

philosophie, sciences, histoire
philosophy, science, history

épistémologiques

Hegel et la philosophie
de la nature

Revue internationale
An international Journal
Paris / São Paulo

Vol. 2 (3/4)
juillet-décembre 2002
ISSN 1517-7823

UNIVERSITÉ
PARIS 7 - DENIS DIDEROT



discurso editorial



Departamento de Filosofia
FFLCH USP

épistémologiques

philosophie, sciences, histoire
philosophy, science, history

Vol. 2 (3-4) juillet-décembre 2002

ISSN 1517-7823

Redacteurs en chef / Editors

Pablo Mariconda (São Paulo), Michel Paty (Paris), Jean-Jacques Szczeciniarz (Bordeaux/Paris)

Secrétariat de rédaction / Editorial secretary

Guilherme Rodrigues Neto (São Paulo)

Comité de rédaction / Editorial board

Christiane Chauviré (Paris), Karine Chemla (Paris), Catherine Chevalley (Tours), Claude Comte (Paris), Olivier Darrigol (Paris), Jacques Dubucs (Paris), Dominique Flament (Paris), Olival Freire (Salvador - Bahia), Steven French (Leeds), Jean Gayon (Paris), Michel Ghins (Louvain La Neuve), Carlos Lopes Beltran (Mexico), Alain Michel (Aix-en-Provence), Régis Morelon (Paris), André Pessel (Paris), Caetano Plastino (São Paulo), Roshdi Rashed (Paris), Terry Shinn (Paris), Luiz Henrique L. dos Santos (São Paulo), Jean Seidengart (Reims), Elia Zahar (London), Hervé Zwirn (Paris)

Comité scientifique international / International advisory board

Daniel Andler (Paris), Luis Carlos Arboleda (Cali), Françoise Balibar (Paris), Enrico Bellone (Padova), Alain Berthoz (Paris), Michel Blay (Paris), Jacques Bouveresse (Paris), Harvey Brown (Oxford), Christophe Charles (Paris), †Gilles Chatelet (Paris), Marcos Cueto (Lima), Claude Debru (Paris), Craig Dilworth (Uppsala), Manuel Doncel (Barcelona), Anne Fagot-Largeault (Paris), Michel Fichant (Paris), Bruno Giorgini (Bologna), Christian Houzel (Paris), Gerhard Heinzmann (Nancy), Claude Imbert (Paris), Dominique Lambert (Namur), Catherine Larrère (Bordeaux), Baudouin Jurdant (Paris), Hugh Lacey (Pennsylvania), Marc Lachize-Rey (Paris), Dominique Lecourt (Paris), Ildeu Moreira (Rio de Janeiro), Gregorz Malinowski (Łódź), Anne-Marie Moulin (Paris), Carlos Ulises Moulines (München), Jean Petitot (Paris), Joëlle Proust (Paris), Georges Saliba (Harvard), Claire Salomon-Bayet (Paris), Hourya Sinaceur (Paris), Richard Zuber (Paris), Francis Wolf (Paris)

Comité de parrainage / Patronage committee

Victor Albis (Bogotá), †Pierre Bourdieu (Paris), Mario Bunge (Montreal), Pierre Cartier (Paris), Marcello Cini (Roma), Robert S. Cohen (Boston), Newton da Costa (São Paulo), Maria Luisa Dalla Chiara (Firenze), Sergueï Demidov (Moscou), Bernard d'Espagnat (Paris), Gilles Gaston Granger (Aix-en-Provence), †Mirko Grmek (Paris), Jean-Pierre Kahane (Paris), José Leite Lopes (Rio de Janeiro), †Jacques Merleau-Ponty (Paris), Jean-Claude Pecker (Paris), Osvaldo Porchat (São Paulo), Evry Schatzman (Paris), John Stachel (Boston), †Jules Vuillemin (Paris)



discurso editorial

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Sala 1005
0160-970 São Paulo – SP Brasil
Tel./Fax : 55-11-814.5383



EDP Sciences S.A., 17 avenue du Hoggar,
PA de Courtabœuf, BP 112,
91944 Les Ulis Cedex A, France
and
875 Massachusetts Av., Suite 81
Cambridge, MA 02193, USA

épistémologiques

Ouvrages déjà parus :

Épistémologiques **Vol. 1** (2000)

Cosmologie et philosophie, hommage à Jacques Merleau-Ponty

Épistémologiques **Vol. 2 (1-2)** (2002)

Paul Langevin, son œuvre et sa pensée. Science et engagement

épistémologiques

philosophie, sciences, histoire
philosophy, science, history

Revue internationale
An international Journal
Paris / São Paulo

Vol. 2 (3-4)
juillet-décembre 2002
ISSN 1517-7823



discurso editorial

UNIVERSITÉ
PARIS 7 - DENIS DIDEROT



Departamento de Filosofia
FFLCH - USP

La revue veut être un lieu de réflexion sur les relations qu'entretiennent les sciences et la philosophie. Leur prise en compte est devenue une exigence particulière de notre temps, qui s'impose comme un fait culturel et un élément de la conjoncture théorique.

Toute l'histoire des sciences et de la philosophie témoigne, certes, d'un tel lien étroit. Mais le développement exceptionnel de la pensée scientifique et sa pénétration dans tous les secteurs de la société demandent de formuler et d'analyser les nouvelles questions qui font sens. Si des scientifiques – et parmi les plus grands – se sont parfois déjà lancés dans l'entreprise, il s'en faut que tous aient reçu avec leur formation, ou acquis à travers leur pratique, les éléments d'une véritable culture philosophique et historique indispensables pour un tel projet. Les philosophes, quant à eux, manquent souvent d'une culture scientifique ou, du moins, des concepts qui leur permettraient de contribuer à des analyses pertinentes ou de discerner les virtualités philosophiques des sciences contemporaines.

Le manque de recul critique et de véritable dialogue entre ces différents domaines de la pensée entraîne le développement de réductionnismes, soit dans le sens d'une valorisation excessive des seuls résultats positifs d'une discipline des sciences « dures », soit dans celui d'un relativisme extrême (psychologisme, sociologisme), niant la spécificité du fait scientifique.

Il importe donc de développer les nouvelles formes philosophiques que réclament les connaissances scientifiques de notre temps; la philosophie renouerait ainsi avec sa grande tradition d'ouverture sur la science, retrouvant les liens anciens sous des figures nouvelles, adaptées, et reprendrait toute la place qui lui revient dans le mouvement de la pensée scientifique.

Considéré de cette manière, le rapport de la philosophie et des sciences implique un appel particulier à l'histoire des sciences, qui prémunit chacune d'elles contre une vue purement formaliste ou pragmatique. En retour, la dimension philosophique et la préoccupation pour les contenus conceptuels préserve l'histoire des sciences des tentations historiciste ou positiviste. Une telle approche est d'ailleurs propre à mettre les sciences, dans leur signification essentielle, à la portée de non-spécialistes, redonnant sens aux exigences philosophiques et politiques de la vulgarisation et de la pédagogie.

La revue fonde, dans cette perspective, sa réflexion sur les problématiques philosophiques à l'œuvre dans les sciences mêmes. Ces problématiques concernent aussi bien les processus d'invention et de développement des connaissances scientifiques que leur assimilation et leur interprétation. Elles concernent également l'activité scientifique en tant que pratique sociale, les applications de ces connaissances et leurs incidences éthiques et politiques.

La revue publie des analyses philosophiques, logiques, historiques, sociologiques, politiques, sur les sciences, accessibles aux non-spécialistes. Elle accueille également des contributions originales proposées par des scientifiques à partir de leur expérience.

Les rédacteurs en chef :

Pablo Mariconda (São Paulo),
Michel Paty (Paris),
Jean-Jacques Szczeciniarz (Paris).

This journal aims to promote the discussion of the relationship that exists between science and philosophy. This focus has become a specific demand of our times imposed as a cultural fact and as an element of the present theoretical circumstances.

The entire history of science and of philosophy has witnessed, without doubt, the close relationship that exists between them. But the exceptional development of scientific thought and its dissemination across all sectors of society demand that one formulate and analyse the new issues that make sense. If scientists – and great ones among them – have already plunged into this quest, not all have received along with their education, or through their practice, the elements of a true philosophical and historical culture indispensable for such a project. Philosophers not rarely feel the lack of a scientific culture, or at least, of concepts which would allow them to contribute towards more pertinent analyses, which would be instrumental in telling the philosophical virtualities from the contemporary sciences.

The want of a critical distance and of a true dialogue between these different domains of thought entails the development of reductionisms, be it in the sense of an excessive overvaluing of only the positive results of the hard science subjects, or in the sense of an extreme relativism (psychologism, sociologism), denying the specificity of the scientific fact.

What is needed is the development of new philosophical forms through the association with the scientific knowledge of our times. This will allow philosophy to recover its great tradition of openness to science, rendering the ancient links under new adapted roles, and regaining the space that it deserves within the development of scientific thought.

To consider the relationship between philosophy and science in such a way implies a specific claim on the history of science that protects each of them against a purely formalist or pragmatic point of view. On the otherhand, the philosophical dimension and the concern for the conceptual contents preserve the history of science from historicist or positivist temptations. Such an approach allows science, within its essential meaning, to be understood by the layman, giving a new sense to the philosophical and political needs of popularization and of pedagogy.

This journal bases its reflexion on the philosophical issues that are operating in the sciences. These issues have to do with the processes of invention and of the development of scientific knowledge, as well as with their assimilation and their interpretation. They are also concerned with scientific activity as a social practice, the applications of these knowledges and their ethical and political reach.

The journal publishes philosophical, logical, historical, sociological and political analyses on science, accessible to the layman. It also accepts original contributions from scientists based on their experiences.

The editors:
 Pablo Mariconda (São Paulo),
 Michel Paty (Paris),
 Jean-Jacques Szczeciniarz (Paris).

épistémologiques

philosophie, sciences, histoire
philosophy, science, history

Vol. 2, numéro 3-4, juillet-décembre 2002

Hegel et la philosophie de la nature

sous la direction de / edited by
Emmanuel Renault & Jean-Jacques Szczeciniarz

TABLE DES MATIÈRES / CONTENTS :

EMMANUEL RENAULT ET JEAN-JACQUES SZCZECINIARZ

Introduction

11

JEAN-JACQUES SZCZECINIARZ

Mathématique, physique et philosophie

15

JEAN-MICHEL BUÉE

Philosophie de la nature et physique mathématique.

*Réflexions sur une remarque de la Science
de la logique de Hegel*

33

MAI LEQUAN

*Chimisme et organisme dans la philosophie
schellingienne de la nature*

47

LAURENT MÉRIGONDE

Hegel et l'organisme végétal

69

GILLES MARMASSE

*La pensée hégélienne de l'organisme :
une ontologie de la vie ?*

87

CHRISTINE DALLUZ

Logique de la vie et vie de la nature chez Hegel

107

BERNARD MABILLE

Hegel et le dilemme de l'altérité naturelle

123

EMMANUEL CATTIN

« L'absolu vit en nous »

Pour une philosophie schellingienne de la vie

149

EMMANUEL RENAULT

Science spéculative et métaphysique des sciences

de la nature chez Hegel

167

Introduction

Emmanuel Renault, Jean-Jacques Szczeciniarz

Il y a peu, la philosophie de la nature pouvait encore passer pour une démarche totalement périmée, solidaire d'une ambition à l'égard des sciences devant être supplantée par les prétentions plus modestes d'une épistémologie. Épistémologie ou philosophie de la nature ? Cette alternative, sans véritable consistance historique, semblait surtout dotée d'une valeur polémique, destinée à indiquer ce avec quoi l'épistémologie voulait rompre : une tentative de fondation des sciences par la philosophie, qui plus est, une fondation en vérité de style ontologique (et non méthodologique), par l'étude générale de l'objet nature. Les trente dernières années ont cependant vu différents auteurs (Deleuze, Prigogine, Thom) opposer au style et à l'objet de l'épistémologie, qu'elle soit de tradition anglo-saxonne ou à la française, différents thèmes méthodologiques (défense du réalisme, définition de la science par la vérité plutôt que par la certitude, approches naturalistes de la connaissance) et ontologiques (réévaluation du qualitatif et du morphologique, critique des différentes formes de la « vision mécanique du monde ») relevant selon eux d'une philosophie de la nature¹. Épistémologie ou philosophie de la nature ? Cette alternative pouvait donc être revendiquée par la philosophie de la nature elle-même, en relançant l'intérêt de l'étude historique de ses différentes formes².

Le sens des références actuelles à la philosophie de la nature, voire à l'idée dialectique de la nature³, semble essentiellement polémique et ne semble pas suffire à justifier l'intégralité du projet d'une philosophie de la nature. Par philosophie de la nature, en effet, il ne faut pas entendre seulement l'ensemble des thèmes méthodologiques et ontologiques qui viennent d'être mentionnés, mais également un projet théorique défini par ces deux caractéristiques fondamentales : d'une part, un rapport

1 Voir à ce propos, E. Renault, « Les philosophies de la nature d'aujourd'hui et la *Naturphilosophie* d'hier », in H. Maler, *Hegel passé, Hegel à venir*, Paris, l'Harmattan, 1995, et D. Lecourt, « Une philosophie de la nature aujourd'hui ? », in *Déclarer la philosophie*, Paris, PUF, 2000.

2 Voir par exemple les études réunies par O. Bloch, *Philosophies de la nature*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000.

3 Voir notamment les contributions de H. Atlan et G. Cohen Tannoudji dans L. Sève, *Sciences et dialectiques de la nature*, Paris, La dispute, 1998.

de la philosophie et des sciences qui ne se réduise pas à l'explicitation d'une vision du monde élaborée par les sciences mais comporte une ambition fondatrice, d'autre part, une approche globale de la nature. Il va de soi que ces deux caractéristiques sont elles-mêmes problématiques. La première risque de reconduire l'antique prétention de la philosophie à gouverner le savoir scientifique, alors qu'il semble plus judicieux qu'elle se laisse instruire par lui. La seconde semble supposer une image de la nature à la fois trop unifiée et trop statique, ici encore, peu compatible avec la diversité des sciences de la nature et la spécificité des procédures de construction de leur objet. On sait que ces deux problèmes sont traditionnellement considérés comme les causes de l'échec de la philosophie de la nature qui s'est développée en Allemagne à l'époque de l'idéalisme et du romantisme allemand (la *Naturphilosophie*), aussi préfère-t-on généralement référer l'idée de philosophie à des tentatives comme celles de Bergson ou comme celles de la philosophie naturelle du XVII^e et du XVIII^e siècles. Toutefois, on ne parvient ainsi qu'à éviter ces problèmes, aucunement à les poser et encore moins à les résoudre.

Les études d'histoire et de philosophie des sciences⁴ qui sont réunies dans ce volume sont inspirées par la conviction que c'est bien avec la *Naturphilosophie* que les difficultés de l'idée de philosophie de la nature, mais aussi la fécondité de cette idée, apparaissent le mieux. À dire vrai, le terme de *Naturphilosophie* recouvre une nébuleuse complexe, dans laquelle entrent tout aussi bien des approches purement philosophiques que des approches proprement scientifiques. La *Naturphilosophie* peut être considérée comme un programme de recherche philosophico-scientifique⁵, dans lequel les philosophes tentent d'élaborer des modèles théoriques assez précis pour qu'ils puissent être mobilisés par les sciences (Schelling) tout en rattachant leur propos aussi étroitement que possible aux théories scientifiques (Hegel), alors que les scientifiques tentent eux-mêmes d'explicitier philosophiquement leurs principes théoriques (Oersted, Link) tout en accordant aussi complètement que possible les modèles philosophiques à l'empirie (Oersted encore, Ritter, Goethe). Il n'y a certes rien d'univoque dans l'idée de *Naturphilosophie*, qui ne désigne pas seulement ce type d'interaction de la science et de la philosophie, mais également une polémique radicale contre les

4 Les études réunies proviennent de deux journées d'études, la première, organisée par J.-J. Szczeciniarz et E. Renault à l'université Bordeaux III dans le cadre du *Centre de Recherches Philosophiques sur la Nature* (CREPHINAT), était intitulée « *La Naturphilosophie hégélienne : science ou métaphysique de la nature ?* » (22/02/2000) ; la seconde, organisée par E. Renault à l'*ENS Lettres et Science humaines* (Lyon) dans le cadre du *Centre Alpin de Philosophie Allemande* (CAPA), était intitulée « *Vie et organisme chez Schelling et Hegel* » (07/03/2001).

5 E. Renault, article « *Naturphilosophie* », in D. Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et philosophie de la science*, Paris, PUF, 1999, et *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps*, PUB, 2002

sciences modernes de la nature, voire une pure et simple tentative de substitution de la philosophie aux sciences (Novalis, Baader). Si la *Naturphilosophie* romantique d'un Novalis, ou encore la *Naturphilosophie* théosophique d'un Baader, sont pauvres en enseignements épistémologiques, il n'en est pas de même des *Naturphilosophie* d'un Hegel et d'un Schelling qui ont notamment pour mérite de poser pour eux-mêmes le problème de l'unité de la nature et celui du rapport des rationalités philosophiques et scientifiques. Elles ont exercé une influence notable sur le savoir scientifique de leur temps.

Le projet schellingien d'une philosophie spéculative conduisait à subordonner le savoir positif au savoir philosophique, la science à la métaphysique. L'originalité de Hegel fut de tenter de conserver l'ambition fondatrice de la *Naturphilosophie* dans un cadre qui soit plus respectueux de l'indépendance et de la spécificité du discours scientifique. On verra comment Hegel tente de rompre avec les modèles traditionnels, par lesquels la métaphysique ambitionne de se subordonner le savoir positif, tout en proposant une théorie originale de la dimension métaphysique des sciences (Emmanuel Renault) et une articulation originale de la philosophie et de l'empirie qui rappelle Aristote (Gilles Marmasse). Mais l'on verra également qu'il s'appuie sur une définition de la nature qui, en définitive, rend elle-même aporétique l'articulation de la science et de la philosophie (Bernard Mabille).

On considère traditionnellement que la *Naturphilosophie* règle la question de l'unité de la nature par une thèse organiciste. Sur cette question également, la polarité Hegel-Schelling est instructive. On verra par exemple que la critique hégélienne de Newton ne peut pas être réduite au simple refus d'une vision mécaniste du monde et qu'elle repose sur des thèses logiques et mathématiques justes (Jean-Jacques Szczeciniarz) et sur des aperçus épistémologiques (Jean-Michel Buée) pertinents. Il est indéniable que la philosophie schellingienne peut-être considérée comme un organicisme dont la radicalité s'exprime dans le projet de concevoir non pas simplement la vie comme raison mais également la raison, le temps et l'absolu comme une vie organique (Emmanuel Cattin). Il n'en demeure pas moins que Schelling associe cet organicisme à des théories plus déterminées de l'organisme, et qu'il tente de résoudre le problème des rapports de l'organisme avec l'inorganique, notamment avec le chimique (Mai Lequan). La position hégélienne, quant à elle, est strictement irréductible à un organicisme, comme en témoigne le souci d'articuler rigoureusement ontologie de la vie (idée de vie) et caractéristiques particulières des organismes vivants (Christine Dalluz). On verra comment ce modèle permet à Hegel d'intervenir dans les débats de la biologie végétale de son temps (Laurent Mérigonde).

Les formes conceptuelles originales issues de la *Naturphilosophie* ont servi de cadres de réflexion et même de formes de fonctionnement pour les théories scientifiques à l'œuvre dans des domaines comme la physique mathématique et la chimie.

Elles ont permis de surmonter dans certains cas les difficultés laissées en suspens par la théorie newtonienne de la gravitation. Elles ont également rendu possible l'élaboration de nouveaux concepts destinés à porter de nouvelles théories⁶ Tel est le cas de la physique mathématique et de la géométrie qui se développent à partir des idées de Riemann et de Gauss⁷ En particulier, le concept de champ élaboré plus tardivement par Maxwell vient construire la base théorique de la physique. Il en va de même pour presque toutes les idées de Riemann sur la nature de l'espace vu comme quantité multiplement étendue.

Soulignons enfin la pertinence des idées de Hegel qui reprend les thèses principales de Lagrange comme base de la physique mathématique. Est-ce à dire qu'il voyait ce que peut apporter la nouvelle problématique d'une géométrie renouvelée de la physique ? Il en a à tout le moins impulsé le développement en en marquant l'étape décisive. On peut prendre appui sur la Philosophie de la Nature pour développer au moins trois directions :

- lien étroit qui existe entre physique et mathématique sous des formes variées : de la géométrie à la physique, comme une géométrie organisée de la nature ; de la physique à la géométrie, penser des problèmes géométriques dans un cadre physique ;
- l'idée de travailler sur la base d'une unité des diverses sciences, qui permettrait de donner un sens à des mouvements qui les traversent toutes, la montée de la géométrie est un de ces mouvements importants ;
- la recherche d'une pensée philosophique scientifique qui ne débouche pas sur un positivisme réducteur, mais sur une philosophie éventuellement inspirée du positivisme et en tout cas qui pratique de nouvelles formes de pensée qu'elle élabore à partir d'une réflexion sur les sciences.

6 Gilles Châtelet, *Les enjeux du mobile*, Le Seuil, 1992.

7 Malgré le peu de cas que Gauss faisait des idées de Hegel.

Mathématique, physique et philosophie

Jean-Jacques Szczeciniarz*

Résumé : Ce texte comporte essentiellement deux parties. La première présente une analyse du concept de négatif et de la corrélation entre le point de vue dialectique et le concept de force. La deuxième retourne à une analyse du calcul différentiel. En particulier, elle suggère que le point de vue de Lagrange permet de comprendre la signification dialectique et philosophique de la quantité et même certaines connexions récentes entre la *Naturphilosophie* et la philosophie de la physique mathématique.

Mots clés : Calcul / Dérivée / Exponentiation / Force / Négation / Puissance

Abstract: Mathematics, physics and philosophie.

This paper comprises essentially two parts. The first one presents an analysis of the concept of negative and of the relation between the dialectical point of view and the concept of force. The second part returns to an analysis of the differential calculus. In particular it suggests that the Lagrange's point of view allows to understand the philosophical and dialectical significance of the quantity and moreover some recent connections between the *Naturphilosophie* and the philosophy of mathematical physics.

Keywords: Computation / Derivative / Exponentiation / Force / Negative / Power

Introduction

Pour cette réflexion sur la philosophie de la nature (*Naturphilosophie*)¹ et les sciences, nous voudrions proposer de réactualiser la position philosophique de Hegel sur la question de la physique, des mathématiques et de leurs relations. En particulier la conception hégélienne du calcul différentiel et de ses relations à la physique est développée sur la base d'une conception qui fait du calcul différentiel une réflexion

* Université Michel de Montaigne Bordeaux III et Denis Diderot Paris VII.

1 Ce texte représente une partie d'un travail sur Hegel et la science où en particulier la question du calcul intégral est examinée de façon plus complète.

sur et de la mécanique et de la dynamique. L'article remonte d'une réflexion sur le négatif comme concept qui permet de comprendre le processus physique et en particulier le véritable concept de force à une analyse du calcul différentiel dans ses relations entre puissance et dérivation.

A. Physique

I. Le négatif et la force physique

Commençons par rappeler des étapes de l'histoire du négatif dans ses relations au concept de force.

Du point de vue de Leibniz comment pouvait-on concevoir que des éléments de mouvement donc des éléments réels « affirmatifs » positifs, quel que soit le signe de leur direction, puissent en s'ajoutant s'opposer réciproquement jusqu'à finalement se neutraliser? Il est bien clair que je peux toujours, étant donnée une force qui s'exerce dans un sens, lui opposer une autre force qui lui soit égale et la neutralise, cette expérience-là, tout un chacun a pu la faire. La question posée est d'une autre nature : la force qui s'oppose à son opposée positive possède-t-elle une réalité négative? L'opposition est réelle mais en quel sens? Pour la métaphysique dogmatique pré-kantienne, une opposition est logique et non réelle. Pour empêcher l'élément affirmatif de la force de pouvoir jamais s'anéantir, diminuer ou être opposé à lui-même, il suffisait d'attribuer à tous les éléments affirmatifs le même signe positif et de rejeter en dehors de toute activité sur un seul et même principe dépouillé de toute valeur affirmative, le signe du négatif. D'où dans la dynamique nouvelle la différenciation entre la force active et la masse. Leibniz a substitué la formule $q = mv^2$ à $q = mv$ de Descartes, et donc la force vive (énergie cinétique) à la quantité de mouvement qui devient un concept plus particulier valant essentiellement pour la statique. Leibniz refuse de concevoir la masse comme une force réelle *sui generis*. Il conçoit la masse comme principe du négatif comme un pur néant de réalité, simple limite.

Dans la *Théodicée*, il écrit dans un texte célèbre : « Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique avec l'action de Dieu qui produit et exerce ce qu'il y a de positif dans les créatures et leur donne de la perfection, de l'être, de la force ; comparons, dis-je l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature ; et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est

la cause des défauts qu'il y a dans son action (...). Dieu est la cause du matériel du mal qui consiste dans le positif et non pas du formel qui consiste dans la privation, comme l'on a pu dire que ce courant est la cause du matériel du retardement sans l'être de son formel, c'est-à-dire est la cause de la vitesse du bateau sans être la cause des bornes de cette vitesse. »²

On sait que Kant a soutenu et montré qu'il existe une opposition réelle et que le positif peut être détruit par une réalité tout aussi positive mais de sens opposé. En mécanique, l'impénétrabilité est quelque chose de positif une véritable force de répulsion, de même que dans la sensibilité la douleur n'est pas un manque de plaisir, ce qui serait un véritable rien, mais quelque chose de réel, *eine positive Empfindung*, qui représente un principe positif. Le même genre de schéma se retrouve dans les philosophies dynamistes post-kantiennes, diversifié selon l'attraction et la répulsion, la polarité etc. Les kantiens, les volontaristes confèrent une réalité positive à la force « passive » ou antagoniste. Dans les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* il est dit par exemple que « *Hierbei ist zu bemerken dass die Tätigkeit selbst als keine blosse Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist (...) usw.* » (Schelling, Werke T. VII, p. 466) et l'on peut renvoyer à Franz Baader (*Über die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann*, Morgenblatt). Fichte aussi devra poser, après une critique de l'idéalisme quantitatif leibnizien une opposition réelle seule capable de fonder la limite. Même si parfois Leibniz semble plus proche d'un concept du négatif, c'est Kant qui à partir de sa réflexion sur la dynamique newtonienne a été l'un des premiers à construire un concept positif du négatif et à mettre en forme une métaphysique de la nature.

Hegel a intégré et transformé dans un sens encore plus radical le concept d'opposition réelle de Kant. Il est vrai que la négation hégélienne nous fait également entrer dans un autre règne. Négation signifie déplacement dans l'opposé, mais c'est dans ce déplacement que la signification s'acquiert. Il existe un lien essentiel entre un contenu et son Autre. Il y a comme on le sait à la fois suppression et dépassement qui nous sont exposés dans ce concept de négation. Il ne s'agit plus d'une négation qui est comme une fonction de répartition extérieure des contenus mais au contraire ce par quoi ces contenus se rassemblent en eux-mêmes parce qu'ils sont non identiques à eux-mêmes. Hegel a tenté ainsi de construire un concept positif de négation et inscrit la philosophie de la nature dans sa propre conception de la philosophie. D'où une attitude double à l'égard de Newton et de la philosophie dynamiste.

La négation est le moteur de sa conception de la réalité et est donc positive, possède une véritable réalité. Dans l'analyse hégélienne retenons ce qui permet de

2 Leibniz W., Essais de théodicée. Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme. Garnier Flammarion, 1969, p. 379.

concevoir le rapport entre forces comme un rapport du tout et donne ainsi forme au concept de tout qui n'est pas encore parvenu à soi, le tout de la philosophie. D'où ce double mouvement qui caractérise la force, l'action et la réaction, l'attraction et la répulsion. Il permet de percevoir la philosophie et le manque de la philosophie. Empruntons en partie cette trajectoire.

Il y a manque de philosophie : dans le rapport tout-parties il n'y a pas de transition organique entre « l'agrégat mort et mécanique » qui est l'ensemble et ses parties, leur nature et leur articulation ne s'expliquant pas à partir de lui. Il existe bien un rapport formel, tout-parties, ensemble-parties, mais il manque un principe de communication-transition interne entre ces parties.

Dans la philosophie hégélienne chaque concept scientifique, primitif, fondamental, commence à se réaliser dans la science. D'où la nécessité d'une force à même de produire des effets visibles ou manifestations. Il est nécessaire que ce concept se développe et dans la science positive (c'est pourquoi Newton est nécessaire à Kepler) mais aussi dans la philosophie. La force paraît se traduire en ses manifestations. Mais ce passage n'est pas encore justifié. Quelle puissance étrange pouvait poser dans la force les corps ? Quelle liaison se fait entre les corps et la force ? Même en identifiant la force et la matière on n'a pas encore avancé. Il nous faut recourir à une supposition supplémentaire : bien que la force ait une existence immédiate et reposant en elle-même, son essence consiste en l'activité et donc ne repose pas en elle-même, mais se repousse elle-même d'elle-même et devient ainsi une manifestation à effets multiples. Elle est elle-même et pas elle-même, c'est alors un mouvement qu'elle exprime : la contradiction posée comme existence. On sait que la force est du point de vue newtonien ce qui est véritablement la cause d'un type de variation dans le mouvement. La variation comme variation de vitesse ou accélération. La force en ce sens c'est la cause. Ce qui norme le mouvement qui le fait apparaître comme tel et en même temps le fait comprendre. Elle nous fait passer au-delà de l'apparence.

Si la situation conceptuelle exige qu'une force puisse exister sous des formes contradictoires, elle nous pousse à postuler l'existence d'une autre force. Il nous faut donc passer de la force manifestation à une autre dualité, celle de deux forces. Il est donc possible et nécessaire de retrouver dans la logique du concept de force les formes de celle du concept, mais si le concept intègre à son propre développement, c'est-à-dire à sa propre réflexion, comme force de comprendre et de connaître le mouvement du concept de force comme dynamique, il ne saurait se réduire à la dynamique. Simplement parce que quand je comprends ce que je comprends dans la force, je produis une détermination supplémentaire qui pourra bien sûr toujours se réinvestir sur le concept de force mais qui se conçoit dans cette relation à la force comme autonome. C'est cette production de cette sorte d'autonomie en quoi consiste la dialectique hégélienne. Pour la faire advenir, il faut dans un sens particulier critiquer les

sciences de la nature, cette critique étant le moyen choisi par Hegel pour extraire le mouvement conceptuel de ce en quoi il est pris.

II. La critique des sciences de la nature

Retournons encore plus en deçà des entités de la physique. La caractéristique de la quantité, à l'analyse de laquelle Hegel s'est livré dans de longs chapitres, nous a conduits à l'infini mathématique. Le nombre a tendance à former une série infinie et homogène d'entités où chaque interruption introduit du non quantitatif, extérieur à la nature de la quantité. Mais alors nous comprenons que l'homogénéité des séries infinies présuppose une hétérogénéité dont elle est l'expression numérique.

Le substrat (mais aussi son moteur) des opérations mathématiques c'est l'infini dont Hegel dit qu'il symbolise toute grandeur possible. Alors comment qualifier l'infini puisqu'il symbolise toute grandeur possible ? Ce qui veut dire qu'au sein du mathématique travaille l'élaboration conceptuelle. Il faut amener la production d'une « qualité de la quantité » qui n'est plus seulement quantitative mais logique.

La différence entre des *quanta* identiques sera que l'un désignera le degré de température correspondant à l'ébullition de l'eau, l'autre le nombre de centimètres dans un mètre ou le nombre de cents dans un dollar. Il faut chercher une solidarité entre qualité et quantité qui possède une signification, on la trouvera dans les sciences de la nature. Précisément les sciences de la nature c'est le lieu de réalisation unique de la solidarité entre qualité et quantité. C'est dans les sciences de la nature que l'on trouve une correspondance entre l'infini en son sens qualitatif ontologique et l'infini en son sens quantitatif mathématique. On la trouve dans les relations du continu et du discontinu, de l'intensif et de l'extensif, mais aussi dans les disciplines que ces sciences regroupent, comme la mécanique céleste.

a) De la mesure aux lois, et à l'affirmation du concept

Hegel constate que « *Alles was ist hat ein Mass* » (Tout ce qui est a une mesure). Le mesurable est une entité dont la réalité dépend de la mesure d'un de ses aspects, exprimé quantitativement. Cette mesure pour la chose ne peut être un simple nombre car il ne faut pas la réduire qualitativement. Et comment une autre chose peut-elle être la mesure d'une première ? D'où le fait que la mensuration soit mensuration de quelque chose, la quantification d'une qualité dont l'élimination contredit le but initial. Si l'on prend l'exemple de la chaleur, on constate qu'elle dépend de la nature spécifique des corps. Que certains même sous l'effet de la chaleur subissent des transformations radicales : eau, vapeur d'eau par exemple. La réalité de la chaleur n'est pas la température mais son apparition sous forme spécifique, feu et flamme qui ne mesurent pas mais consomment les choses auxquelles elle est attachée. La mensu-

ration mathématique de la nature est « *das immanente quantitative Verhalten zweier Qualitäten zueinander* » (la relation immanente de deux quantités l'une à l'autre). Reprenons un instant les exemples de Galilée et de Kepler. Les résultats célèbres nous indiquent les rapports entre le temps et l'espace parcouru par un corps en chute libre ou ceux des distances et de temps de rotations des planètes autour du Soleil. Les déterminations sont en ces cas transformées en qualifications. Les lois naturelles sont ici spécifiées par les rapports de puissance mathématiques qui règnent entre les éléments qu'elles mettent en relation. La distance parcourue par un corps en chute libre sera proportionnelle au carré des temps de la chute, le cube de la distance de rotation (demi grand axe de l'ellipse) est inversement proportionnel au cube des temps (des périodes de rotation). Les formules $s = at^2$ et S^3/T^3 n'ont comme composants que l'espace et le temps et pourtant les différents rapports de puissance mathématique qui y figurent les individualisent : le premier ne peut désigner que la chute libre des corps, le second que la rotation des corps célestes. Hegel est infiniment élogieux pour les « *unsterbliche Verdienste* » (immortels services) que ces génies de l'entendement ont rendus en inventant la « mécanique absolue ». Car comme on peut le constater en considérant les rapports de l'espace et du temps qu'elles mettent en forme, les sciences de la nature sur leur terrain se développent en reprenant la forme philosophique qu'elle pousse au sein même de la catégorie occupée.

On a montré que certains concepts jouent un rôle clé dans la philosophie de la nature hégélienne lui permettant de procéder à l'unification des diverses lois en une totalité unifiée. En particulier l'unité des lois de Kepler est à chercher dans le concept de « Kohesionslinie » et plus tardivement de moment. Ces concepts et d'autres comme celui de levier organisent une sorte de pré-fondement du mécanisme en même temps que son dépassement.

b) L'insuffisance de la physique de Newton

Mais Hegel demande que l'on aille plus loin encore. « C'est certainement un grand mérite que d'avoir découvert les nombres empiriques de la nature, par exemple ceux qui donnent les distances séparant les planètes. Mais ce serait un mérite infiniment plus grand si l'on faisait disparaître ces *quanta* empiriques en les généralisant pour en faire les moments d'une loi ou d'une mesure plus universelle »³

« Mais il faut exiger une démonstration d'ordre supérieur de ces lois, à savoir que les déterminations quantitatives soient déduites des qualités ou des notions déterminées – comme temps et espace – qui y sont impliquées. De cette sorte de démonstration on ne trouve pas encore la moindre trace dans les *Principes Mathématiques*

3 *Science de la Logique*, trad. Jankélévitch, « Logique de l'être », p. 353.

de la *Philosophie de la Nature* ni dans d'autres livres sur le même sujet »⁴. La spécification de la mensuration donne lieu à une loi particulière de la nature mais elle est justiciable toujours des mêmes critiques. L'individuation qui intervient reste toujours extérieure, ne concerne donc pas la vraie nature de la quantité ou de la qualité dont il s'agit. Espace et temps ne sont considérés que sous l'angle de la chute libre, de la rotation des corps célestes mais en tant qu'entités à part, ils restent en dehors de ce rapport. De même la progression arithmétique reste indifférente, reste l'essence de la chute à laquelle ses termes sont appliqués. Il ne s'agit pas d'une propriété inhérente aux choses mêmes. La mensuration reste trop générale pour expliquer un événement naturel spécifique. Hegel critique la loi de la chute des corps découverte par Galilée, dans un texte célèbre. La vitesse d'un corps qui tombe s'accroît d'une seconde à l'autre selon le carré de la distance parcourue. Mais selon Hegel il s'agit toujours du même corps que celui qui était inerte auparavant. La chute s'ensuit parce qu'on a déplacé le corps et qu'il veut regagner son « lieu naturel ». On ne mesure pas le corps mais l'espace parcouru par lui en une seconde. Cela présuppose donc une unité arbitraire d'espace et de temps. Tout ce qui est ici mesurable ne touche pas à la structure intérieure du corps mais fournit une formule mathématique des circonstances de sa chute. La véritable caractéristique ne se trouve pas dans la formule mathématique, il faut la chercher dans la notion même du corps, cette caractéristique c'est la pesanteur qui fait comprendre que son centre de gravité ne se trouve pas en lui-même mais dans un corps extérieur. c'est donc l'extériorité du corps par rapport à lui-même qui est à la base de son inertie. Et justement parce que la nature du corps est indifférente à l'égard de son parcours spatial et temporel la loi de la chute libre n'est pas une explication ou une démonstration mais une constatation exprimée en langage mathématique d'un fait empirique.

Ces analyses peuvent être prises en deux sens. D'un côté, elles indiquent ce qu'il y a d'incomplet dans l'analyse galiléenne, et montrent dans quelles directions la physique classique est venue compléter ou mieux donner un sens plus profond à ces lois. Elles rendent possible alors une certaine histoire des sciences. D'un autre côté, elles montrent comment une esquisse de construction conceptuelle, formellement la même que celle qui est à l'œuvre pour Hegel dans la philosophie doit être développée pour passer à la philosophie. Si ces deux mouvements sont à distinguer, ils doivent dans des conditions déterminées coïncider.

Hegel donne un sens spéculatif à la loi galiléenne sur lequel nous allons nous étendre un peu. Le fait que l'unité spatiale et temporelle ne se correspondent plus terme à terme mais que le temps s'élève à la puissance deux dans ce processus montre qu'il y a une tendance inhérente à la matière à s'élever au-dessus de sa propre

4 Ibid. p. 389.

passivité et à enrichir son existence. La notion de puissance symbolise pour un être le dépassement qualitatif non pas de ses propres conditions mais de son propre mode d'exister.

B. Mathématiques

I. Le concept de puissance ou d'exponentiation

Retournons un instant au livre I. « Sous quelle forme se présente dans les mathématiques la détermination conceptuelle dont il est question. La détermination qualitative du quantitatif ressort tout d'abord, comme nous l'avons montré, du rapport quantitatif en général mais (...) déjà c'est dans le rapport de puissance que le nombre est posé, à la faveur de l'équivalence de ses moments conceptuels, c'est-à-dire de l'unité et de l'ensemble comme retournés à lui-même, comme recevant en conséquence le moment de l'infinité, de l'être-pour-soi, de l'auto-détermination. La précision qualitative des grandeurs se trouve donc essentiellement en rapport (...) avec des déterminations de puissance et comme le caractère spécifique du calcul différentiel consiste à opérer avec des grandeurs qualitatives, son objet proprement mathématique consiste dans le traitement de la puissance, et tous les problèmes et leurs solutions en vue desquels on se sert du calcul différentiel montrent bien que son intérêt réside uniquement dans le traitement de déterminations de puissance. »

Pour comprendre en quoi consistent ces déterminations de puissance revenons à la définition hégélienne de l'exponentiation. Dans l'analyse du quantum Π^5 , les deux nombres définis comme unité et comme ensemble s'opposent encore directement et sont pour cette raison généralement inégaux. Il s'agit maintenant d'obtenir l'égalité de l'ensemble et de l'unité, ce qui comporte l'égalité des déterminations impliquées dans celle du nombre lui-même. La numération conforme à cette parfaite égalité constitue la potentialisation (élévation en puissance, dont le pendant négatif est constitué par l'extraction de racines) représentée avant tout par l'élévation d'un nombre au carré. L'élévation en puissance consiste en effet : 1° en ce que les nombres à additionner sont les mêmes et 2° en ce que le nombre de ces nombres ou leur ensemble est identique au nombre posé plusieurs fois et qui constitue l'unité. Hegel discute ensuite des degrés d'hétérogénéité des puissances selon qu'elles sont une itération paire ou impaire de la multiplication du nombre (unité) par lui-même. Il privilégie le carré de l'arithmétique, l'élévation au carré et remarque que la résolution des

5 *Science de la Logique*, trad. Jankélévitch, « Logique de l'être », p. 227.

