idée absolue* seule est être ». La Logique a rejoint à la fin son commencement. Rien ne ressemble plus à l'immédiateté rétablie par l'intégration de la médiation que l'immédiateté simple qui laisse hors de soi la médiation. La différence n'en est pas moins capitale. L'*idée absolue* n'est pas seulement « être », elle est l'ultime « vérité de » l'être. Comme vérité de..., elle comporte l'abaissement de l'être et de la nécessité du processus conduisant de l'être à sa vérité, de l'en-soi au pour-soi.

Malgré l'abaissement de l'être, la Logique est ontologie. Elle est ontologie comme théorie des *catégories* en un sens élargi. L'être est la « catégorie » qui enveloppe toutes les autres.

*
**

Cependant on avait posé dans l'*Introduction* la question : dire « catégorie » est dire « prédicat », et donc prédicat de *quelque chose* ; mais l'objet de la pensée pure ne se suffit-il pas à lui-même ? La réponse avait dû être différée : elle peut maintenant être apportée.

Le rapport sujet-prédicat est lui-même constitué dans la Logique subjective ; il est lui-même une « catégorie » au sens large : il ne peut donc s'appliquer purement et simplement à la catégorie comme telle ; cependant il peut jusqu'à un certain point, et par analogie, en faire comprendre le statut.

L'unité du sujet et du prédicat est une identité transitionnelle. A ce titre elle est un cas particulier de l'identité transitionnelle qui est partout présente à l'intérieur du concept pur. Toute catégorie, sauf l'ultime, présente comme

enveloppé ce qui se révélera comme sa vérité, et peut, jusqu'à un certain point, se dire, comme prédicat, de cette vérité. Ainsi peut-on dire que l'*esprit est*, qu'il est *infini*, qu'il est *vie*. La situation est d'ailleurs plus complexe dans la mesure où une catégorie se constitue comme un universel pouvant s'attribuer à tous ses particuliers sans se constituer comme identique au plus immédiat d'entre eux : ainsi l'*idée* a pour particuliers la *vie*, la *connaissance* et le *vouloir finis*, l'*idée absolue*.

Mais la transition intérieure au concept prépare une autre transition, ou plutôt l'est déjà. L'être est le concept qui est « en soi » (au sens de « seulement en soi ») dans la dimension du concept ; implicitement — « en soi » encore ! — il a déjà fait transition au concept qui est « en soi » comme non-concept ; cependant cette transition n'a lieu effectivement qu'à partir de l'ultime vérité de l'être. L'*idée*, parvenue à sa complétude et, comme cercle achevé, parfaitement sûre d'elle, se dépossède d'elle-même, fait transition jusqu'au non-concept qui affleure constamment et partout en elle. Ce non-concept ne pourra jamais être que senti et montré dans un « ici et maintenant ». Mais l'*idée* est présente en lui et le maintient en elle et s'y constitue comme nature et esprit. De la sorte les moments de l'*idée* logique et cette *idée* toute entière sont encore une fois l'universel qui se singularise en se particularisant.

La suffisance de la catégorie vérifie la note platonicienne que comporte le mot « *idée* ». La transitionnalité de l'*idée* vérifie la note aristotélicienne que comporte le mot « *catégorie* ».

En reconstituant et en relativisant les catégories, de l'abstraction absolue de l'être à la concrétion absolue de l'*idée*, la Logique a accompli à sa manière le projet de l'ontologie. Transformée en « *logique* », la science qui considère l'étant en tant qu'étant et ce qui lui appartient de par lui-même établit que l'étant, au sens large, se constitue dans le processus constamment présent en lequel le « *sujet* » ne cesse de venir à soi, de rentrer en soi tout en sortant de soi. De la sorte, intégrant l'abaissement de l'être au rythme même de l'être dévoilé comme concept, la logique conduit à l'achèvement d'un système la vérité dégagée par Aristote et toujours plus ou moins implicite dans la tradition : l'être se dit de multiples façons.

On peut donc dire que la Logique de Hegel, malgré des imperfections dans la réalisation, malgré des obscurités qui auraient pu être évitées, est une entreprise réussie.

*
**

Cependant la « *solution* » hégélienne reste problématique. Le problématique, redisons-le, n'est pas l'incertain, le mal assuré ; il n'est pas la marque d'un défaut ; il est, suivant la suggestion du mot allemand *fragwürdig*, le « *digne de question* ».

Comment s'orienter pour approcher ce qu'il y a de problématique dans la Logique ? Le plus simple pourrait être de reconnaître d'abord que, par sa circularité, la Logique empêche de sortir du cercle qu'elle constitue et efface ce qu'elle peut avoir de problématique ; et cela même la rend problématique.

Cette circularité n'est pas n'importe laquelle. Elle est celle de l'explicitation de l'être qui comporte la reconstitution de l'être à partir du résultat ultime de l'explicitation.

En procédant de la sorte la Logique ne s'en tient pas à la thèse selon laquelle le sens du mot « être » est irréductible et l'être est ce que l'entendement connaît en premier. Elle propose une interprétation de ce que dit le mot « être », une élucidation de son sens ; en ne disjoignant pas l'être du *dire être*, on peut parler d'une « herméneutique de l'être » contenue dans la Logique. Une herméneutique de l'être implique que l'être soit compris à partir de « quelque chose » qui doit être accessible autrement que par le biais du mot « être » lui-même. Ce « quelque chose » est ici le « sujet-moi ».

Une telle herméneutique n'est pas sans précédent : elle est déjà chez Kant, chez Fichte et chez Schelling, autrement dit dans ce qu'on est convenu de nommer l'idéalisme allemand. Il suffira de citer une phrase de Schelling : « L'être n'est généralement parlant qu'expression d'une liberté entravée »³.

Mais cette herméneutique ne se présente généralement pas comme telle. Pourtant, afin de parvenir à une authentique interrogation, il nous faut tenter d'en retrouver le motif profond. Le pouvons-nous à partir d'un minimum d'élucidation de ce que le mot « être » nous donne à comprendre ? Peut-être en faisant ressortir que *dire être* peut s'explicitier en un *voici* et que je suis impliqué dans le voir, et aussi dans le geste, que comporte le *voici*. Avant toute autre précision et toute « théorie » se présente une correspondance de *moi* et de l'être. Mais résulte-t-il de là que je doive me comprendre comme « sujet » ? A tout le moins, non pas immédiatement. Une fois encore il nous faut revenir sur le concept du sujet.

Le caractère de présence une et constante est déjà essentiel au sujet compris simplement comme sujet-substrat. En tant que les déterminations du sujet-substrat comportent des relations, ses corrélats en sont les « objets ». La connaissance et, à sa manière, le vouloir sont des déterminations relatives privilégiées, leur sujet est un sujet privilégié en tant que sujet. L'ampleur de ces relations est à la mesure de l'être au sens le plus large, et cela de telle sorte que l'être *comme tel* est présent au sujet connaissant et voulant ; d'autre part ce sujet ne cesse de se rapporter à soi-même tandis qu'il se rapporte à quoi que ce soit. Le thème aristotélicien selon lequel le connaissant *est* d'une certaine manière le connu fait ressortir le privilège ontologique du sujet-moi.