équations doit pouvoir se réduire à des formes quadratiques, ce qui représente une résolution par radicaux. Hegel ignore le théorème qui limite cette résolution au degré quatre et qui dépend de la théorie de Galois, et il énonce une proposition, que nous considérons comme fausse aujourd'hui, portant sur le fait que dans le cas d'exposant impair les résolutions d'équations doivent admettre des racines imaginaires alors que ce peut être aussi le cas d'équations de degré pair. Mais le privilège accordé au pair a une signification réelle qui renvoie au redoublement mais aussi à ses supports arithmétiques et géométriques.

Si le rôle de la philosophie est de placer les formes définies du concept dans les sphères dont ils dépendent, elle considère les mathématiques comme devant rester dans l'extérieur du concept car le moteur de leur développement leur est extérieur. Mais c'est sans doute là que se trouve la philosophie essentielle de Hegel comme science qui s'exhausse : l'objet de l'arithmétique est la pensée abstraite de l'extériorité. En tant que pensée abstraite le nombre comporte en même temps l'abstraction de toute variété sensible ; il ne garde du sensible que la précision abstraite de l'extériorité même. Ou encore le nombre est la pensée dont l'objet est l'auto-aliénation de la pensée. L'esprit cherche un élément pour sa représentation pure et faute de voir que c'est la pensée qui est cet élément, se trouve amené à choisir le nombre.

Mais c'est par là que le nombre se trouve le plus rapproché de la pensée. Cette forme particulière d'insuffisance que l'on trouve dans le nombre qui le met au plus près de la pensée pure explique aussi que l'on puisse y trouver des modes de détermination dans les opérations qui laissent voir des modes de développement du concept. C'est le cas de l'exponentiation. Et c'est parce que l'on y retrouve ces formes du concept qu'elles jouent un rôle transmathématique. Mais il se trouve alors que c'est l'exponentiation qui doit permettre de saisir les concepts de la physique mathématique précisément parce qu'elle représente cette forme suprêmement formelle de réflexivité. L'opération que laisse jouer l'auto-aliénation de la pensée pure (le nombre) exprime un retour du concept du plus loin de lui-même. De ce point de vue, la science produit également les formes sous la forme de son contraire du développement du concept. C'est ce que nous allons voir de façon plus précise dans la conception hégélienne du calcul différentiel.

II. La puissance et le calcul différentiel

« La vraie différence qui sépare les grandeurs variables du calcul de ces mêmes grandeurs telles qu'elles figurent dans les problèmes indéfinis, consiste en ce que l'une au moins de ces grandeurs sinon toutes se trouve à une puissance plus élevée que la première, le fait que plusieurs autres d'entre elles sont à une puissance plus élevée ou

à des puissances inégales étant d'ailleurs sans aucune importance. Leur indétermination spécifique tient, dans le cas particulier, à ce que, dans ce rapport de puissance, elles sont fonctions les unes des autres. Il en résulte que la variation des grandeurs variables est déterminée qualitativement et est, par conséquent, continue ; et cette continuité qui, à son tour, n'est que la catégorie purement formelle d'une identité, d'une précision inséparable pour ainsi dire de la variation, et toujours égale à elle-même, a ici son sens déterminé qui lui vient du rapport de puissance, lequel n'existe jamais entre un quantum et son exposant, et auquel est due la précision non quantitative, permanente du rapport des grandeurs variables »⁶

L'intervention du concept de puissance permet donc d'introduire dans le traitement de la grandeur une précision qui est bien non quantitative, précision introduite par le système des relations instaurées entre les grandeurs qui comme le dit Hegel sont dans ce rapport de puissance fonction les unes des autres. c'est l'élévation à la puissance qui donne à la variation des variables une détermination qualitative. Il est remarquable que cette détermination qualitative assure la qualité de la variation, de façon intrinsèque par la répétition d'elle-même, établit sa continuité. Puisqu'il y a identité de détermination, (« sa variation est déterminée par elle-même ») par répétition d'elle-même, il y a continuité. La continuité, catégorie que l'on trouve comme propriété de la substance spinoziste par exemple, est chez Hegel mais aussi dans la *Naturphilosophie* fondée dans la nature de la puissance comme précision de la quantité. Nous avons affaire là à une continuité conceptuelle, au fait que la détermination s'impose sans obstacle par elle-même.

La puissance, doit ajouter notre auteur, est une somme, donc peut être décomposée en n'importe quelle pluralité de nombres sans autre détermination les uns par rapport aux autres et par rapport à leur somme que celle qu'ils sont, tous réunis, égaux à cette somme (*zusammen dieser gleich sind*). Sur ce plan Hegel privilégie le binôme.

« Ce dont il s'agit ici, c'est uniquement de la *précision qualitative* des membres qui résulte de l'élévation en puissance de la racine prise comme somme, précision qui réside uniquement dans la variation représentée par l'élévation en puissance. »⁷ Ces membres sont donc entièrement fonctions de l'élévation en puissance. (« *Diese Glieder sind somit ganz Funktionen der Potenzierung und der Potenz* »). On peut bien sûr à partir de là développer la signification de la théorie des séries « présentation du nombre sous la forme de la somme d'une pluralité de membres qui sont fonction de l'élévation en puissance »⁷ Mais Hegel développe l'analyse de sorte que

6 Ibid. pp. 227 sq.

7 Hegel G.W.F., *Science de la Logique*, Logique de l'être, trad. Jankélévitch, Aubier, p. 313.

le rapport des grandeurs grâce à l'élévation en puissance y apparaisse comme tel. En dehors de l'intérêt que nous avons pour la somme, le centre du développement doit porter sur le rapport « entre les grandeurs mêmes qui sont à la base (dont la précision pour autant qu'elle est un complexe, c'est-à-dire dans le cas particulier pour autant qu'elle est une équation, contient une puissance) et les fonctions de leur élévation en puissance »⁷. Le rapport s'est donc constitué : c'est celui des grandeurs et des fonctions de leur élévation en puissance.

On passe de la précision par l'élévation en puissance au rapport entre des grandeurs et leur élévation en puissance. Et c'est ce point de vue qui est celui du calcul différentiel que nous allons préciser maintenant.

Comment passer à la détermination du rapport comme tel ? « Ce rapport est d'une part ce qui reste, après qu'on a fait abstraction du *plus* d'une somme comme telle, et ce dont on a besoin, d'autre part, pour trouver les fonctions de développement de la puissance. » Si l'on fait abstraction du *plus* comme tel, il faut en revanche mettre l'accent sur la relation qui nous est donnée par l'équation du genre de : $y^m = ax^n$. « C'est leur rôle consistant à être l'une fonction de l'autre qui donne à ces grandeurs cette détermination du *plus*. »⁷ Autrement dit, selon Hegel c'est le relationnel, être fonction l'une de l'autre qui donne à ces grandeurs ce qui fait conceptuellement leur accroissement. Nous trouvons donc ici une relation de puissance, une puissance fonction d'une autre.

Il faut aller encore plus loin. Ce qui compte c'est que « les fonctions de potentialisation de chaque grandeur deviennent comparables à celles des autres, ces deuxièmes fonctions n'étant déterminées par rien d'autre que par l'élévation en puissance elle-même »⁷

Nous abordons alors le développement analytique, base du calcul différentiel. La variable reçoit un accroissement constitué par dx . Mais cet accroissement ne doit pas être un quantum mais une *forme* dont toute la valeur consiste à être une aide utile pour le développement.

Ce que Hegel continue de mettre en évidence, c'est, dans le concept, ce qui dans le développement en série de puissance fait apparaître la relation comme telle, comme précision qualitative du rapport, qui comme il le répète nous fait dépasser le quantum. « Ce qu'on avoue rechercher et c'est principalement le cas d'Euler et Lagrange (...) ce sont seulement les déterminations de puissance de grandeurs variables et l'on obtient ce que l'on appelle les coefficients de l'accroissement et de ses puissances d'après lesquelles la série se trouve rangée et ordonnée »⁸

« Mais l'intérêt principal se porte non sur la série mais uniquement sur la détermination de la puissance telle qu'elle résulte du développement, dans son rapport

8 Ibid. p. 314.

avec la grandeur, qui lui est *immédiate*. »⁹ Dans tous les cas il nous faut sortir la relation entre les puissances qui se suivent, mais « une pareille puissance du fait qu'elle est celle d'un accroissement, de même que la série elle-même ne font pas partie de ce qui nous intéresse ici »⁹ C'est pourquoi Hegel propose de désigner par le terme de fonction de *puissance dérivée* ou, fonction de *potentialisation* de la grandeur, « ce qui suppose qu'on connaît la manière dont on doit envisager la dérivation, en tant que développement inclus dans une puissance »⁹ C'est de ce rapport de potentialisation que réside pour Hegel l'essence du calcul différentiel. Nous en avons suffisamment rappelé les raisons. Elles ont été formulées de façon profondément spéculative. Rend-on bien compte de la sorte du système des concepts qui ont été mis en œuvre ? Et quel est alors le statut de cette théorie spéculative qui prend sa place dans l'exposition de la *Grande Logique* ?

On cherche dans le calcul différentiel la fonction déterminée par le développement potentiel. Et l'on peut se demander ce qu'on doit faire du rapport ainsi obtenu, où il trouve son application et son emploi, ou, en fait dans quel but ces fonctions sont recherchées.

On peut trouver une application naturelle de ce calcul qui vient de sa structure conceptuelle. « Le développement des grandeurs potentielles, d'où résultent les fonctions de leurs potentialisations, implique avant tout, abstraction faite de tout autre définition, la réduction de la grandeur à une puissance inférieure. Il en résulte que cette opération est applicable aux objets qui présentent également une pareille différence de déterminations potentielles »¹⁰ Il y a application à proprement parler si l'on trouve des objets qui sont eux soumis à ces différences de déterminations potentielles. En ce sens ce n'est pas une application mais la réalisation de la situation proposée par le calcul différentiel. L'exemple choisi par Hegel est celui des trois dimensions de l'espace donc trois déterminations dit-il « concrètes » : la ligne, la surface et l'espace total. « En les prenant sous leur forme la plus simple et en les envisageant du point de vue de l'auto-détermination et des dimensions analytiques (*in Beziehung auf Selbstbestimmung und damit auf analytische Dimensionen*) on obtient la ligne droite, la surface plane, la surface carrée ou cubique. La ligne droite a un quantum empirique, mais avec la surface intervient le qualitatif, la détermination potentielle (...). De ce fait, s'affirme le besoin de passer d'une détermination potentielle supérieure à une inférieure et inversement, en faisant dériver par exemple, des déterminations linéaires à partir d'équations données, relatives à la surface, etc., ou inversement. De la sorte l'apparence d'accidentalité que le calcul différentiel présente dans ses applications

9 Ibid. p. 315.

10 Ibid. p. 316.

disparaît lorsqu'on a bien présente à l'esprit la nature des domaines où cette application peut avoir lieu et qu'on a une connaissance exacte des cas où elle est vraiment nécessaire et des conditions dans lesquelles elle peut s'effectuer »¹⁰

La dérivation s'appelle opération de dépotentialisation (*Depotenzieren einer Gleichung*) qui, envisagée du point de vue des fonctions dérivées de ces grandeurs variables, donne un résultat qui, comme tel, n'est pas une équation véritable, mais un rapport et c'est ce rapport qui constitue l'objet du calcul différentiel proprement dit. Le deuxième rapport qui existe entre la détermination potentielle supérieure (l'équation primaire) et inférieure (l'équation déduite), sera l'objet propre du calcul intégral.

C'est de cette façon que Hegel présente le cas des courbes déterminées par une équation de « deuxième puissance » (*zweite Potenz*). Dans une courbe, le rapport des coordonnées (dans une détermination potentielle) est donné directement par l'équation. Hegel a pris acte du fait que l'équation c'est le rapport des coordonnées, nous dirions volontiers que le type d'occupation de l'espace abstrait est fourni par la mise en rapport des coordonnées, sous la forme de déterminations potentielles. Et cette détermination fondamentale bien comprise comme rapport des coordonnées produit des effets dans les rapports des coordonnées, lesquels sont enregistrés par les déterminations des autres droites se rattachant aux coordonnées : tangente, sous-tangente, normale. L'analyse la plus importante vient ensuite.

En effet, les équations de ces droites, sont par définition linéaires. Hegel dit « les tous dont ces lignes sont des parties étant des triangles rectangles, faits de lignes droites. On sait que le passage de l'équation principale qui contient la détermination potentielle à ces équations linéaires, comporte le passage (...) de la fonction primaire, c'est-à-dire de la fonction qui est une équation, à la dérivée qui est un rapport, et plus précisément un rapport entre certaines lignes contenues dans la courbe. Ce qu'il s'agit de trouver c'est le lien entre le rapport de ces lignes et l'équation de la courbe »¹¹

La description qui provient de la terminologie conceptuelle employée par l'auteur est certes un peu lourde. Mais l'essentiel est dit.

Considérons la méthode qui est exposée. Les déterminations potentielles des grandeurs variables sont ramenées à leurs premières fonctions. Il ne reste plus d'équation, mais un rapport est seulement établi entre la première fonction de l'une des grandeurs variables et celles de l'autre ; au lieu de : $px = y^2$ on a $p : 2$ ou, au lieu de $2ax - x^2 = y^2$ on a $a - x : y$, ce qu'on a pris l'habitude de désigner plus tard sous la forme du rapport : dx/dy . On a déduit de l'équation de la courbe, d'après une règle, un rapport linéaire suivant lequel certaines lignes sont proportionnelles.

Ces équations représentent un rapport entre certaines « lignes de la courbe » d'une part, les coordonnées, et les paramètres de l'autre. Mais ce qui est intéressant

11 Ibid. p. 318.

c'est de savoir si le même rapport peut être attribué à d'autres lignes figurant dans la courbe et de trouver l'égalité entre les deux rapports.

Le bon point de vue sur cette question est celui de Lagrange, que défend donc Hegel. « C'est à sa méthode que nous sommes redevables de savoir ce dont il s'agit (...). Une partie de cette solution (...) c'est-à-dire la partie théorique ou générale, à savoir la découverte de la première fonction à partir de l'équation donnée de la courbe, est réalisée pour elle-même ; on obtient ainsi un rapport linéaire, c'est-à-dire entre les lignes droites figurant dans le système de détermination des courbes. L'autre partie de la solution consiste dans la découverte de celles des lignes de la courbe qui présentent ces rapports. »¹² Et la solution lagrangienne se trouve de façon directe. Il use du concept qui est donné d'abord dans la tradition du problème, celui de sous-tangente¹³ : « la sous-tangente est donc posée comme étant le côté d'un triangle dont les autres côtés sont constitués par la coordonnée et par la tangente qui s'y rattache ». Lagrange raisonne sur l'équation de cette tangente dans le triangle. Il montre qu'elle coïncide avec la « ligne droite de l'équation déterminée par la première fonction de celle-ci ». La démonstration de cette coïncidence se fait en usant d'une technique que Hegel avait dénoncée comme artificielle quand elle était introduite de l'extérieur. Ici au contraire « il fait partie du domaine de la géométrie, car la détermination d'une tangente suppose qu'entre elle et la courbe avec laquelle elle a en commun un point, il n'existe aucune autre ligne droite passant par le même point. Grâce à cette détermination la qualité de tangente ou non tangente se trouve ramenée à une différence de grandeur, et est tangente la ligne qui présente *la plus grande petitesse*, au point de vue de la détermination dont il s'agit »¹⁴. Et cette petitesse ne dépend en rien d'un quantum comme tel ajoute Hegel. « Elle est posée qualitativement par la nature de la formule, lorsque le moment dont dépend la grandeur à comparer présente une différence potentielle [de puissance] (...) »¹⁵

Hegel résume ainsi l'analyse à laquelle il s'est livré. « La détermination du calcul différentiel consiste à trouver, à partir d'une équation de fonctions potentielles, le coefficient du membre de développement, ce qu'on appelle la première fonction et à montrer le rapport qu'elle représente, en faisant appel aux éléments de l'objet concret »¹⁶ Nous nous contenterons de celle-ci, car celle qu'il mène sur le calcul

12 Ibid. p. 320.

13 La sous-tangente, si la tangente est vue comme l'hypothénuse d'un triangle rectangle dont les extrémités sont le point de tangence et l'intersection de la droite tangente avec l'axe des x , est le côté de l'angle droit situé sur la droite des abscisses ; l'autre côté étant l'ordonnée du point de tangence.

14 Ibid. p. 322.

15 Ibid.

16 Ibid. p. 329.

intégral présente les mêmes caractéristiques et surtout tire des conclusions analogues. La valeur de la découverte moderne comme il la nomme, tient uniquement à la découverte « du rapport existant entre les parties primaires et les parties dites dérivées d'un tout mathématique »¹⁷ « Le calcul a pour objet un rapport particulier des grandeurs, quelle qu'en soit la variété de l'addition, la multiplication, l'élévation en puissance et l'extraction de racines, le calcul à l'aide de logarithmes, de séries etc., de même les calculs différentiel et intégral ont pour objet un rapport de grandeur auquel conviendrait le mieux le nom de rapport entre une fonction potentielle et la fonction de son développement ou de sa potentialisation, parce que ce nom traduit le mieux la nature de la chose »¹⁸

Hegel a donc tiré le calcul vers une mise en place de la notion même non empirique – il nous faut nous défaire du quantum – de rapport. Mais ce rapport comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, est celui d'une fonction « potentielle » et de son développement ou « potentialisation ». Ce qui veut dire de toute façon que le développement des mathématiques est un développement conceptuel en son sens même, à lui Hegel. Comme noté, il s'agit de la mise en forme d'une détermination qualitative du quantitatif : réflexivité sur soi par la potentialisation, mais surtout la mise en marche de cette potentialisation pour reproduire une sorte de dédoublement de détermination des fonctions en fonctions primaires et dérivées. Et c'est de cette façon que se construit la physique mathématique comme résultant donc de ce point de vue d'un approfondissement du concept non empirique de grandeur. La détermination qualitative du quantitatif nous fait saisir la réalité mathématique du réel. Il

reste vrai que « si l'on veut se servir de nombres, de puissance, de l'Infini mathématique, etc., non à titre de symboles, mais à titre de formes pour les déterminations philosophiques voire de formes philosophiques comme telles, on doit commencer par montrer en quoi consiste leur signification philosophique, autrement dit quelle est leur signification philosophique »¹⁹ Mais c'est aussi ce que nous pouvons faire à la suite de Hegel.

D'une part, le calcul s'approfondit selon un schéma philosophique qui rend possible l'apparition des formes mathématiques pour permettre une appréhension de la réalité physique empirique. La progression vers la physique suit, de loin, mais elle le suit, le mouvement du concept vers le concret. D'autre part, Hegel nous fait

17 Ibid. p. 336.

18 Ibid. p. 337.

19 *Science de la logique*, trad. Jankélévitch, Tome II, 2^e section, chap. III, note p. 367.

comprendre en quoi a consisté la profondeur conceptuelle de Lagrange²⁰ Sur ce plan, la compréhension conceptuelle de Lagrange et donc de la physique mathématique nous introduit aux travaux de la physique et des mathématiques récentes. Le point essentiel consiste dans la forme de généralisation que propose Lagrange et que reformule Hegel. Le but du calcul est la recherche de la forme de variation qualitative des grandeurs. La conjonction de la potentialisation et de la dérivation met au jour une nouvelle forme de variation comme forme d'une relation. Ce qui implique de concevoir la dérivation comme concept, et comme forme de détermination de fonctions ou de courbe « potentialisée » i.e. dont la forme présuppose une équation avec des puissances. Voir la dérivation comme principe d'exploration de la variation de relation fonctionnelle ouvre évidemment sur le calcul des variations.

Puis-je aller plus loin et dire contre la lettre de Hegel que je suis entré pourtant dans la philosophie pas seulement en me laissant guider par les déterminations conceptuelles pour élaborer ces nouvelles théories mathématiques ?

Hegel reprend l'analyse dans la troisième section. « Nous y avons montré que ce calcul est fondé sur la détermination qualitative de la grandeur laquelle ne peut être appréhendée que par le concept. Le passage à cette détermination qualitative, à partir de la grandeur comme telle, n'est plus analytique ; aussi les mathématiques n'ont-elles pas réussi jusqu'à ce jour, à justifier par elles-mêmes, c'est-à-dire mathématiquement, les opérations qui reposent sur ce passage et cela parce que ce passage n'est pas d'ordre mathématique »²¹. On peut considérer que l'exigence du synthétique est remplie pour une part par les formes conceptuelles que nous offre la physique mathématique récente jusque dans ses grandes conjectures et les nouveaux problèmes qu'elle propose. Et le passage par exemple de la notion de dérivation à celle d'espace des dérivations et à celle champ de vecteurs puis de tenseurs²² a répondu aux besoins de justifications internes aux mathématiques.

Le chemin que nous avons proposé, qui va du concept de négation à celui de potentialisation et donc de dérivation pourrait s'expliciter davantage. Nous avons voulu marquer, ce qui reste à développer sur ce terrain la potentialisation est également une forme de négation ramenée à l'identité.

20 Hegel a lu et commenté, et compris, *La théorie des fonctions analytiques* de Lagrange.

21 *Science de la logique*, trad. Jankélévitch, « Logique subjective », 3^e section, chap. II, « La connaissance », p. 510.

22 On trouve dans les écrits de Kojève des formulations proches des nôtres.

On peut tirer de ces analyses qui nous ont reconduits aux déterminations de la puissance que, sur le fond, il n'y a que de la puissance et que comme la puissance est la détermination et la base du développement de la différence ou plus exactement de la détermination par différence, de puissance – qu'il n'y a que de la différence. J'ajouterai que c'est là une conclusion que l'on doit tirer de l'analyse des fonctions des mathématiques et de la physique mathématique proposée par Hegel. Les mathématiques cessent d'être une analyse du quantum pour devenir celle de la forme des déterminations conceptuelles, et là elles se font physiques mathématiques et disons, donc dialectiques. Il faut concevoir la différentiabilité comme concept encore inséré dans le champ de l'analyse mathématique qui permet de penser le mouvement comme devenir, et donc comme mise en forme de la motricité du négatif. Hegel a insisté dans les pages qui précèdent son analyse de la position de Lagrange sur le fait que la différentielle représente le concept même comme présence de l'infini. Une des théories physiques mathématiques les plus riches a été la théorie du potentiel dont je donne des éléments qui peuvent illustrer cette conclusion. Un système lagrangien est défini aujourd'hui par ce que l'on appelle un espace de configuration, qui est un espace abstrait (représentation spatialisée mais qui n'a comme fonction que de représenter, figurer les modalités de ses variations) par exemple les variations du mouvement d'un pendule. Le concept qui est alors construit est celui de la structure analytique de cet espace. C'est sur lui que porte l'ensemble de l'analyse. On construit l'espace tangent à cet espace (que l'on appelle une variété) et toute la mécanique lagrangienne est définie par une fonction sur cet espace tangent (la fonction de Lagrange). Sur la variété opère un groupe de difféomorphismes. Et c'est ce groupe qui permet de définir différentes lois de la mécanique. De ce point de vue, la théorie newtonienne est un cas particulier. Les concepts de Lagrange ont été développés sur la base d'un approfondissement de systèmes d'équations différentielles qui décrivent les systèmes mécaniques et ont permis de donner une justification très générale et complète des théories de la dynamique en particulier de Newton. Il y a en un sens plus développé « *ein tangentielle Verhaltnis der mathematischen Abstraktion zur hegelschen Dialektik* »²³ ce que j'ai vérifié en partant de la négation pour aller au calcul différentiel. Mais il faut une géométrie des espaces tangents plus complexes pour penser cette relation. Elle est rendue possible dans la postérité lagrangienne.

23 L.E. Fleischhacker, *Quantität, Mathematik, und Naturphilosophie*. in M.J. Petry, « *Hegel und die Naturwissenschaften* », Stuttgart Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 183-203.

Références bibliographiques

Fleischacker L. E., *Over de grensen van de Kwantiteit Amsterdam 1982.*

Fleischmann E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon Paris 1968.

Kant I., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in Ders. :
Werke Hg. v. Wilhelm Weitschedel 6. Bde Darmstadt 1956-1964 Bd. 1, S. 777-819.

Lebrun G., *La patience du concept*. Gallimard Paris 1972.

Ziche P., *Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegel* Friedrich Frommann Verlag – Gunther Holzboog Stuttgart – Bad Cannstatt 1996.

Philosophie de la nature et physique mathématique. Réflexions sur une remarque de la *Science de la logique* de Hegel*

Jean-Michel Buée**

Résumé : À partir d'une remarque de la « Science de la Logique », on montre que le but de la philosophie de la nature hégélienne n'est pas de se substituer à la physique mathématique, dont l'autonomie est au contraire pleinement reconnue, même si elle ne peut être une autonomie absolue. Hegel veut simplement rappeler que le discours abstrait du physicien s'enracine dans une compréhension de la nature comme nature concrète.

Mots clés : Déduction / Explication / Observation / Physique mathématique

Abstract: Philosophy of nature and mathematical physics.

Starting from a remark of "Science of Logic" it is shown that the aim of the Hegelian philosophy of nature is not to substitute itself for mathematical physics, whose autonomy is, in the contrary, fully recognized, even if it cannot be an absolute one. Hegel simply wants to remind that the abstract discourse of the physicist takes root in an understanding of nature as a concrete nature.

Keywords: Deduction / Explanation / Observation / Mathematical physics

On le sait, la critique de la mécanique de Newton est un thème constant dans l'œuvre de Hegel ; on la retrouve en effet depuis la dissertation d'habilitation de

* GWF Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1831) [cité désormais *WL*] in *Werke in 20 Bänden V* (éd. E. Moldenhauer et K.M. Michel), Frankfurt A.M. Suhrkamp, 1969, pp. 406-407 ; trad. fr. (1812) G. Jarczyk et P.J. Labarrière, *Science de la logique*, t. I, Paris, Aubier, 1972, pp. 309-310.

** IUFM de Grenoble, 30 avenue Marecelin Berthelot, 38100 Grenoble.

1801 *Sur l'orbite des planètes*¹ jusqu'à la dernière version de l'*Encyclopédie*, même si Hegel semble avoir évolué, en passant d'un refus pur et simple, sans doute d'inspiration schellingienne, de la mécanique de Newton, à une critique qui, pour radicale qu'elle soit, reconnaît cependant à Newton un certain nombre de mérites². On sait aussi que les interprètes divergent quant à la portée proprement scientifique de cette critique : Hegel entend-il, sinon en revenir à une physique qualitative, du moins remettre en question l'unification de la physique terrestre et de la physique céleste³ ? Entend-il ôter toute légitimité au concept de force au point de proposer une version de la mécanique qui en ferait l'économie ?⁴ Ou cherche-t-il plutôt à repenser la mécanique newtonienne, à la réinterpréter dans un sens dynamiste, plus conforme aux orientations du projet d'ensemble de la *Naturphilosophie* allemande depuis Kant ?⁵ Il est évident que l'étude de ce texte ne saurait permettre de prendre position sur ces problèmes. Il permet en revanche d'aborder une autre question, dont l'examen conditionne sans doute toute réponse à la précédente, qui est la question du rapport entre discours spéculatif et science positive, ou plus exactement, la question du type d'articulation que propose Hegel entre philosophie de la nature et physique mathématique. Que montre la critique hégélienne de la physique de Newton ? S'agit-il de récuser purement et simplement le bien-fondé du savoir positif, et de lui dénier toute autonomie, en lui substituant un discours spéculatif – ce qui serait une position comparable *mutatis mutandis* à celle que semble défendre Schelling dans les §§ 3 et 4 de son *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* ?⁶ Ou s'agit-il plutôt de reconnaître l'autonomie du savoir positif ? Mais en ce cas, comment comprendre le lien tout à la fois d'articulation et de critique que Hegel semble instaurer entre philosophie de la nature et physique mathématique ? Ce lien renvoie-t-il, comme le dit A. Lacroix à propos de ce passage, au programme d'une « épistémologie

1 *De orbitis planetarum*, trad. fr. F. de Gandt, *Les orbites des planètes*, Paris, Vrin, 1979.

2 Cf. par ex. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [citée désormais E] in *Werke IX*, édition citée, §§ 269 (« La gravitation universelle doit être reconnue pour soi comme une pensée profonde ») et 270 (À propos du principe de perturbation).

3 Cf. A. Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris, PUF, 1997, p. 63, ainsi que « La science la plus difficile de toutes. Matière et mesure dans la critique hégélienne de Newton » in *Philosophie*, n° 13, hiver 1986, Paris, Minuit, p. 18.

4 Cf. A. Lacroix, *op. cit.*, pp. 64 *sq.*, et article cité, p. 23. Cf. également D. Dubarle, « La critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel » in *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Actes du III^e congrès international de la *Hegel-Vereinigung*, Lille, 8-10 avril 1968, p. 126.

5 Cf. E. Renault, *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Vrin, 2001, pp. 206 *sq.*

6 F.W.J. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 1988, trad. fr. F. Fischbach et E. Renault, *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*, Paris, Le livre de poche, 2001, pp. 72 *sq.*

dialectique des sciences de la nature » ?⁷ Ou renvoie-t-il, comme l'affirme E. Renault dans ce volume⁸ à une différence qui est avant tout une différence d'exposition, la philosophie de la nature se contentant d'exposer, et par là de fonder dans l'élément logique, dans l'élément du Concept, des principes et des résultats obtenus antérieurement et de façon indépendante ?

Sans nier ni l'existence ni l'importance de cette dimension « épistémologique », nous voudrions, en expliquant et en commentant ce passage, essayer d'avancer l'idée que le discours hégélien procède aussi de préoccupations ontologiques ou logico-ontologiques, préoccupations qui le conduisent à instaurer une confrontation entre deux façons de se rapporter à la nature. Il s'agit au fond de montrer deux choses : d'une part, que la critique que Hegel adresse à la physique mathématique et plus précisément à la mécanique de Newton, est d'abord la critique d'un certain type de conception de la nature ; critique qui entend marquer les limites de tout point de vue pour lequel la nature se réduit à un ensemble de déterminations quantitatives, la mécanique newtonienne, ou plus exactement la démarche de la preuve telle que Newton la met en œuvre, offrant à cet égard l'exemple le plus significatif d'un discours de ce type ; ou si l'on préfère, il s'agirait de montrer que la critique hégélienne vise d'abord ce que la remarque au § 270 de l'*Encyclopédie* nomme « la submersion de la mécanique physique sous une *métaphysique indicible* qui – contre l'expérience et le concept – a uniquement pour source [des] déterminations mathématiques »⁹ D'autre part, nous voudrions également montrer que cette critique s'opère au nom d'un autre concept de la nature, spécifiquement philosophique, ou si l'on veut, au nom d'une autre métaphysique qui n'est plus une métaphysique d'entendement, métaphysique que l'existence même de la physique mathématique présuppose inconsciemment, mais que la naïveté de sa propre métaphysique lui interdit d'apercevoir. Il serait alors possible d'en tirer deux conclusions : d'un côté la question posée ici par Hegel aux sciences positives est une question légitime, qui peut justifier aujourd'hui encore le projet d'une interrogation philosophique sur la nature ; mais en même temps, cette question n'est-elle pas formulée d'une manière trop ambiguë pour pouvoir en autoriser la reprise littérale ?

Il faut d'abord s'arrêter sur un point d'ordre exclusivement philologique : si l'on compare la version que donne de ce passage la première édition de 1812 à celle qu'en propose la seconde édition de 1831, on s'aperçoit que la seconde version comporte trois ajouts ; d'une part, au mot « scientifiquement » (*wissenschaftlich*) est

7 A. Lacroix, *op. cit.*, p. 40 et article cité, p. 22.

8 E. Renault, *Science spéculative et métaphysique des sciences de la nature chez Hegel*.

9 E, *op. cit.*, § 270, p. 88.

accolé le qualificatif « c'est-à-dire philosophiquement » (*d.i. philosophisch*). D'autre part, après l'allusion aux « mérites immortels » de Galilée et de Kepler, le texte introduit une nouvelle phrase qui explique comment ceux-ci ont prouvé les lois qu'ils ont découvertes : « les lois qu'ils ont découvertes, ils les ont *prouvées* (*erwiesen*) en montrant que le champ (*der Umfang*) des données singulières (*der Einzelheiten*) de la perception leur correspond ». Enfin la dernière phrase contient une précision complémentaire sur les mérites de Newton : ceux-ci seront un jour « limités en connaissance de cause », non seulement à la « transformation de l'expression », mais aussi « au traitement analytique introduit en fonction des *principes* ». Il est évident que ces additions qui se bornent à préciser tel ou tel point ne modifient en rien l'intention fondamentale du propos, même si ce souci de clarification tend aussi à montrer que Hegel continuait, en 1831, à accorder suffisamment d'importance à ses analyses pour éprouver le besoin d'en préciser la formulation.

À première vue le propos hégélien semble en tout cas extrêmement clair : Hegel pose une question, qui est la question de la scientificité de « *la mathématique de la nature* », ou plus exactement la question de savoir à quelles conditions celle-ci pourrait « être digne du nom de science ». Puis il y répond, en affirmant que « *la mathématique de la nature* (...) devrait être essentiellement la science des mesures » ; enfin, il marque l'écart qui sépare cette conception de celle qui est devenue dominante dans la physique de son temps, du fait des orientations adoptées par Newton : « une science pour laquelle, sans doute, on fait beaucoup empiriquement, mais peu scientifiquement. *Les principes mathématiques de la philosophie de la nature* – ainsi que *Newton* a appelé son œuvre –, s'ils devaient remplir cette détermination dans un sens plus profond que lui et toute la descendance baconienne ne l'avaient de la philosophie et de la science, devraient contenir encore des choses tout autres pour apporter une lumière dans ces régions encore sombres mais suprêmement dignes de considération. »

Pourtant cette clarté apparente ne cache-t-elle pas une ambiguïté dans la façon de concevoir le rapport entre philosophie et savoir positif ? Les remarques hégéliennes ne révèlent-elles pas en réalité une coexistence entre deux attitudes fondamentalement incompatibles ? D'un côté, lorsqu'il évoque l'importance de la mécanique (« des régions suprêmement dignes de considération ») ainsi que son inachèvement (« des régions encore sombres »), Hegel fait allusion à un progrès capable d'apporter « une lumière » dans ces régions encore si sombres. Or ce progrès, que peut-il être, sinon celui du savoir positif, dont l'autonomie par rapport à la spéculation philoso-

phique serait en ce sens clairement reconnue?¹⁰ Mais, en même temps, le texte ne nie-t-il pas ce qu'il semble accorder? D'une part, Hegel n'en vient-il pas à identifier purement et simplement science et philosophie, comme semble l'indiquer l'ajout de la deuxième édition qui précise que scientifiquement (*wissenschaftlich*) veut dire philosophiquement (*d.i. philosophisch*), ce qui impliquerait que la mathématique de la nature ne soit finalement qu'une partie ou un aspect de la philosophie, et donc que son autonomie soit plus apparente que réelle? D'autre part, l'espoir même en un progrès de la science positive, qui semble attester de l'indépendance de celle-ci, n'est-il pas formulé d'une façon qui en implique plutôt la négation? Sans doute Hegel laisse-t-il entendre que les nouveaux résultats positifs qu'il faudra obtenir ne relèvent pas de la philosophie; mais en même temps ceux-ci ne pourront être obtenus qu'à une condition, qui est de maintenir entre savoir positif et spéculation philosophique un lien de subordination, celui-là même que Newton a tenté de défaire, en privilégiant, parmi les deux dimensions que comporte le titre de son ouvrage, la dimension mathématique au détriment de la dimension philosophique; à cet égard, sans doute est-ce ce rapport de subordination que vise Hegel lorsqu'il écrit que des *Principes mathématiques de la philosophie de la nature* devraient contenir « des choses tout autres » pour permettre un réel progrès du savoir positif.

Comment concilier des affirmations qui, de prime abord, paraissent totalement opposées? Faut-il soupçonner ici quelque confusion du discours hégélien? Ou peut-on éliminer la difficulté en montrant qu'il s'agit d'une difficulté seulement apparente? Peut-être la question s'éclaire-t-elle dès que l'on s'arrête un instant sur la critique hégélienne de Newton, pour tenter d'une part d'en expliciter la nature, d'autre part d'en saisir le fondement. Le reproche de Hegel comporte au fond deux aspects: d'un côté, Newton est trop empiriste; il s'inscrit dans la « descendance baconienne », en croyant, lui aussi, que pour dominer la nature il faut lui obéir. De l'autre, il est trop formaliste; et c'est pourquoi son mérite se réduit finalement à avoir donné une expression mathématique « plus abstraite et plus commode » aux formules de Galilée et de Kepler. Malgré leur opposition apparente, il s'agit là en réalité de deux griefs indissociables; indissociabilité qui traduit simplement la dialectique à laquelle est en proie l'entendement abstrait, lorsqu'il prétend concevoir la connaissance en en séparant la forme du contenu. Reste que cette séparation n'est pas ici, comme chez Kant, une séparation du concept et de l'intuition. Mais une séparation entre, d'un côté la démonstration mathématique, et de l'autre l'empiricité des lois physiques dont la démonstration est chargée de prouver le bien-fondé; ce qui se traduit chez Newton par une tendance à autonomiser la forme mathématique, déliée de tout rapport à l'expérience, et à attribuer une réalité physique à des déterminations quantitatives

10 Cf. aussi *E, op. cit.*, § 246, pp. 15 sq.

dont l'introduction est sans doute indispensable sur le plan strictement mathématique, mais qui n'ont d'autre réalité que celle, purement abstraite, que leur confère le formalisme démonstratif.¹¹

Ce bref rappel suffit peut-être à dégager un point décisif : la critique hégélienne ne vise nullement la mathématisation en tant que telle ; mais plutôt *l'absolutisation* de celle-ci. Autrement dit, le fait de réduire la nature à un ensemble de déterminations quantitatives, ou si l'on préfère, le fait de la réduire à la seule dimension d'une homogénéité, indifférente et extérieure à soi, d'où serait expulsée toute détermination qualitative. En outre, le fondement de cette critique, tel que l'énonce ce passage, semble confirmer le bien-fondé d'une telle interprétation. À quoi se réfère en effet Hegel ? De toute évidence, mettre en question l'absolutisation de la quantité, ce n'est pas restaurer une physique qualitative de type aristotélien, ni invoquer les perspectives d'une *Naturphilosophie* romantique dont l'*Encyclopédie* dénonce précisément l'irrationalité, lorsqu'elle évoque le caractère inadmissible du « procédé de la représentation et de l'imagination (...) selon des *analogies* qui peuvent être contingentes aussi bien que significatives et qui appliquent aux objets des déterminations et des schèmes seulement *de façon extérieure* »¹². Critiquer le recours exclusif à la quantité, c'est plutôt invoquer une autre catégorie, qui en est la vérité, et qui est la catégorie de la mesure ; autrement dit la catégorie en laquelle se pense l'unité du qualitatif et du quantitatif sur le mode – dit la seconde édition de la *Logique* – d'un « rapport quantitatif immanent de deux qualités l'une à l'autre »¹³. Ce qui signifie que la physique peut et doit mettre à jour les rapports quantitatifs selon lesquels des déterminations, par exemple l'espace et le temps, se rapportent l'une à l'autre ; mais à une condition, qui est de ne jamais perdre de vue que ceux-ci sont en même temps des rapports qualitatifs, ou plus exactement qu'ils sont seulement l'expression quantitative du lien proprement qualitatif qui lie de façon immanente ces déterminations. Lorsqu'il écrit que la mathématique de la nature « devrait être essentiellement la science des mesures », et même la science des « relations-de-mesures absolues » (*absoluten Massverhältnisse*), c'est-à-dire la science des relations de mesures entre des termes qui sont eux-mêmes des mesures, autrement dit lorsqu'il évoque cette science que l'*Encyclopédie* désigne comme « la plus difficile de toutes »¹⁴, Hegel ne cherche donc pas à nier la possibilité de la physique mathématique, pas plus qu'il ne songe à lui substituer une spécula-

11 *E, op. cit.*, § 270, pp. 87 sq. et § 320, p. 248.

12 *E, op. cit.*, § 246, pp. 15 sq. Cf. aussi *Einleitung*, p. 10, où Hegel déclare « Ce dont nous nous occupons ici, n'est pas l'affaire (*Sache*) de l'imagination (...) ; c'est l'affaire du Concept, de la raison. »

13 *WL, op. cit.*, p. 403.

14 *E, op. cit.*, § 259, p. 54.

tion purement philosophique. Il reconnaît au contraire l'autonomie du savoir positif; mais à la condition que celle-ci demeure une autonomie *relative*, autrement dit que le savoir positif ne se constitue pas en un tout valant pour soi, indépendamment de la compréhension philosophique qui en est le fondement. En un mot, et pour le dire de façon anachronique, ce que Hegel veut contester, à travers les orientations méthodologiques de Newton, ce n'est pas le savoir positif lui-même, mais plutôt le « *positivisme* » auquel tend la physique, lorsque s'octroyant une autonomie absolue, elle finit par nier la légitimité d'une compréhension philosophique de la nature, et par lui substituer une appréhension purement quantitative, issue de l'absolutisation du formalisme mathématique.

Cette distinction entre autonomie relative et autonomie absolue suffit sans doute à dissiper l'ambiguïté apparente de la conception hégélienne. Elle montre, en effet que subordonner le savoir positif à la philosophie de la nature, ce n'est pas en refuser l'autonomie, mais simplement rappeler que la physique empirique est, comme le déclare l'*Encyclopédie*, « la présupposition et la condition » de « la *naissance* et de la *formation* » de la science philosophique qui en constitue le fondement¹⁵ Cela suffit-il, cependant pour accepter sans réticences les analyses hégéliennes? Celles-ci ne recèlent-elles pas au contraire une ambiguïté qui serait, cette fois, une ambiguïté réelle, et qui tiendrait, non à l'articulation de la physique mathématique et de la philosophie de la nature, mais plutôt à la façon dont celle-ci est conçue?

La suite du texte permet en tout cas de préciser les modalités de cette articulation : Hegel distingue trois niveaux de scientificité, qu'il présente selon une progression qui va de ce qui est le moins rationnel, ou le plus empirique, à ce qui est le moins empirique ou le plus rationnel. À un premier niveau, connaître veut simplement dire « apprendre à connaître les nombres empiriques de la nature, par exemple les distances des planètes les unes des autres »; autrement dit, il s'agit de recueillir des faits, et de les décrire mathématiquement, comme l'a fait par exemple Tycho Brahé pour les planètes, en déployant une attitude qui relève de ce que la *Logique* nomme « la mesure immédiate », c'est-à-dire de l'observation qui permet de mesurer au moyen d'un étalon¹⁶; observation purement empirique, mais qui est cependant un préalable indispensable pour réussir à formuler des lois. Ainsi l'additif au § 270 de l'*Encyclopédie* note-t-il que « Kepler a trouvé ses lois empiriquement, par induction, à partir des (ou après les : *nach*) expériences (*den Versuchen*) de *Tycho Brahé* »¹⁷ D'où un second niveau, celui de la découverte des lois qui expliquent pourquoi les

15 *E*, *op. cit.*, § 246, p. 15.

16 *WL*, *op. cit.*, p. 395.

17 *E*, *op. cit.*, § 270, *Zusatz*, p. 94.

faits sont ce qu'ils sont : c'est un mérite « infiniment plus grand », dit Hegel, « que de faire disparaître les quanta empiriques et de les élever dans une *forme universelle* de déterminations-de-quantité, de sorte qu'ils deviennent moments d'une *loi* ou d'une mesure ; mérites immortels », ajoute-t-il, en rabaisant manifestement les mérites de Newton, « que par exemple *Galilée* s'est acquis à propos de la chute, et *Kepler* à propos du mouvement des corps célestes. » La physique s'élève donc ici du plan de la description à celui de l'explication ; elle ne se contente plus d'observer les faits, mais elle en rend raison en voyant en eux les « moments d'une loi ou d'une mesure », c'est-à-dire en voyant en eux un divers dont l'existence découle avec nécessité du procès d'autodifférenciation de l'identité qui en est le fondement : c'est parce qu'espace et temps se lient l'un à l'autre selon le rapport qu'énonce la loi de la chute, ou encore selon ceux qu'énoncent les deuxième et troisième lois de Kepler, que le phénomène de la chute libre ou le mouvement des planètes possèdent l'aspect empirique qui est le leur. En s'élevant du plan de l'observation des faits, à celui de la mise en évidence de la nécessité et de l'universalité qui les règlent, la physique dépasse ainsi l'empirisme immédiat. Mais réussit-elle pour autant à atteindre le niveau de la véritable rationalité ? Sans doute la loi énonce-t-elle une nécessité, mais celle-ci reste une nécessité de fait ou, comme le dit le texte, elle est la nécessité d'une « *forme universelle* », c'est-à-dire d'une forme extérieure au contenu dont elle est censée rendre raison¹⁸. C'est pourquoi l'empirisme n'est dépassé qu'en étant en même temps conservé ; il a simplement pris une autre figure, qui est celle du recours à l'expérimentation, où la confrontation de l'hypothèse et des faits traduit l'extériorité qui caractérise toujours le rapport de la forme et du contenu de la loi. D'où la précision qu'apporte la seconde édition, qui note que Galilée et Kepler ont bien découvert des lois, mais en se contentant d'alléguer pour preuve « que le champ des données singulières de la perception leur correspond. »¹⁹ Là encore, il serait erroné d'en conclure à une mise en cause de l'expérimentation. Ainsi l'*Encyclopédie* déclare-t-elle au contraire qu'il est insensé de « se débarrasser de l'expérience elle-même »²⁰ et elle ajoute, quelques paragraphes plus loin, que la représentation du « *calorique* », par exemple, est dépourvue de fondement parce qu'« une telle détermination n'est pas justifiée par l'*observation et l'expérience* »²¹. Ce que conteste Hegel, ce n'est pas l'expérimentation elle-même, mais simplement le fait qu'elle constitue la justification ultime des lois qu'énonce le savoir

18 Cf. *E, op. cit.*, § 246, *Zusatz*, p. 21, où Hegel souligne que « l'universel de la physique est abstrait ou seulement formel ; il n'a pas sa détermination en lui-même ou ne passe pas à la particularité ».

19 *WL, op. cit.*, p. 407.

20 *E, op. cit.*, § 286, p. 144.

21 *E, op. cit.*, § 305, p. 191

positif. D'où un troisième niveau, qui ne relève ni de la démonstration mathématique, ni de la vérification expérimentale, mais du discours philosophique lui-même ; autrement dit d'une saisie spéculative ou conceptuelle de la nature, dont le texte souligne la fonction indispensable, en déplorant que la physique contemporaine inspirée par Newton fasse preuve à cet égard d'une cécité totale : « Pourtant ce qui est plus élevé, c'est de *prouver* ces lois. Mais cela ne signifie rien d'autre que de connaître leurs détermination-de-quantité à partir des qualités ou concepts déterminés qui sont en rapport (par exemple temps et espace). Mais de ce type de prouver il n'y a pas encore de trace dans ces principes mathématiques de la connaissance de la nature, de même que dans les travaux ultérieurs de ce type. »

Dans la mesure où la remarque de Hegel paraît pour le moins étrange au lecteur actuel, il faut ici se demander en quoi consiste cette preuve philosophique des lois physiques ; on peut d'abord remarquer, une fois encore, qu'il ne s'agit nullement de substituer la philosophie au savoir positif. Ce dernier demeure au contraire un préalable à la spéculation, laquelle doit certes en prouver les résultats, mais ne peut y parvenir qu'après coup. En d'autres termes, le savoir positif est un présupposé, dont les énoncés précèdent la saisie spéculative, qui a pour seule fonction de *poser* celui-ci, c'est-à-dire de montrer comment il découle avec nécessité du procès conceptuel qui en est le fondement. Que signifie dès lors cet acte par lequel le Concept se pose lui-même comme ce qui médiatise sa présupposition immédiate ? Il s'agit, dit le texte, « de connaître [les] détermination-de-quantité à partir des qualités ou concepts déterminés qui sont en rapport (par exemple temps et espace) ». Le contexte, ainsi que les passages de l'*Encyclopédie* qui développent le même thème²², montrent que Hegel songe pour l'essentiel à deux choses : d'un côté, à la loi de la chute des corps, où l'espace parcouru est rapporté au carré du temps mis à le parcourir, et de l'autre, à la troisième loi de Kepler selon laquelle les carrés des durées de révolution des planètes sont proportionnels aux cubes des grands axes des orbites. Dans les deux cas il s'agit de mettre en évidence deux choses. D'une part, et contrairement à ce qu'impliquerait une appréhension purement mathématique, la position des termes du rapport n'est pas indifférente. Ainsi, explique la *Logique* : « Si la vitesse en général est une relation entre l'espace et le temps d'un mouvement, il est indifférent [de préciser] lequel des deux moments doit être considéré comme le nombre ou comme l'unité, comme tout ou comme moment du tout. Mais l'espace, comme dans la pesanteur spécifique le poids, est nombre, totalité extérieure [et] réelle en général, le temps par

22 *E. op. cit.*, § 267, pp. 75 sq. et § 270, pp. 85 sq.

contre, comme le volume, est l'idéal, le négatif, le côté de l'unité²³ ». Autrement dit, la position des termes au sein du rapport, le fait que « la grandeur du temps » soit « prise comme dénominateur » et « la grandeur de l'espace, en revanche, comme numérateur »²⁴ constitue l'expression, sur le plan quantitatif, de leur signification qualitative : le temps est dénominateur, parce qu'il est le moment du un, de l'être pour soi, de la négation, alors que l'espace, parce qu'il est le moment de l'extériorité, est numérateur. D'autre part, le type de rapport quantitatif qu'énoncent les lois découle, lui aussi, de la détermination qualitative qui lie les deux déterminations en rapport ; ou si l'on préfère, il exprime, sur un plan quantitatif, la *signification* du procès dont il énonce la loi. Ainsi le rapport de la racine au carré dans la loi de la chute traduit-il la liberté relative du mouvement de la chute, alors que le rapport du carré au cube dans la troisième loi de Kepler traduit, lui, le caractère « absolument libre »²⁵ du mouvement des corps célestes. C'est en tout cas ce qu'affirme la remarque au § 267 de l'*Encyclopédie* qui déclare que « en tant qu'opposée à la forme du temps, de l'unité, la forme de l'être-un-hors-de-l'autre de l'espace (...) est le *carré*, – la grandeur *venant hors de soi*, se posant dans une seconde dimension, et ainsi s'accroissant, mais selon *aucune autre* détermination que *la sienne propre* – [la grandeur] se faisant soi-même limite de cette extension et, de la sorte, dans son devenir autre, se rapportant seulement à soi-même. » « Telle est, ajoute Hegel, la preuve de la loi de la chute à partir du *concept* de la chose. Le rapport de *puissances* est essentiellement un rapport *qualitatif* et est seul le rapport qui relève du Concept » ; même s'il faut également préciser que « parce que *la chute* contient aussi en même temps l'être-conditionné dans la liberté, le temps reste seulement unité abstraite en tant que le nombre *la immédiat*, comme la détermination-de-grandeur de l'espace atteint seulement à la seconde dimension »²⁶ De même, la remarque au § 270 de l'*Encyclopédie* explique que si dans le « mouvement à demi libre » (*halbfreien*) qu'est la chute, temps et espace se rapportent l'un à l'autre comme racine et carré, en revanche, « dans le mouvement absolu, le royaume des mesures *libres* », tandis que le temps en tant que « *moment* de la totalité développée » « se rapporte (...) à *soi-même* » et « en vient seulement en sa production à l'identité formelle avec soi, le *carré* », l'espace, « en tant que l'être-un-hors-de-l'autre

23 Cf. aussi *E*, *op. cit.*, § 267, p. 78, qui explique que le temps « est le moment de la *négation*, de l'être pour soi, le principe de l'un », alors que l'espace est « l'être-un-hors-de-l'autre et n'a *aucune autre* grandeur que justement la grandeur du temps ».

24 *WL*, *op. cit.*, p. 405.

25 *Ibid.*, p. 406.

26 *E*, *op. cit.*, § 267, p. 78.

positif [en vient] à la dimension du concept, *au cube*», en sorte que « leur réalisation conserve en même temps leur différence originaire²⁷ ».

Que conclure de ces considérations ? Malgré leur étrangeté manifeste, elles renvoient, nous semble-t-il, à une intention que l'on peut estimer parfaitement justifiée, même si l'interprétation qu'en donne Hegel l'est sans doute beaucoup moins. Pourquoi tant insister sur la subordination du quantitatif au qualitatif ? Il s'agit, à l'évidence, de rappeler que la nature est irréductible à ce à quoi voudrait la réduire le « positivisme » newtonien : la mathématisation est légitime, mais elle ne saurait autoriser la science à ériger sa représentation mathématique de la nature en un horizon ultime, et à développer une métaphysique d'entendement qui lui interdit d'apercevoir ce que le fait même de sa propre existence révèle pourtant à la philosophie ; à savoir que cette existence serait incompréhensible si la nature se réduisait vraiment à ce qu'en saisit la science positive²⁸. Pour le dire autrement, lorsqu'il affirme que dans cet « autre » radical « de l'Idée » qu'est la nature²⁹ telle que l'envisage la mécanique émergent des « traces »³⁰ du Concept, Hegel veut rappeler deux choses : d'une part, que la nature est un ordre concret et compréhensible, avant que de devenir l'objet d'une connaissance légitime, mais abstraite ; d'autre part, que l'existence d'une science objectivante ne devient elle-même intelligible qu'à la condition de présupposer, comme le fait d'ailleurs inconsciemment tout physicien, le caractère sensé d'une nature que, laissée à elle-même, cette science tente pourtant de réduire à un mécanisme insensé ; ou pour le dire plus simplement, souligner la présence irréductible du qualitatif au sein du quantitatif, c'est aussi une manière de rappeler qu'aucun physicien ne se poserait la moindre question s'il ne commençait par supposer qu'il est possible d'y répondre, en posant par là même que la nature recèle du sens³¹ ; ou qu'elle est, comme le dit l'*Encyclopédie*, « en soi un tout vivant »³², en lequel la pensée

27 *E*, *op. cit.*, § 270, p. 93.

28 C'est ce que suggère par ex. l'*introduction* à la philosophie de la nature (*E*, *op. cit.*, p. 11) lorsqu'elle déclare que dans la physique empirique, il y a « beaucoup plus de pensées qu'elle ne veut bien l'admettre ». Cf. également le § 246 Zusatz, p. 20 où Hegel écrit : « Ce par quoi la philosophie de la nature se différencie de la physique, c'est (...) le type de métaphysique (*die Weise der Metaphysik*) dont elles se servent toutes deux ». Cf. en outre les remarques de A. Doz dans le commentaire qui suit sa traduction de la section mesure de la *Science de la logique* de 1831, *La théorie de la mesure*, Paris, PUF, 1970, pp. 136 sq.

29 *E*, *op. cit.*, § 247, p. 24.

30 *E*, *op. cit.*, § 250, p. 35.

31 Cf. sur ce point *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke* ed. cit. VII, *Vorrede*, p. 15 ainsi que § 146, p. 295. Trad. fr. J.F. Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, préface, p. 75 et § 146, pp. 232 sq.

32 *E*, *op. cit.*, § 251, p. 36.

peut distinguer et articuler divers procès de sens, même si ceux-ci gardent l'aspect d'une multiplicité de figures finies et contingentes dont la finitude, l'extériorité et la contingence révèlent aussi « l'impuissance de la nature » à être le lieu *du* sens³³

De ce point de vue, peut-être pourrait-on avancer l'idée que Hegel prolonge à sa manière, et dans le cadre d'une tout autre perspective philosophique, ce que soutient Kant lorsqu'il déclare, par exemple, dans le § V de l'introduction à la *Critique du jugement* que sans présupposer une finalité de la nature, « nous n'aurions aucun ordre de la nature suivant des lois empiriques, par conséquent aucun fil conducteur pour une expérience devant considérer ces lois dans toute leur diversité et pour une recherche de ces mêmes lois »³⁴ Dans les deux cas, la nature est connaissable, et elle l'est dans le discours de la science positive, mais uniquement parce qu'elle se laisse en même temps concevoir comme un tout compréhensible, dont la compréhension revient en propre à la philosophie.

Reste que Hegel veut aller au-delà de cette réflexion sur ce qu'implique l'existence d'une physique mathématique. En prétendant dériver les rapports quantitatifs des rapports qualitatifs ou conceptuels qui en sont le fondement, il fait de la compréhensibilité de la nature, autrement dit du mouvement du Concept tel qu'il se révèle dans la nature, ce qui doit justifier après coup le contenu des lois physiques. N'est-ce pas accorder une portée illégitime à ce qui est à l'origine une question parfaitement légitime ? Ou pour le dire autrement, n'est-ce pas transformer en une connaissance explicative un discours qui, s'il veut réellement mener la science à la conscience de ses présuppositions ultimes, et la libérer de sa métaphysique spontanée, doit rester de l'ordre d'une compréhension et s'interdire de déduire, fût-ce après coup, les lois positives, de la pensée d'un sens dont la nature offre la trace ? À cet égard, ne peut-on corriger les excès de l'entreprise hégélienne, en rappelant la distinction de Kant, dans la *Critique du jugement*, entre une connaissance qui doit demeurer strictement mécaniste ou déterministe, et un savoir qui peut, lui, recourir légitimement au concept de finalité pour comprendre ce que la science est incapable d'expliquer ?³⁵ Ce qui peut sembler un désavantage, d'un point de vue épistémologique, dans la mesure où la distinction kantienne entraîne l'impossibilité d'une connaissance spécifique du vivant³⁶, n'est-il pas aussi un avantage d'un point de vue philosophique ? Cette distinction ne préserve-t-elle pas, en effet, la philosophie de la nature de toute tentation « construc-

33 *E, op. cit.*, § 250, pp. 34 sq.

34 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Einleitung*, in *Werke in 12 Bänden*, éd. W. Weischedel, Wiesbaden, Insel Verlag, 1957, p. 259 ; trad. fr. A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995, p. 164 ; cf. aussi, *Erste Einleitung* §§ IV-VII, trad. fr. cit., pp. 99-111.

35 *Ibid.*, §§ 75-78 ; trad. fr. cit., pp. 392-411.

36 Cf. sur ce point B. Bourgeois, *L'idéalisme allemand, alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 2000, p. 113.

tiviste », en lui montrant qu'elle a pour tâche de réfléchir sur ce qu'implique, quant à la possibilité de concevoir la nature comme sensée, l'existence d'une science objectivante, et non de tenter d'en déduire ou d'en reconstruire les lois à partir de la compréhension de ce sens ?

En conclusion, peut-être pourrait-on simplement rappeler les trois points qu'a tenté de mettre en évidence notre réflexion sur ce passage de la *Logique* hégélienne. D'une part, et contrairement à l'image caricaturale qui en a parfois été proposée³⁷, la philosophie de la nature de Hegel n'entend pas se substituer aux sciences positives, dont elle reconnaît au contraire l'autonomie, même si elle en récuse l'autonomie absolue. D'autre part, et en relation avec ce que l'on pourrait peut-être nommer une critique de la tentation positiviste, Hegel veut rappeler que la nature, irréductible à la représentation qu'en propose la physique mathématique, se montre dans le discours philosophique comme un tout un et compréhensible, ou si l'on préfère, il entend rappeler que la nature abstraite, celle dont parle le physicien, a pour fondement une nature concrète, celle à laquelle tout homme a affaire avant et après la science objectivante, c'est-à-dire celle à l'intérieur de laquelle naît, vit et meurt tout être vivant, y compris ce vivant particulier que nous sommes nous-mêmes. Enfin, on peut se demander si, en prétendant déduire ou reconstruire après coup les lois scientifiques, Hegel ne transforme pas en entreprise illégitime ce qui est à l'origine une mise en garde légitime contre la tendance de la science positive à se transformer en une « métaphysique indicible » qui serait seule habilitée à parler de la nature.

37 Selon une tradition qui, en France, remonte à L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, vol. II, pp. 396 sq.

Chimisme et organisme dans la philosophie schellingienne de la nature

Mai Lequan*

Résumé : Dans les principales versions de la philosophie schellingienne de la nature, quel est le rapport entre processus chimique et organisme ? Comment s'articulent la matière inorganique inanimée et la matière organique vivante ? La première philosophie de la nature, dans les *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), accorde une place prépondérante à la chimie et tente de bâtir le système philosophique universel de la nature sur la base de la chimie. Mais les versions postérieures de sa *Naturphilosophie*, désormais distinguée d'une simple *Philosophie der Natur* - dans *Von der Weltseele* (1798), *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (1800), la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) et dans la seconde édition des *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1803) - soulignent la suprématie du moment organique. Ainsi, à l'exception des premières *Idées*, où la chimie domine, toutes les oeuvres « naturphilosophiques » de Schelling privilégient le modèle organique. Toutefois, quoique la *Naturphilosophie* subordonne le processus chimique à l'organisme, elle continue d'assigner une fonction centrale au chimisme. Elle en fait une puissance (*Potenz*) nodale dans l'enchaînement rationnel des puissances naturelles, puisque le processus chimique lie les puissances inférieures de la matière inorganique (magnétisme, électricité) à la puissance supérieure de l'organisme.

Mots clés : Chimie / Chimisme / Construction / Organisme / Unité de la nature

Abstract: Chemism and organism in the Schellingian philosophy of nature

In the main editions of Schelling's philosophy of nature, which is the relation between chemical process and organism ? How do articulate the inorganic inanimate matter and the organic living matter ? The first philosophy of nature, in the *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), gives a preponderant place to chemistry and tries to build the philosophical universal system of nature based on chemistry. But the later forms of his *Naturphilosophie*, henceforward distinguished from the simple *Philosophie der Natur* - in *Von der Weltseele* (1798), *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (1800), *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) and in the second edition of the *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1803) - emphasizes the supremacy of the organic moment. So, except from the first *Ideen* dominated by chemistry, all Schelling's "naturphilosophical" works prefer the organic pattern. Nevertheless, although the *Naturphilosophie* subordinates chemical process to organism, she still continues to give a central fonction to chemical process.

* Université Lyon III Jean Moulin, 74 rue Pasteur, 69007 Lyon.

She makes of him a nodal power (*Potenz*) in the rational chaining of natural powers, since the chemical process links the lower powers of inorganic matter (magnetism, electricity) to the higher power of organism.

Keywords: Chemistry / Chemism / Construction / Organism / Unity of nature

Quel est le rapport entre chimisme et organisme? Sont-ils extérieurs l'un à l'autre, sans point commun, se recoupent-ils partiellement, l'un inclut-il l'autre à titre de moment? Plus généralement, comment s'articulent en leur altérité les règnes de la matière inorganique inerte et de la matière organique vivante? La première philosophie schellingienne de la nature, les *Idées pour une philosophie de la nature* de 1797¹, accorde une place prépondérante à la chimie. Schelling y entreprend de bâtir son système philosophique universel de la nature sur la base de la chimie. En revanche, les versions postérieures de sa philosophie de la nature, l'*Âme du monde* (1798)², l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (1799)³, la *Déduction générale du processus dynamique* (1800)⁴, l'*Exposition de mon système de la philosophie*⁵ (1801) et les *Idées* de 1803, soulignent la suprématie du moment organique au sein de la *Naturphilosophie*, distincte désormais d'une simple *Philosophie der Natur*. Ainsi, à l'exception des *Idées* de 1797, où triomphe la chimie, les œuvres « naturphilosophiques » de Schelling privilégient le modèle organique. Cette tension interne à la

-
- 1 Pour les *Ideen zu einer Philosophie der Natur* de 1797, nous citons 1) Schellings Werke [noté SW], Beck und Oldenburg, Münchner Jubiläumsdruck, Ergänzungsband I « Zur Naturphilosophie (1792-1803) », hrsg. von M. Schröter, München, 1956; 2) Schelling, Werke, Tome V, Stuttgart, Frommann Holzboog, hrsg. von M. Durner, Historisch-kritische Ausgabe, Reihe 1, 1994. Pour les *Idées* de 1803, nous citons exclusivement les SW. L'Introduction de 1797 aux *Idées* est traduite par S. Jankélévitch, in *Essais*, Paris, Aubier, 1956 et par M. Elie, in *Idées pour une philosophie de la nature. Extraits*, Paris, Ellipses, 2000.
 - 2 Pour *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* de 1798, nous citons 1) Schellings Werke [noté SW], Beck und Oldenburg, Münchner Jubiläumsdruck, Hauptband I « Jugendschriften 1793-1798 », hrsg. von M. Schröter, München, 1927; 2) Schelling, Werke, Tome VI, Stuttgart, Frommann Holzboog, hrsg. von J. Jantzen und T. Kisser, Historisch-kritische Ausgabe, Reihe 1, 2000. Pour le « Traité sur le rapport du réel et de l'idéal dans la nature » de 1806, nous citons exclusivement les SW.
 - 3 Nous citons la traduction de E. Renault et F. Fischbach, Paris, Livre de poche, 2001.
 - 4 Pour l'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (in SW, Beck und Oldenburg, Münchner Jubiläumsdruck, Hauptband II « Schriften zur Naturphilosophie 1799-1801 », hrsg. von M. Schröter, München, 1927), nous citons le *Zeitschrift für spekulative Physik*, Jena-Leipzig, C. E. Gabler, 1800, Band I, Heft 1, chap. 3, §§ 1 à 29 et Band I, Heft 2, chap. 1, §§ 30-63.
 - 5 Pour la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, nous citons 1) le *Zeitschrift für spekulative Physik* de 1801, Band II, Heft 2, éd. Reprint, Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969 et 2) la traduction de E. Cattin, Paris, Vrin, 2000.

pensée schellingienne de la nature n'est pas contradiction. Schelling voit d'abord dans la chimie empirique de son temps un point de départ pour l'élaboration de sa philosophie de la nature. Puis dans les versions successives de sa *Naturphilosophie*, il fait passer chimie et chimisme au second plan et privilégie science du vivant et organisme, sans qu'il y ait incohérence. Car si la *Naturphilosophie* subordonne le chimisme à l'organisme, elle lui assigne une fonction centrale. Elle en fait une puissance nodale dans l'enchaînement rationnel des puissances naturelles : le chimisme lie les puissances inférieures de la matière inorganique (magnétisme, électricité) à la puissance supérieure de l'organisme. En 1797, la *science chimique* initie l'élaboration de la philosophie de la nature ; à partir de 1798, le *chimisme*⁶ devient le lien entre inorganique et organique, sans que ces thèses se contredisent.

I. La chimie, point de départ de la première philosophie schellingienne de la nature : les *Idées pour une philosophie de la nature*

A. De la chimie empirique à un « système universel de la nature »

Les *Idées* de 1797 louent la chimie, récemment parvenue à un haut niveau de scientificité, et se séparent de Kant, pour qui, en 1786, la chimie n'est pas encore une science au sens propre, mais, au mieux, une science impropre (« théorie expérimentale »⁷, « connaissance rationnelle appliquée »), au pire, un « art systématique »⁸ empirique d'analyse, contingent, dépourvu de principes apodictiques *a priori*. Pour Schelling, la question de la scientificité de la chimie ne se pose plus : la chimie est une science à part entière. Kant pensait le passage de la chimie de l'art à la science, au moyen d'une révolution mathématico-métaphysique de ses méthodes. Schelling pense l'insertion de la chimie dans l'édifice spéculatif d'une philosophie de la nature.

6 Le chimisme est un mouvement *qualitatif* exprimant les propriétés internes de la matière, distinct du mouvement *quantitatif*, proportionnel au poids, qu'étudie la statique, et du mouvement *relatif*, communiqué au corps par choc extérieur, qu'étudie la mécanique. Cf. *Idées*, p. 83.

7 *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface, Ak IV, 471 ; Paris, Vrin, 1990, p. 13.

8 *Ibid.*, Ak IV, 468, p. 9.

Les *Idées* louent la chimie *car* ses découvertes récentes⁹ laissent présager la proche et nécessaire constitution d'une philosophie universelle de la nature.

Le Livre I des *Idées* porte sur la dimension positive de la chimie empirique. Le Livre II, proprement philosophique et spéculatif, pense la distinction *et* la complémentarité entre chimie empirique et chimie spéculative. En vertu de son objet, le Livre I recourt à la langue imagée et inexacte des chimistes d'alors, en dépit des erreurs qu'elle véhicule et que seule la philosophie peut corriger. Le Livre II propose un langage conceptuel, rationnel, rigoureux, qui se veut philosophiquement et scientifiquement plus pertinent que celui des chimistes et qui souligne la dimension fondamentalement *dynamiste* des phénomènes naturels. Schelling prolonge ici en l'infléchissant l'héritage dynamiste kantien des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. Les *Idées* ont pour but de construire spéculativement, dans le cadre dynamiste défini par Kant, la nature et la matière, en ses différences qualitatives spécifiques, à partir du matériau que fournit le savoir positif scientifique. Cette construction spéculative de la nature ne doit pas être opérée de l'extérieur ni en surplomb par la philosophie mais émaner de la nature même. C'est à la nature de s'élever à la spéculation, niveau de rationalité supérieur à celui des sciences, non à la philosophie de descendre vers la nature. « Mon but est bien plutôt de laisser tout d'abord la science de la nature elle-même naître philosophiquement, et ma philosophie de la nature n'est rien d'autre qu'une science de la nature. Il est vrai que la chimie nous enseigne les *éléments*, la physique les *syllabes*, la mathématique à lire la nature, mais on n'a pas le droit d'oublier que c'est à la philosophie qu'il revient de droit d'interpréter le lu. »¹⁰ Les sciences exposent les *éléments* du texte naturel ; la philosophie construit le *sens* de ce texte, ce qui est le plus difficile et le plus important. Mais la philosophie (lecture interprétative, traduction herméneutique du texte naturel) serait impossible sans le travail préalable des sciences mathématique, physique, chimique. La métaphore du texte naturel, analysé en ses éléments par les *Naturforscher* et interprété par le *Naturphilosoph*, indique la supériorité de la spéculation, langage conceptuel universel, sur le savoir scientifique, mais aussi la complémentarité de philosophie et science, l'interdépendance de la spéculation et du savoir positif. La philosophie de la nature ne serait rien sans les sciences qui lui servent de socle. Ceci ne signifie pas qu'objectivement, dans l'ordre de l'être, les sciences positives fondent la philosophie de la nature, mais que celle-ci ne peut s'élaborer que sur la base des données éparses des sciences, qu'elle a précisément pour

9 Les *Idées* citent Lavoisier, Baader, Bergmann, Black, Cavendish, Crawford, De Luc, Du Fay, Erxleben, Eschenmeyer, Fourcroy, Gehler, Girtanner, Gren, Hales, Haüy, Henly, Le Sage, Lichtenberg, Macquer, Newton, Priestley, Richter, Ritter, Scherer, Schröter, Senebier, Steffen, Symmer, Van Marum, Volta ou Whiston.

10 *Idées*, Préface, p. 64.

rôle de lier en des rapports rationnels. Les sciences fournissent le matériau indispensable à la philosophie, comme construction spéculative de la nature par elle-même. Pour que la nature s'élève à la philosophie, elle doit d'abord être décomposée en ses éléments par les sciences, notamment par la chimie, science par excellence de l'analyse des corps. Cette décomposition mathématico-physico-chimique de la nature, constitution du texte naturel, est aussi la condition nécessaire (quoique non suffisante) de l'élévation de la chimie empirique à la chimie spéculative. Sans chimie expérimentale, la « philosophie de la chimie »¹¹ ou chimie spéculative ne serait qu'une lecture à vide, privée du support d'un texte. Le philosophe ne peut donner un sens à la nature, si elle n'est au préalable constituée comme texte par les sciences. La nature n'est pas en elle-même d'emblée un texte fait d'éléments distincts mais un chaos dépourvu de sens. Elle ne devient lisible et interprétable que grâce à l'effort conjugué des scientifiques *et* du philosophe. La philosophie de la nature, construction-interprétation du texte naturel, ne peut donc venir qu'*après* la constitution des sciences. Pour Schelling, la récente organisation des éléments chimiques de la nature, comparée à celle plus ancienne de ses éléments physico-mathématiques, annonce l'auto-construction spéculative de la nature.

Ainsi, la philosophie ne doit pas appliquer ses catégories à une matière rétive, extérieure, chaotique, contingente, mais doit élever la nature, texte préalablement constitué par les *Naturforscher*, à sa propre compréhension spéculative. C'est ainsi que Schelling pense sa philosophie de la nature¹². Cet équilibre entre philosophie et science se manifeste dans le plan des *Idées* en deux Livres, l'un scientifique, l'autre philosophique. L'exposé du scientifique avant le philosophique (Schelling expose d'abord les doctrines chimiques avant de les fonder spéculativement) prouve la dépendance de la philosophie vis-à-vis de la chimie *et* la dépendance de la chimie vis-à-vis de la philosophie (le nécessaire passage d'une chimie empirique à une chimie spéculative). La structure bipartite des *Idées* exprime à la fois l'antériorité chronologique de la science par rapport à la philosophie – qui ne peut déchiffrer le sens de la nature que si la science en fait d'abord un texte – *et* la subordination spéculative de la science à la philosophie, construction rationnelle qui peut seule donner sens au texte naturel et élever la chimie empirique imagée à la chimie spéculative conceptuelle. Pour Schelling, la chimie joue un rôle décisif dans cette élévation de l'empirie à la construction spéculative, car elle est la dernière des trois disciplines à se constituer comme science. Il fallait que la chimie devienne une science (capable de déduire *a priori* les différences

11 *Idées*, II, 7, SW, p. 264 ; p. 237.

12 Du moins en 1797 où il est encore soucieux de l'équilibre entre philosophie et science (la philosophie doit autant à la chimie que celle-ci doit à celle-là), car les écrits postérieurs à 1798 tendent à gommer l'autonomie pré-philosophique des savoirs positifs et projettent le spéculatif sur le donné scientifique.

qualitatives des matières), pour que la nature forme un texte complet et que la philosophie de la nature s'élabore, comme herméneutique du texte naturel. Dans la nature, tout n'est pas chimique, mais il y a du chimisme dans tout, même dans l'organisme. Le chimisme est le mouvement le plus simple, le plus universel, le plus commun. Il est base de tout phénomène naturel, comme la chimie est base de tout élément du texte naturel. Le chimisme est le tissu minimal, le support élémentaire sur lequel s'édifient tous les processus naturels¹³ Ses conditions sont universelles. Par exemple, l'air vital, dont la base est l'oxygène, principale condition des processus chimiques (électriques, lumineux, caloriques, d'oxydo-réduction etc.), est présent partout dans la nature.

Pour Schelling comme pour Kant¹⁴, la chimie est la branche empirique de la physique dynamiste. Elle explique les mouvements internes aux matières et les différences qualitatives entre matières au moyen des forces fondamentales originairement opposées, attraction et répulsion. Schelling y voit un point de départ possible pour l'élaboration d'une philosophie de la nature et tente de bâtir son système universel de la nature sur la base de la chimie. Grâce à ses révolutions, la chimie, passée du rang d'art au rang de science, peut désormais engendrer une physique spéculative et devenir la matrice d'un système de la nature. Schelling appelle de ses vœux l'élévation de la chimie empirique à une chimie de rationalité supérieure, qui serait une partie de la physique spéculative. La chimie empirique *au point où elle est parvenue* peut et doit devenir spéculation. Ce n'est pas la philosophie qui doit projeter de l'extérieur et d'en haut ses théories sur la chimie empirique, mais celle-ci qui doit se faire spéculative. La chimie empirique doit donc initier la chimie spéculative (philosophie de la chimie) et la physique spéculative (philosophie de la nature). Elle est la cellule germinale de toute la première philosophie schellingienne comme système universel de la nature. Ceci signifie-t-il que la physique spéculative, philosophie de la nature, soit inenvisageable dans un contexte historique différent ? La scientificité de la chimie est-elle la condition historique d'une philosophie de la nature ? Celle-ci n'est-elle possible qu'à une certaine époque, à un certain stade d'évolution des sciences ? N'est-ce pas lui reconnaître une origine contingente ? Dans les *Idées*, le projet même d'une philosophie de la nature semble lié à la situation historique de la chimie, qui fournit le canevas de la première *Philosophie der Natur*. Cette prééminence de la chimie apparaît au Livre I, où s'exprime l'espoir d'élargir les découvertes récentes de la chimie à un système universel de la nature. La chimie contient en elle, à l'état de germe, le concept d'une physique spéculative universelle et fait signe vers un prolongement philosophique. C'est dans la chimie d'alors que Schelling déchiffre les prémisses d'une *Philosophie*

13 Cf. *Idées*, p. 84.

14 Cf. *Premiers principes*, Ak IV, 523-535, pp. 95-117.

der Natur. Il dit lui-même emprunter son concept de « physique spéculative » aux chimistes. Les progrès de la chimie dans les dernières années du siècle accélèrent du moins la réalisation de cette philosophie, d'où le bilan optimiste que les *Idées* dressent sur la chimie, aux antipodes du pessimisme kantien des *Premiers principes*. « Le nouveau système de la chimie, œuvre de toute une époque, étend toujours davantage son influence sur les autres parties de la science de la nature et, utilisé dans son extension totale, il peut croître jusqu'à devenir un système universel de la nature. »¹⁵ Pour Schelling, la fin du XVIII^e siècle est la période la plus riche en révolutions chimiques et une progressive extension de la chimie devrait aboutir à une philosophie universelle de la nature. En ce sens, la « philosophie de la chimie » qu'évoquent les *Idées* serait aussi une « philosophie chimique » (au sens où l'entendaient Boyle dans *Sur la porosité des corps* ou Van Helmont dans ses *Principes de physique*), système universel et rationnel d'explication du monde phénoménal fondé *ou non* sur des connaissances chimiques. Schelling se réapproprie donc le rêve d'une philosophie chimique au sens large, avec cette spécificité que sa philosophie chimique est *aussi* une philosophie de la chimie au sens strict.

B. La « philosophie de la chimie » (1797) ou « la chimie comme science est-elle possible ? » (1803)

Les *Idées* de 1797 se demandent comment et pourquoi élaborer une « philosophie de la chimie en général » (*Philosophie der Chemie überhaupt*), titre du chapitre 7 du Livre II. Les *Idées* de 1803 se demandent « la chimie comme science est-elle possible ? »¹⁶, c'est-à-dire comme *science spéculative*? Ces questions sont en fait indissociables, car pour penser une *philosophie de la chimie*, qui soit aussi une physique spéculative, un système universel de la nature, il faut penser le *devenir scientifique achevé* de la chimie. Les *Idées* de 1797 posent une philosophie de la chimie au sens large de philosophie chimique (philosophie de la nature phénoménale) et au sens strict de reconstruction spéculative de la chimie empirique. Schelling y précise la nature du rapport entre chimie empirique positive et philosophie de la chimie. Ces deux disciplines se complètent, même s'il y a supériorité spéculative de la philosophie de la chimie sur la chimie empirique. Celle-ci étudiant des faits expérimentalement *isole* des types de phénomènes, alors que la philosophie de la nature (ou de la chimie

15 *Idées*, I, 1, SW, p. 82 ; p. 112.

16 Cette question n'est pas à prendre au sens kantien, Kant se demandant comment faire passer la chimie du rang d'art au rang de *science de la nature*, par une révolution mathématique de ses méthodes (construction *a priori* de ses concepts dans l'intuition pure) ou par une révolution métaphysique dynamiste de ses principes.

au sens large, physique spéculative) pense les *liens* rationnels qui unissent les divers niveaux, moments ou degrés de la nature, les divers types de processus matériels. La philosophie de la nature, ou de la chimie en général, doit aussi déduire *a priori* les différences qualitatives spécifiques entre matières. Telle est la définition schellingienne, héritée de Kant, de la chimie : « science expérimentale qui enseigne comment un libre jeu des forces dynamiques est possible grâce au fait que la nature engendre des liaisons et supprime à nouveau les liaisons qu'elle a engendrées (...). La chimie est une branche de la dynamique générale. De plus, son but est d'étudier la diversité qualitative de la matière (...). Elle cherche à atteindre ce but en produisant, certes artificiellement, mais avec les moyens que la nature elle-même lui offre, des séparations et des liaisons. Ces séparations et liaisons doivent donc se rapporter à la qualité de la matière (...). La chimie a par conséquent pour objet les attractions et répulsions, les liaisons et séparations, dans la mesure où elles dépendent des propriétés qualitatives des matières »¹⁷ La chimie étudie les unions et désunions qualitatives entre matières hétérogènes, les affinités entre corps, quoique Schelling dénonce l'ambiguïté du terme de *Verwandschaft*, encore largement utilisé par les chimistes. Ces liaisons et séparations de matières ne peuvent avoir lieu que dans un milieu (*medium*) universel, l'air vital¹⁸, indispensable aux réactions chimiques inorganiques et organiques (digestion, respiration). La chimie est une science qui tire sa légitimité de l'expérience seule. Quoique capable d'initier une philosophie de la nature, elle reste une science *empirique* des devenir qualitatifs internes aux matières, une branche *appliquée* de la physique dynamiste. Comme elle traite non des *quantités*, mais des *qualités* des corps (liées aux forces attractive et répulsive) et que « la qualité est quelque chose qui nous est donné dans la sensation uniquement »¹⁹, elle ne peut être qu'expérimentale²⁰ « La chimie n'a pas d'autre objet que de mettre devant nos yeux la nature, de raconter ce qu'elle y observe, tel que cela tombe sous les sens et de rapporter, autant que possible, les observations éparses à des propositions fondamentales singulières qui cependant *ne doivent jamais dépasser les limites de la connaissance sensible* »²¹. En revanche, la

17 *Idées*, II, 7, SW, p. 264 ; pp. 237-238.