Mais la connaissance peut être caractérisée surtout par la passivité. Cependant on a vu à propos de l'action réciproque des substances qu'il s'en fait de peu que la passivité ne se reconvertisse en activité. Or le privilège ontologique du sujet-moi peut être accusé de telle sorte que l'activité soit prédominante. Le moi « se pose » lui-même ; il n'est qu'en se posant ; son seposer est son être même. Ce caractère va de pair avec la façon dont il « est » tout ce qui est : il devance absolument tout, y compris lui-même. Dire qu'il *est* est dire qu'il partage ou peut partager l'être avec autre chose. Mais de ce fait l'unité de lui-même et de son autre doit être. Quel est le statut de cette unité ? L'unité elle-même *est* ; il serait contraire à la nature du sujet-moi que l'unité fût un nouveau sujet, un substrat, une substance dont le moi ne serait qu'une détermination secondaire. Le sujet-moi est lui-même l'unité de lui-même et de son autre. Il est le sujet purement et simplement, le principe absolument présent, parce que se posant soi-même, de la totalité. Il est, à ce titre, ce qui est véritablement, le $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$.

3. *System des transzendentalen Idealismus*, SW I, 3, p. 379 : *Das Sein ist überhaupt nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit.*

Comprendre la connaissance et le vouloir comme la forme la plus authentique de l'être et le fondement de tout étant, c'est rejoindre les formes les plus classiques de l'onto-théologie. On a vu comment avec l'« idée » Hegel reprend le thème de la connaissance créatrice. Mais sous sa forme classique l'onto-théologie n'est pas, dans la perspective de Hegel, suffisante pour assurer au moi le statut de sujet qu'il exige. Car, si elle reconnaît jusqu'à un certain point la nature du moi et de l'esprit, elle fait prévaloir l'être (au sens où l'être est le non-processus) sur le processus (entendons qu'il s'agit ici du processus qui est être, ou de l'être qui est processus) ; cela directement en ce qui concerne le moi fini, qui reçoit son propre être avant de se poser soi-même, mais aussi, indirectement, en ce qui concerne le moi infini, car si celui-ci est simplement *au-delà* du fini, son statut est à certains égards celui d'un *autre*. Finalement du seul fait que le *moi* fini existe il est impossible d'en rester au *fait* de cette existence : la finitude ne peut être qu'absolument posée dans l'acte par lequel le sujet-moi se pose soi-même. Est absolument posé le processus par lequel le sujet-moi a à revenir à soi à partir de son être-seulement-soi.

Dans le processus total est posé le moment selon lequel le sujet-moi est seulement « en soi » ce qu'il a à être « pour soi ». L'être au sens étroit est cet « être-en-soi ». Si l'être est pris en un sens élargi, l'être comme « vérité de l'être » est la subjectivité.

Mais si l'on demandait : pourquoi le processus doit-il avoir lieu ? sans doute la réponse hégélienne ne pourrait-elle être que : parce que c'est la nature de l'esprit. Et en un sens une telle réponse est indépassable. Toutefois il n'est pas impossible au questionnement de se frayer une voie. Car même sans commencer par se mettre en dehors du cercle de la « chose même » à laquelle, selon Hegel, nous appartenons, nous pouvons demander : qu'est-ce qui *pour moi* atteste la nécessité du processus ? La réponse pourrait être : parce que je sais que *je suis* à la fois fini et infini. On peut comprendre alors qu'éternellement l'esprit infini doit se rendre fini et l'esprit fini se rendre infini.

Mais de quelle manière *suis-je* infini, et de quelle manière puis-je devenir ce que je suis ? Et ici la réponse hégélienne ne fait aucun doute. Par la pensée je suis déjà en pleine possession de mon infinitude. Par conséquent ma mort ne m'est plus rien. Ou inversement : parce que j'ai fait en sorte que ma mort ne me soit plus rien, j'ai accédé à mon infinitude et je peux penser.

Cette attitude vis-à-vis de la mort est, d'après un passage de l'édition de 1832 de la *Grande Logique*, impliquée dans la pensée de l'être : « Renvoyer de l'être *fini particulier* à l'être comme tel dans son universalité toute abstraite doit être regardé comme la toute première exigence théorique et tout aussi bien pratique » ; et Hegel cite le mot d'Horace : *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, « si, brisé, l'orbe s'écroule, c'est un homme impavide que frapperont les ruines », et ajoute aussitôt : « le chrétien doit encore plus se trouver dans cette indifférence »⁴ ; indifférence, cependant, qui n'est pas apathie.

Hegel se propose effectivement de montrer que la philosophie, conduite à son achèvement, répond au besoin de l'esprit. Il n'est donc pas hors de propos

4. *W.d.L.*, GW 21, p. 76 ; L I, p. 74 (J I, p. 81).

de demander : le besoin de l'esprit est-il satisfait par la façon dont Hegel comprend l'unité de l'esprit infini et de l'esprit fini ? Est-ce de la façon qui vient d'être présentée que l'esprit fini peut se sentir au-dessus de la mort ? Le seul fait que la question se pose pourrait être l'index de ce qu'il y a de problématique dans la Logique hégélienne.

Ce problématique ne lui appartient pas exclusivement. Il pourrait concerner l'onto-théologie comme telle, et toute l'ontologie traditionnelle. L'éternité dont l'esprit a besoin n'est peut-être pas la même que cette présence constante que la philosophie pense depuis les origines, et qu'elle ne cesse de penser même lorsqu'au lieu de la présence de l'immobile est proposée la présence d'un processus.

Peut-être la correspondance du *moi* et de l'*être* n'implique-t-elle pas que le moi soit pensé précisément comme sujet. Mais peut-être le fait que le moi soit pensé comme sujet est-il non seulement préparé, mais appelé par la façon dont cette correspondance s'est depuis longtemps fait comprendre.

La Logique de Hegel transforme ce qu'elle recueille de la tradition, mais son principe est issu de ce qu'elle transforme ; ou plutôt, issu de la chose même qui, ici et là, se dit et se traduit.

Sans le clair-obscur qui accompagne l'ontologie depuis les origines la Logique de Hegel n'aurait pas eu à apporter son propre clair-obscur. Et c'est le même clair-obscur, quoique le clair et l'obscur puissent ici et là, jusqu'à un certain point, se distribuer différemment. Peut-être l'une des vertus de la Logique est-elle de faire apparaître une obscurité jusque-là peu apparente en cette tradition dont elle est récapitulation transformante.

Redisons que *cette* sorte d'obscurité qui accompagne la clarté n'est pas un défaut : elle est la réserve de ce qui peut nous être accordé.

L'être se dit de multiples façons.

APPENDICE

An sich, für sich, an und für sich : ces locutions sont rendues respectivement par *en soi, pour soi, en soi et pour soi*.