18 Schelling se sépare ici de Kant, pour qui le *medium* universel des phénomènes et des forces physico-chimiques est l'éther. Cf. *Histoire générale de la nature ; Méditations sur le feu ; Premiers principes métaphysiques de la science de la nature ; Réflexions de physique et de chimie ; Opus postumum*.

19 *Idées*, SW, p. 266 ; p. 239.

20 Schelling hérite de Kant l'idée que seule l'expérience peut livrer le degré intensif des qualités. On peut construire *a priori* la propriété selon laquelle toute qualité a un degré compris entre 0 (minimum de réalité de la perception) et 1 (maximum), mais non ce degré lui-même. Cf. *Critique de la raison pure*, « Anticipations de la perception », Ak III, 151-158 ; Paris, PUF, Quadrige, 1997, pp. 167-173.

21 *Idées*, SW, p. 265 ; p. 239 ; nous soulignons [n. s.].

philosophie spéculative de la nature (de la chimie en général) fonde *a priori* les différences qualitatives entre matières et légitime les principes dynamistes de la chimie empirique. Schelling, après avoir défini la chimie par sa dimension proprement expérimentale, pose ce que devrait être une philosophie de la chimie, par contraste avec les carences scientifiques de la chimie empirique. Si la chimie veut être vraiment scientifique, elle doit dépasser l'expérience et se faire spéculative²²

Les *Idées* de 1803 reprennent ce thème de l'élévation de la chimie empirique à la philosophie, qui peut seule faire de la chimie l'authentique science (au sens philosophique *et positif*) dont rêve Buffon et que Le Sage tente en vain de réaliser. « La chimie comme science est-elle possible ? » (*Ist Chemie als Wissenschaft möglich?*) est le titre du Supplément au chapitre 7 du Livre II²³ La chimie, science satisfaisante au plan de l'expérience, n'est pas pour autant une connaissance *spéculative* digne de s'insérer dans la *Naturphilosophie*. Si elle est perfectible, ce n'est pas tant comme science *empirique* que *spéculative*. Elle doit s'élever d'une scientificité expérimentale à une

22 *Idées*, SW, pp. 266-270 ; pp. 240-243 : « La chimie peut ramener tous les phénomènes de son art aux qualités des matières fondamentales et aux affinités de celles-ci, aussi longtemps qu'elle n'adopte pas un ton scientifique. Mais dès qu'elle veut parler scientifiquement, elle doit avouer que l'on exige d'elle de ne pas se réclamer de ce qui ne vaut qu'en rapport avec la sensation et de ce qui ne peut pas être rendu compréhensible par des concepts (universellement) (...). Le concept d'affinité, image convenable quand il s'agit de caractériser le pur phénomène, dès qu'il est pris pour la cause des phénomènes, n'est ni plus ni moins qu'une qualité occulte qui doit être bannie de toute saine philosophie. Sur ce point, la physique mécanique peut réellement apporter un gain, car elle seule a jusqu'à maintenant entrepris d'élever une simple doctrine expérimentale au rang de science de l'expérience et de traduire le langage imagé de la chimie et de la physique en expressions universellement compréhensibles et scientifiques (...) [Schelling cite ici un extrait du *De la nature* de Buffon]. La perspective qu'ouvre cette hypothèse de Buffon sur un système de la chimie et en particulier l'espoir (...) de soumettre les attractions chimiques au calcul sont si séduisants que l'on se livre volontiers, au moins durant un temps, à l'espoir de sa possible réalisation (...). On préférera toujours, si l'on vise un exposé scientifique, un système de la chimie qui certes repose sur des suppositions fausses [comme l'est la chimie mécanique de Le Sage], mais qui est cependant capable, avec de telles suppositions, de représenter mathématiquement cette doctrine de l'expérience, à un autre système, qui certes a le mérite de reposer sur des principes vrais, mais qui, au mépris de ces principes, doit cependant renoncer à la précision scientifique et à la construction mathématique des phénomènes qu'énumère le système. Nous aurions ici l'exemple d'une fiction permise et scientifiquement très utile, grâce à laquelle un art, qui sinon serait purement empirique, pourrait devenir une science et qui pourrait exiger une parfaite évidence (...). L'espoir, jusqu'ici très incertain, de réaliser cette idée a reçu quelque vraisemblance grâce aux efforts renouvelés de Le Sage ». Schelling loue ici la chimie mécaniste, quantitative et mathématique, de Le Sage qui permet d'entrevoir une chimie spéculative, philosophique, universelle et conceptuelle. Il loue Le Sage d'avoir proposé une explication non empirique des affinités chimiques qualitatives, mais conclut malgré tout à l'échec de Le Sage, qui ne réalise qu'imparfaitement l'espoir de Buffon d'une chimie scientifique universelle. Les hypothèses atomistiques de sa chimie manquent d'évidence et ne sauraient être admises par la *Naturphilosophie*.

23 *Ibid.*, II, 7, SW, p. 279.

scientificité philosophique. Les *Idées* de 1803, prolongeant le projet de 1797 de bâtir une « philosophie de la chimie en général », tentent donc de répondre à la question du devenir *scientifique spéculatif* de la chimie, de son insertion dans le système universel de la philosophie, en soulignant désormais l'insuffisante *scientificité spéculative* de la chimie. En dépit des progrès empiriques accomplis, « on ne peut pas en déduire que la chimie comme telle puisse être une science, car toutes les recherches de ce type relèvent d'un domaine beaucoup plus haut et plus universel, domaine de la physique universelle, qui n'isole aucun phénomène naturel, mais qui doit les représenter en rapport avec l'identité absolue »²⁴. Une des tâches de la *Naturphilosophie* est donc de prolonger la chimie empirique en une science plus haute et de remplacer le langage imagé et populaire de la chimie expérimentale par un langage spéculatif, approprié à la nature de son objet. Raison du philosophe et entendement du scientifique doivent renoncer au langage imparfait de la perception, de l'imagination, afin de saisir l'unité rationnelle des phénomènes naturels²⁵.

De fait, la *Naturphilosophie* de 1803 dépasse le niveau de l'expérience et construit a priori les concepts de *matière* et de *qualité*, par une déduction rationnelle du conflit originaire des forces attractive et répulsive. Si la chimie peut passer d'une *scientificité empirique* à une *scientificité spéculative* et s'élever à une philosophie universelle de la nature, elle doit pouvoir construire les concepts de *matière* et de *qualité* mieux que ne l'a fait Kant, dont la construction reste métaphysique, générale, formelle et abstraite. Si la chimie peut s'insérer dans la *Naturphilosophie* et engendrer une chimie spéculative, elle doit expliquer les différences qualitatives des matières. Cette transformation de la chimie empirique en chimie spéculative implique résorption de la chimie dans la physique spéculative. Radicalisant le projet de 1797 (faire de la chimie empirique le point de départ d'une philosophie universelle de la nature), Schelling en 1803 réduit la chimie à son noyau spéculatif physique. Plus la chimie s'élève dans l'échelle de la *scientificité*, plus elle s'abolit comme chimie expérimentale et devient une branche de la physique spéculative. Car « ce qui est cause ou fondement des processus chimiques ne peut être lui-même à nouveau objet d'enquête chimique »²⁶. Pour Schelling, plus pessimiste qu'en 1797, l'espoir d'une élévation de la chimie *au-dessus* de la physique spéculative est pure « vanité ». Alors que les *Idées* de 1797 espèrent bâtir un système universel de la nature sur la base de la chimie, les *Idées* de 1803 réduisent la chimie à une branche ancillaire de la physique spéculative.

24 Ibid., SW, p. 280.

25 Cf. *Idées*, SW, p. 274 ; p. 247.

26 *Idées*, SW, p. 280.

Paradoxalement, la chimie ne peut être une science que de l'expérience²⁷, mais si elle en reste là, elle renonce à s'élever à la seule vraie scientificité d'une physique spéculative. Après avoir en 1797 loué les progrès de la chimie empirique, l'époque et son optimisme, Schelling en 1803 adopte une position plus nuancée, proche de celle de Kant. La chimie ne peut être une science que de l'expérience et ne peut atteindre une scientificité spéculative qu'en entrant dans l'orbe de la physique. Elle ne peut devenir philosophique qu'en renonçant à son autonomie. Alors que les *Idées* de 1797 louaient le fort potentiel spéculatif de la chimie, les *Idées* de 1803, plus critiques, accordent à la chimie soit une scientificité empirique, soit une scientificité spéculative qui l'abolit en tant que chimie. La chimie actuelle est incapable de construire spéculativement les concepts de matière et de qualité, de saisir le lien entre la matière et les matières qualitativement diverses, et le lien entre les divers processus dynamiques naturels. Il manque à la chimie, dont Schelling borne désormais la scientificité à l'étroite sphère de l'expérience, le pouvoir de construire a priori la concaténation des puissances et des processus naturels. Elle ne voit *que* les phénomènes chimiques, sans s'élever à une vue synoptique sur l'ensemble des processus naturels en leurs proximités et différences, comme le fait la physique spéculative. La chimie, désormais symbole d'un particularisme étroit, d'une vision parcellaire des phénomènes naturels, s'efface donc devant une philosophie universelle de la nature englobant également magnétisme, électricité, chimisme et organisme.

Cette thèse de 1803 (nécessaire inclusion de la chimie dans la physique spéculative et du chimisme dans la concaténation des puissances naturelles) résulte des recherches effectuées depuis 1797 qui affinent la définition de la *Naturphilosophie* et le rôle du chimisme. La chimie ne peut se contenter d'observer, d'énumérer substances et qualités. Pour devenir science spéculative, s'intégrer à la *Naturphilosophie*, elle doit dépasser l'apparente diversité des phénomènes et chercher la racine commune, la source ultime, le cœur de ces différences, l'invisible point de convergence de toutes les matières, le point d'unification de toute la nature, que Schelling nomme « identité absolue », centre qui lie entre eux tous les processus dynamiques naturels, inorganiques et organiques.

27 « Si donc la chimie comme telle devait être une branche particulière de la connaissance, ceci ne serait possible que dans la mesure où elle se limiterait à la seule expérience, et non pas dans la mesure où elle aurait la prétention d'être une théorie. Seule une époque qui était capable de mettre la chimie à la place de la physique pouvait considérer la chimie dans cette nudité et simplicité comme une science indépendante et considérer le compte-rendu (plein de concepts absurdes) des faits observés comme la théorie même » (*Idées*, SW, p. 280).

II. L'enchaînement des puissances naturelles dans les œuvres de 1798 à 1801

A. L'Âme du monde

L'Âme de 1798 fournit un premier exposé de la concaténation des moments magnétisme-électricité-chimisme-organisme. Elle rompt avec les *Idées* de 1797²⁸ Alors que les *Idées* étaient optimistes à l'égard de la *chimie*, l'Âme relativise le rôle du *chimisme*, simple moment de la nature, désormais pensée comme organisme universel. L'Âme renoue en effet avec le thème grec d'une vitalité à l'œuvre dans la nature²⁹, uni-totalité harmonieuse, organique, dynamique, intérieure et cachée, qui, semblable à l'identité absolue des *Idées*, relie tous les phénomènes en dépit de leur apparente diversité. Tous les processus dynamiques matériels sont des moments, membres ou organes de l'immense organisme naturel. La *Naturphilosophie* expose les rapports entre ces différents moments ou puissances, en incluant dans l'organisme universel processus organiques (végétaux, animaux) et inorganiques (magnétiques, électriques, chimiques). Seule la philosophie révèle cette unité-continuité des règnes organique et inorganique. On est conduit à un principe commun, qui, « fluctuant entre la nature inorganique et la nature organique, contient la cause première de toutes les modifications en celle-là et le fondement dernier de toute activité en celle-ci, principe qui, parce qu'il est présent partout, n'est nulle part et, parce qu'il est le tout, ne saurait être rien de déterminé, ni de particulier ; c'est pourquoi la langue n'a pour lui aucune caractérisation propre et l'idée ne nous en a été transmise par la plus ancienne philosophie (...) qu'à travers des représentations poétiques »³⁰ La nature est un organisme vivant, dont les membres sont des organes interdépendants, non des parties juxtaposées, extérieures les unes aux autres. La puissance qui domine la nature n'est plus le chimisme, comme dans les *Idées* de 1797, mais l'organisme. Le monde même est une organisation, un organisme universel qui conditionne mécanisme et chimisme, comme un tout conditionne ses parties. Chaque puissance est un minuscule segment de droite et la totalité organique de ces segments forme, à l'instar de l'âme du monde de Platon, le « cercle universel de l'organisme, à l'intérieur duquel le

28 « Cet écrit ne doit pas être considéré comme un prolongement de mes *Idées pour une philosophie de la nature* » (*Âme*, Préface, SW, p. 419 ; p. 70).

29 Schelling hérite de Platon et des néoplatoniciens le concept d'âme du monde, une, éternelle, infinie, cercle embrassant toutes choses, principe ordonnant tout, « sagesse universelle » et « âme royale du tout » (*Âme*, « Du rapport du réel et de l'idéal dans la nature », SW, p. 438).

30 *Âme*, Préface, SW, pp. 415-416 ; p. 67.

monde se maintient »³¹ Selon cette vision organique de la nature, « un seul et même principe lie la nature inorganique et la nature organique »³². Au sein de l'organisme naturel³³, les processus s'enchaînent et se compénètrent selon un principe universel de polarité³⁴. Un même dualisme parcourt tous les phénomènes. Schelling abolit la frontière, posée par la *Critique de la faculté de juger* de Kant, entre inorganique et organique, au profit de l'unité harmonieuse de l'organisme naturel, dont l'âme exprime l'identité absolue en son rapport avec les différents processus. « Dès que notre conception s'élève à l'idée de la nature comme d'un tout, l'opposition entre mécanisme et organisme disparaît, opposition qui a assez longtemps stoppé les progrès de la science de la nature et qui pourrait aussi, par bien des aspects, aller à l'encontre de notre entreprise »³⁵ Dans ce cadre, le chimisme est à la fois suprême puissance du règne inorganique (résumant magnétisme et électricité) et puissance nodale assurant le passage de l'inorganique à l'organique. Mais, aspect nouveau, il est aussi un moment *intégré à l'organisme*. L'organisme naturel, activité productrice autonome, infinie, éternelle et divine³⁶, comprend le chimisme à titre d'organe. Le cercle total de l'organisme naturel englobe, dépasse et conserve, comme autant de petits segments, les puissances inorganiques que le chimisme récapitule. L'organisme naturel et les organismes abritent des phénomènes magnétiques, électriques et des « créations et métamorphoses chimiques, à travers lesquelles chaque partie de matière, sacrifiant sa vie propre, pénètre dans la vie du tout et acquiert une existence supérieure, organique »³⁷ Il y a donc à la fois continuité et discontinuité, proximité et éloignement entre organisme et chimisme inorganique. Le chimisme est ressaisi dans le mouvement global de la nature universelle, dont l'âme est principe de tout mouvement, source invisible et cachée de toute vie. Premier moteur un, divin et éternel, animé d'un auto-mouvement infini, l'âme du monde se manifeste dans les végétaux, les animaux, mais aussi dans les phénomènes chimiques inorganiques. Elle hisse les éléments chimiques au niveau de l'organique, par exemple, en cherchant à « métamorphoser la

31 Ibid., SW, p. 418 ; p. 69.

32 Ibid., p. 70.

33 Cf. *Âme*, II° P « De l'origine de l'organisme universel », SW, pp. 490-569 ; pp. 183-257.

34 Dualisme, opposition, conflit, polarité sont récurrents à tous les niveaux de la nature. Cf. *Âme*, Introduction, § 1 « Le dualisme dans la nature conduit à un principe organisateur : l'âme du monde » et I° P, chap. VI « Détermination du concept de polarité », qui montre que la loi de la polarité est une « loi universelle du monde » (§ 10).

35 *Âme*, SW, p. 416 ; p. 68.

36 Cf. *Âme*, SW, pp. 442-446.

37 *Âme*, SW, p. 441.

terre, l'air et l'eau en êtres vivants, images de sa vie totale »³⁸. Ainsi, le chimisme est à la fois récapitulation des puissances inorganiques inférieures, point nodal de passage entre l'inorganique et l'organique, et moment de l'organisme lui-même, comme vivant individuel et comme activité auto-productrice infinie de la nature. Le chimisme est, en amont, dépassement du magnétisme et de l'électricité et, en aval, vie finie, imparfaite, non-vraie, affaiblie, enveloppée, à qui manquent les caractères de la vraie vie. Il appelle son dépassement dans et par l'organisme. La vérité du chimisme réside dans l'organisme. Le chimisme subsiste dans le vivant, quoiqu'il n'en épuise pas la riche complexité. Il le conditionne, le prépare, l'annonce. En retour, la vie rejaillit sur lui, lui communique son dynamisme et l'intègre à l'organisme naturel. La vie des plantes et des animaux se reflète dans les processus chimiques. Une même activité dynamique productrice traverse tous les règnes. Même le minéral participe d'une forme de vie. Dans la terre, sels, métaux, pierres participent à la grande vie de la nature et fournissent une image – ressemblante et imparfaite – des organismes dans la nature et de la nature comme organisme.

L'originalité de Schelling est de rattacher les phénomènes chimiques, prétendument inanimés, à la force créatrice de la nature, organisme total qui réalise l'identité du produit passif (*natura naturata*) et de la productivité active (*natura naturans*)³⁹. L'âme du monde, qui fournit à la nature mouvement, dynamisme, vie, organisation est une uni-totalité de moments interdépendants, un cercle infini embrassant toutes choses, un feu actif, lumineux, animant de l'intérieur le corps de la nature. Cette âme de feu intérieure au monde garantit le lien entre le plus bas degré (matière minérale inorganique) et le plus haut degré de la vie (animale). Cette gradation des puissances est nette dans l'*Introduction* de 1799, où s'affinent la notion schellingienne de *Naturphilosophie* ou physique spéculative⁴⁰ et le rapport chimisme-organisme.

B. L'Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature

La nature est un « tout *absolument* organique »⁴¹, où s'enchaînent des produits correspondant à des types d'activité déterminés. L'idée même d'uni-totalité des

38 Ibid., SW, p. 442.

39 Cf. *Introduction*, p. 89.

40 « La *Naturphilosophie* est une physique spéculative » (*Introduction*, p. 72).

41 *Introduction*, p. 150.

processus naturels, de continuité entre les divers phénomènes vient de l'activité productrice de la nature, plus que des phénomènes produits. C'est la physique spéculative, construction de la nature par elle-même, qui la met au jour⁴². Ainsi se met en place en 1799 le système des puissances (*Potenzen*) de la nature, série continue de degrés caractérisant chacun un type de produit, de productivité, de processus. La nature est un gigantesque système sériel et graduel, où chaque produit passe dans un autre. Dans sa tâche de construire spéculativement, en une déduction rationnelle a priori, le système des processus dynamiques naturels (série de degrés), le *Naturphilosoph* doit penser l'unité des règnes inorganique et organique, qui passe par le point nodal du chimisme. La « tâche la plus générale de la physique spéculative » est de « ramener à une formule commune la construction des produits organiques et celle des produits inorganiques »⁴³. L'*Introduction* commence à réaliser cette tâche en exposant la série des degrés de l'activité naturelle en fonction des rapports possibles entre identité et différence. Il y a « autant de degrés du procès dynamique qu'il y a de degrés dans le passage de la différence à l'indifférence »⁴⁴. Le premier degré est le magnétisme ; le deuxième, l'électricité ; le troisième, le chimisme. Ces trois degrés s'enchaînent, comme en mathématique s'enchaînent les puissances. Le magnétisme est la différence à la puissance 1 ; l'électricité, la différence à la puissance 2 (au carré) ; le chimisme, la différence à la puissance 3 (au cube). Le chimisme « attaque (...) l'indifférence du produit, c'est-à-dire que les produits eux-mêmes se dissolvent »⁴⁵. En lui, « l'indifférence du singulier est donc supprimée absolument »⁴⁶. Chaque processus dynamique naturel est une puissance qui récapitule les précédentes et s'abolit dans la suivante et tous sont liés par un lien rationnel organique. Dans cette construction spéculative des processus dynamiques, le chimisme est nodal : il résume magnétisme et électricité et annonce l'organisme.

En outre, Schelling pose un parallèle entre les catégories du processus *inorganique* et celles du processus *organique*. « De même que dans la nature organique, la

42 Ibid., p. 117 : « Une telle idée ne se laisse pas complètement réaliser parce que la continuité n'est jamais dans les *produits* (pour la réflexion), mais toujours seulement dans la *productivité*. Afin de trouver la continuité dans la productivité, la série des degrés de ce *passage de la productivité dans le produit* doit être présentée plus précisément qu'on ne l'a fait jusqu'à présent (...). Il faut montrer comment la productivité se matérialise progressivement et comment elle se transforme en des produits toujours davantage fixés, ce qui devrait ensuite donner une *série dynamique des degrés de la nature*, ceci étant également l'objet véritable de la tâche fondamentale du système total ».

43 Ibid., p. 123.

44 Ibid., p. 135.

45 Ibid., p. 137.

46 Ibid., note, p. 140.

succession des degrés de la sensibilité, de l'irritabilité et de la pulsion formatrice livre en chaque individu le secret de la production de la nature *organique*, de même, la succession des degrés du magnétisme, de l'électricité et du procès chimique, pour autant qu'ils puissent aussi se différencier dans les corps individuels, livre le secret de la production de la *nature par elle-même* »⁴⁷ L'enchaînement des puissances magnétique, électrique et chimique au sein de la matière inorganique se prolonge en un enchaînement symétrique des puissances de la sensibilité, de l'irritabilité et de la pulsion au sein de la matière organique, de sorte que l'*Introduction* pense être presque arrivée à la solution du problème central de la *Naturphilosophie* (« ramener à une formule commune la construction de la nature organique et celle de la nature inorganique ») : « la nature inorganique est le produit à la puissance 1, la nature organique [le produit] à la puissance 2 »⁴⁸ Cette solution consiste à penser proximité *et* éloignement, continuité *et* différence entre inorganique et organique, ce que seul un système de puissances permet. Les trois catégories de l'inorganique relèvent d'une puissance 1 et les trois catégories de l'organique relèvent d'une puissance 2, ces dernières reproduisant les catégories de l'inorganique. Ainsi, le chimisme intervient doublement : 1) il récapitule (troisième puissance) le magnétisme (première puissance) et l'électricité (deuxième puissance) et permet la construction primitive de la matière inorganique, produit de puissance 1 ; 2) il assure le passage à la puissance supérieure organique et permet la construction de second degré ou produit de puissance 2. Mais il subsiste une différence entre inorganique et organique. Dans le chimisme inorganique, les corps sortent de l'indifférence et retournent à l'indifférence, alors que l'organisme ne réalise jamais l'indifférence⁴⁹ Le passage définitif de la productivité dans le produit, la mort, le repos ne s'accomplissent jamais *entièrement*. Le chimisme aboutit à l'indifférence, alors que l'organisme fuit l'indifférence comme sa propre mort. « Le procès de la vie doit donc être à son tour la puissance supérieure du procès chimique. »⁵⁰ Mais l'organisme n'abolit pas totalement le chimisme : il le répète en l'élevant à une puissance supérieure. Considérer comme opposés les phénomènes inorganiques et organiques est poser un faux problème, à la fois apparent et sans solution. En revanche,

47 Ibid., pp. 143-144.

48 Ibid., p. 144.

49 Cf. *Introduction*, p. 145. Un produit organique est ce qu'il est « parce que la différence n'y devient *jamais* indifférence » (p. 148).

50 *Introduction*, p. 146.

concevoir une inclusion-subordination de l'inorganique à l'organique, comme entre puissances mathématiques, c'est poser la continuité de l'organisme naturel⁵¹

L'*Introduction* pose donc une symétrie par répétition entre inorganique et organique. De même que le chimisme récapitule, dans l'inorganique, magnétisme et électricité, la pulsion récapitule, dans l'organique, sensibilité chimique et irritabilité.

C. La Déduction générale du processus dynamique

La *Déduction* de 1800 expose la série des puissances naturelles et confirme la position médiane du chimisme : le chimisme de puissance 1 suit les processus magnétique et électrique, et le chimisme de puissance 2, seul concret, amorce le processus organique. La *Déduction* rappelle la double tâche de la philosophie de la nature comme physique spéculative, « construire la matière » et « rechercher les principes universels de toute production naturelle »⁵² Chaque type de phénomène est une catégorie, degré, moment, puissance, marche ou échelon (*Stuf*) dans les productions et reproductions infinies de la nature. La tâche de la *Naturphilosophie* est de « caractériser les multiples marches »⁵³ de l'édifice naturel.

La *Déduction* distingue deux cycles de processus qui se chevauchent en partie et dont le point commun est le chimisme. Le premier cycle, enchaînement magnétisme-électricité-chimisme abstrait de puissance 1, n'affecte que la matière inorganique, minérale, inerte. Le second cycle est l'enchaînement chimisme concret de puissance 2 sensibilité-irritabilité-pulsion. La matière organique vivante répète en elle le chimisme de puissance 2, qui lui-même répète le chimisme de puissance 1. Ces sept puissances ne sont ni extérieures, ni opposées les unes aux autres, ni séparées les unes des autres. Elles ne sont pas des étapes au sens chronologique réel, mais des moments au sens dialectique, spéculatif, idéal, qui s'enchaînent, comme les puissances mathématiques, chacune portant plus loin la précédente, sans l'abolir ni la contredire. La construction spéculative des puissances naturelles est une déduction génétique rationnelle *a priori*. « La tâche principale de ce traité est d'exposer une déduction

51 Ibid., p. 149 : « Il est impossible de ramener la construction du produit organique et du produit inorganique à une formule commune, le problème n'est pas pertinent, et sa solution est donc impossible. Le problème présuppose que les produits organiques et inorganiques sont opposés, alors que celui-ci n'est que la puissance supérieure de celui-ci, et qu'il n'est produit que par la mise à la puissance supérieure des forces par lesquelles celui-ci est produit. La sensibilité n'est que la puissance supérieure du magnétisme, l'irritabilité n'est que la puissance supérieure de l'électricité, la pulsion formatrice n'est que la puissance supérieure du procès chimique ».

52 *Déduction*, § 1, pp. 100-101.

53 Ibid., p. 101.

universelle du processus dynamique » et d'expliquer « les différences qualitatives entre les matières »⁵⁴ Le but de la *Naturphilosophie* est de déduire, de construire génétiquement la matière en ses diversités spécifiques, la dimension génétique résultant de l'exigence de construction. Schelling dépasse ici la déduction *métaphysique* kantienne du concept de matière en général dans les *Premiers principes*. Kant en reste au concept métaphysique, formel, abstrait de la matière et ne parvient (il le reconnaît lui-même) ni à déduire *a priori*, ni à construire génétiquement les différences qualitatives (densité, poids, cohésion spécifiques)⁵⁵ des matières déterminées concrètes telles qu'on les expérimente. Le chimisme, processus dynamique qualitatif interne de transformation et compénétration, fonde la diversité spécifique des matières et manifeste une force de synthèse qui ns'élève progressivement, à travers les phénomènes magnétiques et électriques, jusqu'aux phénomènes de pénétration »⁵⁶ Le magnétisme manifeste la longueur ; l'électricité, la largeur (forces de surface) ; le chimisme, la profondeur (forces de pénétration)⁵⁷ Tel est le principe universel de la construction des différences qualitatives matérielles⁵⁸ Le magnétisme explique la cohésion⁵⁹ ; l'électricité, l'opacité et le poids⁶⁰ ; le chimisme, les degrés de solidité, d'acidité, de combustibilité des corps. Il est à la fois première, deuxième puissance et ce qui pose la seule vraie troisième puissance, l'organisme. Schelling déduit de cette construction spéculative des puissances naturelles un tableau des principaux éléments chimiques⁶¹, où oxygène et hydrogène représentent les pôles négatif et positif du magnétisme ; azote et carbone,

54 Ibid., § 46, p. 44 ; n. s.

55 Schelling reproche de même à Eschenmayer, partisan du dynamisme kantien, d'être incapable de déduire les différences qualitatives des matières. Cf. *Du vrai concept de la philosophie de la nature et de la bonne manière d'en résoudre les problèmes* (1801), in *SW*, Münchner Jubiläumsdruck, Hauptband II « Schriften zur Naturphilosophie 1799-1801 », hrsg. Von M. Schröter, München, 1927. Cf. *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, Paris, Vrin, 1988, trad. B. Gilson.

56 *Déduction*, § 44, pp. 40-41.

57 Cf. *Déduction*, § 45, p. 42.

58 *Déduction*, § 47, p. 46 : « Toutes les déterminations particulières de la matière, que nous concevons sous le nom de qualités, et que j'appellerai, à l'avenir, propriétés de la seconde puissance, ont leur fondement dans le rapport différent des corps à ces trois fonctions ».

59 Cf. *Déduction*, § 48, p. 47.

60 Cf. *ibid.*, § 50, pp. 51-53.

61 L'opuscule des *Quatre métaux nobles* de 1802 (*Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, Band I, Heft 2, chap. 3, éd. Reprint, Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, p. 92-109) propose un autre tableau des éléments.

les pôles positif et négatif de l'électricité, et ces quatre éléments, les conditions des propriétés chimiques des corps⁶²

D. *L'Exposition de mon système de la philosophie*

L'*Exposition* de 1801 rattache les phénomènes de chaleur, lumière, pesanteur au chimisme abstrait de puissance 1, qui récapitule magnétisme et électricité, et rattache oxygène, hydrogène, azote, carbone au chimisme concret de puissance 2, moment intermédiaire entre l'inorganique et l'organique. La transition s'effectue à la fois entre les deux puissances, abstraite et concrète, du chimisme et entre l'inorganique et l'organique, expression suprême de l'identité absolue dans la matière⁶³ L'*Exposition* propose un schéma qui clôt définitivement le problème de l'unité organique-inorganique. Ce schéma, à la fois ternaire et quaternaire, symbolise les processus dynamiques naturels, dont la puissance nodale est le chimisme concret de puissance 2. C'est un triangle dont le sommet A représente la solidité et dont la base (BC) représente la fluidité, que symbolise l'eau, synthèse neutre et indifférente de l'oxygène (pôle négatif de l'électricité et sommet C du triangle) et de l'hydrogène (pôle positif de l'électricité et sommet B). Le côté (AB) représente le carbone, la cohésion active de la matière et le pôle positif du magnétisme. Le côté (AC) représente l'azote, la cohésion passive de la matière et le pôle négatif du magnétisme. La base (BC) représente, outre la fluidité neutre de l'eau, la pesanteur et le chimisme. Ce schéma est « aussi le schéma de la totalité du procès dynamique »⁶⁴ Le chimisme, passage de l'indifférence à la différence retournant à l'indifférence de l'eau, récapitule ainsi les pôles positifs et négatifs du magnétisme *et* de l'électricité⁶⁵ Ceci ne signifie pas que tous les phénomènes naturels soient chimiques, mais que tous ont un rapport au chimisme, direct (dans le magnétisme et l'électricité) ou indirect (dans l'organisme). Chimisme et dynamisme se superposent donc en partie. Le chimisme concret de puissance 2 est la condition minimale sans laquelle aucune matière (inorganique et organique) ne peut être expérimentée. Il confirme ici sa double fonction : synthèse des moments précédents et passage à l'échelon supérieur de l'organisme. Ce chimisme concret, pouvoir

62 Cf. *Déduction*, § 57, p. 73.

63 Cf. *Exposition*, §§ 96-99, pp. 72-74 ; pp. 108-109.

64 *Exposition*, pp. 86 et 116. « La totalité du processus dynamique naturel n'est exposée que par le procès chimique » (ibid., § 112, pp. 84 et 116).

65 Ibid., § 114, p. 91 ; p. 120 : « Dans le procès chimique, tous les autres procès dynamiques sont contenus non seulement *potentia*, mais *actu*, car il est la totalité du procès dynamique. Inversement aussi, précisément pour cette raison, tous les autres procès dynamiques peuvent être considérés comme chimiques ».

de synthèse et de liaison, dépasse la construction primitive de la matière et permet la reproduction des phénomènes à un degré supérieur. Le triangle du chimisme concret, qui comprend trois puissances (magnétisme, électricité, chimisme de puissance 1) et quatre pôles (azote, carbone, oxygène, hydrogène), constitue le « premier existant » (*primum existens*). Il ouvre sur le cercle de l'organisme (végétal, animal), « second existant » (*secundum existens*)⁶⁶ et sur le cercle de tous les cercles qu'est l'organisme universel. Le chimisme manifeste le triomphe de la différence mais ne modifie pas *intégralement* les corps. Il laisse subsister un pôle d'identité constant, nécessaire et n'altère que les qualités contingentes, accidentelles des corps. Dans le chimisme, les corps changent de propriétés mais restent identiques quant à la substance⁶⁷ Seules les qualités contingentes de la matière liées à la cohésion sont modifiées, mais ce qui, dans les corps, est lié à la pesanteur reste identique⁶⁸ La fin (terme et but final) du chimisme est de s'abolir, comme tension polaire des forces, dans un état relatif d'indifférence, de neutralité, d'équilibre des forces, que représente symboliquement l'eau, fluide « hermaphrodique », où se neutralisent les pôles positif et négatif⁶⁹. L'eau est état neutre, indifférent, dépotentialisé, repos sans tension, équilibre sans conflit. Toute réaction chimique tend à donner de l'eau car elle est processus de dépotentialisation (*Depotenzierung*), d'indifférenciation. « Toute composition chimique est dépotentialisation de la matière. En effet, dans toutes les prétendues compositions, la nature tend à supprimer les unes par les autres les puissances opposées de la matière ou à produire au jour l'eau »⁷⁰ Le chimisme est passage de l'indifférence (équilibre neutre) à la différence (déséquilibre, tension polaire entre forces) puis retour à l'indifférence, symbolisé par la neutralité aqueuse. Mouvement qui tend au repos, différence qui tend à l'indifférence, il aspire à sa propre négation en tant que *processus*. Mais nul repos indifférent n'est définitif. C'est ce qui fait du chimisme à la fois un mouvement et un repos, une image ressemblante et imparfaite de la vie organique. L'abolition

66 Ibid., §§ 144 -145, pp. 113-114 ; pp. 134-135.

67 Ibid., §§ 120 et 121, pp. 100-101 ; p. 126 : « Le procès chimique, bien qu'il produise son effet selon toutes les dimensions, n'affecte pourtant en toutes que la cohésion (...). Par le procès chimique, les corps ne peuvent être altérés selon la substance, mais seulement selon les accidents ».

68 Ibid., § 121, p. 101 ; p. 126 : « Le procès chimique altère les accidents seuls. Or la substance est indépendante de ces derniers ; elle ne peut donc être altérée par leur altération, elle est ainsi inaltérable par le procès chimique ».

69 Ibid., § 127, p. 104 ; p. 129 : « La tendance universelle du procès chimique est de transformer toute matière en eau. En effet la tendance de la nature est de supprimer et pour ainsi dire d'effacer toutes les puissances dynamiques les unes par les autres, par conséquent de produire au jour l'absolue indifférence (dynamique). Mais celle-ci n'existe que dans l'eau. Par conséquent la nature tend, dans le procès chimique, à la production de l'eau ou à la transformation de toute matière en eau ».

70 Ibid., § 131, p. 106 ; p. 130.

du chimisme n'est pas retour à la mort, à l'inertie de la matière inorganique, mais passage dans la vie organique. Le chimisme inorganique concret, oscillation entre vie et mort, conduit à l'organisme vivant⁷¹, qui a pour fin l'identité absolue, centre de toute l'activité productrice de l'organisme universel, auquel se rattachent tous processus et toutes puissances⁷². Dans la nature matérielle, l'organisme est donc la plus haute forme d'identité, d'indifférence, de dépotentialisation. Il unit pesanteur et lumière, qui restaient séparées, extérieures l'une à l'autre dans le moment précédent du chimisme. L'organisme est le chimisme élevé à sa vérité, aboli en son être immédiat et non-vrai.

Ainsi, le chimisme schellingien, qui ébauche la troisième dimension de l'espace et la troisième puissance de l'organisme, est par excellence puissance de transition. Synthèse des puissances inorganiques antérieures (magnétisme et électricité) et puissance inférieure de la sensibilité organique, n'ayant pas d'existence propre, il illustre éminemment la continuité des règnes inorganique et organique et l'unité de la nature.

71 Cf. *Exposition*, § 141, p. 112 ; p. 133.

72 *Exposition*, § 144, p. 115 ; p. 134 : « L'efficiencia par laquelle l'organisme persiste ne tend pas à la conservation de la substance en tant que telle, mais de la substance en tant que forme de l'existence de l'identité absolue ».

Hegel et l'organisme végétal

Laurent Mériqonde*

Résumé : Si la théorie hégélienne de l'organisme végétal n'est pas le sommet de sa Philosophie de la Nature, les problèmes théoriques engagés par la figure de celui-ci en tant que moment du système philosophique nous amènent à interroger deux points particulièrement cruciaux de toute Naturphilosophie : le rapport que le discours philosophique entretient avec les sciences empiriques (ici avec les sciences d'un vivant organique particulier) et la logique de la constitution des concepts proprement philosophiques des réalités naturelles (dans l'articulation des concepts d'individualité et de subjectivité).

Mots clés : Botanique / Morphologie / Physiologie végétale / Plantes / Tissu

Abstract: Hegel and vegetal organism.

If the Hegelian theory of vegetal organism can certainly not be considered as one of the summits of his Philosophy of Nature, the theoretical problems engaged by its position as a moment of the system of philosophy allow us to explore two of the most acute structural questions of any Naturphilosophie: first, the relation between philosophical theory and empirical sciences (here in the local example of specific organic living beings); then, the logic of the elaboration of genuine philosophical concepts dealing with natural beings (especially through the relation between individuality and subjectivity).

Keywords: Botany / Morphology / Vegetal Physiology / Plants / Tissue

La question du végétal n'apparaît pas de prime abord comme un enjeu central du questionnement philosophique traditionnel, ni comme un enjeu central des perspectives hégéliennes sur la Philosophie de la Nature. En tant qu'objet de la philosophie, le végétal est davantage l'enjeu d'une distinction humain/non humain, et se trouve de ce fait masqué par les problématiques propres à l'articulation animalité/humanité, l'homme trouvant dans l'animal une figure plus confortable de son Autre. Néanmoins, à titre de concept et d'outil de la philosophie, le végétal joue un rôle métaphorique indéniable, voire un rôle schématique. Par le végétal sont signifiés la réalité, l'objet, le tangible. La figure du végétal chez Aristote est la « *hylè* », soit le bois. Même Berkeley use du schème du végétal pour figurer le rapport de l'idéalisme au réel : l'arbre « matériel » est bien toujours là, avec l'ensemble de ses qualités

* Toulouse le Mirail, 5 allée Antonio Machado, 31058 Toulouse Cedex 01.

conservées. L'autre effet de sens porté par le végétal renvoie à l'idée d'une sereine articulation des domaines du savoir sur un même tronc et de mêmes racines en assurant l'assise : l'arbre de Porphyre et l'arbre philosophique de la *Lettre-Préface aux Principes de la Philosophie* de Descartes sont là pour en attester. L'arbre représente la tranquille assurance d'un objet, son autorité paisible face à nous, suffisant à apaiser l'inquiétude du savoir qui se le représenterait. Ainsi posé à titre de paradigme, et donc de rapport du savoir à son objet, le végétal constitue bien un schème idéal qui réfère la structure même du savoir à une forme immanente à l'objet. Devant le végétal, nous nous trouvons bien face à un être qui nous est proche, qui, comme nous, vit, meurt, s'alimente, mûrit puis fane. Mais le végétal demeure la figure tranquille de la pérennité dans le temps, du rapport infini à la lumière naturelle : sa science est l'« aimable science », comme on nommait la botanique à l'époque de Redouté, en laquelle le savoir s'apaise et s'émerveille en description comme en reproduction picturale de fleurs innocentes.