Bien que l'allemand *an* signifie *à* et non *en*, il n'est guère possible de traduire *an sich* autrement que par *en soi* ; par suite on peut être amené à traduire *in sich* par *à l'intérieur de soi*.

Tout d'abord *en soi*, modifiant une attribution (*A est en soi B*), dit que ce qui est attribué appartient primordialement au sujet considéré, avant les relations à d'autres choses. Si c'est l'être qui est attribué (*A est en soi*), est *en soi* ce qui a le statut de réalité primordiale, ne devant qu'à soi sa consistance, par opposition à *posé*, c'est-à-dire, en ce cas : dépendant d'autre chose et sans consistance propre.

Étant donné que ce qu'une chose est en soi peut ne pas se manifester aussitôt, demeurer latent et implicite, *en soi* peut dire précisément cet état implicite. La formule étant d'abord du type : *A est en soi B*, par glissement Hegel passe à : *B est en soi*, est sur le mode de l'en-soi. Lorsque *B* est manifesté, Hegel dira qu'il est *posé*, au sens où l'est une conséquence explicitée, ou qu'il est *pour soi*, c'est-à-dire, jusqu'à un certain point, détaché.

Plus particulièrement *für sich sein, être pour soi*, dit un certain type d'étant. « ... nous disons que quelque chose est pour soi dans la mesure où il enlève sa relation et sa communauté avec autre chose, où il l'a repoussée, en a fait abstraction »¹.

And und für sich peut n'être qu'un renforcement de *an sich* au premier sens. Mais pour interpréter cette locution Hegel prend parfois en compte la seconde signification de *an sich*. Ce qui, d'en soi, est devenu pour soi peut l'être de telle sorte que la première modalité soit oubliée ; dès lors ce qui est pour soi est d'une façon unilatérale et incomplète ; la réalité complète, dont la circularité assure l'absoluité, est celle qui maintient ensemble les deux modalités.

Aufheben, Aufhebung : ces deux mots sont traduits respectivement par *enlever, enlèvement*.

La signification fondamentale de *aufheben* est bien : déplacer vers le haut. Dans la langue courante, cette signification se diversifie selon deux directions bien distinctes, l'une positive : placer en lieu sûr, maintenir en réserve ; l'autre négative : mettre fin à ..., supprimer. De fait, une chose qui a été déplacée *n'est plus* là où elle était.

1. *W.d.L.*, GW 21, p. 445 ; L I, pp. 147-148 (J I, p. 162).

Hegel a pensé trouver dans la coexistence de ces deux significations du même mot l'expression d'une vérité spéculative². Il faut cependant observer que dans la majorité des cas c'est, chez Hegel, la signification négative qui domine³. C'est surtout dans la locution *aufgehoben in ...*, «enlevé dans ...», que la signification positive est *directement* adoptée, conjointement avec la négative; ainsi l'être-là est l'unité «en laquelle» l'être et le néant sont enlevés⁴. Ce n'est pas que la signification positive soit écartée lorsque la signification négative est au premier plan; mais il faut comprendre alors que l'essence de la suppression veut que celle-ci ne soit pas sans contrepartie positive. Cela vaut, d'ailleurs, à des degrés divers, et en toute rigueur seulement lorsque c'est le mouvement même du concept qui se trouve décrit, et qu'un résultat positif émerge aussitôt de la négation.

Il est important de percevoir le registre du sens du mot *aufheben* en son emploi hégélien, autrement dit la dimension tant de la présence de ce qui est supprimé que de la présence du processus de la suppression. Une première indication de cette dimension peut être recueillie de la phrase d'Aristote citée dans la n. 3. «Celui qui dit cela supprime la nature», veut dire: «si ce qu'il dit est vrai, la nature ne peut exister»; il fait en sorte que la nature ne puisse plus être présente dans la pensée *comme étant*; par suite elle ne peut plus être. Plus encore: l'être-dans-la-pensée coïncide en fin de compte avec l'être lui-même. Cela vaut au premier chef lorsque la thèse est tout sauf fortuite et arbitraire.

Mais la question se pose: ce qui est présent dans la pensée tient-il, se maintient-il dans la présence? Ainsi ce qui est contradictoire ne se maintient pas, ou du moins, ne se maintient pas tel quel.

Si l'on se borne à décrire historiquement l'événement d'une disparition, on ne rejoint pas ce qu'entend Hegel en disant qu'une chose est *aufgehoben*. Le «est puis n'est pas» est la manifestation d'un «est et n'est pas» dont les phases, quoique présentant un ordre, sont placées dans la simultanéité intemporelle de ce qui est présent à la pensée. Il n'est dès lors pas surprenant que le *est* soit en quelque façon maintenu dans le *n'est pas*, subordonné et intégré à la totalité une et authentiquement présente.

La plupart du temps *supprimer* conviendrait pour rendre *aufheben*: il suffirait de ne pas perdre de vue l'essence de la suppression. Mais dans certains cas le mot ne conviendrait plus. Il est souhaitable, d'autre part, d'éviter tout mot ayant un caractère de technicité prononcé. «Enlever» a l'avantage d'être un mot courant, de garder l'image conductrice, de réunir à peu près

2. *W.d.L.*, GW 21, pp. 94-95; L I, pp. 93-95 (J I, pp. 101-103); cf. GW 11, p. 58 (LJ I, 1, pp. 81-82).

3. Voici quelques exemples. En présence du fait de la dialectique on peut faire l'hypothèse que l'objet qui se contredit «s'enlève et est néant» (*sich aufhebe und nichtig sei*) (*W.d.L.*, GW 12, p. 243; LJ II, p. 377; L II, p. 492). Dans le mécanisme, la réaction n'est pas «un simple enlèvement (*ein blosses Aufheben*) de l'action» (*W.d.L.*, GW 12, p. 138; LJ II, p. 125; L II, p. 366). «Les Anciens ont fait cette réflexion simple que le principe 'rien ne vient de rien' ... enlève en vérité le devenir» (*Enz.*, § 88, p. 110; B, p. 355; cf. *W.d.L.*, GW 21, p. 91; L I, p. 91; J I, p. 98). Dans ce dernier exemple *aufheben* correspond de très près à ἀναπέτν qu'emploie parfois Aristote; par exemple, celui qui ramène tous les processus naturels à la nécessité non téléologique «supprime (*ἀναπέτν*) les choses naturelles et la nature» (*Physique*, I, 8, 199 b 14-15); et c'est bien par *aufheben* que Hegel traduit ce mot lorsqu'il cite le passage (*Gesch.d.Ph.*, JA 18, p. 345; G 3, p. 543).

4. *Enz.*, § 89, p. 111 (B, p. 355).

les deux significations et de mettre au premier plan la signification négative, quoique celle-ci y soit généralement plus atténuée que dans *aufheben*.