C'est dans ces mêmes termes que Hegel s'exprime au paragraphe 248 de l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*¹ pour distinguer l'homme de la nature par l'opposition de la contingence spirituelle (le libre-arbitre) à l'« innocence des plantes »². La plante ne peut s'égarer et, pour le philosophe de l'esprit, il s'agit là d'une dimension négative : « la vie vouée à la déraison de l'extériorité »³ n'est qu'une caractérisation imparfaite et privée de liberté. Le thème de l'innocence se voit ici donné le sens fort de sujétion passive à un processus qui ne fait justement que s'y dérouler. De fait, la sphère de la nature dans la philosophie hégélienne représente précisément le lieu de l'extériorité de l'idée ou de la présence de celle-ci sous la forme de son être-autre. Le vivant est alors à ce titre le lieu d'un processus de l'idée qui délaisse les figures singulières en lesquelles elle se manifeste, ou qui ne trouve pas son lieu dans la seule singularité ou accidentalité de ses figures. Or, le végétal est une figure relativement complexe de ce processus, à la fois par la difficulté propre portée

1 Pour l'édition française de l'*Encyclopédie*, nous nous sommes référés à la traduction par M. de Gandillac de l'*Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* sous le titre *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé* [notée *Enc.*], Gallimard, 1970. Pour l'accès au texte allemand, nous avons travaillé sur l'édition des *Hegels Werke, Werke in 20 Banden, Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1971-1979, Bd.9, Die Philosophie der Natur* [notée *Enz.*]. L'édition anglaise de M.J. Petry comprend également de très larges et remarquables éclaircissements sur le contexte scientifique des développements de Hegel : *Hegel's Philosophy of Nature*. Edited and translated with an introduction and explanatory notes by M.J. Petry, 3 tomes, London et New-York, 1970.

2 *Enc.*, § 248, p. 239 : « Or, lorsque la contingence spirituelle, le *libre-arbitre*, va jusqu'à la *méchanceté*, cela même est encore situé infiniment plus haut que la révolution des astres conformément à des lois ou que l'innocence des plantes, car ce qui s'égaré est encore esprit. »

3 *Ibid.*

par l'objet et par l'inscription philosophique de l'approche de cet objet dans un cadre théorique lui aussi complexe, qu'il s'agit ici de spécifier.

Alors que le végétal doit se considérer comme un moment propre et irréductible pour lequel les sciences fournissent le matériau de la reprise philosophique du concept dans son universalité⁴, cette exposition du concept dans chacune de ses figures concrètes s'effectue dans une inscription au sein de la logique du progrès du concept dans la nature. L'articulation de ces deux logiques de constitution de l'organique et de l'organisme est ici problématique. Au sein de la « Physique organique » de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la plante comme structure médiane (dans la séquence « Nature géologique », « Nature végétale », « Organisme animal ») court le risque d'être traitée comme une simple figure transitoire, lieu d'une simple négativité en laquelle s'affirmerait la négation de l'immédiateté pour produire le concept de l'organisme concret qu'est l'animal. Il suffit ici de comparer simplement la taille respective des parties, pour être proche de se laisser convaincre : 7 chapitres sont consacrés à la nature végétale, 27 à l'organisme animal. Dans le même temps, la plante peut se saisir comme une première forme de la subjectivité (après la forme de la vitalité ponctuelle et étincelle de vie des infusoires et autres lichens qui relèvent de l'organisme géologique en tant qu'elles constituent sa vitalité extérieure) au sein d'une genèse de la subjectivité et de l'esprit⁵

Pour reprendre ces difficultés et tâcher de les ramener à l'unité, nous devons essayer de déterminer dans quelle mesure l'organisme végétal peut se comprendre comme un moment un et indépendant, ordonné à sa logique propre dans le rapport aux sciences et selon ses déterminations spécifiques. Il est pour cela nécessaire d'interroger le concept de subjectivité et la particularisation de l'idée qui s'y opère, et d'interroger les concepts scientifiques susceptibles d'être convoqués pour produire les déterminations internes du concept philosophique. Nous proposons deux temps pour le développement de notre analyse : le premier sera consacré à caractériser la constitution d'un concept philosophique de l'organisme végétal au cœur de polémiques théoriques fortes, dans le cadre d'une détermination logique de la vie. Nous

4 *Enc.*, § 246, p. 238 : « La philosophie de la nature est une considération conceptuelle, elle a pour objet ce même universel, mais pour lui-même. »

5 D'une part, le développement d'une subjectivité niée par son universalité telle qu'elle la porte dans sa structure même (par le processus du genre comme figure de l'opposition à soi universelle) renvoie davantage au mode du passage de la nature à l'esprit, ce qui minimise de facto l'usage logique de la catégorie de subjectivité dans cette problématique. Mais, d'autre part, il est raisonnablement possible de considérer que l'apparition de la figure de la subjectivité dans le végétal a pour fonction de constituer un certain type de transition, de diriger depuis une articulation fondamentale les moments qui y conduisent. L'unité de la vie ainsi articulée aux premiers moments de l'esprit serait préservée dans le concept malgré les trois moments qui la modalisent.

essaierons dans un second temps de déterminer quel type d'articulation conceptuelle se donne à penser au travers de ce concept construit, et la relation qu'il entretient avec les autres niveaux de constitution de l'objet du savoir. Nous essaierons par là même de montrer en quoi l'usage philosophique par Hegel de la Logique et des concepts scientifiques peut permettre une nouveauté radicale des analyses portant sur l'objet, exprimant dans le mouvement nécessaire même du concept autant la cohérence d'une théorie que la diversité des enseignements portés par les différents niveaux de la connaissance.

Si on se réfère aux textes de jeunesse de Hegel, il est frappant de constater l'importance que revêt la problématique de l'accord de la connaissance et du rapport théorique et pratique que l'homme entretient avec la nature. Le rapport particulier de l'homme à la plante ou à l'animal est celui de la connaissance à une extériorité non totalement étrangère et en laquelle un processus de l'esprit a son lieu. Pour ce qui est des influences à Iéna dans le domaine propre des sciences positives, Hegel connaît Goethe et Schelver⁶, mais aussi Treviranus et Link. La *Métamorphose des Plantes*⁷ date de 1791 et est connue de Hegel. Il pratique la botanique dans les jeunes années et postule même auprès de Goethe pour remplacer Schelver dans sa fonction d'administrateur du jardin ducal, poste laissé vacant par le départ de ce dernier. Le poste comprend une partie d'enseignement de la science botanique, que Hegel s'empresse de proposer de compléter d'un enseignement philosophique. Il atteste dans cette lettre datée de fin janvier 1807⁸ de la constitution d'un herbier, ce qui représente cependant davantage le vestige d'un intérêt passé, Hegel avouant trouver là l'occasion de « reprendre » une activité délaissée. Hegel connaît donc très tôt la botanique, sans

6 Hegel cite explicitement la *Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanze*, 1802, et possède de nombreux ouvrages de Schelver, comme en atteste la recension faite, à la mort de Hegel, des ouvrages de sa bibliothèque, dont W. Neuser a établi la liste pour ce qui concerne les ouvrages de science et de philosophie de la nature, en dernière partie du collectif *Hegel und die Naturwissenschaften*, Fromann – Holzboog, Stuttgart, Bad Cannstat, 1987, sous le titre *Die naturphilosophische und Naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek*. N'accordons pas plus de poids à ces arguments factuels qu'il n'est méthodologiquement acceptable, principalement en ce qui concerne leur exhaustivité. Ils constituent néanmoins une base précieuse pour définir quelles éditions Hegel était susceptible d'avoir utilisées, donc de dater la lecture des ouvrages par défaut, mais aussi pour estimer les lectures de première main des grands ouvrages, ici de botanique, auxquels il se réfère.

7 Pour l'édition allemande, nous nous sommes référés à : Goethe, J.W. (von) *Die Metamorphose der Pflanzen*, in *Schriften zur Botanik und Wissenschaftslehre*, Gesamt Ausgabe 39, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1963. Pour un accès au texte français, une édition détaillée des écrits de Goethe en matière de botanique est disponible : Goethe, J.W. (von) *La métamorphose des plantes*, in *La métamorphose des plantes et autres écrits de botanique*, trad. H. et G. Bideau, Triades, Paris, 1992.

8 *Lettre de Hegel à Goethe de fin janvier 1807, Corr. I.*, Gallimard, TEL, pp. 132-133.

en être toutefois un spécialiste, préférant l'articuler à la perspective plus vaste d'une philosophie de la nature sous l'influence de Schelling. Sous cette même influence, l'interrogation portant sur l'organisme végétal prend la forme d'un système de la philosophie qui coïncide avec la première réelle analyse philosophique de ce type d'objet. Dans les ébauches de système à Iéna, le rapport de l'organisme végétal à l'organisme animal est constitué comme rapport du « concept » au « processus » de l'organisme, et la rupture est accentuée et ménagée entre la partie physique et la partie organique de la philosophie de la nature. C'est ici dès les origines du développement systématique que se pose le problème de la position d'une figure simple comme l'organisme végétal. Le problème demeure dans l'exposition encyclopédique, alors même que le végétal est la figure intermédiaire d'une philosophie de la nature constituée et développée entre deux ruptures que sont celles de l'inorganique et de l'organique d'une part, et celle de la nature et de l'esprit de l'autre. Par ailleurs, dans les textes de la période d'Iéna, Hegel ne se réfère aux sciences positives que de manière critique, par exemple pour refuser la compréhension chimique du vivant, posant que l'organique n'est pas « la différence ou l'abstraction étant-là »⁹, ou bien pour critiquer le traitement que la botanique a pu opérer du processus du genre, dans une allusion directe à Linné et ses successeurs. La plante est décrite comme un organisme relationnel et autoconstitutif, porteur de la logique propre de ses processus avec les diverses figures de son altérité : le savoir doit à ce titre philosophiquement s'accorder à cette production catégorielle.

En prenant maintenant acte des développements ultérieurs de la philosophie de la nature, il faut constater une évolution de ce rapport entre le philosophique et le scientifique qui doit reconnaître à ce dernier une « présupposition et condition »¹⁰ du philosophique. Hegel a définitivement abandonné un modèle producteur du savoir philosophique pour proposer un modèle conceptualisant, et conceptualisant depuis un donné rationnel, soit lui-même producteur de l'universalité de l'objet. Appliqué à l'organisme végétal, il s'agit précisément d'un schéma problématique. La difficulté théorique de l'organisme végétal vient proprement du manque de médiations des processus qui définissent l'idée de vie (processus de structuration, processus d'assimilation, processus générique). L'assimilation développe un processus d'« immédiate infection »¹¹ dans le refus du chimique, la structuration est seulement productrice de modifications superficielles du « type » qu'est la feuille (conformément à la définition par Goethe du « type » de l'organisme végétal dans la métamorphose des

9 *Jenaer Systementwürfe, III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1987.

10 *Enc.*, § 246, Rq., p. 238.

11 *Enc.*, § 345, Rq., p. 325.

plantes). Dans ces conditions, comment constituer un savoir rationnel de cet objet si lui-même se trouve plongé dans l'inintelligibilité formelle et radicale de ces processus? Autrement formulé, comment donner au savoir philosophique de l'organisme végétal la forme adéquate à son objet s'il est toujours nécessaire de fournir parallèlement un cadre explicatif rendant raison, de manière rationnelle, de cette absence de médiation?

L'explication des processus de l'organisme végétal est ainsi tendue entre l'enjeu de la détermination conceptuelle *a priori* qui est donnée du vivant dans la Logique et la désignation de phénomènes à la limite de l'inexistence qu'elle rend possible. Nous trouvons dans cette détermination un rôle prescriptif du philosophique dans la figure du concept qu'il dégage pour son objet. Par exemple, alors que le processus de la plante est un, comme tout vivant¹², mais surtout un en ce qu'il relève de l'unité d'un être en devenir qui précisément ne parvient pas à l'indépendance de processus au sein d'un corps qui serait uni par l'unité négative de la subjectivité, Hegel se contente de prescrire qu'il est nécessaire de le penser selon le ternaire des processus¹³. Peut-être de manière plus radicale encore, le nécessaire dépassement de l'explication physique en explication organique pour qualifier l'impossibilité en laquelle la science a été tenue de proposer une physiologie du vivant fait-elle sentir que la détermination philosophique des apories est constitutive de l'assignation du travail des sciences dans leur rapport au progrès du concept. Dans ce cadre, au paragraphe 346 de l'*Encyclopédie*, Hegel assigne une tâche à la physiologie et prend acte des découvertes de son collègue Schultz¹⁴ à Berlin, quand bien même il relève immédiatement leur caractère aporétique. C'est ici la Philosophie de la Nature en tant qu'elle dispose du cadre conceptuel de l'idée qui peut déterminer les processus du vivant et y accorder un partage scientifique des tâches dans le développement de la conceptualité des processus. Pour ce qui est du processus déterminé logiquement et *a priori* comme devant constituer la structure de la plante, une science rationnelle produit une explication par différenciation du type et juxtaposition des figures individuelles du type. Pour ce qui est de la

12 Cf. *Science de la Logique*, § 217. Pour la Science de la Logique de l'*Encyclopédie*, nous renvoyons à la traduction de B. Bourgeois, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, trad. B. Bourgeois, t. I, *Science de la Logique*, Vrin, 1986.

13 *Enc.*, § 346, p. 325 : « Il n'en est pas moins nécessaire que le processus qui est la vitalité, en tant qu'il est *un*, se décompose dans le ternaire des processus (§§ 217-220) ».

14 C.H. Schultz, professeur de botanique à Berlin, est la cible des éloges de Hegel dans le corps de l'*encyclopédie* comme dans les « additions ». Hegel cite très abondamment son ouvrage, *Die Natur der lebendigen Pflanze. Erweiterung und Bereicherung der Entdeckungen des Kreislaufs im Zusammenhang mit dem Ganzen Pflanzenleben*, t. I, *Das Leben des Individuums*, Berlin, 1823 ; t. 2, *Die Fortpflanzung und Ernährung*, Stuttgart et Tübingen, 1828. Ce sont principalement ses travaux sur la physiologie des plantes et les systèmes de circulation internes qui intéressent le philosophe.

physiologie comme science productrice des déterminations portant sur la différenciation concrète de la structure en unité systématique des processus, Hegel renvoie aux travaux de Schultz. Pour ce que serait une science produisant les déterminations du processus du genre, Hegel ne fait aucun renvoi même s'il y consacre son analyse.

Dans cet appui et cette relation de la science et de la philosophie, le mérite revient premièrement à Goethe, qui produit un principe explicatif du tout de la plante depuis son unité constitutive. Ce mérite est double. Non seulement la production du principe d'explication par le type rend raison de la différence des parties dans l'unité et de la répétition du même à travers une variation seulement superficielle, mais, en plus, la pensée rationnelle de la plante la saisit bien comme une totalité, dans la détermination de l'unité de l'« échelle spirituelle » de ses parties (*Geistiger Leiter*, § 345, *Zusatz*). Le tout est constitué, et ses parties sont identifiées selon le processus un de sa constitution depuis un unique type primordial. La réalité de ce type, Goethe la pense dans un premier temps comme effective, le processus de la plante dans le déploiement de ses formes relevant d'un progrès vers la conformité des variations empiriques à la perfection du type, la fleur. Il abandonne ensuite cette explication au profit d'une représentation de la fonction schématique du type, en laquelle Hegel peut reconnaître une pensée rationnelle par exposition du concept (*Darstellung*) comme échelle spirituelle des processus de la constitution de la plante. Hegel reconnaît en Goethe le producteur des déterminations de la plante comme reproduction du même par unité et par différenciation. Toutes les parties de la plante sont ordonnées à un type dont les diverses manifestations s'obtiennent aisément par métamorphose superficielle, et qui même dans le processus du vivant peuvent donner lieu à des manifestations réelles comme la pousse qui devient plante-mère dans le cas du bouturage ou de la greffe.

En revanche, si le développement de Goethe en matière de processus de la structuration trouve un écho chez Hegel qui en entérine la validité, deux types d'objections non pas seulement factuelles mais bien théoriques peuvent lui être opposés. Le premier est formulé par Schopenhauer dans le *Monde comme volonté et comme représentation*¹⁵, au chapitre traitant de la téléologie : « La prétendue métamorphose des plantes, idée légèrement inspirée par Gaspard Wolff, et que, sous cette détermination hyperbolique, Goethe a pompeusement et lourdement exposée comme sa propre découverte, appartient à ces explications de l'organisme par la cause efficiente. (...) Expliquer une fleur, en disant qu'elle présente en toutes ses pièces la forme de la feuille, me paraît analogue à l'idée d'expliquer la structure d'une maison en montrant que toutes les parties, étages, encorbellements, mansardes, en sont composées de

15 *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au livre deuxième, chap. XXVI, De la téléologie, PUF, 1996, p. 1057.

briques, et constituées par la simple répétition de cette unité primitive. » La critique de Schopenhauer est sévère, et renvoie à l'idée d'une insuffisance de l'explication du tout par les parties, difficulté qui se pose conjointement à Hegel dans l'explication téléologique du vivant qu'il entend dépasser : ici, le schème téléologique artisanal représenté par le modèle aristotélicien de l'architecture trouve toute son expression, même s'il demeure un simple schème. Les parties de la plante ne peuvent s'expliquer que dans leur inscription au sein d'une totalité, soit dans la perspective de leur différenciation. Il y aurait une incapacité fondamentale du schéma goethéen à rendre compte, par exemple, de la constitution concrète de la fleur. Tout au plus Goethe est-il capable sur le fond de sa théorie de produire un certain nombre d'esquisses d'explications mécaniques, liées à la température, l'altitude, comme en témoignent les constats de son *Voyage en Italie*. Il exprime ce regret de la difficulté de faire de sa botanique rationnelle une botanique appliquée dans une *lettre à Soret du 26 juin 1828* : « dans mon court article sur la métamorphose des plantes, [mes intentions] sont certes formulées avec une netteté suffisante, mais leur rapport avec la botanique appliquée ne ressort pas assez nettement, je le sais depuis longtemps ».

Il s'agit là du second type de critique qu'il est possible d'adresser à la théorie de Goethe, et qui signifie que la production des différences ne peut pas trouver le cadre de son explication au sein même de sa théorie. Le processus de la structuration auquel se réfère de manière générale Goethe est ramené seulement à l'unité des parties. Le concept reçoit la figure de la répétition du même, mais pas celle de la différenciation interne : il est cependant nécessaire de le produire. Ce n'est alors pas un hasard si, au paragraphe 345 de l'*Encyclopédie*, Hegel juxtapose la théorie goethéenne, la botanique de Schultz et les apories de la physiologie. Il apparaît ici que la physiologie peut donner à voir certains aspects de la morphologie dans leur différenciation. La relation de la plante de soi à soi comme à son inorganique puise dans le processus de l'assimilation pour produire les formes de la structure. Mais la constitution de la structure est ordonnée elle-même à l'assimilation possible. Par exemple, la lumière, avec laquelle la plante est dite entretenir un rapport de recherche de son soi, incite la plante à proliférer dans sa direction, ou bien la pousse à produire un soi qui engage un rapport (inhibiteur) avec l'intériorisation de la lumière dans la couleur, soit la production de la fleur (§ 348). Pour faire droit à l'indifférenciation concrète des processus de la plante et à leur différenciation selon l'idée, il est bien nécessaire de mettre en rapport la constitution de l'identité à soi comme structure ou comme production du même, et le processus physiologique qui produit les différences. Morphologie et physiologie seraient ainsi accordées dans l'explication, en reliant l'anatomie et l'explication de ses processus organiques. Il reste cependant à statuer sur le processus du genre. Hegel rejette toutes les conceptions donnant différence et processus sexuels comme essentiels. Il se contente en revanche de réduire le processus du genre aux

deux premiers pour ce qui est de leur développement naturel : « Cette démarche est au total quelque chose de superflu car le processus de structuration et d'assimilation est déjà lui-même reproduction, production de nouveaux individus »¹⁶. Cependant, s'il s'agit de réduire un processus aux deux autres, c'est qu'il s'en distingue immédiatement en quelque manière : selon l'idée. Dans la partie sur l'animal, le genre est en contradiction irrésolue avec sa figuration sexuelle particulière et constitue en tant que tel son germe de mort. Dans la plante, tout est processus du genre, à savoir processus de sursumption de la différence superficielle des parties pour produire une unité interne de l'identité et de la différence. La plante n'en finit pas de différer, ni n'en finit d'être identique. Pris ainsi, le processus du genre se réduit aux déterminations de la morphologie et de la physiologie et laisse voir leur sens dans le discours du philosophe. Des trois processus de la plante, le processus du genre est celui pour lequel la philosophie se procure un réel appui incessible sur son objet. La science peut certes produire une explication de la fécondation, et Hegel ne cherche pas à le nier. Ce qu'il nie, en revanche, est que le fait fasse droit, ou bien le traitement du produit fasse le traitement du processus qui y aboutit. La raison de l'organisme végétal apparaît dans la considération philosophique sur la nature, et dans l'articulation de la structure et de la subjectivité comme production de cette totalité conceptuelle que représente l'objectivation structurelle de la subjectivité vivante. Le genre est unité positive du corps végétal et l'individu-plante est immédiatement adéquat à l'espèce ; l'individu produit des individualités juxtaposées, comme la succession des générations : « Le processus de structuration et de reproduction de l'individu singulier coïncide de la sorte avec le processus générique, et consiste à produire sans fin de nouveaux individus¹⁷ ». Hegel fait sciemment fonctionner par paire les deux premiers processus (il fait de même au paragraphe 348) pour y réduire concrètement le troisième. Du point de vue du concept, c'est le troisième processus qui est la vérité des deux premiers, car dans le développement du genre seul se manifeste un progrès du concept, une détermination spécifique de celui-ci dans un type d'organisme précis et différencié.

Hegel produit donc ici un modèle explicatif qui articule les savoirs positifs entre eux, qui reprend et critique certains contenus scientifiques sur le plan de leur légitimité normative. Il propose de jauger de la fécondité théorique de modèles aussi puissants que celui de Goethe ou sanctionne même l'inefficacité de la réflexion physiologique en les termes en lesquels elle est posée. Il se donne de surcroît les moyens de traiter du processus du genre hors de la détermination seulement scientifique, celle-ci ne traitant pas de l'objet selon la figure subjective de son concept, mais selon

16 *Enc.*, § 348, p. 327

17 *Enc.*, § 344, p. 324.

la seule particularité de ses produits : sans cette détermination, aucune articulation des processus concrets ne pourrait être même pensable. En posant que le processus du genre est en soi dans les deux déterminations scientifiques des deux premiers processus, Hegel se donne la possibilité de produire enfin la catégorie de l'animal comme organisme concret, dans la particularité essentielle du processus de son genre, ce que s'interdit toute réflexion sur la sexualité des plantes, seulement susceptible de résoudre ses apories de manière comparative. La distinction plante/animal apparaît ici fondée, de même que leur proximité. Le genre se révèle ici un outil proprement philosophique qu'il s'agit de comprendre en le ramenant à la catégorie logique de subjectivité qui sous-tend, dans la figure de son rapport à sa propre objectivité, toute la réflexion philosophique sur le vivant, de la logique à l'esprit.

On trouve dans le processus de l'organique la détermination de la subjectivité, rapportée ici au végétal et à l'animal, auxquels il ne faut pas manquer, nous y avons déjà fait allusion, d'ajouter les étincelles punctiformes de vie du géologique organique. Pour le végétal, sa prolifération se ramène à l'extériorisation de sa subjectivité comme structure : « La subjectivité, selon laquelle l'organisme est quelque chose de singulier, se développe en un organisme objectif, la structure, en tant que corps vivant s'articulant en parties distinctes les unes des autres¹⁸ ». La subjectivité est ici proprement donnée comme agent de la structure de la plante dans le ternaire des processus de sa production, relevant d'une coïncidence immédiate avec l'organisme objectif. Il s'agit là de l'énoncé de la raison pour laquelle le végétal ne peut se saisir comme le propre objet de son processus, et ainsi se constituer comme unité négative d'un sujet et d'un objet. La plante est un sujet-objet immédiat, et seulement immédiat, le concept seul relevant une médiation dans le phénomène du processus du genre : en niant la figure végétale de l'organique. L'activité de la subjectivité végétale consiste seulement à se produire comme immédiateté de la production du soi et de la quête de cette même séité. Il est donc nécessaire d'y lire, davantage qu'une esquisse d'un processus animal seul concret, l'expression d'un concept adéquat et spécifique de l'organisme végétal. Dans celui-ci comme dans l'organisme animal, la sphère de la nature ne peut produire que l'activité d'un mauvais infini. Étant tout entière plongée dans la structure, c'est-à-dire dans sa totalité objective, la plante est subjectivité dans son objectivation. L'introduction de la catégorie de subjectivité n'est pas ici pensée dans une articulation possible avec la subjectivité spirituelle, mais renvoie à une activité apte à produire sa différenciation. Or, différer, c'est produire de manière unique et unifiée son unité. Dans le rapport à l'extériorité que représente le processus de l'assimilation, la plante n'entre pas dans un rapport d'opposition au monde extérieur, qu'elle transforme d'inorganique en organique de manière immédiate pour en faire

18 *Enc.*, § 343, p. 323.

son monde (un monde en lequel elle exerce sa légalité), ni ne s'oppose à elle-même, puisque la production de son autre est aussi production de son soi comme répétition du même en un individu. La production de l'autre ne va dans la plante pas plus loin que la production d'un soi-autre juxtaposé au soi, et qui est toute la plante en un individu¹⁹ Dans la plante comme dans l'ensemble de la nature, l'idée de progrès même demeure extérieure, la contradiction demeurant irrésolue. Hegel évoque dans la *Raison dans l'Histoire* les thématiques du progrès, de la perfectibilité et du développement, que la structure du végétal et la relation entre individu et espèce qu'elle implique peuvent permettre de rapprocher : « Cette évolution de l'individu organique se produit de façon immédiate, sans opposition, ni obstacle. Rien ne peut s'immiscer entre le concept et sa réalisation, entre la nature du germe déterminé en-soi et l'existence qui lui convient. Dans l'esprit, c'est différent »²⁰ Appliqué à l'organisme végétal, cela signifie que la production de la structure d'un organisme ne peut excéder la marge de variation prévue dans le type : les modifications formelles et qualitatives ne sont que des variations. Hegel vise ici ceux qui veulent faire naître des animaux depuis les plantes. La plante ne fait que répéter, quelque profonde que soit la variation qui la caractérise.

Cependant, cette répétition n'en est pas moins, en tant que telle, processus, et la catégorie de subjectivité, engageant plus loin que le seul rapport à la structure, développe dans le cadre même du processus d'assimilation la problématique de la nature du soi de ce « sujet ». Hegel réfère ici à Schelling : la plante cherche « la lumière comme son soi extérieur à elle »²¹, et, pour citer cette fois Schelling, « si la plante avait une conscience, elle adorerait la lumière comme son dieu »²² La plante est ici décrite comme subjectivité dans l'unité vitale de ses parties, mais peut-être davantage dans l'unité objective de celles-ci. Elle cherche dans la lumière son soi, soit une unité qu'elle n'est pas. Ce retour en soi comme négation de son être-objectif ne parvient pas à une subjectivité négative : elle ne peut, pour ce qui concerne précisément la lumière, pas la produire en soi comme l'animal. Le rapport infini de la plante avec la lumière est celui d'une unité abstraite par différence à une unité abstraite par indifférence : l'intériorisation de l'autre par l'un ne peut ici produire qu'une extériorisation. La plante ne peut ainsi pas opposer de soi à son soi : elle ne peut l'engendrer que comme une figure du même en laquelle la structure se totalise. En voulant produire

19 *Enc.*, § 343, p. 324 : « l'individu total et un n'est plus que le fonds, comme unité subjective des membres ; la partie, le bourgeon, le rameau, etc., est aussi la plante tout entière ».

20 *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, 1965, p. 180.

21 *Enc.*, § 344, p. 326.

22 *Enz.*, § 344, Zusatz, p. 374 : « Hatte die Pflanze Bewußtsein, so würde sie das Licht als ihren Gott verehren. »

une unité, la plante se dédouble en un soi et un autre soi : l'individu et la fleur, puis l'individu et la graine. Le soi est alors rapporté et à une partie, et à une totalité. Le processus du genre ne constitue qu'une réalisation objective de soi comme excroissance. La structure joue ici ce rôle particulier qu'elle absorbe la subjectivité, en tant que produit de l'ensemble des processus de sa vitalité. La raison est à rechercher à la fois dans une position logique initiale, et dans la constitution d'un rapport particulier au temps. Premièrement, une position logique, puisque la plante ne constitue pas de contradiction en elle-même. Une position relative au temps, car la plante ne se détermine pas selon le temps, mais plutôt selon l'espace. Les trois processus de sa vitalité ont, pour la plante, pour conséquence de produire une prolifération spatiale, ou bien par juxtaposition des parties, ou bien un détachement des graines. Seul l'animal est « temps libre »²³ La production d'un nouvel individu dans le genre ne revient qu'à produire une branche un peu plus loin, la distance variant selon la figure de l'individu. Comment, alors, comprendre la particularisation de la plante à la fois comme retour de la subjectivité en soi et comme développement ou extériorisation de cette subjectivité ?

Si la critique adressée à Goethe dans le processus de structuration renvoie au fait que ce dernier ne peut rendre raison des différences dans le processus de la plante, mais seulement développer l'identité dans la production des parties, ne doit-on pas ici reprocher à Hegel de lire l'organisme végétal comme simple extériorisation, sans réellement faire droit à sa totalité ? Il est en effet nécessaire de remarquer dans le développement de la plante une production de figures orientée vers un processus normé, et notamment, dans le temps. Hegel ne le conteste pas. Il souligne même la différence qui existe entre les tissus produits par la plante, et la fleur, le fruit ou la graine. La fructification, par exemple, est qualifiée de point le plus haut (*höhere*) du phénomène végétal dans ses *Leçons sur la Philosophie de la Nature* de 1823-1824²⁴ Ce que Hegel, en revanche, conteste, est précisément que la production d'un individu développé, et porteur de sa différence comme un « soi » auquel la totalité serait parvenue, puisse se satisfaire de sa constitution en partie. En revanche, et il s'agit là d'une détermination non naturelle mais conceptuelle, la production de cette partie qui rassemble la plante en un soi participe d'une inhibition de son processus total, la manifestant précisément comme une totalité, mais seulement pour le concept et par le processus du genre. Les individus qui constituent la collection, l'« essaim d'individus » qu'est la plante, trouvent sens dans leur juxtaposition immédiate même, en ce qu'ils sont les

23 *Enc.*, § 351, p. 328.

24 Une très utile édition des *Leçons sur la Philosophie de la Nature* de 1823-1824 est désormais disponible : *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Berlin, 1823/24. *Nachschrift von K.G.J. von Griesheim*, herausgegeben und eingeleitet von Gilles Marmasse, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2000.

moments du développement et de l'objectivation d'une subjectivité. C'est ainsi par surcroît que la totalité rassemblée en une partie accomplit, pour le concept, le processus total de l'organisme : ce point renvoie à l'« échelle spirituelle » qu'est l'organisme. Aux déterminations positives en lesquelles la nature reste prisonnière d'elle-même, l'actualisation de la plante par la fleur conduit à la position pour le concept d'une détermination nouvelle et seule négative, donc porteuse d'une esquisse d'un style inédit de figure de la subjectivité. L'argument hégélien développe ici une thématique proposée par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque au livre X, 1077b32*, dans une analyse traitant de l'acte et du plaisir : « Le plaisir achève l'acte, non pas seulement comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme par une fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse. » Cette notion aristotélicienne de « survenue par surcroît » d'une détermination caractérise dans la nature le rapport du concept et de ses manifestations. Alors que, dans le processus concret de la plante, la production de la différence n'est que le produit de la tentative de reproduction du même, le concept reconstruit le processus comme une totalité et produit la détermination de la subjectivité concrète. Dans le cadre des analyses que nous avons menées relativement à l'articulation des trois processus, c'est bien ici dans le processus du genre que se produit cette figure du concept par une manifestation particulière de la structure dans son ensemble, et comme œuvre des trois processus conjointement. La figure de la totalisation laisse voir dans l'acte ce que l'acte n'a pas : l'unité de la vitalité comme subjectivité, une relève d'un surcroît de cet acte. La fleur et le germe sont superflus, mais ils manifestent dans cette superfluité leur statut de termes d'un processus totalisé et unifié : c'est dans le processus du genre que le concept parvient à cette détermination.

Ainsi constituée, cette unité des moments de l'organisme végétal ne relève que de l'idée mais ne laisse pas d'équivoque sur une quelconque spiritualisation des processus naturels. Il n'y a dans la nature qu'une continuité négative (ou selon une extériorité à elle-même), qui fait éclater les déterminations propres de la sphère de la nature analysée en forgeant de nouvelles catégories. Ici, dans la structure comme expression de la subjectivité, c'est cette subjectivité même, comme sous-tendant le processus, qui ressort de l'analyse du concept. L'indifférenciation des trois processus différenciés selon l'idée se donne à voir non plus comme la simple unité d'un produire se répétant à l'infini, mais comme un processus échouant à se retrouver dans l'unité avec la lumière à laquelle il aspire, traduisant dans cet échec même l'unité d'un effort déçu. La « fleur » de l'âge est pour la plante l'unité négative de ses membres qui en fait un tout en médiation pour le concept, et qui la renvoie pourtant à la prochaine pousse et à un nouveau terme du processus, ou bien même à son existence autonome et localement disjointe. Cependant, dans un tel processus du concept qui doit se développer selon la détermination formelle de l'idée, comment interpréter le

fait que les phénomènes du vivant végétal et du vivant animal soient gérés selon des processus similaires, du fait de cette détermination par l'idée, et pourtant comme deux manifestations parfaitement distinctes de la subjectivité ?

Il s'agit ici d'une question massive concernant un certain nombre d'enjeux polémiques à l'époque de Hegel, notamment autour de la compréhension des phénomènes physiologiques. En témoigne une question mise au concours en 1805 par la *Königliche Gesellschaft der Wissenschaften* sur le rapport des tissus végétaux et animaux. Le débat est encore vif à l'époque de Berlin, mais Hegel se réfère aux mémoires en réponse à la question mise au concours de Link, Treviranus et Rudolphi²⁵, parus en 1806-1807, dans les additions au paragraphe 344, et principalement à Link. Or, le débat se développe avec l'exposition des thèses de Dutrochet au cours des années 1820²⁶, qui entend montrer que tout le vivant est unifié par une même physiologie, et que la distinction « ontologique » des animaux et des plantes masque une réalité organique que la science doit s'efforcer de dévoiler. En 1838-1839, cette unification est prononcée dans ses principes sinon dans ses phénomènes par l'exposition de la théorie cellulaire de Schleiden et Schwann²⁷ : la cellule est « principe » du vivant. Pour Hegel, le problème du rapport entre végétal et animal se pose de manière plus complexe, ce qui ressort nettement de la différenciation opérée au paragraphe 344 de l'*Encyclopédie* (lors de la qualification des propriétés de l'organique végétal, différenciation en forme de négatif strict du paragraphe 351 qui expose les propriétés de la subjectivité animale) : les processus et phénomènes accordés à l'animal sont refusés de manière systématique au végétal. Or, convoquer une modélisation pour la refuser à un objet puis l'accorder à un autre paraît relever d'une méthodologie douteuse. Pourquoi Hegel ne propose-t-il pas deux types de déterminations positives ? D'un

25 Trois mémoires sont en effet présentés en réponse à la question : Rudolphi *Anatomie der Pflanzen* – Göttingen 1807, Link *Grundlehre der Anatomie und Physiologie der Pflanzen* – Göttingen, 1807, et Treviranus *Von inwendigen Bau der Gewächse* – Göttingen, 1806. Hegel reprend leurs analyses comme autant d'éléments constituant la base empirique et théorique de sa philosophie de l'organisme végétal.

26 H. du Trochet développe dans les *Recherches anatomiques et physiologiques sur la structure intime des animaux et des végétaux, et sur leur motilité*, 1824 et les *Recherches sur l'endosmose et l'exosmose*, 1828, une lecture de la physiologie comme transversale aux phénomènes du vivant. À travers une analyse de l'irritabilité, mais également des phénomènes d'échanges internes à l'organisme, la production du concept d'osmose fournit un outil analytique puissant et un réel progrès des recherches physiologiques.

27 La promulgation de la cellule au rang de principe de la vie organique est un acquis des recherches parallèles de M.J. Schleiden, dans le domaine du végétal, et de T. Schwann pour l'animal. C'est un ouvrage de ce dernier qui théorise pour la première fois de manière complète en 1839 les acquis de la nouvelle physiologie : *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Tiere und Pflanzen*, Berlin, Verlag der Sander'schen Buchhandlung, 1839.

côté, il s'accorde à voir des différences irréductibles, comme autant d'expressions d'un moment de l'idée, de l'autre, il tente de les produire depuis un même fond et selon une même méthode. Ceci est d'autant plus difficile qu'il est délicat de les appliquer à deux domaines hétérogènes de droit. Qu'y a-t-il d'unique et de différent dans ces deux manifestations de la vie ? Il semble bien qu'il faille rechercher cette unité dans la caractérisation de la vie comme idée. Il paraît ici nécessaire de considérer les processus qui traversent de manière parallèle les figures distinctes du vivant comme des modes de manifestation de l'idée qui, dans le cas des individualités vivantes naturelles, se ramènent à la détermination par le genre comme jeu dans la subjectivité de l'individuel et de l'universel. L'articulation des figures de la vie naturelle, par les concepts de subjectivité développés de manière distincte pour les organismes végétaux et animaux, vaut comme particularisation de la figure du genre comme médiation du processus de la structure et de la forme active subjective qu'est un vivant.

Il n'y a ici pas modélisation stricte du vivant végétal sur l'animal, quand bien même le premier est qualifié de manière négative. Il s'agit davantage de montrer la particularité de l'idée dans un vivant où elle se laisse difficilement entrevoir et en lequel elle progresse par le concept vers une figure plus concrète. La modélisation est d'autant moins stricte qu'elle est également efficace de manière inverse. Le paragraphe 364 qui traite de l'assimilation dans l'organisme animal renvoie aux deux premiers temps de l'« infection immédiate » et de la « simple métamorphose » avant de traiter du processus médiatisant de la digestion. Il renvoie pour ce faire de manière très explicite à la remarque du paragraphe 345 et au paragraphe 346, ce qui reprend le tiers des développements consacrés au végétal. Si nous faisons ici le parallèle avec les déterminations issues de la première partie de notre développement, à savoir une détermination philosophique des sciences positives et une détermination philosophique de leur matériau même par la fonction de l'idée logique dans l'analyse du vivant, nous devons accorder que toute modélisation du végétal sur l'animal ressort d'une modélisation plus profonde, ancrée dans ce qui sous-tend leurs deux processus et s'effectue en eux deux, quand bien même le second soit plus adéquat à son idée. Hegel développe ainsi une idée que l'analyse cellulaire du végétal, loin d'invalider, reprend à son propre compte. Une identité des tissus, par exemple, n'annule pas la différenciation syllogistique en laquelle s'ancre leur différenciation processuelle. Développer l'idée que le vivant puisse s'expliquer depuis des cellules qui en seraient à la fois le principe explicatif et le principe ontologique reprend au contraire la fécondité de l'analyse goethéenne de la répétition du type, en procurant de surcroît l'outil de l'unité de la morphologie et de la physiologie, soit une anatomie physiologique. Le modèle se donne ici simplement la possibilité de les articuler et assure ainsi une fécondité dont Hegel, formellement du moins, avait repéré la nécessité. Reste cependant, ayant attesté de la cohérence de la philosophie hégélienne dans sa structuration

des sciences botaniques particulières, à mesurer le rapport de sa conceptualisation des phénomènes de la vie avec les manifestations du chimisme. Hegel est probablement là en désaccord structurel (dans les développements de la Logique comme de la Philosophie de la Nature) avec une explication chimique. Il concède, et rend raison, dans le rapport que la philosophie elle-même établit entre subjectivité et structure, que les productions du végétal demeurent proches du chimisme, comme sa structure demeure proche de la figure cristalline. Hegel reste sensible à l'ensemble des données empiriques, mais il lutte contre la construction des faits qui leur est liée en invalidant de droit un certain type d'interprétation réduisant les phénomènes de l'organique à l'inorganique. Si le chimique a « tué le vivant une seconde fois »²⁸, il demeure impossible d'éliminer sa portée dans l'histoire de l'élaboration de la philosophie végétale (dans les expériences de Senebier²⁹ ou bien de De Saussure³⁰). Pour autant, la pensée rationnelle instituée par Goethe marque une involution définitive de la connaissance de l'organique, accordée aux découvertes de Schultz et au type de lecture des processus naturels que celui-ci développe. De manière générale, l'élucidation philosophique d'un même concept de la vie dans les trois phases de la philosophie de la nature organique manifeste le statut spécial de la vie elle-même comme figure du concept en lequel l'esprit lui-même lit la trace de l'idée dans ses modes particuliers, sur la base des déterminations en lesquelles le phénomène doit se penser. La logique propre de la nature demeure celle de son concept.

Il est bien ici question de l'articulation dans les processus des types du vivant de leur rapport à l'idée. Mais la manière dont la philosophie peut se rapporter à son matériau diffère foncièrement selon le type de rapports que les sciences peuvent développer pour construire leur objet. Dans le cas du végétal et compte-tenu de la simplicité problématique de l'objet, le passage par les sciences vaut pour tentative

28 *Enc.*, § 359, Rq., p. 334.

29 J. Senebier est un des premiers analystes dans la théorie de l'assimilation végétale des phénomènes de photosynthèse, dans ses *Expériences sur l'action de la lumière solaire sur la végétation*, Genève, 1788.

30 N.T. de Saussure développe dans ses *Recherches chimiques sur la végétation*, en 1804, une analyse des phénomènes de la nutrition, de la respiration et de la photosynthèse dans les végétaux, soit l'ensemble des fonctions que Hegel regroupe sous la catégorie d'assimilation, en termes d'échanges chimiques : la nutrition provient de l'activité de transformation des éléments chimiques que sont les sels ; la respiration, à laquelle est ramené le phénomène de photosynthèse, est analysée comme simple échange gazeux. Les acquis de De Saussure correspondent à une étape décisive de la physiologie végétale, où celle-ci acquiert réellement sa positivité scientifique en se dégageant des théories vitalistes ou finalistes des organismes naturels. Réciproquement, cette invalidation des théories les plus « métaphysiques » permet à un certain nombre de critiques théoriquement mieux assurées, comme celle de Hegel, de se faire entendre et de gagner en crédibilité, notamment dans la critique que ce dernier fait de la relation logique de la vie et de la finalité.

d'évaluation rationnelle de l'universel dans le particulier. Pour autant, les processus du végétal ne s'évaluent que problématiquement dans leur indistinction abstraite. La *Science de la Logique* fournit seule un cadre permettant de saisir dans un organique simple la figure du concept comme moment de son processus.

Il demeure quand même une difficulté liée à la liaison de l'explication naturelle avec la rupture nature/esprit, difficulté que le recours à l'explication par les figures de l'idée ne résout pas entièrement. L'esprit se pose comme issu du mouvement du concept dans la nature, mais il doit reprendre la naturalité en lui, réinvestissant ainsi les déterminations naturelles en son propre sein. Si on accorde que la philosophie trouve son élément de manière la plus déterminée dans l'organique, l'organisme végétal donne l'occasion d'une confrontation avec un matériau où elle-même « fait ses armes » avant d'aborder la figure la plus concrète de l'organisme. Dans la présentation difficile de cette figure intermédiaire ressort la nécessité d'opérer un traitement de l'objet en termes de compréhension interne au concept, mais aussi en termes d'élu- cidation de celui-ci dans les formes particulières de l'idée extérieure à elle-même. En cela, il gagne le droit à la normativité, tout en faisant fond sur une description et construction bien fondée du phénomène, garantie par la constitution systématique de l'analyse. Le processus du genre comme tel relève entièrement de la détermination philosophique et échappe aux modèles de l'analyse scientifique, mais voit sa fonction et ses procédures attestées par l'articulation subjective des processus naturels. Il relève à ce titre d'un cas limite de la naturalité et c'est en lui que se présente la figure de son dépassement. Il relève à ce titre d'une figure d'éclatement des déterminations universelles des vivants naturels dans leur singularité, dont la figure végétale sanctionne à même l'individu la construction du concept d'une subjectivité concrète.

La pensée hégélienne de l'organisme : une ontologie de la vie ?

Gilles Marmasse*

Résumé : L'examen de la vie dans l'Encyclopédie obéit à l'idée que se fait Hegel de la philosophie de la nature : une investigation d'essence qui consiste à rendre compte de la genèse d'une nature extérieure dont on présuppose qu'elle est composée d'unités irréductibles : les « moments ». La vie représente un sommet dans la nature, ce qui se traduit, chez les organismes, par le dynamisme, l'individualisation, l'autonomisation et le caractère fondamentalement intelligible des organismes.

Mots clés : Expérience / Finalité / Ontologie / Organisme Totalité / Vie

Abstract: Hegelian thought about organism: an ontology of life?

The study of life in the Encyclopaedia conforms to Hegel's idea of the philosophy of nature: an investigation of the essence which aims at giving an account of the genesis of the irreducible unities of the external nature. Life represents a summit in nature, which is translated through dynamism, individualisation, the autonomy and the fundamentally intelligent character of organisms.

Keywords: Experience / Finality / Life / Ontology / Organism / Totality

La vie constitue-t-elle un objet d'investigation légitime pour le philosophe ? On pourrait penser en effet que seul le biologiste est habilité à parler du vivant, dans la mesure où seul il utilise la méthode adéquate à la connaissance de celui-ci, à savoir la méthode expérimentale. Le philosophe, à propos de la vie, aurait alors pour seul office de réfléchir à l'activité du biologiste—lequel n'est certes pas nécessairement conscient de l'ensemble des présupposés de ses démarches, ni de son inscription dans l'histoire de la recherche. Plus profondément cependant, on peut soutenir que toute tentative d'appréhension proprement philosophique de la vie constitue un obstacle au progrès de la science. Comme on le sait, Cl. Bernard fait de l'abandon de la question de l'essence de la vie un réquisit méthodologique. Pour lui, l'entreprise qui consiste à

* Université Lyon III – Jean Moulin, 74 rue Pasteur, 69007 Lyon.

définir l'objet, puis à déduire ses propriétés à partir de la définition préalable, est radicalement contraire à l'esprit des sciences expérimentales. Or cette attitude, comme le remarque André Pichot, possède incontestablement un double avantage. D'une part, elle permet de rejeter comme non scientifique ce qui n'est pas expérimentable : le domaine d'investigation se trouve, par là-même, parfaitement adapté aux méthodes de la recherche, si bien que celle-ci peut progresser rapidement. D'autre part, le scientifique adapte sa doctrine à mesure que l'expérimentation lui apporte des résultats nouveaux. Or, avec Hegel, nous avons affaire à une attitude radicalement opposée, dans la mesure où celui-ci fait de la pensée de la vie l'affaire du philosophe. Allons plus loin : même si ce dernier doit tirer parti, selon Hegel, des sciences empiriques, c'est bien à la philosophie que revient le rôle architectonique lorsqu'il s'agit de concevoir adéquatement ce qu'est un organisme vivant. Le propos de l'exposé n'est pas ici d'évaluer la pertinence ou au contraire le caractère caduc du discours hégélien, mais simplement d'en repérer quelques enjeux. Car il y a, chez l'auteur de l'*Encyclopédie*, une pensée de la vie qui se fait remarquer par son caractère à maints égards surprenant, par son ambition et sa cohérence.

L'intitulé de cette journée d'étude : « la Philosophie de la nature de Hegel, science et métaphysique ? » fournit un fil conducteur remarquable pour considérer la pensée hégélienne de la vie naturelle. Un des problèmes fondamentaux qui se posent à nous, en effet, est de déterminer, à propos du problème particulier de la vie, le *statut* du discours de Hegel. Lorsque celui-ci s'empare du thème, en tant que philosophe, qu'en fait-il ? Quand on lit, par exemple, les paragraphes de l'*Encyclopédie* consacrés à l'organisme, c'est-à-dire la troisième section de la Philosophie de la nature, on ne peut pas ne pas être déconcerté. D'un certain côté, en effet, les remarques de Hegel renvoient à des phénomènes qui, de prime abord, sont bien connus, voire triviaux : par exemple, le fait que la plante a pour origine un germe, qu'elle produit des fleurs et des fruits, ou encore le fait que l'animal se caractérise par la croissance, la nutrition et la reproduction. D'un autre côté cependant, le discours est extraordinairement technique. Mais il est technique non pas au sens où il mobilise des concepts spécifiques à la biologie, mais au sens où Hegel fait usage de notions comme celles d'universalité, d'effectivité, d'infinité, etc., c'est-à-dire de notions qui sont propres au discours philosophique, et dont la signification et la légitimité, à propos de la vie, sont de prime abord problématiques. Il nous faut donc comprendre l'intention de Hegel, c'est-à-dire ce qui spécifie selon lui le discours *philosophique* sur la vie, le distinguant de tout autre type d'approche possible. C'est à cette condition seulement, semble-t-il, que nous aurons quelques chances de saisir la richesse de la conceptualisation hégélienne.

Proposons une dernière remarque, cette fois-ci pour souligner que la question de la vie constitue, en elle-même, une voie d'accès possible à la philosophie hégélienne en général. Comme on le sait, Hegel s'appuie abondamment sur le modèle

de l'organisme pour thématiser la philosophie en tant que telle. Par exemple, dans le premier alinéa de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, il revendique, pour la philosophie, le même sérieux conceptuel que celui qui est accordé à l'anatomie. De même, dans l'alinéa suivant, il compare l'histoire de la philosophie au développement du végétal. Par conséquent, comprendre ce qu'est la vie pour Hegel peut nous aider à mieux saisir ce qu'est pour lui la démarche philosophique comme telle. Assurément, nous faisons ainsi face à une sorte de cercle, mais à un cercle qu'il s'agit de rendre vertueux.

Le statut de la pensée hégélienne de la vie

Essayons de repérer les préoccupations qui gouvernent l'investigation hégélienne de la vie. À la lecture des paragraphes consacrés à la « Physique organique » dans la Philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*, on est surpris par la richesse de la culture scientifique qui s'y déploie. Mais, par rapport à la biologie contemporaine, Hegel apparaît inévitablement en défaut d'information et, d'une certaine manière, de perspicacité : il croit ainsi en la génération spontanée, affirme que la reproduction des plantes à fleurs est un « phénomène superflu », ou encore analyse la digestion, chez l'animal, comme la transformation « immédiate » d'une « matière inorganique » en matière organique. À partir de ce constat, deux analyses sont possibles : soit considérer que Hegel est fondamentalement notre contemporain d'un point de vue épistémologique, mais qu'il doit à la disgrâce d'une naissance prématurée un certain nombre de bévues factuelles et, en vérité, négligeables – soit, au contraire, considérer que l'attitude de Hegel est vraiment originale du point de vue de l'idée qu'il se fait de la méthode et du contenu des sciences de la vie. Dans le second cas de figure, on reconnaîtra que la doctrine hégélienne est éventuellement contestable, mais que l'intérêt de celle-ci, pour nous, tient précisément à la cohérence d'un certain nombre de décisions théoriques qui lui sont propres, et dont il faut se demander dès lors pourquoi et avec quelle légitimité le développement ultérieur des sciences les a ignorées. Le présent exposé s'efforcera de montrer la pertinence du second point de vue.

L'hypothèse que nous souhaitons défendre est celle selon laquelle l'examen hégélien de la vie constitue une ontologie au sens déterminé d'une investigation d'essence et d'une recherche de fondement. En raison de cette perspective, qui renvoie fondamentalement à l'injonction platonico-aristotélicienne, d'une part, de la mise en évidence du *ti esti* et, d'autre part, du *logon didonai* et par opposition, semble-t-il, à l'horizon de la biologie contemporaine, la pensée hégélienne accuse bien un caractère que l'on peut dire « métaphysique ». Assurément, cette hypothèse de lecture se présente comme un paradoxe, dans la mesure où, pour Hegel, la notion de métaphysique constitue le plus souvent une sorte de repoussoir, et se trouve connotée de

manière tout à fait péjorative. Inversement, celui-ci estime faire œuvre de science, et cette revendication s'exprime, d'emblée, dans les titres même de ses ouvrages : la *Phénoménologie de l'esprit* comme « première partie du Système de la science », la *Science de la Logique*, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, les *Principes de la Philosophie du droit* comme « droit naturel et science de l'État ». Mais en histoire de la philosophie, il s'agit de s'entendre sur les notions dont on fait usage, et il semble possible de montrer que le concept de science tel qu'il est thématé par Hegel, ainsi que sa pratique de la philosophie, renvoient précisément à ce que nous nommerions aujourd'hui une ontologie.

La critique de la métaphysique et la revendication de scientificité

Hegel contribue au discrédit de la notion de métaphysique, ce en quoi il s'inscrit bien dans la tradition des Lumières. On trouve, disséminées dans son œuvre, de multiples allusions polémiques à l'« ancienne métaphysique », et une analyse précise de celle-ci dans les paragraphes 26 à 36 du Concept préliminaire de l'*Encyclopédie*. À ses yeux, l'œuvre de Wolf, « le maître de l'entendement parmi les Allemands » est typique de cette attitude intellectuelle. Qu'est-ce que qui caractérise en effet la métaphysique dogmatique selon Hegel ? 1) Elle prétend que l'on peut connaître l'absolu en le présupposant et en lui attribuant des prédicats fixes, au lieu d'examiner celui-ci en sa genèse ; 2) elle reçoit ses objets de la représentation, c'est-à-dire d'une enquête empirique et, partant, contingente ; 3) enfin, elle est dans l'incapacité de penser la contradiction, laquelle pourtant constitue le principe de développement de l'idée : « Cette métaphysique n'était pas une pensée libre et objective, puisqu'elle ne laissait pas l'objet se déterminer librement à partir de lui-même, mais le présupposait comme tout prêt ».

Mais il y a en outre, chez Hegel, une prise de position de tout à fait étonnante : l'empirisme scientifique – catégorie qui, à ses yeux, comprend notamment la science newtonienne –, se voit à son tour qualifié de *métaphysique*. Pourquoi ? Parce que l'empirisme utilise des catégories qui ne sont pas tirées purement et simplement de l'expérience mais relèvent au contraire de la pensée. Ainsi les notions de matière, de force, etc. Dès lors, le dispositif de la critique hégélienne de l'empirisme est double : d'une part une accusation d'inconséquence dans la théorisation de sa propre démarche, d'autre part, reproche corrélatif mais plus grave encore, l'accusation de faire usage d'une « mauvaise » métaphysique. Ainsi, à propos de Newton, figure exemplaire de l'empirisme aux yeux de Hegel : « Sa devise était : « Physique, garde-toi de la métaphysique », c'est-à-dire : science, garde-toi de la pensée. (...) Mais Newton est, ce faisant, un si parfait barbare en matière de concepts, qu'il lui est arrivé

ce qui est arrivé à un autre de ses compatriotes en apprenant qu'il avait parlé en prose toute sa vie, sans savoir qu'il était si habile. »

Pour Hegel, non seulement Newton fait de la métaphysique sans le savoir, mais il a recours à des catégories métaphysiques inadéquates, dans la mesure où, à l'instar de l'« ancienne métaphysique », il érige les pensées en *choses fixes*. Il ne les saisit pas en leur genèse ni en leur dynamisme. À l'inverse en effet, il présuppose les catégories intellectuelles dont il fait usage et se montre incapable de voir leur articulation systématique. Cependant, il faut aussi reconnaître que la notion de métaphysique n'est pas connotée de manière uniquement péjorative chez Hegel. Ce à quoi il s'en prend, c'est surtout à l'« ancienne » ou à la « mauvaise » métaphysique. On le constate dans une analyse critique de l'œuvre newtonienne, qui fait apparaître, en creux, l'idée d'une métaphysique authentiquement spéculative : « Il est vrai que Newton a expressément averti la physique d'avoir à se garder de la métaphysique ; cependant on doit remarquer, et c'est à son honneur, qu'il ne s'est lui-même aucunement comporté conformément à cette mise en garde. De purs, de simples physiciens, seuls le sont en fait les animaux, étant donnés qu'eux ne pensent pas, tandis que l'homme, en tant qu'il est un être pensant, est un métaphysicien-né. Ce qui importe alors seulement, c'est si la métaphysique que l'on utilise a la nature qui convient, et notamment si ce ne sont pas, à la place de l'Idée logique concrète, des déterminations-de-pensée unilatérales, fixées par l'entendement, qui forment ce à quoi l'on s'en tient ».

Citons, d'autre part, un éloge de l'ouvrage de Kant sur les *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, où la notion de métaphysique semble prise dans une acception positive : « cette présentation métaphysique d'un objet qui, non seulement lui-même mais dans ses déterminations, paraissait relever seulement de l'expérience, est remarquable d'une part en ce qu'elle a donné à tout le moins l'impulsion à la récente philosophie de la nature, à la philosophie qui ne fait pas de la nature [entendue] comme un donné sensible de la perception le fondement de la science, mais qui connaît ses déterminations à partir du concept absolu ».

Enfin, dans les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel reconnaît à la Physique d'Aristote, dont il fait continûment l'éloge, un statut métaphysique : « La physique d'Aristote est ce qui pour les physiciens d'aujourd'hui serait en réalité la métaphysique de la nature, les physiciens se contentant de dire ce qu'ils ont vu, de parler des instruments délicats et merveilleux qu'ils ont fait, – ils ne disent pas qu'ils ont *pensé* quelque chose ».

À l'opposé de la métaphysique, dont la signification apparaît donc comme ambivalente, la notion de science est pour Hegel synonyme de validité théorique. Par conséquent, c'est sans aucun embarras que Hegel réclame de la philosophie qu'elle soit scientifique. Et, comme on peut s'y attendre, sa philosophie propre lui apparaît comme telle. La discrimination n'intervient pas, à ses yeux, entre « science » et « philo-

sophie », mais entre théorie pertinente et théorie non-pertinente. C'est ce qu'exprime de manière claire la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Travailler avec d'autres à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science, du but consistant, pour elle, à pouvoir déposer son nom d'amour du savoir et à être savoir effectif, c'est cela que je me suis proposé. La nécessité intérieure que le savoir soit une science réside dans sa nature ».

Ce n'est pas ici le lieu de dégager ce qui, aux yeux, de Hegel produit la validité du discours philosophique. Contentons-nous de citer trois déterminations fondamentales : la systématisme, l'investigation de l'universel et le caractère spéculatif, c'est-à-dire la saisie du réel en sa totalité contradictoire, c'est-à-dire dynamique.

Le point de vue ontologique

La pensée hégélienne de la vie peut être considérée comme une ontologie dans la mesure où 1) elle adopte une perspective réaliste – par opposition à tout conventionnalisme ou phénoménisme ; 2) elle se réfère à des objets qui sont considérés comme *irréductibles* ; et 3) elle se donne pour but la découverte de la *définition* et de la *raison d'être* de ces derniers. Essayons d'étayer cette hypothèse à partir de la considération d'un exemple. Dans le moment de l'organisme animal, au § 354 de l'*Encyclopédie*, Hegel s'intéresse à la question du sang et, plus précisément, au processus de la circulation sanguine. Pour lui, il ne fait pas de doute, si nous comprenons bien, que cet objet est sui generis et indécomposable. C'est là quelque chose qui, pour nous, est profondément déconcertant. Quelle est en effet l'attitude d'un biologiste d'aujourd'hui ? Ce dont il lui faut rendre compte, ce n'est pas du sang en général, mais, par exemple, des hématies, du transport de l'oxygène, de la question de l'homéostasie, etc. En un mot, l'objet de la science contemporaine n'est pas donné, dans la mesure où il est lui-même le résultat de la recherche. En outre, pour celle-ci, tout objet peut être décomposé en éléments plus simples. Typiquement, une fois démontré le fait que la cellule est le constituant élémentaire des tissus vivants, on se met à chercher, plus profondément, les constituants de la cellule : le noyau, le hyaloplasme, la membrane plasmique, etc. Ce faisant d'ailleurs, on parvient à mettre en évidence, au sein des cellules sanguines par exemple, des éléments qui non seulement ne leur sont pas propres en ce sens qu'elles sont communes à toutes les cellules, mais qui en outre ne sont pas spécifiques au vivant. Le fonctionnement de la cellule, comme on le sait, met en jeu des phénomènes physiques et chimiques qui ont lieu également en dehors de la cellule.

Or une telle attitude est, semble-t-il, profondément étrangère au hégélianisme, et on peut le montrer à partir de l'examen de la notion de *moment*. Qu'est-ce

qu'un moment pour l'auteur de l'*Encyclopédie*? C'est une *totalité* qui, en tant que telle, est *indépendante*, caractérisée par une *essence singulière*, et enfin *dont l'intelligibilité est absolue*. Si l'on reprend le § 354, on constate ainsi que Hegel distingue trois moments dans la structure animale (*die Gestalt*) : le système de la sensibilité, celui de l'irritabilité, dont relève le processus sanguin, et enfin le système digestif. Or, à ses yeux, rendre compte, par exemple, de la digestion ou de l'irritabilité par la sensibilité, voilà qui ne saurait être admis. Il y a une articulation des moments, qui sont d'ailleurs eux-mêmes intérieurement articulés, mais il n'y a, entre eux, ni interaction, ni élément commun. Le processus sanguin pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, est en effet un cercle, qui, à ce titre, est autonome par rapport aux autres cercles de la structure animale. S'agissant en outre de la méthode de décomposition d'un objet en entités élémentaires, Hegel la dénonce de manière violente, comme attitude « réflexive » : en perdant l'unité de la Chose, à ses yeux, c'est la Chose même que l'on perd : « L'empirisme, en analysant les objets, se trouve dans l'erreur s'il croit qu'il les laisse comme ils sont, puisqu'il change en réalité le concret en un abstrait. Il se produit par là, en même temps, que le vivant est tué, car le vivant, seul l'est ce qui est concret et un. »

Il importe, en effet, de distinguer l'analyse telle que la pratiquent les sciences d'entendement, et le repérage des moments distincts, attitude proprement spéculative. La première méthode présuppose que l'objet est constitué d'éléments dont l'agrégation produit le phénomène observable. Or ceci est non pertinent aux yeux de Hegel, dans la mesure où c'est la *totalité* qui est première. Il ne faut donc pas rendre compte de la chose à partir de ses éléments, mais, inversement, concevoir le particulier à partir de l'universel. Certes, ce dernier, à son tour, s'articule en moments différenciés. Cependant, ceux-ci ne sont pas des éléments constitutifs, mais des déterminations de la totalité, laquelle s'exprime donc comme telle en chacun d'eux. À cet égard, la filiation leibnizienne paraît claire : à l'instar de l'auteur de *La Monadologie* à propos de la substance, Hegel semble exclure qu'un moment puisse être « un amas ou *aggregatum* de simples ». Par ailleurs, un moment, s'il reflète bien la totalité de l'univers systématique, n'a ni portes ni fenêtres, au sens où il constitue une totalité fermée sur soi. Certes, il est médiatisant par rapport aux autres moments, dans la mesure où il représente une étape dans le développement de l'absolu. Cependant, pour continuer sur l'exemple de la circulation sanguine, on constate bien, dans le texte de la « Physique organique » de la Philosophie de la nature, que nulle part dans l'examen de l'organisme animal, il n'est fait mention de celle-ci, sinon dans le seul moment de l'irritabilité. Ainsi, pour Hegel, la nutrition, la reproduction, les phénomènes morbides, etc., ne sauraient être définis ni expliqués par recours au processus sanguin.

En outre, soulignons que l'investigation scientifique a bien pour but la connaissance de l'objet. Il ne s'agit ni de « sauver les phénomènes », c'est-à-dire de

proposer un modèle explicatif hypothétique destiné à rendre compte des effets observés, ni non plus de formuler des lois, c'est-à-dire des fonctions de corrélation entre des variables. Il s'agit bien de déterminer *ce qu'est la Chose même*, une Chose dont l'essence, contre toute hypothèse d'un en-soi inconnaissable, est présupposée comme assignable. Ainsi, Hegel considère-t-il manifestement que la circulation sanguine est un objet en lui-même donné à la représentation, éventuellement via les sciences empiriques, mais dont la nature véritable est problématique. Partant, la tâche de la philosophie est d'en montrer l'essence, ce qui se concrétise par l'affirmation suivante : « L'irritabilité pour soi (...) est (...) un *acte de pulsion*, l'auto-mouvement vivant, dont l'élément matériel n'est qu'une fluidité, le sang vivant. »

Or il faut noter que, pour Hegel, une telle détermination épuise la Chose. Nous apprenons, par elle, tout ce qu'il y a à savoir rationnellement de la circulation sanguine effective. Pourquoi ? Encore une fois, parce que la science a pour objet une recherche d'essence – une recherche qui doit être couronnée de succès en raison du caractère fondamentalement intelligible de l'effectivité. Assurément, la science hégélienne ne prétend nullement épuiser l'empiricité, où règne la contingence. Elle n'est pas savoir divin, au sens par exemple où, pour Leibniz, l'entendement divin contient l'intégralité des essences singulières possibles. La savoir spéculatif, selon Hegel, se borne à l'universel, à la généralité. Mais il est incontestablement possible, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, de connaître adéquatement cette généralité.

Ajoutons un autre trait : le hégélianisme n'est en aucune manière une description des essences au sens husserlien du terme. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie* en effet, connaître, c'est connaître la raison d'être, montrer la nécessité de la Chose. C'est pourquoi les déterminations de la Philosophie de la nature sont génétiques : elles font apparaître les objets comme autant de figures de la réalisation de l'idée ou de l'absolu. Mais il faut aller plus loin. L'accomplissement de plus en plus concret de l'absolu coïncide avec une autodétermination croissante de l'objet d'investigation. La reconstruction n'est pas seulement le fait du philosophe, le fait du *pour-nous*, mais c'est la Chose qui, *pour-soi*, se produit et se conserve. En un mot, même si « la naissance et la formation de la science philosophique ont la physique empirique pour présupposition », l'intelligibilité de la nature, son caractère de nécessité, ne renvoient pas, selon Hegel, à une reconstruction hypothétique. Au contraire, c'est la Chose qui se manifeste empiriquement en ses raisons et en sa genèse. Elle rend compte de soi par soi, et, corrélativement, l'intelligence ne rentre pas par effraction dans le domaine du réel, puisque c'est ce dernier qui se fait spontanément connaître. Nous sommes bien au plus loin de la thématization kantienne de la chose-en-soi. Il y a là une décision métaphysique extraordinairement puissante, qui semble-t-il, gouverne l'ensemble du dispositif encyclopédique, et notamment l'examen de l'organisme.

Le contenu de la détermination hégélienne de la vie

Caractérisation générale

La Physique organique constitue le troisième moment de la Philosophie de la nature et représente, à ce titre, la réalisation effective du concept de nature. Il s'agit du stade ultime d'intelligibilité et de réalité dans l'élément de l'extériorité à soi. La détermination générale de l'organisme est présentée de la manière suivante dans l'*Encyclopédie* de 1827-1830 : « La totalité réelle du corps, en tant que processus infini qui consiste en ce que l'individualité se détermine à la particularité ou à la finitude, et nie celle-ci tout aussi bien et revienne en soi, [c'est-à-dire] soit produite à nouveau à la fin du processus, est, pour cette raison, l'élévation à la première idéalité de la nature, de telle sorte cependant qu'elle soit une unité *accomplie* et essentielle, en tant qu'unité *négative* se rapportant à soi, unité *ipséique* et *subjective*. L'idée est ainsi parvenue à l'existence, de prime abord à l'existence immédiate, à la *vie* ».

Ce texte suscite une certaine surprise, dans la mesure où il semble se désintéresser des phénomènes empiriques caractéristiques de la vie. On ne trouve ici aucun terme spécifique à la sphère biologique, sinon celui de « vie ». Notons en passant que le terme de corps (*Körper*) est utilisé par Hegel indifféremment pour les objets mécaniques, physiques et organiques. L'enjeu du texte est donc ailleurs. Celui-ci tend en effet à préciser la *situation* de l'organisme dans l'économie générale du système encyclopédique. Le § 337 situe la Physique organique relativement à ce qui la précède et lui succède dans le développement systématique. Il est ainsi affirmé que le vivant constitue un palier : « l'élévation à la première idéalité de la nature », mais qu'avec la vie naturelle nous n'avons pas encore atteint le terme final du développement de l'idée : celle-ci « est ainsi parvenue à l'existence, de prime abord à l'existence immédiate. » Or une telle thématization est tout à fait significative de l'enjeu de la vie aux yeux de Hegel. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie* en effet, la Physique organique n'est rien d'autre qu'un certain moment dans le développement de l'absolu. Par conséquent, c'est bien en tant que telle qu'elle doit être analysée. Encore une fois, c'est la préoccupation métaphysique qui prime.

Étudions deux notions qui gouvernent la pensée hégélienne de l'organisme : celles de processualité et celle de totalité.

La processualité

Le vivant n'est pas une chose (*ein Ding*), au sens hégélien du terme, c'est-à-dire un étant fixe. Comme on le sait, le concept d'activité, de *Tätigkeit*, est un des concepts majeurs du post-kantisme. On a pu dire, ainsi, que la philosophie de Fichte constitue une philosophie de l'acte, que l'auteur de la *Doctrine de la science* fait de celui-ci le point archimédien à partir duquel se reconstruit toute la philosophie. Hegel est héritier, à sa manière, de cette attitude. Chez lui, en effet, le développement

systématique de l'idée est corrélatif d'une processualité de plus en plus affirmée. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, tout n'est pas en mouvement, mais la fixité (*die Starrheit*) renvoie à l'abstraction, à l'inadéquation. Ce qui est processuel, à l'inverse, renvoie à une médiation, et, à ce titre, est intelligible. Plus encore : ce qui est automoteur – ainsi l'animal, jusqu'à un certain point – est médiatisé par soi, donc intelligible par soi, en un mot : parfaitement rationnel.

Mais, pour autant, la vie n'est pas un pur mouvement : c'est au contraire le mouvement de *quelque chose*. Il semble donc que ce serait une erreur d'interpréter la vie animale, par exemple, à partir du Moi fichtéen, c'est-à-dire comme quelque chose qui serait pur acte, ou encore à partir de la durée telle qu'elle est pensée par Bergson. La vie, pour Hegel, est vie d'un vivant, et le processus renvoie bien à un substrat. Ce devenir, chez l'animal, est gouverné par un concept qui existe en et pour soi, comme âme organique. Cette âme constitue non seulement l'instance du sentiment de soi de l'animal, la faculté en vertu de laquelle celui-ci éprouve des sensations, est en proie au besoin et à la douleur, mais également le *telos* de son développement. Ce *telos*, ou ce concept, c'est l'animal *en soi*, lequel demeure identique à lui-même en dépit des changements qui affectent son corps (croissance, régénération...). Hegel souligne d'ailleurs abondamment le fait que, chez l'animal comme au sein de l'espèce, rien de matériel ne demeure, mais que les parties sont continuellement détruites et reproduites. Inversement, l'âme représente bien l'*Aufhebung* du devenir du corps.

La totalité

Dans la *Critique de la Faculté de juger*, Kant évoque l'idée du tout comme principe d'intelligibilité de l'organisme, mais le statut de cette idée reste problématique. Chez Hegel, le tout, comme âme animale, existe non seulement réellement mais en outre de manière indépendante. L'animal est caractérisé par une âme omniprésente et omnipotente, qui rend compte à tout instant des déterminations de chacun des membres. La comparaison avec la Mécanique et la Physique, c'est-à-dire avec les deux premières sections de la Philosophie de la nature, est éclairante. Dans le système solaire, l'élément médiatisant – le soleil – est extérieur aux termes médiatisés – les planètes – et n'exerce sur eux qu'une influence superficielle, dans la mesure où il se borne à rendre compte de leurs mouvements. Dans la physique de l'individualité totale par ailleurs, c'est-à-dire notamment dans les moments du magnétisme, de l'électricité et de la chimie, l'objet possède certes déjà une essence intérieure, susceptible de rendre compte de ses déterminations, mais il a encore besoin d'un *aliud* pour s'actualiser. À l'inverse, l'organisme est doué d'une raison d'être *immanente* et qui rend compte de ses déterminations de manière non plus extérieure mais absolue. Par ailleurs, à la différence de l'objet mécanique, caractérisé par la discontinuité, et de l'objet physique, en proie à des variations essentielles, l'animal rassemble ses membres

en une unité et conserve sa forme à l'identique, alors même que son corps est d'une part composé de membres distincts et se trouve affecté, d'autre part, par le devenir.

La totalité, dans la nature, n'advient cependant qu'en soi, c'est-à-dire selon le concept et non selon l'effectivité. Il n'y a pas de vie en général au sein de la nature, mais seulement une série discrète des vivants singuliers. À son tour, le vivant constitue une totalité partielle et non pas une totalité véritable, à la différence de l'esprit. L'animal demeure en effet composé de parties mutuellement extérieures. C'est seulement dans l'esprit qu'une telle extériorité est parfaitement supprimée au bénéfice de l'intériorité. Dès lors, quel est l'enjeu de la vie ? Il apparaît que celle-ci consiste dans la négation continue, par l'individu, de son extériorité propre. L'animal tend ainsi à se produire comme totalité véritable en supprimant sa particularité. Cependant, cette entreprise est nécessairement vouée à l'échec, dans la mesure où la nature ne peut se supprimer comme nature, mais seulement comme esprit. On peut observer un tel schème de manière privilégiée en considérant la reprise, dans la Philosophie de la nature, du thème aristotélicien selon lequel c'est l'espèce et non l'individu qui réalise l'essence de l'animal. Chez Hegel, l'effectivité de l'organisme animal consiste, comme processus générique, à sacrifier successivement chacun des individus singuliers. Alors que le Stagirite se borne, en quelque manière, à constater l'inaptitude de l'individu singulier à actualiser parfaitement sa forme spécifique, l'auteur de l'*Encyclopédie* dramatise le thème. Pour lui, le procès de réalisation du concept ne consiste en rien d'autre qu'en la mise à mort de chacun de ses représentants singuliers. Plus généralement, un tel schème se retrouve en chacun des moments de l'organisme : le vivant dévore son propre corps, anéantit l'environnement inorganique, tend à supprimer sa différence sexuelle par l'accouplement, se sacrifie enfin lui-même dans la « mort spontanée » (*der Tod des Individuums aus sich selbst*). Comme on le constate, loin de tendre à son développement ou simplement sa propre conservation, la vie s'anéantit elle-même. Elle a pour horizon sa propre destruction. S'agissant de la nature, Hegel est ici au plus loin, par exemple, de la conception spinoziste du *conatus* comme effort pour persévérer dans l'être. Il convient, pour autant, de souligner que la mort constitue l'authentification la plus haute du concept de la nature, et non pas son échec. Ou plutôt, parce que la vie est de part en part échec et non-vérité, alors la mort du vivant en est l'expression la plus adéquate.

Le procès de la vie

L'organisme lui-même n'advient pas *ex abrupto*, comme un coup de pistolet. La troisième partie de la Philosophie de la nature, nous l'avons vu, est de façon générale caractérisée par la totalité. Cependant, il y a différents degrés possibles de totalisation, et c'est là le fil conducteur de la Physique organique. Celle-ci comprend

une série de médiations qui sont conformes au schème hégélien de l'immédiateté comme nature géologique, puis de la contradiction comme nature végétale, et, enfin, de l'effectivité comme nature animale. Il nous faut comprendre la nécessité et les modalités de ce développement.

Le géologique

Il est surprenant, de prime abord, que la nature géologique soit considérée par Hegel comme organique – même s'il s'agit d'un organisme non-vivant, ou encore dont la vitalité est seulement immédiate. Il faut cependant souligner que les sciences de la nature, à l'époque, hésitaient réellement sur le statut du géologique, comme en témoigne ce passage du *Fondement du droit naturel* de Fichte : « Les lois d'après lesquelles la nature produit [les métaux], ou bien sont totalement impossibles à découvrir, ou bien n'ont pas, du moins jusqu'à maintenant, été encore assez largement découvertes pour que l'on puisse cultiver artificiellement les métaux comme des fruits. » Toujours est-il que le premier moment de la Physique organique ne thématise pas l'ensemble du règne minéral, mais seulement ce qui peut être considéré comme vitalité spécifique de la Terre. Alors que la Mécanique est caractérisée par l'atomicité et que la Physique thématise des corps, certes substantiels, mais encore définis par leurs rapports avec un *aliud*, le Géologique, premier moment de la Physique organique, renvoie bien à un objet infiniment recourbé sur soi. La Terre n'est pas simplement un ensemble de parties extérieurement rassemblées, mais elle possède au contraire un principe immanent d'unité et ses parties sont, aux yeux de Hegel, dans une relation d'interdépendance.

Il n'en demeure pas moins que la vitalité de la Terre est éphémère, inessentielle et superficielle. Les thèmes traités par Hegel sont ceux des déterminités spatiales de la Terre, des révolutions géologiques du passé et de la génération spontanée, phénomène qui, pour Hegel, est indiscutable. Ce dernier cas illustre le mieux le caractère formel de la vitalité de la Terre, dans la mesure où la *generatio equivoca* renvoie à une vie qui n'a pas son principe en elle-même mais à l'extérieur d'elle-même – à savoir dans l'atmosphère, la mer ou la terre ferme –, qui n'est pas articulée en parties ou membres distincts, enfin qui ne présente pas les propriétés de la vie végétale et animale, à savoir la nutrition, la croissance et la corruption.

Le végétal

La nature végétale, quant à elle, est le lieu d'un véritable processus. La plante tend à se constituer comme totalité ipséique. Comme tout processus réflexif cependant, celui-ci est voué à l'échec, ne se réalisant que selon le schème insatisfaisant du mauvais infini. Dans le végétal en effet, le principe formel est extérieur, car il s'agit de la *lumière*. C'est pourquoi la totalisation de cet organisme ne saurait consister en autre chose qu'en une croissance indéfinie par ajout de parties, c'est-à-dire *per apposi-*

tionem. Constituer une totalité, pour une plante, ce n'est rien d'autre que reproduire ses composants, linéairement et à l'identique.

L'animal

Chez l'animal, l'instance formelle, comme âme, est d'une part immanente, d'autre part autonome. L'élément réel, quant à lui, est différencié en membres ayant chacun une fonction spécifique, mais qui sont tous absolument assujettis à la puissance de l'âme. La question qui pourrait se poser est celle d'une éventuelle « ruse » de cette dernière au sein du vivant. De manière analogue à la démonstration de Bernard Mabille s'agissant de la théorie hégélienne de l'histoire, il semble possible de montrer que ce schème ne saurait, en fait, rendre compte de l'organisme animal. Factuellement tout d'abord, l'expression n'apparaît pas, à notre connaissance, dans la Physique organique. Mais, plus profondément, il faut souligner que l'idée d'une ruse du concept est corrélative d'une certaine incapacité de celui-ci à réaliser immédiatement ses buts, incapacité qui l'oblige dès lors à user de moyens extérieurs. À l'inverse, l'âme animale exerce une souveraineté absolue sur les membres du corps, et, plus précisément, une emprise directe sur chacun des organes considérés singulièrement. On constate ainsi que Hegel n'a pas recours au modèle de l'automate ou de l'horloge, dont les rouages interagissent de façon réglée. La caractérisation de l'organisme animal, une fois de plus, consiste, pour l'auteur de la Philosophie de la nature, à montrer le développement de celui-ci en un certain nombre de moments qui, comme tels, sont des sphères indépendantes et fermées sur elles-mêmes.

Le procès de l'animal a comme première étape le rapport à soi, comme reproduction et destruction du corps propre. Puis nous trouvons le rapport à l'environnement extérieur, lequel consiste à idéaliser l'inorganique : dans la sensation – idéalisation théorique –, la nutrition – idéalisation pratique – et enfin dans ce que Hegel nomme la tendance formatrice (*der Bildungstrieb*) – idéalisation théorico-pratique. En vertu de cette tendance, l'individu s'efforce de conformer l'extérieur à son âme propre, par exemple en édifiant un habitat (le nid de l'oiseau), en construisant des armes (la toile de l'araignée), etc. Il s'agit bien, dans l'élément de la nature, de la préfiguration du concept de travail. Le troisième moment de l'animal, quant à lui, consiste dans le rapport à l'autre comme à soi. Cela signifie que ce n'est plus l'âme singulière de l'individu, mais l'âme universelle du genre qui désormais rend compte du comportement de l'animal. Aux yeux de Hegel, c'est en effet parce qu'il est soumis au concept de l'espèce que l'individu se reproduit, est en proie à la maladie, et, en définitive, en vient à mourir.