Bestimmung, Bestimmtheit: ces mots sont rendus respectivement par *détermination* et *déterminéité*. Littéralement le premier a la signification active: l'acte de déterminer; le second la signification passive: l'état de ce qui est déterminé. En fait ce n'est pas tant l'acte déterminatif lui-même que retient *Bestimmung*, que la référence du déterminé à cet acte et au principe de l'acte en tant que principe disposant de la totalité et assignant à chaque déterminé concerné la part qui lui revient. La *Bestimmung* est ainsi le caractère constitutif d'une entité. Elle se place dans le registre du concept, qui est libre pouvoir de détermination de soi. Aussi *Begriffsbestimmtheit*, «déterminéité conceptuelle», a-t-il le sens qu'a ailleurs *Bestimmung*⁵, et même peut, à quelques lignes de distance, être employé équivalamment à *Begriffsbestimmung*⁶.

Dans *Bestimmtheit*, ce qui ressort est le caractère du *délimité, distinct d'autre chose*; soit qu'il s'agisse du caractère du déterminé en général, soit qu'il s'agisse du contenu même qui lui revient du fait d'être le déterminé qu'il est.

Le néologisme *déterminéité* se règle sur la formation des substantifs latins où *-itas* se substitue à la désinence *-us* de l'adjectif. *Determinatus* donnerait ainsi *determinatitas*. Le passage du latin *determinatus* au français *déterminé* conduit par analogie à *déterminéité*. Ce dernier mot est phonétiquement proche de nombreux mots du même type démarqués du latin.

Dasein est traduit par *être-là*.

Dasein n'est pas l'infinitif d'un véritable verbe allemand; c'est la langue philosophique qui l'a constitué en infinitif substantivé en joignant *sein*, «être», et *da*, «là», avec le sens courant d'*existence*. Dans ce cas, si l'on se reporte à l'image conductrice, *là* dit d'abord une proximité par rapport à celui qui parle. Hegel part aussi de l'image spatiale: «être en un certain lieu»⁷. Mais ce qu'il retient est la structure du *là* en général, en tant qu'elle comporte: *là et non pas ailleurs*. L'être-là est être avec un non-être, être déterminé.

Moment. La traduction de ce mot ne fait aucun problème. Son sens est difficile à préciser en raison de l'arrière-plan historique, qui est celui de la mécanique et de la cinématique. Une étude historique récente a permis de mettre en place les différents emplois⁸. Hegel cite lui-même Newton qui nomme *momenta* les principes infinitésimaux par lesquels les quantités finies sont continûment engendrées. Hegel retient l'idée d'un constituant sans subsistance propre. Dans la théorie du levier, Galilée considérait comme «moment» le produit du poids du corps situé à l'extrémité d'un bras par la vitesse virtuelle de son déplacement: ce produit doit mesurer la propulsion au mouvement. La considération du travail virtuel a conduit à définir le moment comme produit du poids du corps par la longueur du bras, à

5. *W.d.L.*, GW 21, p. 310; L I, p. 323 (J I, p. 353).

6. *W.d.L.*, GW 21, p. 322; L I, p. 335 (J I, p. 367).

7. *W.d.L.*, GW 11, p. 59 (LJ I, I, p. 84); GW 21, p. 97; L I, p. 96.

8. F. DE GANDT, «Ébauche d'une notice sur momentum», *Histoire du vocabulaire scientifique* (1), 1980, pp. 1-19.

laquelle est proportionnel le déplacement virtuel. Lorsque Hegel, dans la note sur *aufheben* citée ci-dessus (cf. n. 2), affirme que le *poinds* et la *distance* sont « les moments mécaniques du levier », il fait une confusion qu'à ma connaissance il est le premier à faire. Sans doute a-t-il été égaré par l'idée que, dans un produit, les facteurs sont présents en un certain sens, mais sans subsistance propre, enlevés en leur produit.

En fin de compte être un moment équivaut à être enlevé en..., étant entendu que ce qui est enlevé appartient nécessairement à ce en quoi il est enlevé: il faut qu'il soit comme enlevé.

Wesenheit. Ce mot est une création de la langue philosophique et correspond à *essentia*; on y perçoit plus que dans *Wesen*, et en tout cas plus exclusivement, le thème d'un statut propre de l'*essentia* en tant que telle, d'un *esse essentiae*.

Même si *Wesen* peut être pris en ce sens, *Wesenheit* est employé de préférence si le mot est au pluriel, par exemple: «... die ewigen Wahrheiten und Ideen (Wesenheiten) der Dinge», « les vérités éternelles et idées (essences) des choses »⁹. L'inconvénient de rendre *Wesen* et *Wesenheit* par le même mot français est indéniable, mais on peut le pallier en signalant les cas, nettement moins fréquents, où l'on traduit *Wesenheit*.

Pour rendre le réfléchi *sich*, j'ai délibérément, non seulement dans les traductions mais dans les passages où la pensée hégélienne est librement exposée, adopté l'usage du XVII^e siècle qui met généralement *soi* dans les cas où l'on met aujourd'hui *lui* ou *elle*, parfois assorti de *même*, c'est-à-dire lorsque le pronom représente un sujet déterminé. *Soi* a l'avantage de mettre en évidence le rapport à *soi*, si important pour Hegel. Certes, ce parti ne s'impose pas absolument; mais en prenant le parti contraire on serait parfois conduit à renoncer au réfléchi même pour des locutions telles que *an sich* et *für sich*, qui sont, chez Hegel, des formules-clefs et d'ailleurs stéréotypées.

9. *W.d.L.*, GW 21, p. 148; L I, p. 151 (J I, p. 166).

BIBLIOGRAPHIE

I. — HEGEL ET ÉTUDES HÉGÉLIENNES

A. ŒUVRES DE HEGEL CITÉES

— *Wissenschaft der Logik* (cité: *W.d.L.*).

1. D'après l'édition des *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968 et ult. (cité: GW). Hrsg. v. F. HOGEMANN und W. JAESCHKE:

Bd. 11: *Die objektive Logik* (1812/1813) [éd. 1978].

Bd. 12: *Die subjektive Logik* (1816) [éd. 1981].

Bd. 21: *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein* (1832) [éd. 1984].

2. D'après l'édition de G. LASSON, Leipzig, 1975 [1^{re} éd. 1932] (cité: L).

Bd. I: *Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein* (éd. de 1832).

Bd. II: *Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff*.

Pour l'édition de 1812 du premier livre de la *Logique objective*, pour le deuxième livre et pour la *Logique subjective*, je réfère à la traduction de P.-J. LABARRIÈRE et G. JARCZYK, *Science de la Logique*:

T. I, livre 1: *L'Être*, Paris, 1972 (cité: LJ I, 1).

T. I, livre 2: *La Doctrine de l'essence*, Paris, 1976, (cité: LJ I, 2).

T. II: *La Logique subjective ou doctrine du concept*, Paris, 1981 (cité: LJ II).

Les traducteurs s'étant référés aux différentes éditions et notamment à l'originale, leur texte est généralement plus proche de celui de l'édition des GW, et, pour cette raison, la référence à leur traduction figure aussitôt, entre parenthèses, après la référence à cette dernière; la référence à l'édition de Lasson est donnée ensuite pour la commodité des lecteurs qui ne disposent pas de l'édition des GW.