Essayons de comprendre ce qui fait l'originalité de la présentation hégélienne de l'animal. Nous pouvons certes avoir le sentiment de retrouver ici quelque chose de « bien connu », dans la mesure où Hegel reprend la caractérisation traditionnelle de la vie animale comme croissance, nutrition, reproduction et corruption. Par ailleurs,

il a recours à des notions, comme celles de sensibilité, d'irritabilité et de reproduction, qui, issues principalement des théories d'Albrecht von Haller (1708-1777) ont connu, notamment *via* Kilmayer (1765-1844) et Schelling une immense fortune dans la physiologie de l'époque. En même temps, la perspective de Hegel est tout à fait spécifique. En effet, il ne s'agit nullement pour lui d'une enquête simplement empirique, mais de la mise en évidence du développement nécessaire du concept d'organisme animal. Ce développement a pour fil conducteur la progressive universalisation de celui-ci. L'exposé n'est donc pas simplement descriptif, mais il tend à *situer* l'ensemble des faits biologiques empiriquement repérables au sein de la dynamique de l'idée et, partant, à en montrer la *genèse*.

Les conditions métaphysiques de la pensée hégélienne de la vie

L'appartenance de l'organisme à la sphère de la nature

Comme on le sait, le développement de l'idée, pour Hegel, comprend trois sphères distinctes : la logique, la nature et l'esprit, et l'organisme géologique, végétal et animal, quant à lui, a pour « élément » la seconde sphère. Il est clair que l'idée même du développement encyclopédique et la structure de celui-ci n'ont rien d'évident et constituent des décisions proprement métaphysiques. Plus précisément, on ne peut pas ne pas être sensible à la différence radicale qui est établie par Hegel entre le moment de la vie naturelle et celui de l'esprit. L'auteur de l'*Encyclopédie*, du point de vue de la différence qu'il affirme entre la vie naturelle et l'esprit, est donc bien un représentant de l'ontologie moderne en ce qu'elle distingue l'étendue de la pensée, la nature de la grâce ou encore la nécessité de la liberté.

Pour revenir à l'appartenance de l'organisme à la nature, c'est quelque chose qui n'est nullement affirmé abstraitement ni de manière annexe par Hegel. Au contraire, l'enjeu de la vie, c'est son appartenance à la nature, comme réalisation effective de celle-ci, et dès lors, comme son achèvement. C'est pourquoi, inversement, le thème de la vie a bien pour horizon la distinction de la nature et de l'esprit. Le genre, troisième moment de l'organisme animal, est ce qu'il y a de plus proche de l'esprit, mais qui, en même temps, en demeure radicalement différent. Pourquoi ? Parce que la vie du genre est une vie qui tend à supprimer toute extériorité, donc à nier la nature comme telle, mais qui, en même temps, ne se réalise que dans l'animal singulier, donc ne se réalise que comme nature. Le genre, c'est la contradiction même, mais qui, tout autant, constitue la préfiguration la plus haute de l'esprit. Il y a bien, dans la Physique organique, un *telos* : celui de l'avènement de l'esprit.

La question de la finalité interne

Le vivant, selon Hegel, est caractérisé par la finalité interne : « La détermination fondamentale du vivant, telle qu'Aristote l'a saisie et selon laquelle celui-ci est à considérer comme agissant conformément au but, a été presque perdue dans les temps modernes, jusqu'à ce que Kant, dans [le concept] de finalité interne, selon laquelle le vivant est à considérer comme fin-à-soi (*Selbstzweck*), ait à sa manière éveillé de nouveau ce concept. »

Pourquoi peut-on dire qu'une telle affirmation constitue une décision métaphysique ? Parce que le fait de reconnaître ou non la présence de la finalité au sein de la nature, voire au sein du réel en général, engage de manière fondamentale la conception que nous avons de celle-là ou de celui-ci. On connaît l'exclusion cartésienne de la finalité du sein de l'étendue, et l'extension de cette exclusion à l'ensemble du réel par Spinoza, réel qui est en effet dès lors déterminé comme une unique *nature*. Inversement, penser une finalité au sein même de la nature, c'est, pour Kant, rendre « possible le passage du domaine du concept de la nature à celui du concept de la liberté ». Essayons alors de comprendre ce qui, de son propre point de vue, autorise et même oblige Hegel à suivre Aristote dans la détermination du vivant comme fin-à-soi, et quelle est, chez lui, la signification précise de la notion.

L'enjeu pour Hegel est, semble-t-il, le suivant : d'une part, penser radicalement l'autonomie de la nature, c'est-à-dire penser celle-ci véritablement comme un moment, et, d'autre part, assumer dans ses conséquences extrêmes le thème de la rationalité de l'effectif. Pour le premier point, nous sommes face à un paradoxe. Admettre une finalité au sein de la nature, en effet, c'est d'une certaine manière admettre l'intervention d'un Dieu transcendant qui d'une part détermine le but, d'autre part produit ou ajuste les moyens rendant possible l'accomplissement de celui-ci. C'est là, comme on le sait, un thème abondamment développé par Spinoza dans l'appendice du premier livre de l'*Éthique*. Dès lors, le mécanisme, comme doctrine métaphysique, apparaît comme un instrument de désenchantement de la nature, dans la mesure où il permet de penser celle-ci en son indépendance. Mais selon Hegel, ce n'est là qu'une apparence : en réalité, c'est le mécanisme qui, de manière inattendue, renvoie à la transcendance. Pourquoi ? Parce que la déterminité d'un objet mécanique provient toujours de l'extérieur ; le mouvement de celui-ci en effet, ne s'explique que par le choc ou par l'impulsion à distance. Un objet naturel mécanique n'est pas auto-déterminant, mais dépend nécessairement d'un *aliud*. En définitive, seule la finalité, et plus précisément la finalité interne à un objet, permet de penser l'autonomie de celui-ci, sa subsistance-par-soi.

Venons-en maintenant au second point. Quel est le statut de la cause finale de l'organisme ? Situons la position de Hegel par rapport à la problématique kantienne. Pour ce dernier, on peut admettre, à titre de réflexion, l'hypothèse d'une

finalité interne dans l'organisme. Mais comment penser cette finalité ? D'une part, Kant soutient la nécessité de considérer les êtres vivants « comme produits intentionnellement et en tant que fins » – donc il a ici recours au modèle de la cause finale comme *volonté*. D'autre part, l'auteur de la *Critique de la Faculté de juger* reconnaît la possibilité penser un autre entendement qui, quant à lui, concevrait l'organisme indépendamment du recours à la causalité d'une représentation. Mais une telle causalité, pour nous, est elle-même inconcevable. Hegel, quant à lui, ne demeure pas dans un cet embarras. Selon l'auteur de l'*Encyclopédie* en effet, la finalité interne de l'organisme, n'est pas celle d'un esprit ce en quoi le vitalisme hégélien se distingue radicalement, par exemple, de l'animisme de Stahl. Pour Hegel, l'automédiation ne requiert nullement une faculté de représentation, mais simplement une forme immanente universelle – ce qui, de son point de vue est non seulement admissible au sein de la nature, mais nécessaire, dans la mesure où l'avènement d'une telle forme est le corollaire du développement de l'idée. Ce concept d'une rationalité effective comme médiation par une *forme immanente* et le thème de la *rationalité* de la nature, voilà, semble-t-il, la décision métaphysique qui oblige Hegel à penser une finalité interne dans la nature.

La vie, image de l'absolu ?

On connaît l'usage fréquent, chez Hegel, du modèle de l'organisme pour caractériser la philosophie elle-même. Le recours à la vie comme modèle de l'activité philosophique n'est sans doute pas propre à l'auteur de l'*Encyclopédie*, mais caractérise, de manière plus ou moins appuyée, l'ensemble de l'idéalisme allemand. Il n'en reste pas moins que Hegel assume ce paradigme de manière particulièrement nette. L'importance de cette prise de position est considérable. D'une certaine manière, la philosophie moderne ne cesse de se tourner vers les sciences, ou une science particulière, comme vers son idéal. Ainsi, la mathématique pour Descartes ou la science newtonienne pour Kant. Le problème qui se pose à nous est donc de saisir la signification et de la portée de l'usage de la vie, chez Hegel, comme paradigme de l'activité philosophique.

On sait combien Kant insiste, dans le chapitre sur « l'usage régulateur des idées de la raison pure » de la *Critique de la Raison pure*, sur le fait que le critère de la vérité des règles de l'entendement est celui de leur unité systématique. Précisément, la raison, comme faculté, consiste à chercher « le *systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son enchaînement en vertu d'un principe ». Une telle recherche, selon le philosophe de Königsberg, suppose l'idée du tout de la connaissance, une idée qui permet en effet d'assigner à chaque élément sa place et son rapport aux autres éléments au sein du système, et ceci de manière a priori. Certes, la systématisme ne

constitue pas, aux yeux de Kant, l'unique critère de l'objectivité du savoir. Il n'en reste pas moins qu'elle représente l'idéal régulateur de l'organisation des connaissances et, partant, un moyen heuristique pour engendrer ces dernières.

Il convient de mesurer la proximité, mais aussi la distance, de ces affirmations avec le recours, par Hegel, à l'organisme comme modèle de la philosophie. Dans les propositions considérées de Kant, la référence au modèle de la science de la nature est incontestable. Pourtant, nous n'avons pas affaire à une référence à la seule science du vivant : Kant cite en effet, à titre d'exemples, les corps chimiques ou encore les espèces de terre ou de métaux. Par ailleurs, il est remarquable que le modèle scientifique dont Kant fait usage est celui, statique, de la classification tabulaire. Toujours est-il cependant que l'auteur de la *Critique de la Raison pure* fournit une première thématization de la scientificité comme systématisme, et plus précisément comme systématisme pensée à partir du modèle de la science de la nature. Par conséquent, dès lors que cette dernière, abandonnant le modèle de la classification, se met à examiner la nature en son dynamisme, il est, en un sens, peu surprenant que l'idéal de la science ou de la philosophie en général en vienne à être considéré, certes toujours à partir du modèle de la systématisme des sciences de la nature, mais en outre, désormais, à partir d'un modèle *dynamique* de systématisme. Or c'est bien la notion d'organisme qui constitue l'avatar dynamique de la classification tabulaire. Pourquoi ? Dans un cas comme dans l'autre, il y a assujettissement des parties au tout. Mais alors que la classification considère un objet *statique*, toujours déjà achevé, l'organisme est un objet *processuel*.

Il ne s'agit pas ici de rendre compte du passage d'une science de la nature essentiellement classificatrice à une science dynamique. En revanche, le problème particulier de la systématisme permet d'observer une mutation décisive de la philosophie du kantisme à l'idéalisme allemand. Chez Kant, en effet, la systématisme renvoie à un *intérêt* de la raison, et n'est donc pas fondée dans la nature même de Chose – laquelle est par hypothèse inaccessible. A l'inverse, pour Hegel, si la philosophie doit être systématique, c'est parce que l'objet de la philosophie l'est lui-même. Comme on le sait, dans le moment de l'idée absolue, l'auteur de la *Science de la Logique* thématise l'identité de la forme et du contenu : la spéculation, selon lui, contemple la Chose telle qu'elle est, et la forme de la connaissance, dès lors, est parfaitement adéquate au contenu de son objet. Chez Kant, le thème de la classification renvoie à une problématique *épistémologique*, tandis que, chez Hegel, l'usage du modèle organiciste en dehors même de l'investigation de la vie naturelle renvoie bien à une problématique *ontologique*.

La question, dès lors, est de déterminer en quoi la notion d'organisme constitue le modèle de l'absolu lui-même. Plusieurs thèmes viennent immédiatement à l'esprit : celui de la *finalité interne*, tout d'abord. Le développement de l'idée, dans ses moments logique, naturel et spirituel, comme réalisation de l'absolu, est en effet,

selon Hegel, téléologiquement orienté. Celui de la *spontanéité* et de l'*autonomie* ensuite. À l'instar d'une plante ou d'un animal, l'idée est parfaitement autonome dans son développement. Enfin, celui de l'*automédiation*. Comme « les membres [d'un vivant] sont réciproquement les uns pour les autres des *moyens* momentanés comme des buts momentanés », de même les différentes figures de l'absolu en sa réalisation systématique sont dans une situation de collaboration fonctionnelle.

Cependant, on peut aussi s'interroger sur les limites de la validité du modèle organiciste. Pour Hegel, est-ce la vie naturelle qui constituerait la réalité la plus haute ? Nullement. Comme on le sait, l'organisme est en fait subordonné, et si l'absolu est vivant, alors c'est au sens général que nous avons évoqué à l'instant, mais non pas au sens précis de la vitalité dans l'élément de l'*extériorité*, donc non pas au sens de l'organisme proprement naturel. Il y a bien, d'une certaine manière, transposition du modèle de l'organicité aux domaines de la logique et de l'esprit, mais c'est alors avec des modifications radicales : car au lieu de l'*extériorité*, la logique est caractérisée par l'*intériorité* et l'esprit par l'*Aufhebung* de l'*extériorité*. Si le commentaire hégélien a longtemps ignoré la philosophie hégélienne de la nature, il importe aujourd'hui de ne pas succomber à l'excès inverse, qui consisterait à survaloriser la nature. Celle-ci reste un moment subordonné du développement systématique. La vérité de l'idée n'est pas la nature mais l'esprit. Certes, la notion de vie déborde la sphère de la nature. Il y a ainsi une vie dans la logique, une vie de la logique, tout comme il y a une vie de l'esprit. Ce débordement n'est en aucune manière le fait d'un usage incontrôlé de ce qui ne serait qu'une métaphore facile. Comme on le sait, Hegel reproche violemment à la *Naturphilosophie* romantique d'être en proie au démon de l'analogie. Mais quand Hegel parle du système comme organisme, il a recours à une détermination restreinte de la vie, celle que nous avons évoquée plus haut : la téléologie, le développement spontané, l'automédiation.

En définitive, on peut affirmer qu'il y a certes, chez Hegel, une certaine réciprocité de la pensée de la vie et de l'ontologie générale, mais que cette réciprocité ne saurait être considérée comme absolue. Ce qui prime, ce sont des décisions métaphysiques, qui, quant à elles, rendent compte de manière fondamentale de la thématization de la vie. Dans le moment de la Physique organique, ce sont bien les préoccupations métaphysiques de Hegel qui apparaissent. En vérité, il étudie la vie en tant que philosophe, et non pas en tant que naturaliste ou biologiste. C'est pourquoi, si la spéculation fait droit et a recours aux sciences empiriques, il y a incontestablement une relation de subordination des secondes à la première. Inversement, la vie est plutôt une *image* qu'un *modèle* du développement systématique. Partant, elle peut jusqu'à un certain point induire en erreur si on la considère comme la clé de la philosophie hégélienne. Le système encyclopédique ne saurait être pensé en toute rigueur comme organisme, au sens biologique du terme, dans la mesure où la vie naturelle

renvoie à l'extériorité à soi. La clé de voûte du système hégélien, en effet, n'est nullement la nature et sa contingence mais bien la liberté de l'esprit et sa capacité à connaître et agir. Si la conception hégélienne de la vie naturelle peut être considérée comme relevant du vitalisme, dans la mesure où elle pose la vie comme un phénomène *sui generis*, la philosophie de Hegel n'est pas un vitalisme au sens déterminé où la vie constituerait sa vérité ultime. Il n'en reste pas moins que l'organisme, tel que le pense Hegel, mérite qu'on s'y arrête et qu'on y séjourne. Dans l'entrelacs de la vie et de la mort, de l'autonomie et de la soumission au destin de l'espèce, de l'infinité et de la scission en membres mutuellement extérieurs, la vie présente la vérité la plus haute de la nature, en ce sens qu'elle manifeste, de la manière la plus explicite, le fait que celle-ci est non seulement la contradiction non résolue, mais encore l'effort – vain et pourtant toujours renouvelé – pour surmonter une telle contradiction.

Logique de la vie et vie de la nature chez Hegel

Christine Dalluz*

Résumé : La définition que donne Hegel dans la Science de la Logique de la vie naturelle comme concept parvenu à l'existence dans l'individu vivant, semble indiquer que le sens ontologique du procès logique ne se réduit pas seulement à l'étude de la vérité des discours tenus sur l'être mais doit aussi être compris, en un sens réaliste, comme l'affirmation de l'identité du mouvement du concept et de celui de la vie réelle. Il s'agira alors d'évaluer la pertinence d'une pareille hypothèse et de préciser le cas échéant, la manière dont Hegel pense l'articulation entre la vie comme détermination logique et la vie comme détermination de l'être naturel à la lumière du rapport plus général qui existe entre la Logique et la Philosophie de la nature.

Mots clés : Assimilation / Individualité organique / Logique / Nature / Subjectivité / Vie

Abstract: Logic of life and life of nature in Hegel.

Logic of life and life of nature in Hegel. The definition Hegel gives in The science of Logic of life as a concept which has come into existence in the living individual, seems to indicate that the ontological meaning of the logical process isn't just a matter of a study of discourse's on being truth, but it has also to be understood in a realistic sense, as the affirmation of an identity of the concept's and real life's movement. It is a matter of appraising the relevance of such an hypothesis. We want also to clarify the way Hegel is thinking the articulation between life as a logical determination and as a natural being's determination.

Keywords: Assimilation / Organic individuality / Life / Logic / Nature / Subjectivity

Parce qu'elle désigne ce moment où le concept parvient à l'existence dans l'individu vivant, la vie naturelle semble consacrer une ambiguïté sous-jacente à la philosophie de Hegel, celle de savoir si le sens ontologique du procès logique, loin d'être seulement une étude de la réalité ou de la vérité des discours tenus sur l'être, n'est pas aussi à entendre comme l'affirmation de l'identité du mouvement du concept et du mouvement du réel. Une telle perspective conduirait alors à prêter une signification réaliste à la logique. Ainsi, lorsque Hegel affirme dans l'*Encyclopédie*¹ que

* 48 rue Sarette, 75011 Paris.

1 G.W.R. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke*, Suhrkamp, Bd. 9, 1970, p. 31 (les textes allemands de Hegel sont cités dans l'édition Suhrkamp : W suivi d'un numéro de volume).

le concept est dans la nature en partie comme principe interne et en partie comme individu vivant (dans la troisième partie de la *Philosophie de la nature* qui traite de l'organisme vivant intitulé « Physique organique »), il semble considérer que l'individu vivant fournit l'illustration de l'existence de la réalité comme d'un mouvement d'autoposition contradictoire de soi de l'universel, un procès d'autodéploiement d'une identité qui se pose dans ses différences et les ramène à elle et par lequel l'individualité existe pour elle-même, développe ses propres différences en elle-même et forme une totalité pleine et accomplie. Il y aurait donc identité entre le mouvement du concept comme autodifférenciation de l'identique qui en sa différence ou détermination est chez lui² et le procès du vivant qui est celui d'une individualité définie comme subjectivité, pour autant que son extériorité propre s'est idéalisée en membres et pour autant que dans son procès d'extériorisation l'organisme se maintient en lui-même comme unité qui a le sentiment de soi, comme identité concrète. Cette caractéristique de l'individualité organique et de son procès fait du vivant « le concept lui-même, exhibé ou exposé dans l'espace et le temps »³

Faut-il alors conclure que le développement du vivant est le décalque du mouvement du concept, son expression adéquate? Il s'agira pour nous d'évaluer la légitimité d'une pareille conclusion et d'examiner, le cas échéant, la manière dont Hegel pense l'articulation entre la vie comme détermination logique et la vie comme détermination de l'être naturel, étant donné que la vie, dans la philosophie de la maturité, fait l'objet, à deux reprises, d'un traitement systématique comme catégorie dans la *Science de la Logique* et comme organisme dans la *Philosophie de la nature*.

Si la vie naturelle est le reflet de la vie comme idée logique alors la logique de la vie⁴ s'apparente à une déduction de la vie naturelle et sa prétention est d'autant plus exorbitante que la vie semble, au contraire, être cet objet irrationnel, caractérisé par l'individualité c'est-à-dire ce qui se soustrait à toute pénétration logique selon Alain Renaut⁵ Seul Hegel, d'après lui, considère qu'il n'y a « nulle antinomie entre le concept et la vie, que la vie n'est pas « l'extérieur » du concept car le concept est ce qui

2 Cette caractéristique du mouvement du concept est définie par exemple aux §§ 110 et 189 de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*.

3 § 337, W.9, p. 342.

4 Telle qu'elle est mise en place dans la *Doctrine du concept de la Science de la Logique* (au chapitre I de la Section 3).

5 Introduction à la traduction de la *Critique de la faculté de Juger* publiée chez Garnier Flammarion en 2000, pp. 16-17 et p. 30.

a la structure de la vie, celle d'un autodéploiement d'une identité qui se pose dans ses différences et les ramène à elle »⁶

Ainsi, l'affirmation de Hegel selon laquelle « la vie ne peut être saisie que spéculativement car dans la vie existe précisément le spéculatif »⁷ s'expliquerait par le fait que le vivant est l'*analogon* de la raison. Il n'y aurait là, au fond, rien d'étonnant pour « une philosophie qui voit dans l'objet l'objectivation du sujet, à faire se récapituler dans ce sujet objectif ou objet subjectif qu'est l'organisme naturel, l'accomplissement rationnel de la subjectivité »⁸

Or il semble, au contraire, que la *Science de la Logique*⁹ n'a de cesse d'insister sur la différence ou la non-identité entre la vie comme détermination logique et la vie telle qu'elle existe dans la nature, entre l'organique comme forme de l'être naturel et la vie comme première forme de l'idée, entre l'immédiateté de la vie naturelle et l'immédiateté de la vie logique, entre la vie comme idée universelle et le vivant particulier. Ainsi, tandis que la vie logique désigne l'immédiateté de l'idée c'est-à-dire l'idée non encore développée¹⁰ mais qui a la pureté et la nécessité de l'idée, la vie naturelle désigne l'idée transparaisant dans l'immédiateté de l'être-là extérieur, l'idée « projetée dans l'extériorité du subsister » (*in die Äusserlichkeit des Bestehens hinausgeworfen ist*)¹¹ et dont l'immédiateté signifie, par conséquent, un « enfoncement » dans l'extériorité naturelle. Dès lors, s'il est vrai que la vie désigne bien, dans la *Philosophie de la nature*, une forme de l'intériorité naturelle et s'il est vrai que l'organisme animal est bien la forme la plus haute de cette intériorisation de l'extériorité naturelle, il n'en demeure pas moins que la vie naturelle est, de façon générale, livrée à l'irrationalité de l'extériorité et que l'organisme animal porte encore les traces de l'extériorité caractéristique de toute existence naturelle.

Si l'idée logique de vie n'est pas, pour Hegel, immédiatement identique à la vie naturelle, comment faut-il alors penser l'articulation entre les enchaînements

6 Ibid. Le propos d'Alain Renaut explicite ici le principe de la réponse de Hegel à Jacobi, lequel affirmait l'incapacité de la raison à rendre compte de ce qui relève du champ de l'individualité et qu'il désignait par la catégorie de « vie ». La réponse de Hegel est qualifiée par A. Renaut de « parade ».

7 § 337 Zusatz (cité Z), W.9, p. 338.

8 C'est ainsi que Bernard Bourgeois qualifie le rapport du vivant et de la raison dans son article « L'organisme vivant » tiré du recueil intitulé *L'idéalisme allemand, Alternatives et progrès*, éd. Vrin, 2000, p. 107.

9 *Science de la logique, Doctrine du concept* (les premières pages du chapitre « vie »), pp. 283-286, éd. Aubier (pour la traduction française) et pour le texte allemand de la *Wissenschaft der Logik*, nous suivons l'édition Frommann – Holzboog, Stuttgart, Cannstatt, 1964, pp. 244-246.

10 § 216 Z, tr. fr. B. Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, éd. Vrin, p. 617.

11 W.6, p. 470 ou SL III, trad. fr., p. 284.

conceptuels à l'œuvre dans la *Science de la Logique* et les déterminations naturelles de la *Philosophie de la nature*?

Premièrement, il n'y a pas pleine adéquation entre les deux traitements de la vie. S'il est vrai que l'Idée est le vrai objectif ou comme tel¹², l'unité du concept et de l'objectivité et si Hegel insiste souvent sur l'immanence de l'Idée dans la nature, cette immanence n'est pas toutefois à entendre en termes d'identité ou de transparence totale puisque l'Idée est, dans la nature, comme un « intérieur extérieur à ce dont il est l'intérieur »¹³ ou sur le mode de l'essence. Il y a donc toujours pour Hegel à la fois immanence de l'idée dans la nature (ce qui rend possible la science et la philosophie de la nature) et faiblesse de cette immanence (puisque le concept y est comme englouti, extérieur, ou présent sous forme de traces). En outre, ce statut de l'idée dans la nature concerne également, dans une certaine mesure, la vie ou la nature organique. Le caractère immédiat de l'idée de vie consiste ainsi « en ce que le concept n'existe pas comme tel dans la vie et que sa présence se soumet aux multiples conditions et circonstances de la nature extérieure »¹⁴ et en ce que la vie ou la nature organique est ce degré de la nature qui voit émerger le concept mais seulement « comme concept aveugle, ne se saisissant pas lui-même c'est-à-dire non pensant »¹⁵ Dès lors, si c'est tout le procès de la *Philosophie de la nature* qui est en régime d'extériorité – y compris la nature organique qui n'est que le degré suprême atteint par l'extériorité de la nature¹⁶, même si elle est aussi le moment d'une intériorisation progressive de l'extériorité naturelle par l'émergence de la subjectivité – alors il est clair que la *Philosophie de la nature* ne peut être le reflet de la *Science de la Logique* et la vie naturelle la simple reprise de la vie logique et de ses différents moments ni même l'effort pour retrouver dans les différences empiriques les simples degrés de l'identité conceptuelle ou la structure répétitive de celle-ci. Par conséquent, lorsque l'*Encyclopédie*¹⁷ indique que la vie est, en réalité, si peu quelque chose d'inconcevable parce « qu'en elle nous avons bien plutôt devant nous le concept lui-même, l'idée existant en tant que concept, immédiate », cela signifie très précisément le défaut essentiel de la vie « à savoir que le concept et la réalité ne correspondent pas encore véritablement l'un à l'autre », qu'il y a un écart entre la vie dans son universalité et la vie telle qu'elle existe dans la singularité de l'individu vivant.

12 W.6 (WL), pp. 462-464 ou trad. fr. de la SL III, pp. 273-275.

13 *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. fr. de B. Bourgeois, présentation, p. 44, Vrin.

14 W.9, § 368 Rem, pp. 501-502.

15 W.6, p. 18 ou SL III, p. 48.

16 W.6, pp. 245-246 ou SL III, p. 285.

17 Trad. fr. de B. Bourgeois, additif au § 216, p. 616.

Cela n'est pas introduire un dualisme entre le concept de la vie et l'être-là de la vie car la vie n'est pas seulement concept mais idée. Par conséquent, en tant que forme de l'idée, la vie implique un contenu réel qui manifeste la présence du concept, mais sous la forme d'un être immédiat. Dire que l'idée y existe comme immédiate ou en tant que concept c'est dire que l'idée y est comme concept qui existe naturellement ou que la vie est le concept existant naturellement c'est-à-dire dans l'élément de la différence, donc inadéquat par rapport à lui-même¹⁸

Deuxièmement, il n'y a pas non plus de fossé entre les deux traitements de la vie. Si tel était le cas, l'idée logique relèverait de la seule intériorité abstraite et apparaîtrait à coup sûr, comme un système isolé d'abstractions, sans aucune signification pour les autres connaissances ou sciences. La Logique tomberait alors sous le coup de la critique de Schelling, selon laquelle la philosophie de Hegel porterait à son comble la tendance négative de la pensée moderne, celle d'une pensée repliée dans le logique et dont le repli même, rend impensable le passage à la nature. Dans cette optique, la logique serait maintenue en opposition à la richesse de la représentation du monde, de la vie dans ses déterminations réelles et l'on tomberait alors dans une opposition rigide entre la logique et les sciences réelles. Cette manière immédiate¹⁹ de se rapporter à la logique avant l'étude des autres sciences, revient à l'envisager comme ce qui manque de profondeur ou ce qui est abstraitement universel. La logique, ainsi considérée, serait parfaitement incapable de tenir la promesse de dévoiler l'essence de cette richesse du monde et serait même plutôt ce qui rend impossible de tenir cette promesse.

Or la signification conférée à la logique est bien plus profonde : elle ne se borne pas à elle-même et son contenu n'est pas un ensemble de déterminations du penser, à côté duquel les autres études scientifiques apparaîtraient comme un matériau et un contenu propres sur lesquels le logique n'aurait au mieux qu'une influence formelle. Bien plutôt, lorsque l'Introduction à la *Doctrine du Concept*²⁰ qualifie la logique de « science formelle », cela veut dire que la logique ne doit pas contenir également cette réalité qu'est le contenu des parties ultérieures, réelles de la philosophie²¹ Mais la logique est pourtant logique *du* contenu logique (*das logische*) ou du concept c'est-à-dire d'un contenu logique qui appartient aussi bien à la logique

18 Cette immédiateté réside dans le fait que le concept de vie est l'âme c'est-à-dire le concept qui a pour corps la réalité, l'âme sentante et non encore libre ou pour soi.

19 Elle est évoquée dans l'Introduction à la *Science de la Logique, Doctrine de l'Être*, trad. fr., p. 29, ou W.5, (WL) pp. 55-56.

20 *Du concept en général*, SL III, p. 56 et WL, W.6, p. 26.

21 SL III, pp. 55-56, W.6, p. 26.

qu'aux sciences réelles, en ce sens qu'il est leur configurateur (*bilden*)²² La logique est science du contenu présenté dans sa pureté ou nécessité strictement conceptuelle. Elle est donc formelle, non pas au sens où elle abstrait de tout contenu car alors elle deviendrait ce « royaume du sens qui ne jouirait de lui-même que dans une absolue autarcie »²³ (B. Mabile), mais au sens où elle présente le contenu, *le logique* dans sa forme absolue (qui contient l'idée pure de la vérité quelle que soit sa particularité et non pas encore la vérité concrète ou identité de la vérité universelle et de son autre). À partir de là, l'articulation logique/nature, vie logique/vie naturelle peut être pensée en termes d'accomplissement ou pour reprendre le langage de l'essence, en ce que l'idée logique acquiert consistance et effectivité dans la sphère de la nature, « remplit avec la teneur de toute vérité la base abstraite du logique » et lui donne la valeur d'un universel concret²⁴

On peut donc penser un lien entre les deux traitements de la vie sur la base de l'articulation plus générale de la logique à cette science réelle qu'est la *Philosophie de la nature*. Ainsi lorsque Hegel définit la *Philosophie de la nature*²⁵ comme une « logique appliquée » qui a affaire au connaître concret et ressortit à une forme plus réelle de l'idée que la logique – étant donné la réalité de son contenu – cela ne signifie pas que la *Philosophie de la nature* se rapporte à la nature comme à un donné immédiat mais seulement qu'elle consiste à saisir son objet²⁶ dans les formes de la pensée et du concept, qu'elle a à connaître la réalité dans ses formes logiques.

Pour autant, la *Philosophie de la nature* n'est pas la simple application des formes logiques à la réalité naturelle. Le terme d'application (*Anwendung*) ne signifie pas, par exemple, que la *Physique organique* se contente d'appliquer les déterminations logiques de l'idée de vie ou de déterminer les formes concrètes que prennent les formes logiques dans la nature. En cela, son mouvement n'est pas le reflet docile des formes logiques ou de la pensée pure. Elle tente, toutefois, de saisir l'universel dans le particulier, les formes logiques dans les figures de la nature pour autant que la *Philosophie de la nature* est définie comme une « considération pensante ou conceptuelle de la nature »²⁷ qui a pour présupposition et condition le travail conceptuel fourni par les sciences empiriques de la nature. Il s'agit donc bien d'étudier l'idée

22 Pour une analyse plus précise de ce rapport, se reporter à l'ouvrage remarquable de Bernard Mabile, *Hegel ou l'épreuve de la contingence*, Aubier, 1999, en particulier pp. 251-267.

23 Bernard Mabile, *op. cit.*

24 SL I, Introduction, pp. 31-32 ou W.5, p. 57.

25 SL III, p. 283 ou W.6, p. 244 et *Encyclopédie des sciences philosophiques*, add. 2 au § 24, trad. fr. B. Bourgeois, p. 477.

26 SL III p. 283 ou W.6, p. 244.

27 W.9, § 246, p. 15.

dans une figure plus concrète ou plus naturelle sans que cette expression particulière ou naturelle des formes logiques soit pensée comme le reflet du mouvement logique²⁸. La définition hégélienne de la nature interdit une telle compréhension. L'idée logique apparaît bien plutôt comme la base et « l'armature simple intérieure »²⁹ des sphères concrètes (au sens où le logique est leur « configurateur intérieur ») et elle se rapporte au connaître concret au sens où elle fonde en vérité les concepts établis par la *Philosophie de la nature*. On peut dire, en reprenant une analyse de Bernard Mabile,³⁰ que le sens logique de la vie et de la téléologie est la base (*grundlage*) processuelle (« selon la nécessité du concept » dit Hegel), à partir de laquelle la considération conceptuelle du vivant et de l'organisme dans les sciences a une signification. Mais réciproquement, la « réalité naturelle de la vie est comme l'épreuve d'un sens logique qui doit reconnaître l'écart, le trouble irréductible qu'imposent la contingence naturelle et l'extériorité de la nature à la pure processualité ou à la fluidité du sens », y compris lorsqu'il est question du vivant.

Par conséquent, il y a bien une signification ontologique du procès logique pour autant que Hegel situe la vérité du concept dans son pouvoir d'explicitation du réel. Mais cela ne préjuge par avance ni de l'adéquation de l'universel au particulier, du logique au naturel ni du fait que la déduction du réel à partir du concept consisterait à extraire ou à tirer le réel du concept. Cela signifie seulement que le réel n'est véritablement et authentiquement réel c'est-à-dire effectif ou encore posé comme réel que moyennant l'intelligibilité réfléchie de sa diversité dans la forme du concept.

On peut dire, sur cette base, que les déterminations logiques de l'idée de vie dans la *Science de la Logique* fournissent les éléments conceptuels qui permettent de définir les caractères généraux de l'être naturel qu'est l'organisme vivant dans la *Philosophie de la nature*. Le régime d'intériorité propre au concept semble plus adéquat pour rendre compte de ce procès d'intériorisation de l'extériorité naturelle qui caractérise la vie organique dans la *Philosophie de la nature* ainsi que les déterminations de subjectivité, individualité, finalité et totalité, qui n'acquièrent leur signification

28 Le procès de la vie naturelle dans la *Philosophie de la nature* se montre, au contraire, différent de l'autodéveloppement du concept : la vie naturelle est un mouvement d'intériorisation et de médiatisation de ce qui était extérieur et immédiat, à partir de son autre, la nature inorganique, de subjectivation croissante de l'objectivité. À ce titre, elle est un mouvement qui a affaire à l'extériorité puisque l'organisme a sa condition hors de lui. Le procès logique, lui, désigne le mouvement par lequel le concept subjectif a atteint l'extériorité qui lui correspond vraiment, est conforme à l'objectivité qu'il se donne, sachant que la détermination propre au concept est son immanence et que l'idée a pour présupposition le concept, considéré d'un côté comme subjectif, de l'autre comme objectif. Les deux procès diffèrent donc par leur présupposition réciproque.

29 SL III, p. 56 ou W.6, p. 26.

30 *Op. cit.*, pp. 276-277.

tion pleine et entière que dans la *Physique organique*, en particulier dans sa 3^e Section. Il s'agit alors de voir, d'une part, si la détermination de la vie comme idée immédiate c'est-à-dire identité immédiate du concept et de l'objectivité peut présenter une pertinence pour l'établissement des traits fondamentaux de l'ontologie de la *Physique organique*, tout particulièrement de l'organisme animal, défini, par Hegel comme cette totalité complexe à la fois subjective et objective, capable de développer à partir de soi ses différences et de les assembler au sein d'une identité, relation immanente d'unification des différences, unité négative se rapportant à soi³¹. Cela revient à justifier cette « affinité de sens », évoquée au début du chapitre « Vie » dans la *Science de la Logique*, entre la vie dans son immédiateté et l'idée logique de vie. Il s'agit moins, en réalité, d'attribuer d'une manière naïvement réaliste une catégorie à l'être ou de montrer que la vie correspond à l'idée, que de dire que l'idée, en tant qu'identité de la subjectivité et de l'objectivité, et le régime conceptuel qui la caractérise expriment des rapports ontologiques relevant de la médiation, de l'intériorité ou de l'immanence, mieux à même de rendre compte de l'organisme vivant (en tant qu'émergence de la subjectivité dans la nature) et du mouvement qui caractérise le procès de la vie que les catégories qui relèvent de la stricte immédiateté et de l'extériorité réciproque.

Hegel justifie ainsi l'affinité de sens entre la vie dans son immédiateté et la vie logique, lorsqu'il affirme que « la vie ne peut être saisie que spéculativement car en elle existe précisément le spéculatif » ou bien que la « vie est la résolution de toutes les oppositions en général car elle est là où le concept et la réalité, l'intérieur et l'extérieur, le moyen et la fin, la cause et l'effet, la subjectivité et l'objectivité sont une seule et même chose »³² et que le procès de la vie ou son action continue ne peut être défini comme passage en un autre mais comme conservation de ce qui devient autre. Le concept de vie est, pour Hegel, celui par lequel il cherche à conférer au contenu d'un concept l'unité de concepts différents, à penser l'unité d'un concept contradictoire. On peut voir là une des raisons du rapprochement qu'il dresse entre l'idée et la vie : dire que la vie ne peut être saisie que spéculativement c'est reconnaître qu'elle est le procès d'une immédiateté médiatisée, un procès d'appropriation de l'objectivité (dans le processus vital) lui-même générateur de subjectivité et dont l'organisme animal sera la « version naturelle » en quelque sorte³³.

C'est donc le lien structurel entre la vie logique et la vie naturelle qui fonde leur affinité de sens : la *Physique organique* (dans sa 3^e Section) de la *Philosophie de la*

31 W.9, § 337, p. 338.

32 W.9, § 337 Z, pp. 338-339.

33 Cette expression dit toute la distance qui demeure entre l'idée logique et la vie naturelle. Étant donnée la définition de la nature, il ne peut y avoir pour Hegel de théorie du reflet.

nature correspond à la *Doctrine du concept* c'est-à-dire à l'accession à la détermination de la subjectivité, propre au régime du concept, dans mesure où l'organisme animal apparaît comme l'intégration des différences au sein de son unité relationnelle – intégration rendue possible par l'émergence de la subjectivité au sein du vivant – quand bien même la vie naturelle ne parviendrait jamais à se conformer au concept et serait donc différente de l'idée logique de vie. Ainsi, si l'on articule le premier procès de l'idée de vie – qui porte sur la structure de l'individu vivant – et celui de la *Philosophie de la nature*, dans la section sur « *l'organisme animal* », on peut voir que les concepts fondamentaux qui qualifient la structure de l'organisme vivant sont fournis par la *Doctrine du concept* et qu'ils permettent à Hegel de soutenir la thèse d'une spécificité de la connaissance de l'être organique³⁴

Mais si correspondances il y a, elles laissent toujours place à des différences, plus exactement, les correspondances ne peuvent être légitimement analysées qu'en faisant la part des différences, en distinguant l'expression logique de la nature et la subordination des processus naturels à la nécessité du concept et leur indétermination et contingence dans la réalité naturelle, en soulignant l'écart entre l'idée logique de vie et le vivant ou la forme chaque fois singulière, immédiate de la vie universelle dans la vie naturelle.