Pour l'édition de 1832 du premier livre de la *Logique objective*, 1^{re} et 2^e sections, je réfère à la traduction de S. JANKÉLÉVITCH, *Science de la Logique*, t. I. Paris, 1947 (cité: J I); cette référence est omise dans les cas où les passages correspondants sont identiques ou presque identiques dans l'édition de 1812 et dans celle de 1832.

Pour la 3^e section, je réfère à la traduction de A. DOZ, HEGEL. *La théorie de la mesure*. Paris, 1970 (cité: D).

— *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Kritische Schriften*. Hrsg. v. H. BUCHNER und O. PÖGGELER. Hamburg, 1968 (cité: *Differenz*, GW 4). Trad. *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, par B. GILSON. Paris, 1986 (cité: G).

— *Die Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. J. HOFFMEISTER. Hamburg, 1967 (cité: *Phäno. d. G.*) Trad. *La Phénoménologie de l'esprit*, par J. HYPOLITE, I et II. Paris, 1939-1941 (cité: H I et H II).

- *Texte zur philosophischen Propädeutik*, in *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht, 1808-1816*. Hrsg. v. J. HOFFMEISTER. Leipzig, 1938 (cité: Prop., NS). Trad. *Propédeutique philosophique*, par M. DE GANDILLAC. Genève, 1964 [1^{re} éd. Paris, 1963] (cité: G). (Tous les textes de l'édition de HOFFMEISTER ne sont pas traduits.)
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. J. HOFFMEISTER. Hamburg, 1955 (cité Ph. d. Rechts). Trad. *Principes de la philosophie du droit*, par R. DERATHÉ avec la collaboration de J.-P. FRICK. Paris, 1975 (cité: D).
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. v. F. NICOLIN und O. PÖGgeler. Hamburg, 1969 (cité Enz.).
Pour les *Additions*, je réfère à la *Jubiläumsausgabe* de H. GLOCKNER, t. 8. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965 (cité: JA 8).
Pour la *Science de la Logique* de l'*Encyclopédie*, je réfère à la traduction de B. BOURGEOIS, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. *La Science de la Logique*. Paris, 1970 (cité: B).
Pour la *Philosophie de la nature* et la *Philosophie de l'esprit*, je réfère à la traduction de M. DE GANDILLAC, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris, 1970 (cité: G).
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v. G. LASSON. Hamburg, 1966 (cité: Ph. d. Rel.). Trad. *Leçons sur la philosophie de la religion*, par J. GIBELIN. Paris, 1959 (cité: G).
- *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Hrsg. v. G. LASSON. Hamburg, 1966 (cité: Bew. v. D. G.). Trad. *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu. Leçons sur la philosophie de la religion*, III, 2, par J. GIBELIN. Paris, 1959 (cité: G).
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (cité: *Gesch. d. Ph.*).
Pour l'*Introduction (Einleitung)*, je réfère à l'édition de J. HOFFMEISTER. Hamburg, 1966 (cité: H) et à la traduction de J. GIBELIN, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: Système et histoire de la philosophie*. Paris, 1954 (cité: G).
Pour la suite du texte, je réfère à la *Jubiläumsausgabe* de GLOCKNER, t. 17, 18, 19 (cité: JA 17, 18, 19) et à la traduction de P. GARNIRON, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1 à 6. Paris, 1971-1985 (cité: G 1 à 6).
- *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. v. J. HOFFMEISTER. Hamburg, 1963 (cité: *Vernunft*). Trad. *La raison dans l'histoire*, par K. PAPAIOANNOU. Paris, 1965 (cité: P).

Liste récapitulative des abréviations

| | | |
|---------------|-------|--|
| W.d.L. | | <i>Wissenschaft der Logik</i> (Science de la Logique). |
| Differenz | | <i>Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie</i> (La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling). |
| Phäno. d. G. | | <i>Die Phänomenologie des Geistes</i> (La Phénoménologie de l'esprit). |
| Prop. | | <i>Texte zur philosophischen Propädeutik</i> (Propédeutique philosophique). |
| Ph. d. Rechts | | <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i> (Principes de la philosophie du droit). |
| Enz. | | <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften</i> (Encyclopédie des sciences philosophiques). |
| Ph. d. Rel. | | <i>Vorlesungen über die Philosophie der Religion</i> (Leçons sur la philosophie de la religion). |
| Bew. v. D. G. | | <i>Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes</i> . (Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu). |
| Gesch. d. Ph. | | <i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</i> (Leçons sur l'histoire de la philosophie). |
| Vernunft | | <i>Die Vernunft in der Geschichte</i> (La raison dans l'histoire). |

B. ÉTUDES HÉGÉLIENNES

- ALBRECHT (W.), *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik»*. Berlin, 1958, 116 p.
- AUBENQUE (P.), «Hegel et Aristote», pp. 96-120, in D'HONDT (J.) [sous la direction de], *Hegel et la pensée grecque*. Paris, 1974.
- BAILLIE (J. B.), *The origin and significance of Hegel's Logic. A general introduction to Hegel's System*. London, 1901, XVIII, 357 p.
- BEAUFRET (J.), «Hegel et la proposition spéculative», pp. 110-142, in *Dialogue avec Heidegger II*. Paris, 1973.
- BEIERWALTES (W.), *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a. M., 1972, VIII, 228 p.; sur Hegel et Plotin, pp. 144-153; sur Hegel et Proclus, pp. 154-187.
- BELAVAL (Y.), «La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz», pp. 264-378, in *De Leibniz à Hegel*. Paris, 1976.
- BERTI (E.), «La fondazione dialettica del divenire in Hegel», *θεωρεῖν* VI (1972), pp. 5-19.
— «La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx», pp. 9-31, in BERTI (E.) i Autori Vari, *La contraddizione*. Roma, 1977.
- BLOCH (E.), *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt a. M., 1962, 525 p., [1^{re} éd. Berlin, 1952]. Trad. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*, par M. DE GANDILLAC. Paris, 1977.
- BOURGEOIS (B.), *Présentation de la traduction de la Science de la Logique de l'Encyclopédie* (cf. bibliogr. I, A), pp. 7-109.
- BROCKARD (H.), *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*. München-Salzburg, 1970, 206 p.
- CORETH (E.), *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Wien, 1952, 191 p.
- D'HONDT (J.), «Téléologie et praxis dans la 'Logique' de Hegel», pp. 1-26, in *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par J. HYPOLITE au Collège de France* (1967-1968). Paris, 1970.
— «L'aiguïsement de la contradiction», pp. 63-83, in *L'idéologie de la rupture*. Paris, 1978.
- DI GIOVANNI (G.), «Reflection and contradiction. A commentary on some passages of Hegel's Science of Logic», *Hegel-Studien* 8, 1973, pp. 131-161.
- DOZ (A.), Intervention, pp. 58, 60, 61, in COLETTE (J.) et al., *Procès de l'objectivité de Dieu*. Paris, 1969.
- DÜSING (K.), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, *Hegel-Studien*, Beiheft 15. Bonn, 1976, 371 p.
- ELEY (L.), «Zum Problem des Anfangs in Hegels Logik und Phänomenologie», *Hegel-Studien* 6, 1971, pp. 267-294.
— *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*. München, 1976, 200 p.
- FINDLAY (J.N.), *Hegel: a re-examination*. London, 1964 [1^{re} éd. 1958], 372 p. Sur la Logique: ch. 8, pp. 221-266.
- FISCHER (K.), *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 1 ter Teil, *Heidelberg*, 1901, 576 p. Sur la Logique, pp. 433-576.
- FLEISCHMANN (E.), *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris, 1968, 387 p.
- FULDA (H.F.), «Über den spekulativen Anfang», pp. 109-127, in HENRICH (D.) und WAGNER (H.) [hrsg. v.], *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*. Frankfurt a. M., 1966.
- GADAMER (H.G.), «Hegel und die antike Dialektik», pp. 7-30, in *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*. Tübingen, 1971.
— «Die Idee der Hegelschen Logik», pp. 49-70, *ibid.*

- GANDILLAC (M. DE), «Hegel et le néoplatonisme», pp. 121-131, in D'HONDT (J.) [sous la dir. de], *Hegel et la pensée grecque*. Paris, 1974.
- GRÉGOIRE (F.), *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*. Louvain-Paris, 1958, (Études II et III, pp. 54-220).
- GUERRIÈRE (D.), «With what does Hegelian Science begin?», *The Review of Metaphysics* 30 (1977), pp. 462-485.
- GUZZONI (U.), *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Freiburg-München, 1963, 116 p.
- HAAG (D. H.), *Philosophisches Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a. M., 1967, 67 p.
- HARLANDER (K.), *Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel*. Meisenheim a. G., 1969, 131 p.
- HARRIS (W. T.), *Hegel's Logic. A book on the genesis of the categories of the mind. A critical exposition*. New York, 1970. XXX, 403 p. [1^{re} éd. Chicago, 1890].
- HARTMANN (N.), «Aristoteles und Hegel», pp. 214-252, in *Kleinere Schriften* II, Berlin, 1957.
- «Hegel und das Problem der Realdialektik», pp. 323-346, *ibid*.
- *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 2 Bde. Berlin, 1960 [1^{re} éd. 1923-1929]. Bd. 2: *Hegel*. VI, 576 p.
- HEIDEGGER (M.), «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», pp. 31-67, in *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957. Trad. «La constitution onto-théologique de la métaphysique», in *Questions* I. Paris, 1968.
- «Hegel und die Griechen», pp. 427-444, in *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9. Frankfurt a. M., 1976. Trad. «Hegel et les Grecs», pp. 41-68, in *Questions* II. Paris, 1968.
- HENRICH (D.), *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, 1967 [1^{re} éd. 1960], III, A: *Die Erneuerung der Ontotheologie durch Hegel*, pp. 189-219.
- «Anfang und Methode der Logik», pp. 73-94, *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M., 1975 [1^{re} éd. 1967].
- «Hegels Logik der Reflexion», pp. 95-156, *ibid*.
- «Hegels Theorie über den Zufall», pp. 157-186, *ibid*.
- «Hegels Logik der Reflexion», pp. 203-324, in HENRICH (D.) [hrsg. v.] *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hegel-Studien*, Beiheft 18. Bonn, 1978.
- HIBBEN (J. G.), *Hegel's Logic. An essay in interpretation*. New York, 1902, X, 313 p.
- HYPPOLITE (J.), *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*. Paris, 1953, 247 p.
- JANICAUD (D.), «Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme», pp. 161-192, in *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par J. HYPPOLITE au Collège de France (1967-1968)*, Paris, 1970.
- *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris, 1975; 3^e partie: *La philosophie grecque et l'absolu*, pp. 241-323.
- KAWAMURA (E.), *Hegels Ontologie der absoluten Idee*. Hamburg, 1973, II, 265 p.
- KERN (W.), *Hegels Aristotelesvorlesungen*. Philos. Diss. Romae, 1955 [non publié], 282 p. Beilage, 22 p.
- «Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie», *Scholastik* 32, 1957, pp. 321-345.
- «Eine Übersetzung Hegels zu De Anima III, 4-5», *Hegel-Studien* 1, 1961, pp. 49-88.
- «Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist'», *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, pp. 237-259.

- KROHN (W.), *Die formale Logik in Hegels «Wissenschaft der Logik». Untersuchungen zur Schlusslehre*. München, 1972, 184 p.
- KRONER (R.), *Von Kant bis Hegel*. 2 Bde. Tübingen, 1961, Bd. 2, XXIII, 526 p. [1^{re} éd. 1921-1924].
- LABARRIÈRE (P.-J.), «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», *Archives de philosophie*, 1970, pp. 701-718.
- LAKEBRINK (B.), *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Ratingen b. Düsseldorf, 1968, 513 p. [1^{re} éd. Köln, 1955].
- *Die Europäische Idee der Freiheit*. T. 1. *Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Leiden, 1968, X, 537 p.
- *Studien zur Metaphysik Hegels*. Freiburg, i. B., 1969. 240 p.
- *Kommentar zu Hegels «Logik» in seiner «Enzyklopädie» von 1830*. Freiburg-München, 1979. I. Sein und Wesen, 453 p.
- LANDUCCI (S.), *La contraddizione in Hegel*. Firenze, 1978, 102 p.
- LEBRUN (G.), *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris, 1972, 421 p.
- LEMAIGRE (B.-M.), «De l'objectivité de Dieu dans la pensée hégélienne», pp. 37-53, in COLETTE (J.) et al., *Procès de l'objectivité de Dieu*. Paris, 1969.
- LÉONARD (A.), *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris-Louvain, 1974, 622 p.
- LITT (T.), *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953, 314 p. Trad. *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*, par le Centre d'Études Hégéliennes et Dialectiques de l'Université de Neuchâtel, dir. P. MÜLLER. Paris, 1973.
- MACRAN (H. S.), *Hegel's doctrine of formal logic*. Oxford, 1912, *Introduction*, pp. 7-110.
- MARCOSE (H.), *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt a. M., 1932, 368 p. Trad. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, par G. RAULET et H.-A. BAATSCH. Paris, 1972.
- *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*. Boston, 1960, XVI, 431 p. [1^{re} éd. New York, Toronto, London, 1941]. Ch. 5: *The Science of Logic*, pp. 121-168. Trad. *Raison et Révolution*, par R. CASTEL et P.H. GONTHIER. Paris, 1968. Ch. 5, pp. 165-212.
- MEULEN (J. VAN DER), *Hegel. Die gebrochene Mitte*. Hamburg, 1958, 358 p.
- MURE (G. R. G.), *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940, XXII, 180 p.
- *A Study of Hegel's Logic*. Oxford, 1950, VIII, 375 p.
- NOËL (G.), *La Logique de Hegel*. Paris, 1933, 188 p. [1^{re} éd. 1897].
- OESER (E.), *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*. Wien und München, 1969, 508 p.
- PELLOUX (L.), *La Logica di Hegel*. Milano, 1938, VI, 243 p.
- PURPUS (W.), *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik*. Nürnberg, 1905, 57 p.
- ROLLWAGE (J.), *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*. München, 1969, 227 p.
- SAINTILLAN (D.), «Hegel et Héraclite ou le "Logos" qui n'a pas de contraire», pp. 27-84, in D'HONDT (J.) [sous la dir. de], *Hegel et la pensée grecque*. Paris, 1974.
- SARLEMEN (A.), *Hegelsche Dialektik*. Berlin-New York, 1971, X, 206 p.
- SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Sämtliche Werke*. Stuttgart-Augsburg, 1856-1861, Bd. X. Sur Hegel: pp. 126-164. Trad. *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, par J.-F. MARQUET. Paris, 1983. Sur Hegel: pp. 144-182.

- SCHMIDT (J.), *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*. München, 1977, XVI, 205 p.
- SCHULZ (R. E.), *Interpretationen zu Hegels Logik*. Diss. Heidelberg, 1954, 126 p. [non publié].
- SCHULZ-SEITZ (R. E.), « "Sein" in Hegels Logik: "Einfache Beziehung auf sich" », pp. 365-383, in FAHRENBACH (H.) [Hrsg. v.], *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*. Pfullingen, 1973.
- STACE (W. T.), *The philosophy of Hegel, a systematic exposition*. New York, 1955, X, 526 p. [1^{re} éd. London, 1924].
- TAGGART (Mc, J. E.), *A commentary on Hegel's Logic*. New York, 1964, XV, 311 p. [1^{re} éd. Cambridge, 1910].
- *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge, 1922, XVI, 256 p. [1^{re} éd. 1896].
- TANABE (H.), « Zu Hegels Lehre vom Urteil », *Hegel-Studien* 6, 1971, pp. 211-229.
- TAYLOR (Ch.), *Hegel*. Cambridge, 1975, 580 p. Sur la Logique: III, ch. X-XII, pp. 225-349.
- TRENDELENBURG (A.), *Logische Untersuchungen*, t. I. Leipzig, 1862 [1^{re} éd. Berlin, 1840], III *Die dialektische Methode*, pp. 36-129.
- VÉRA (A.), *Introduction à la philosophie de Hegel*. Paris-Londres, 1855, 306 p.
- WALLACE (W.), *Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. New York, 1968, XIX, 477 p. [1^{re} éd. 1894].
- WIEHL (R.), « Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins », *Hegel-Studien* 3, 1965, pp. 157-180.
- WIELAND (W.), « Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik », pp. 395-414, in FAHRENBACH (H.) [Hrsg. v.] *Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag*. Pfullingen, 1973.

II. — AUTEURS ET ŒUVRES DIVERS CITÉS

A. AUTEURS ANTÉRIEURS AU XX^e SIÈCLE

- ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristotelis Analyticorum priorum lib. I Commentarium*. Berlin, 1883.
- *Traité du destin*. Éd. et trad. par P. THILLET. Paris, 1984.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, les *Catégories*, le traité *De l'énonciation* (habituellement désigné *De l'interprétation*), les *Topiques* et *Réfutations sophistiques* et les *Analytiques* sont cités d'après l'édition d'Oxford (*Métaphysique*, éd. Ross, 1924).
- *La Physique* est citée d'après l'édition « Les Belles Lettres », Paris.
- Les traités *De la genèse et du périssement* (habituellement désigné: *De la génération et de la corruption*) et *Du ciel* sont cités d'après la collection Loeb, Cambridge, Mass. -London.
- Le traité *De l'âme* est cité d'après l'édition Teubner, Leipzig, 1911.
- AUGUSTIN (saint), *De libero arbitrio*. Bibliothèque augustiniennne, 1^{re} série, dialogues philosophiques III. Paris, 1976.
- AVICENNE, *Metaphysica sive prima Philosophia*. Venetiis, 1495. Repr. Frankfurt a. M., 1966.
- *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*. Ed. crit. de la trad. latine médiévale par S. van RIET, introd. doctrinale par G. VERBEKE. Louvain-Leiden, 1977.

- BAUMGARTEN (A. G.), *Metaphysica*. Halle-Magdeburg, 1757.
- *Acroasis logica*. Halle-Magdeburg, 1775.
- BONAVENTURE (saint), *In quatuor libros Sententiarum expositio. S. Bonaventurae Opera omnia*. T. II. Paris, 1864-1871.
- *Itinerarium mentis in Deum*, d'après *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, intr. et trad. par H. DUMÉRY. Paris, 1960.
- BOECE, *In Aristotelis De interpretatione*, in MIGNE, *Patrologie latine* (cité: MPG) 64.
- *A.M. Severino Boezio. De hypotheticis syllogismis*. Testo, trad., intr. e comm. di L. OBERTELLO. Brescia, 1969.
- BRUNO (G.), *De la causa, principio et uno*. A cura di Giovanni AQUILECCHIA. Torino, 1973. Trad. *Cause, principe et unité*, par E. NAMER. Paris, 1930.
- CLAUBERG (J.), *Metaphysica de Ente quae rectius Ontosophia*. Amsterdam, 1674 [1^{re} éd. *Elementa philosophiae sive Ontosophia*. Groningen, 1647].
- DESCARTES (R.), *Œuvres citées d'après Œuvres*. Éd. par C. ADAM et P. TANNERY. Paris, 1964-1974 (cité: AT).
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*. Coll. Loeb. Cambridge, Mass. -London, 1972.
- DUNS SCOT, *Ordinatio. Joannis Duns Scoti opera omnia*. Studio et cura commissionis Scotisticae. Civ. Vaticana, 1950 et ult., t. II; IV.
- *Reportata Parisiensia. Opera omnia*. Paris, Vivès, 1891-1895, t. XXIII.
- *De primo principio*. D'après: *Abhandlung über das Erste Prinzip*, Hrsg., u. übersetzt v. W. KLUXEN. Darmstadt, 1974.
- EPICTETE, *Entretiens*, II. Éd. et trad. par J. SOUILHÉ. Paris, 1949.
- FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. R. LAUTH und H. JACOB. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 et ult. (cité: GA). Trad. *Les principes de la doctrine de la science*, in *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1799)*, par A. PHILONENKO. Paris, 1972.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint), *Orationes*. MIGNE, *Patrologie grecque* (cité: MPG) 36.
- JACOBI, *Werke*, I-VI. Leipzig, 1812-1825 (cité: W).
- JEAN DAMASCÈNE (saint), *De fide orthodoxa*. MIGNE, *Patrologie grecque* (cité: MPG) 94.
- KANT, *Œuvres citées d'après Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. von der königlich-Preusslichen Akademie der Wissenschaften [désignation modifiée après 1926]. Berlin, 1910 et suiv. (cité: Ak.).
- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Trad. *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, in *Pensées successives sur la Théodicée et la religion*, par P. FESTUGIÈRE. Paris, 1931 (cité: F).
- *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. *Critique de la raison pure*, par A. TREMESAY-GUES et B. PACAUD. Paris, 1968 [1^{re} éd. 1944] (cité: TP).
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Trad. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, par J. GIBELIN. Paris, 1984 (cité: G).
- *Kritik der Urteilskraft*. Trad. *Critique de la Faculté de juger*, par A. PHILONENKO. Paris, 1968 (cité: P).
- *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (cité: *Über die Fortschritte...*). Trad. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, par L. GUILLERMIT. Paris, 1968 (cité: G).
- *Logik*. Trad. *Logique*, par L. GUILLERMIT. Paris, 1966 (cité: G).
- LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. v. C.-J. GERHARDT. Hildesheim, 1945 [1^{re} éd. Berlin, 1885] (cité: GP).
- MAASS (J. G. E.), *Grundriss der Logik*. Halle, 1793.

- MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité. Œuvres complètes*. Éd. dir. A. ROBINET. Paris, 1958-1984 (cité: OC).
- NICOLAS DE CUSE, *De docta ignorantia. Nicolai de Cusa Opera omnia*, t. I. Leipzig, 1932.
- PARMÉNIDE, Cf. Bibliogr. II, B, DIELS.
- PASCAL, *Pensées et opuscules*. Éd. par L. BRUNSCHVICG. Paris, 1932.
- PLATON, Œuvres citées d'après l'édition « Les Belles Lettres ». Paris.
- PLOTIN, *Ennéades I à VI*. Éd. et trad. par E. BRÉHIER. Paris, 1924-1936.
- PLUTARQUE, Cf. Bibliogr. II, B: DOERING.
- PROCLUS, *Proklou Diadochou Stoicheiosis theologikè. Proclus. The elements of theology*. Éd. by E. R. DODDS. Oxford, 1963. Trad. *Éléments de Théologie*, par J. TROUILLARD. Paris, 1965.
- *In Parmenidem commentarium. Procli philosophi platonici opera*. Éd. par V. COUSIN. Paris, 1864.
- *Théologie platonicienne*. Éd. et trad. par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK. Paris, 1968-1981.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*. Éd. par J. RIBAILLER. Paris, 1958.
- SCHELLING, Œuvres citées d'après *Sämmtliche Werke*. Stuttgart-Augsburg, 1856-1861 (cité: SW). *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*. SW, I, 2.
- *System des transzendentalen Idealismus*, SW, I, 3.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius II*. Éd. et trad. par F. PRÉCHAC et H. NOBLOT. Paris, 1947.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes. Contre les mathématiciens*. Coll. Loeb. Cambridge, Mass. -London, 1976.
- SPINOZA, *Opera*. Éd. C. GEBHARDT. Heidelberg, 1923-1924 (cité: G).
- THOMAS D'AQUIN (saint). Œuvres citées d'après *Opera omnia, jussu impensaue Leonis XIII P.* (éd. Léonine). Romae, 1882 et ult. (cité: L).
- WOLFF, Œuvres citées d'après *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. J. ECOLE, H. N. ARNDT, C. A. CORR, J. E. HOFMANN, M. THOMANN. Hildesheim-Zürich-New York, 1965 et ult. (cité: GW).

B. AUTEURS DU XX^e SIÈCLE

- AUBENQUE (P.), *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris, 1983, 561 p. [1^{re} éd. 1962].
- BEAUFRET (J.), « Note sur Platon et Aristote », pp. 93-121, in *Dialogue avec Heidegger I*. Paris, 1973.
- DE GANDT (F.), « Ébauche d'une notice sur momentum », pp. 1-19, in G.R.E.C.O. [éd. par], *Histoire du vocabulaire scientifique* (1), 1980.
- DIELS (H.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hrsg. v. W. KRANZ. Dublin, 1969 [1^{re} éd. 1903].
- DOERING (K.), *Die Megariker. Kommentierte Sammlung des Testimonien*. Amsterdam, 1972.
- GANDILLAC (M. DE), « Sur la sphère infinie de Pascal ». *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation*, Lille, janvier-mars 1943, pp. 32-44.
- GUEROUULT (M.), *Spinoza. I, Dieu*. Paris, 1968, 621 p.

- HEIDEGGER (M.), *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe I, 2). Frankfurt a. M., 1977. XIV, 586 p. [1^{re} éd. 1927]. Trad. *Être et temps*, par E. MARTINEAU, Paris, 1985 (cité: M).
- *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M., 1951, 222 p. [1^{re} éd. 1929]. Trad. *Kant et le problème de la métaphysique*, par A. DE WAELEHENS et W. BIEMEL. Paris, 1953 (cité: WB).
- « Wissenschaft und Besinnung », pp. 45-70, in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954. Trad. « Science et méditation », in *Essais et conférences*, par A. PRÉAU. Paris, 1958 (cité: P).
- *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1953, 157 p. Trad. *Introduction à la métaphysique*, par G. KAHN. Paris, 1967 (cité: K).
- *Was heisst Denken?* Tübingen, 1954, 175 p. Trad. *Qu'appelle-t-on penser?*, par G. GRANEL. Paris, 1959 (cité: G).
- « Der Satz der Identität », pp. 13-34, in *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957. Trad. « Le principe d'identité », in *Questions I*, Paris, 1968.
- *Nietzsche II*. Pfullingen, 1961, 481 p. Trad. *Nietzsche*, par P. KLOSSOVSKI. Paris, 1980 [1^{re} éd. 1971] (cité: K).
- « Einleitung zu 'Was ist Metaphysik' », pp. 365-383, in *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9, Frankfurt a. M., 1976. Trad. « Introduction à "Qu'est-ce que la Métaphysique" ? », in *Questions I*, Paris, 1968.
- « Vom Ursprung des Kunstwerks », Zusatz, pp. 67-72, in *Holzwege*. Frankfurt a. M., 1980. Trad. « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, par W. BROKMEIER. Paris, 1962 (cité: B).
- « Der Spruch des Anaximanders », pp. 317-368, *ibid.* Trad. « La parole d'Anaximandre », *ibid.*
- *Aristoteles, Metaphysik* © 1-3 (Gesamtausgabe II, 33). Frankfurt a. M., 1981, 227 p.
- MANSON (S.), « Note sur la doctrine des catégories », pp. 189-201, in OWEN (G.E.L.) [ed. by]. *Symposium Aristotelicum. 3. 1963. Oxford. Aristotle on dialectic: the Topics*. Oxford, 1968.
- ROSS (W. D.), *Aristote*. Paris, 1926, 419 p. [trad. de *Aristotle*. London, 1923].
- SCHOLZ (H.), *Esquisse d'une histoire de la Logique*. Paris, 1968, 157 p. [trad. de *Abriss der Geschichte der Logik*, Freiburg-München, 1959] [1^{re} éd. 1931].
- SCHUHL (P. M.), *Le dominateur et les possibles*. Paris, 1960, 97 p.
- TROUILLARD (J.), *L'un et l'âme selon Proclus*. Paris, 1972, 194 p.
- TUGENDHAT (E.), *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg-München, X, 160 p.