L'individu vivant, tel qu'il est qualifié dans la section sur « *l'organisme animal* » de la *Philosophie de la nature*, mobilise les déterminations conceptuelles de finalité, subjectivité et totalité qui concourent à faire de l'organisme animal la sur-somption de l'extériorité dans une totalité régie par une finalité interne. De ce fait, la caractérisation de la structure du vivant est ce qui semble conjurer, dans la nature, l'extériorité réciproque comme mode d'être des choses naturelles. Le § 349³⁵ de la *Philosophie de la nature* explique la raison pour laquelle l'animal mérite, seul, d'être nommé le « véritable organisme » : à la différence de l'unité mal différenciée de la plante dont la croissance se fait sur le mode d'une addition extérieure, l'animal lui, n'a pas de parties mais des membres. La subjectivité (*subjektivität*) et les membres (*glieder*) sont les deux termes qui le qualifient : le § 350³⁶ indique que « les parties

34 Nous partageons, sur ce point, l'idée avancée par K. Düsing dans son article « *Die Idee des Lebens in Hegels Logik* », selon laquelle l'idée de vie dans la logique est, non pas une détermination de la vie en général, mais plutôt une détermination de la vie animale (Hrsg Petry und Horstmann, *Hegels philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, Cotta, 1986, p. 288).

35 W.9, p. 429.

de l'organisme (*die Teile*) sont essentiellement des membres et la subjectivité existe à titre de subjectivité une et omnipénétrante du tout » et « l'individualité organique existe comme subjectivité pour autant que l'extériorité propre de la figure s'est idéalisée en membres et pour autant que dans ce procès d'extériorisation, l'organisme se maintient en lui-même comme unité qui a le sentiment de soi ». L'organisme désigne donc un mode d'organisation du vivant qui se distingue du tout par agrégation d'éléments ou de parties laissées extérieures et indifférentes les unes aux autres. Parler de membres, c'est présupposer une totalité par laquelle les éléments n'existent qu'à partir de leurs relations ordonnées selon une finalité immanente. Cette notion de totalité, qui désigne l'organisation animale, peut être utilement sous-tendue par la définition du concept comme totalité³⁷, en tant que chacun des moments du concept est lui-même le concept tout entier et est posé comme unité inséparable avec lui. L'organisme animal est donc une unité différenciée ou s'autodifférenciant, un sujet qui est auprès de lui-même dans ses différences ou qui pose ses différences comme des moments transitoires d'un unique sujet, parce qu'il les rassemble en une unité. C'est ce qui rend compte du terme même de subjectivité. En effet, ce qui rend possible et effective cette unification des différences est la forme de la « séité » (comme âme), du sentiment de soi en tant qu'il est cette « médiation réintériorisante »³⁸ d'une singularité qui fait de l'animal non pas « un sac d'organes »³⁹ mais une individualité⁴⁰

Une telle caractérisation de l'organisme permet à Hegel d'affirmer la thèse d'une spécificité des formes de connaissance de l'être organique et de conclure à l'insuffisance des déterminations seulement extérieures⁴¹ pour autant qu'il s'agit de

36 W.9, p. 430.

37 *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 160 trad. fr. B. Bourgeois, p. 407.

38 Selon une expression de B. Mabille, op. cit., p. 58.

39 Ibid.

40 Il revient à K.H. Ilting, dans son article « Hegels philosophie des organischen » (Hrsg Petry, *Hegel und Naturwissenschaften*, 1987, Stuttgart, Frommann-Holzboog), d'avoir clairement montré la signification de l'emploi du concept de subjectivité pour désigner l'organisme animal. Ses analyses portent sur la *Naturphilosophie des Vorlesungen* de 1819-1820 et fondent la légitimité du concept de subjectivité sur l'étude de la structure interne de l'organisme (qui fait de l'animal un microcosme dans lequel la vie s'entretient de l'intérieur), son rapport à l'altérité (en distinguant le processus d'assimilation de l'animal de celui de la plante). Il clôt son analyse en précisant que le terme de « subjectivité » ou de sujet n'a pas dans ce contexte, chez Hegel, le sens qu'il a dans la philosophie moderne du sujet et qu'il ne s'agit pas, par conséquent, de faire de l'animal un « Je pense ». Cf. en particulier pp. 358-362.

41 On ne peut ici qu'énoncer cette idée qui mériterait, assurément, un développement plus long.

connaître la vie organique en sa vérité⁴². Ces éléments conceptuels permettent également de fournir la base d'une critique de toute forme de réductionnisme qui consisterait, par exemple, à ériger certaines déterminations en catégories absolues, valables pour tous les domaines de la nature⁴³

Une telle détermination de l'objectivité du vivant peut laisser penser toutefois, qu'il y a une identité de la vie naturelle – dans la figure singulière de l'individu

42 Se reporter, par exemple, aux §§ 167 Rq., 135 Z, 126 Z de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, pp. 270, 567-568 et 561-562. Au § 167, Hegel précise que si l'on veut connaître la vie organique en sa vérité alors il ne faut pas lui appliquer les déterminations antérieures de l'objet, les relations mécaniques ou chimiques, les déterminations abstraites du tout et des parties. Il convient toutefois, sur ce point, d'éviter un contresens : Hegel ne dit pas que dans la sphère organique, les catégories de la chimie ou de la mécanique perdent leur validité ou pertinence, mais il laisse entendre que leur signification et leur portée pour une connaissance du vivant, ne peut leur venir que leur information par référence à une existence organique saisie dans sa totalité. Ainsi toute explication mécanique d'un mouvement vivant ne produit une connaissance du vivant que si l'orientation du mouvement, la tendance qu'elle exprime sont prises en compte. En d'autres termes, le domaine de l'organique n'est pas réductible à des relations chimiques ou mécaniques, il a ses propres lois et des présuppositions ontologiques distinctes, et une connaissance des phénomènes organiques doit prendre en compte ces caractéristiques. Pour autant, la position de Hegel n'est pas vitaliste : les relations mécaniques et chimiques gardent une pertinence dans le domaine du vivant. Ainsi, la chimie continue de jouer un rôle au sein même de l'organisation vivante, tout comme le procès chimique était déjà une préfiguration ou une anticipation du procès de la vie (ainsi que le montre le § 326 Z : « *der chemische Prozess ist so ein Analogon des Lebens; die innere Regsamkeit des Lebens, die man da vor sich zieht, kann in Erstaunen setzen. Könnte er sich durch sich selbst fortsetzen, so wäre er das Lebens; daher liegt es nahe, das Leben chemisch zu fassen* ». L'organique réunit en lui un certain nombre de processus dans lesquels la relation à la chimie est présente : sa formation à partir de l'inorganique, sa configuration individuelle, l'assimilation, la génération : § 337 « le corps vivant est constamment sur le point de se transformer ou de se décomposer en un processus chimique... le processus chimique prédomine seulement dans la mort et la maladie. L'être vivant est constamment exposé au danger et porte toujours en lui quelque chose un autre ». La chimie et l'organique ne sont pas seulement différents, comme deux niveaux distincts de la nature, mais ils sont aussi identiques. Dans *la Physique organique*, l'assimilation ou la maladie sont des exemples importants du rôle joué par la chimie dans l'organisme animal (§ 363) ou végétal (le procès de la respiration, § 347) ; pour autant, et c'est là ce qui fait sans doute la spécificité de l'organique sur l'inorganique, les procès de l'assimilation et de la respiration ne se réduisent pas à des procès chimiques. Le domaine de l'organique est celui de phénomènes et processus distincts et qui ne peuvent se déduire de la sphère chimique ni même seulement anticiper la sphère de l'esprit, étant donné qu'ils ne sont ni totalement inorganiques ni contenus à l'intérieur de caractéristiques relevant de la conscience. Cf. sur ce point l'article de D. Engelhardt, « *Hegel on chemistry and the organic sciences* » in *Hegel and Newtonianism* (éd. by MJ Petry), 1993, pp. 657-665.

43 L'additif au § 195 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, (trad. fr., pp. 609-611), rappelle qu'il faut « regarder comme le défaut principal de l'étude moderne de la nature, que même là où il s'agit de catégories tout à fait autres et plus élevées que celle du simple mécanisme, elle maintient ferme, cependant, cette dernière, d'une manière assez obstinée, en contradiction avec ce qui s'offre à une intuition non prévenue et par là se ferme la voie à une connaissance adéquate de la nature ».

vivant – et de l'idée logique de vie ou que la première n'est que la structure répétitive de la seconde. Le spectacle de l'unité du vivant – qui est unité intérieure de la subjectivité et de l'objectivité – est alors celui d'une unité harmonieuse, d'une individualité qui se produit elle-même dans son objectivité, laquelle n'est pour elle que le moyen immédiat de sa relation à soi. Le vivant forme ainsi une totalité qui le met à distance du monde inorganique et fait de lui un être libéré de toutes les déterminations naturelles pré-organiques et de tous les rapports qui appartiennent à la sphère de la nature inorganique. Le § 352⁴⁴ et la remarque au § 360⁴⁵ suggèrent une parfaite indépendance du vivant à l'égard du milieu extérieur tandis que les notions de subjectivité et de finalité interne expriment l'idée d'une subsistance par soi de l'individualité organique.

Il semble y avoir, en définitive, résorption de l'extériorité, identité de la subjectivité et de l'objectivité, non seulement à l'intérieur de l'objectivité de l'individu – le vivant semble s'assurer dans une paisible identité à soi de son organisation – mais aussi dans sa relation au monde extérieur – la relation de finalité étant précisément cette intériorisation de l'extériorité.

Cette interprétation s'appuie sur la lecture du second moment du procès de la vie dans la *Science de la Logique*. Le « processus vital » est celui par lequel l'individu se produit lui-même dans sa relation avec le monde extérieur comme unité négative de son être autre, et ainsi, parvient à l'effectivité de l'idée. Ce moment insiste sur l'intégration dans le développement de l'individu, de l'objectivité extérieure, sur une lecture du besoin entendu comme autodétermination, objectivation de soi de l'individu vivant, effort dans l'assimilation, pour rendre nulle l'altérité du monde extérieur. On peut dire de manière brève que dans ce procès, l'extériorité de l'objectivité et de la subjectivité semble sursumée dans la relation de finalité qui relie l'individu vivant au monde.

Pour autant, cela ne fait pas du vivant un *analogon* de la raison⁴⁶ ni même l'expression adéquate de l'idée. En effet si la *Philosophie de la nature* étudie bien la structure de l'individu vivant réel, l'émergence de la subjectivité et de l'individualité naturelles à partir de leur autre, elle n'a de cesse de montrer leur spécification dans la vie naturelle, de prêter attention aux liens de singularisation dans la vie organique, et par suite, de montrer que le développement de l'individu réel ne suit pas celui du procès logique, que la subjectivité et l'objectivité n'existent pas comme tels

44 W.9, § 352 et Z, pp. 435-436.

45 W.9, p. 473.

46 B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 107.

dans la nature. Ainsi, il est remarquable que le § 337⁴⁷, qui définit le vivant comme individualité organique ou idée existante, rappelle dans le même temps que la vie naturelle voit cette individualité sans cesse menacée de sombrer dans un processus chimique qui prédomine dans la mort et la maladie, que le vivant est perpétuellement exposé au danger et à la violence et que dans sa relation au monde extérieur, l'individu n'est pas *pour lui* cette sursumption de l'objectivité extérieure. En d'autres termes, la *Philosophie de la nature* est attentive aux blocages, à « l'enfoncement » ou à la « chute » des déterminations universelles dans l'immédiateté de la singularité naturelle et la contingence de la particularité. On verra, sur ce point, que la *Science de la Logique* fournit les éléments conceptuels pour penser la limitation de l'idée de vie dans la figure de l'individu vivant.

On peut dire, à titre d'indication, que ce décalage entre la vie naturelle et l'idée universelle de vie s'opère à deux niveaux : 1) l'individu ; 2) sa relation avec le monde extérieur.

1) Si l'extériorité semble bien conjurée au niveau de l'organisme vivant, ce dernier n'en reste pas moins seulement l'unité immédiate de son concept et de l'objectivité ou l'unité intérieure de la subjectivité et de l'objectivité (au niveau de sa corporalité). La *Science de la Logique* le définit comme une totalité subjective et objective dans la forme de la singularité. La *Philosophie de la nature* montre les implications concrètes de cette détermination : sa subjectivité est naturelle c'est-à-dire rudimentaire et fragile, dans la mesure où elle est une différenciation de soi qui n'est pas par soi ou qui n'est pas pensée comme telle c'est-à-dire qui repose sur le sentiment de soi. Cette « séité » qui surgit au niveau de la vie organique reste donc obscure, ponctuelle, immédiate. Le sentiment de soi est certes l'expression d'une différence interne mais il ne signifie pas ce retour sur soi d'une conscience, mais seulement une présence à soi, sourde et immédiate⁴⁸. 2) La *Science de la Logique* indique que le procès vital est une tentative pour résorber le décalage ou l'asymétrie entre la vie dans son universalité et la singularité vivante et faire de l'individu, non pas seulement, une unité intérieure de la subjectivité et de l'objectivité mais également une unité réelle avec l'objectivité extérieure. Cependant la *Philosophie de la nature* insiste sur le caractère inachevé et singulier de cette résorption. L'extériorité subsiste donc sous la forme

47 W.9, § 337 et Z pp. 337-338.

48 Le § 350 et son additif (W.9, pp. 430-431) nuancent la portée du motif de la subjectivité dans la vie organique : ainsi lorsque Hegel souligne l'unité idéale que forme l'organisme animal, c'est pour le distinguer de la subjectivité seulement formelle de la plante, de l'inorganique et des relations extérieures qui s'y rapportent. Mais il prend toujours soin d'indiquer que cette subjectivité n'existe, au sein de l'animal, que dans la forme de la singularité et qu'en lui, la vie comme idée immédiate, existe seulement comme âme c'est-à-dire dans la forme d'un immédiat.

d'un monde extérieur indifférent à l'animal⁴⁹ Ainsi, dans son étude de la relation effective du vivant à l'extériorité, à travers le cycle « *Bedürfnis-Trieb-Befriedigung* » (besoin, tendance, satisfaction) et le procès de l'assimilation⁵⁰, la *Philosophie de la nature* montre la résurgence de l'extériorité et de la contingence dans la relation au milieu, par conséquent la fragilité de l'unité opérée entre la subjectivité de l'animal et l'objectivité extérieure. Cette fragilité traduit en réalité une relation de dépendance de l'animal à l'égard d'une extériorité qu'il ne maîtrise pas. Certes, le besoin est compris positivement comme un procès d'autodétermination en une activité productrice de soi et l'assimilation désigne ce mouvement par lequel l'organisme sursume l'extériorité de l'objectivité pour en faire un moment de sa relation à soi. Mais l'unité réalisée laisse persister une extériorité structurelle. D'une part, la relation avec le monde extérieur – dans l'assimilation – n'est suppression de son extériorité et de la relation de dépendance que pour autant que la consistance de l'intériorité animale suppose l'extériorité qu'elle ne pose pas. Cette dépendance traduit une contingence structurelle du vivant⁵¹ dans sa relation avec le monde, à savoir que l'organisme a sa condition hors de lui. D'autre part, le cycle « besoin, tendance, satisfaction » montre que le mouvement de réalisation de soi-même de l'animal, loin d'être une véritable universalisation du vivant n'est pas adéquat à son concept et n'est, en définitive, qu'une morne répétition, infinie et sans progression véritable puisque de la satisfaction, il ne cesse de revenir à l'état de besoin. Par conséquent, l'unité avec l'objectivité ou l'intériorisation de l'objectivité par la subjectivité reste toujours singulière, ponctuelle, abstraite. Si le procès vital est bien l'effort pour surmonter l'asymétrie entre la vie universelle et la singularité du vivant, c'est un effort sans fin et toujours singulier.

On peut donc dire que loin d'être le reflet du mouvement logique de l'idée de vie, la vie naturelle exprime au contraire, la résistance du particulier à l'universel. Cette résistance est elle-même déjà formulée, dans son noyau logique, dans la *Doctrine du concept*. Par ailleurs, faire de l'organisme vivant un *analogon* de la raison, c'est sous-estimer l'écart qu'il y a entre les deux et qu'évoquait déjà la *Phénoménologie de l'Esprit*⁵² lorsqu'elle affirmait que « la raison parvient seulement dans la nature organique, à l'intuition d'elle-même comme vie universelle en général ». Il est frappant de constater sur ce point, que la fin de la *Philosophie de la nature* réinscrit avec force

49 Cf. § 362, W.9, p. 475 Hegel montre dans ce paragraphe que le procès de l'assimilation, condition de la satisfaction de l'animal, ne dépasse l'altérité de l'extériorité que pour la retrouver indéfiniment, puisque cette réduction de l'altérité est à chaque fois singulière et réalisée selon les déterminités de la singularité (en ce temps-là, en ce lieu-ci).

50 §§ 360 *sq.*, W.9, pp. 472 *sq.*

51 Cf. B. Mabile, *op. cit.*

52 Trad. fr. Hyppolite, p. 247, chapitre « La raison observante ».

l'organisation animale et le monde animal en général – en particulier dans la relation individu/genre – dans la détermination fondamentale de la nature, comme extériorité à soi de l'idée, après avoir fait de l'organisme animal la forme la plus haute de l'intériorisation de l'extériorité naturelle. Qu'il s'agisse de la maladie, vue comme le signe d'une inadéquation de l'individu à l'universel et la résurgence de l'extériorité et de la contingence à l'intérieur même du corps comme système ou qu'il s'agisse de la relation de l'individu au genre, interprétée comme l'absence de relation immanente entre l'universel et le particulier, cet ultime développement atteste que le monde animal, loin de représenter un élément rationnel d'organisation, est bien plutôt ce qui ne peut s'en tenir aux formes déterminées par le concept⁵³

53 § 368 Rq., W.9, pp. 501-502.

Hegel et le dilemme de l'altérité naturelle

Bernard Mabile*

Résumé : Si la philosophie de la nature hégélienne n'est pas, comme le croyait Alain, « une poésie » ou « une recherche divinatoire » mais bien une appréhension rationnelle de la nature, deux questions se posent. Quelle est la rationalité d'une nature définie comme « autre » de l'Idée ? La rationalité de la Naturphilosophie fait-elle alternative ou s'articule-t-elle avec le modèle mathématico-expérimental déjà dominant à l'époque où Hegel écrit ?

Mots clés : Altérité / Contingence / Différence / Idéalisme / Liberté / Nature / Rationalité

Abstract: Hegel and the dilemma of natural alterity.

In the Hegelian philosophy of the nature is not like Alain was believing “some poem” or “divinatory research” two questions must be asked. What is the rationality of the nature defined as the “other” of the Idea? Is the rationality of the Naturphilosophy alternative or articulated with the experimental and mathematical model prevailing in this time?

Keywords: Alterity / Contingency / Difference / Freedom / Idealism / Nature / Rationality

Pour le lecteur de Hegel il y a quelque chose d'étrange voire de choquant à entendre parler de « dilemme de l'altérité naturelle ». Qu'est-ce en effet qu'un dilemme ? On peut le définir en deux temps. C'est d'abord un raisonnement qui se présente comme une alternative. Or les lecteurs les plus occasionnels de Hegel connaissent les textes¹ où il distingue très fermement la pensée du « ou bien (...) ou bien » – cette pensée d'entendement qui s'épuise en antinomies, fuit la contradiction avec horreur et ne connaît de relations qu'extérieures – et la raison dialectique qui laisse jouer la contradiction pour lever les blocages qu'engendrent les alternatives et

* Université de Paris IV, Sorbonne.

1 On pourra lire avec attention la remarque du § 37 de l'*Encyclopédie* dans laquelle Hegel montre comment la théologie rationnelle de la métaphysique dogmatique pré-kantienne est prise dans un dilemme lorsqu'elle veut penser une élévation du fini à l'infini : « So konnte es *entweder* Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseiender Welt nicht befreien, so dass er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen musste (Pantheismus), *oder* er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein *Endliches* (Dualismus) ».

pour fluidifier les pensées solidifiées. Mais – et cela semble plus rédhibitoire encore – le dilemme n'est pas une simple alternative. S'il part effectivement d'un « ou bien (...) ou bien », ce n'est pas pour nous laisser le choix entre deux routes grandes ouvertes. C'est pour montrer, au bout de chaque membre de la disjonction, que l'on aboutit à une même conséquence. Au lieu de la libération dialectique, au lieu d'une contradiction qui fait vivre la raison philosophique, le dilemme débouche sur une conséquence identique devant laquelle le raisonnement s'arrête.

Parler de « dilemme de l'altérité naturelle », c'est donc porter un jugement sur la philosophie hégélienne *depuis une position extérieure*, en se plaçant à distance. Or cette distance peut être prise soit en amont, soit en aval de la lecture de Hegel. Distance en amont de celui qui, dès le départ, lit les textes hégéliens à partir d'une autre philosophie déjà constituée. C'est ce que l'on peut appeler une lecture externe² que de nombreux commentateurs ont pratiquée à partir de Schelling, de Marx, de Heidegger, ou de l'École de Francfort pour ne citer que quelques exemples. Distance en aval aussi, distance prise peu à peu par celui qui avait choisi de pratiquer une lecture strictement interne c'est-à-dire ne se voulant ni éclairée, ni orientée, ni déformée par aucune grille d'interprétation. Passage de l'intimité à la distance chez celui qui, au fur et à mesure qu'il découvre la philosophie hégélienne de la nature, en arrive à constater qu'un dilemme affecte le statut de l'altérité naturelle et de là, menace la cohérence du système. Pourquoi parler de menace? Parce que le doute qui naît amène à se demander si Hegel ne conçoit pas l'altérité naturelle de telle manière qu'il condamne par avance sa philosophie de la nature et – parce qu'elle en est partie intégrante – de là, tout le système. Pour essayer de penser les fondements de la *Naturphilosophie* à partir du statut de l'altérité, nous procéderons en trois temps :

1. mettre en évidence la genèse du dilemme en se servant du défi des lectures externes comme aiguillon aporétique ;
2. élucider à partir de la logique spéculative ce dilemme en dévoilant puis relativisant ses présupposés ;
3. enfin, poser sous forme dilemmatique trois problèmes touchant le statut de la *Naturphilosophie* (rationalité de la nature, rationalité à l'œuvre dans la *philosophie* de la nature, et relation entre *Naturphilosophie* et sciences).

2 Sur cette expression, voir Pierre Livet « Réflexivité et extériorité dans la logique de Hegel » (in *Archives de philosophie*, 47, 1984, pp. 33-62) et notre *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, pp. 15 sq.

I. Genèse du dilemme

Comme nous l'avons indiqué d'emblée, c'est à partir de lectures externes que l'on peut comprendre l'émergence et la constitution d'un dilemme de l'altérité naturelle. Mais lectures externes de quels textes de Hegel ?

De curieuses formules

Il y aurait de multiples entrées possibles mais le texte le plus célèbre parce qu'il a suscité le plus de perplexité est sans doute le paragraphe 244 de l'*Encyclopédie*³ et à l'intérieur de ce paragraphe cette fameuse et énigmatique formule : « Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, dass sie (...) in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschliesst*, das Moment ihrer Besonderheit oder der ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen* ». Formule que l'on peut traduire ainsi : « Mais la *liberté* absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle (...) se *résout* à détacher librement *hors d'elle-même* le moment de sa particularité ou de sa première détermination ou altérité, l'*Idée immédiate*, comme son reflet, elle-même comme *nature* »⁴

Ce texte capital à la jointure entre logique et philosophie de la nature intrigue depuis bientôt deux cents ans. Qu'est-ce que cette Idée qui manifeste sa liberté en se résolvant à se laisser aller ou à se détacher de soi comme nature ? C'est peut-être Schelling qui, le premier, a vu là le *punctum pruriens* du système. Les *Leçons de Munich sur l'histoire de la philosophie moderne*⁵ nous expliquent comment en ce lieu se jouent « l'agonie du concept » (170) et l'échec du système – échec d'une philosophie purement négative c'est-à-dire strictement rationnelle qui butte sur l'existence d'une nature dans laquelle l'Idée connaît sa déchéance (*Abfall*), dans laquelle « le concept

3 Sauf indication contraire, l'*Encyclopédie* est citée à partir du texte de 1830. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Neu herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991.

4 Ce paragraphe a été de très nombreuses fois commenté. Nous renvoyons à l'article fondamental de Bernard Bourgeois « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel » (repris dans *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, pp. 111-133) qui amorce sa lecture interne de Hegel par des objections de Schelling et de Marx sur lesquelles nous essayons d'apporter ici un regard différent et à notre livre *Hegel. L'épreuve de la contingence* qui retraduit et commente l'ensemble du § 244, (*op. cit.*, pp. 255 sq.).

5 Nous renvoyons à la traduction de J.-F. Marquet (*Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, PUF, 1983) dont nous indiquons entre parenthèses la pagination dans le cours de notre texte. Nous citons le texte allemand d'après le X^e volume de l'édition Cotta des *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsbourg, 1856-1861, réédité par M. Schröter.

est dépouillé de sa gloire, devient impuissant, infidèle à soi-même et incapable de s'affirmer »⁶ (170-171). Comment surmonter une telle épreuve? Schelling nous décrit comment Hegel trouve refuge dans l'usage d'une expression de mauvaise théosophie⁷ – cet « *entlassen* » chargé de masquer⁸ la rupture entre logique et nature (172) et de travestir l'agonie du concept en geste souverainement libre de l'Idée.

Dans les *Manuscripts de 1844*⁹, Marx n'est guère plus tendre sur cet énigmatique passage. Ce curieux détachement de soi de l'Idée en nature n'est que le symptôme de l'abstraction de l'Idée. En ce point se fait la preuve que « la logique tout entière n'est rien pour elle-même pas plus que l'Idée absolue [et] que seule la nature est quelque chose » (146). Mais tout le travail du mensonge idéaliste va consister à récupérer cette altérité naturelle, à la ramener à l'identité logique. La philosophie de la nature doit dès lors montrer que « la nature entière ne fait que répéter, sous une forme sensible extérieure, les abstractions de la logique » (148)¹⁰

La passion de l'identité?

Ce qui ne parvient pas à se cacher derrière les formules sibyllines du paragraphe 244, semble donc être le vice le plus terrible de la spéculation hégélienne : la non-reconnaissance de l'altérité, la passion de l'Identique. Instruite de Schelling, de Marx mais aussi de Nietzsche, c'est l'École de Francfort (et en particulier Horkheimer et Adorno) qui a le plus fermement soutenu cette thèse. Horkheimer¹¹ a montré comment la lutte de Hegel contre la philosophie schellingienne de l'Identité ne visait pas à

6 « Daher ist ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. (...) Mit diesem 'Abfall' stimmt ganz überein, was sonst von der Natur gesagt wird : in ihr sey der Begriff seiner Herrlichkeit entkleidet, ohnmächtig, sich selbst untreu geworden, und vermöge sich nicht mehr zu behaupten » (Cotta, X, 152).

7 « C'est faire encore beaucoup d'honneur à cette explication de la nature que de l'appeler théosophique » (172).

8 « Dieser Ausdruck 'entlassen' – die Idee entlässt die Natur – gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum auch zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich diese Philosophie bei Schwierigen Punkten zurückzieht » (Cotta, X, 153).

9 Nous renvoyons entre parenthèses à la traduction de Bottigelli parue aux Éditions sociales en 1972. Nous citons le texte allemand d'après l'édition MEGA (Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe, erste Abteilung, Werke – Artikel – Entwürfe, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982).

10 « Die ganze Logik ist also der Beweis, dass das abstrakte Denken für sich nichts ist, dass die absolute Idee für sich nichts ist, dass erst die Natur etwas ist. (...) Die ganze Natur wiederholt ihm also nur in einer sinnlichen, äusserlichen Form die logischen Abstraktionen » (MEGA, 415 et 417).

11 *Hegel und das Problem der Metaphysik* (1932), Fischer Bücherei, Frankfurt, 1971.

destituer l'Identité de son rang de Principe¹² et comment l'observation de la richesse et de la diversité des phénomènes naturels, historiques ou politiques est entièrement suspendue à la présupposition de l'Identité qui fait que penser l'autre, c'est toujours le ramener au même¹³ En s'inspirant de Nietzsche, Adorno¹⁴ a montré comment la passion identitaire caractéristique de l'idéalisme est proprement « dévorante ». La « rage » idéaliste consiste à « englober » toute différence, à « identi-fier » toute altérité. La ratio du système, c'est celle qui concède le moins d'extériorité possible¹⁵

Toutes ces critiques sont devenues des lieux communs dans une activité philosophique si soucieuse de ne pas succomber à la violence identitaire qu'elle s'épuise en surenchères dans la célébration de l'altérité et de la différence jusqu'à en faire assez curieusement des absolus. Qu'en est-il vraiment chez Hegel ? La philosophie spéculative est-elle, de façon générale, une machine de guerre contre l'altérité et plus particulièrement une philosophie qui ne reconnaît pas la consistance de l'altérité naturelle ? Le lecteur de Hegel ne doit pas offrir une réponse indignée et véhémement à ce défi mais, au contraire, en prendre au sérieux la radicalité. Commençons donc très modestement en nous remémorant un court texte issu de la *Differenzschrift*¹⁶. Dans cet article de 1801, Hegel examine, comme chacun sait, la différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling. La finalité du passage est de montrer la supériorité de la philosophie schellingienne face à une philosophie fichtéenne incapable de donner une philosophie de la nature. Pour parvenir à ce but, Hegel mène une réflexion sur le

12 Ibid., p. 86 : « Sein Kampf gegen die 'abstrakte Identität' und gegen Schelling bezieht sich in Wahrheit nicht auf das Prinzip selbst, sondern auf seine Inhaltlosigkeit, die es als summarische Verneinung aller Unterschiede an sich hat. »

13 Ibid., p. 85 : « Der grosse Empiriker, dessen Einsichten in historische, soziologische, psychologische Tatbestände an mehr als einer Stelle wichtige Ergebnisse der planmässigen Arbeit eines Jahrhunderts vorweggenommen haben und der Forschung heute noch die Wege weisen können, wusste zuviel von der Bedingtheit und Vergänglichkeit der in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen ewigen Wesen, um sich eines oder mehrere auszuwählen. Aber er hält daran fest, dass entweder überhaupt kein sicheres Wissen möglich sei oder gleich das Wissen vom Ganzen im Sinne der Selbsterkenntnis des alles umspannenden, alles seienden Subjekts ».

14 *Negative Dialektik*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1975.

15 Ibid., p. 34 : « Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus (...). Die bürgerliche ratio näherte als Tauschprinzip das, was sie sich kommensurabel machen, identifizieren wollte, mit wachsendem, wenngleich potentiell mörderischen Erfolg real den Systemen an, liess immer weniger draussen. » Notons qu'au début du passage Adorno vise explicitement Fichte dans des termes voisins de ceux que nous allons lire chez Hegel lui-même dans la *Differenzschrift*.

16 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971-1979, Band 2, Jenaer Schriften 1801-1807, pp. 72-79.*

statut de l'altérité chez Fichte. Il faudrait dire les statuts puisque Hegel en repère deux et les décrit *en tension* dans l'œuvre fichtéenne (tout au moins telle qu'il la connaît).

Si l'on considère le thème de l'identité sujet-objet telle qu'elle apparaît dans le premier principe de la Doctrine de la science, alors on se retrouve dans un idéalisme qui, pour reprendre le mot d'Adorno, doit être qualifié de « dévorant ». En effet, explique Hegel, si « le Moi = Moi est l'Absolu, la totalité », alors « hors du Moi, il n'y a rien »¹⁷ La nature n'est que « la production inconsciente du Moi »¹⁸, elle n'est que le Moi et l'impression d'altérité qu'en a la conscience commune n'est que le corrélat de son ignorance du processus que la Doctrine de la science dévoile par lequel le moi pose inconsciemment un monde pour qu'advienne une conscience de soi. On peut songer ici à la fin du deuxième livre de *La destination de l'homme* où l'Esprit, dialoguant avec le Moi, fait ainsi le bilan de la Doctrine de la science : « La réalité que tu croyais avoir déjà aperçue, à savoir un monde sensible existant indépendamment de toi, cette réalité dont tu craignais de devenir esclave, elle a disparu à tes yeux ; car ce monde sensible tout entier ne naît que par le savoir et est même notre savoir »¹⁹

Si l'on ne considère plus l'identité sujet-objet comme un premier principe absolu mais comme l'idéal que la raison théorique puis pratique doit toujours s'efforcer de rejoindre, alors la nature est appréhendée sous les traits d'un non-Moi irréductible. Hegel déclare : « Pour la raison, il ne reste plus que l'impuissance d'une exigence, qui se supprime elle-même, et l'apparence d'une médiation – mais d'entendement et formelle – entre la nature et la liberté, dans la simple *idée* de la suppression des opposés, dans l'*idée* de l'indépendance du Moi et de l'être-absolument-déterminé de la nature, laquelle est posée comme un [terme] à nier, comme absolument dépendante. Pourtant l'opposition n'est pas disparue, mais rendue infinie, parce qu'alors que l'un des termes subsiste, l'autre subsiste aussi »²⁰ Ce texte est pour nous essentiel dans la mesure où – quelles que soient les injustices commises par Hegel à l'égard de la pensée fichtéenne – il place la question de l'altérité dans une structure dilemmatique :

17 Ibid., p. 76 : « Ich = Ich ist das Absolute, die Totalität, ausser Ich nichts. »

18 Ibid., p. 77 : « Die Natur ist nämlich das bewusstlose Produzieren des Ich. »

19 Fichte *La destination de l'homme*, traduction Jean-Christophe Goddard, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 149.

20 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, p. 77 : « Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des sich selbst aufhebenden Forderns und der Schein einer – aber verständigen, formalen – Vermittlung der Natur und Freiheit in der blossen *Idee* der Aufhebung der Gegensätze, in der *Idee* der Unabhängigkeit des Ich und des Absolut-Bestimmtheits der Natur, die als ein zu Negierendes, als absolut abhängig gesetzt ist. Der Gegensatz ist aber nicht verschwunden, sondern – weil, indem ein Glied desselben besteht, auch das andere besteht – unendlich gemacht ».

ou bien l'altérité naturelle est absorbée dans l'identité sujet-objet de l'absolu²¹ (mais alors elle perd toute consistance propre), ou bien elle conserve la consistance irréductible d'un non-Moi (mais alors sa réconciliation avec la raison est renvoyée au mauvais infini d'une « idée » au sens d'idéal toujours visé et jamais atteint.

Or que propose Hegel ? Précisément, *une restauration des droits de l'altérité*. Si l'absolu est bien identité du sujet (même) et de l'objet (autre), cette identité ne doit pas être « identité *subjective* du sujet et de l'objet ». Ce que la philosophie schellingienne (que Hegel défend encore) a de supérieur sur la philosophie fichtéenne, c'est qu'elle propose une identité absolue. Mais l'oreille de nos philosophes de la différence tressaille : c'est encore pire ! Une identité subjective garde au moins encore le sens de notre finitude, mais une identité absolue c'est l'horreur de l'absolument identique ! Ce que nous montre ici²² Hegel, c'est que l'identité absolue est seule capable d'*accueillir* l'altérité c'est-à-dire de nous faire sortir du dilemme entre une altérité réduite à une production inconsciente du sujet et une altérité condamnée à rester toujours une extériorité irréductible. Pas de philosophie de la nature sans deux conditions qu'il faut tenir ensemble : consistance de la nature et participation au rationnel. C'est précisément à l'époque de la *Differenzschrift* que Hegel, pour écarter et la menace d'une identité exclusive de toute différence (qu'il dénoncera bientôt²³ dans la philosophie de l'identité schellingienne) et le danger d'une pure différence qui, faute d'être « identi-fiable », échappe au rationnel, emploie la célèbre formule de « l'identité de l'identité et de la non-identité »²⁴.

La thèse dilemmatique

Mais cela suffit-il à le laver des soupçons d'un Schelling, d'un Marx ou d'un Adorno ? Peut-on vraiment prétendre que cette formule – sans doute trop célèbre

21 Lue à travers le *Vom Ich* de Schelling. Voir Reinhard Lauth *Hegel, critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987 et les nuances apportées par J.-L. Vieillard-Baron dans ses « Remarques sur la critique hégélienne de Fichte » in *Fichte, Le Bicentenaire de la Doctrine de la science*, Actes du colloque de Poitiers, Octobre 1994, *Les cahiers de Philosophie*, Printemps 1995.

22 Comme nous allons le voir plus loin, la thèse de l'identité absolue exprimée dans la *Differenzschrift* devient dans la *Science de la logique* et en particulier dans la *Doctrine de l'essence* de 1813, une pensée-limite proprement inhabitable parce qu'*indéterminée*. Ce n'est plus sous la domination de l'identité absolue que la différence est accueillie mais dans l'espace *entre* identité absolue et différence absolue qu'identité et différence se médiatisent réciproquement pour dessiner le champ d'expression de la raison et de la liberté.

23 En particulier dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*.

24 *Werke in zwanzig Bänden*, 2, Jenaer Schriften, p. 96 : « Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität ».

dans la littérature secondaire hégélienne – nous livre l'ultime vérité de la position de Hegel à l'égard de l'altérité naturelle ? N'est-elle pas porteuse de cette passion de l'identité dont nous avons vu Adorno faire l'emblème de la « rage idéaliste » ?

Le soupçon ne peut disparaître à la lecture de la formule de Iéna car c'est bien sous la raison de l'identité que la différence est accueillie. Là où Hegel reprochait à Fichte de n'offrir qu'une identité subjective du sujet et de l'objet, un lecteur de Horkheimer ou d'Adorno aura beau jeu de noter que l'identité domine toujours et que la différence, l'altérité n'est produite que pour être reconduite dans le giron du même²⁵ Mais ces remarques restent dans l'espace très limité d'une défense de l'altérité. Parce qu'elles restent contestations extérieures, elles n'accèdent pas à la pensée d'un dilemme de l'altérité naturelle chez Hegel – pensée plus subversive qu'une critique externe puisqu'elle consiste à montrer l'inconsistance interne du système.

Pour ce faire, il nous faut nous retourner vers les lectures de Schelling et de Marx pour montrer comment elles ne se contentent pas de clamer les droits de l'autre contre l'emprise du même. L'une comme l'autre nous font assister à la genèse de ce que nous avons qualifié de thèse dilemmatique c'est-à-dire nous montrent comment la manière même qu'a Hegel de poser le problème de l'altérité naturelle le place dans un dilemme qui n'est pas identique à celui qu'il mettait à jour chez Fichte mais qui semble conduire à un échec aussi sûr.

Schelling ne se contente pas d'accuser la philosophie négative hégélienne de domination rationnelle. Il la montre en fait prise entre violence et impuissance. Une violence qui conduit à l'impuissance lorsque « la prétention à une systématisation intégrale » (157), qui s'épanouit dans la logique, est comme frappée de stupeur lorsque l'abstraction logique s'ouvre à l'existence naturelle. Impuissance qui relance la violence lorsque pour éviter « l'agonie du concept » le système déploie une philosophie de la nature qui, au lieu de se découvrir toujours déjà dans la nature comme l'était la philosophie de l'Identité (156), ne considère la nature que pour y retrouver la marche inexorable du concept (155). Ou bien l'universalité logique « enserme » (155) de toutes parts la nature, mais alors celle-ci n'est plus qu'une « nature a priori » (170), ou bien la

25 C'est dans la même perspective que Jacques Derrida déclare : « Hegel lui-même ne reconnaissait la négativité, l'inquiétude ou la guerre dans l'infini absolu que comme le mouvement de sa propre histoire et en vue d'un apaisement final où l'altérité serait absolument résumée sinon levée dans la parousie ». Et il précise en note : « l'altérité, la différence, le temps ne sont pas supprimés mais retenus par le savoir absolu dans la forme de l'Aufhebung ». *L'écriture et la différence* [abréviation ED], Paris, Editions du Seuil, 1967, p. 190. Voir la tentative de Catherine Malabou pour relever le défi derridien en pensant la *Aufhebung* à partir du concept de « plasticité » (*L'avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique*, Paris, Vrin, 1996) et la réponse de Jacques Derrida (« Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », in *Revue philosophique*, n°1, 1998, pp. 3-47).

logique est « complètement externe à la nature » (170), mais alors le passage de l'une à l'autre est bien « l'agonie » de la première.

Marx, lui non plus, ne se contente pas de dénoncer chez Hegel une nature seulement en idée, un fantasme d'idéaliste. Lorsque la fin du *Troisième Manuscrit de 1844* parle du passage logique-nature comme d'un passage « de l'abstraction [Science de la logique] à la contemplation [Philosophie de la nature] » (146), il précise immédiatement que ce qui pousse à passer de l'une à l'autre est « la nostalgie d'un contenu »²⁶ On retrouve dès lors une tension homologue à celle repérée par Schelling. D'un côté, le paragraphe 244 offre une sorte de « libération » pour l'abstraction logique parvenue à son comble dans l'Idée absolue (147) et la philosophie de la nature vient apaiser « la nostalgie du contenu » dont nous venons de parler. D'un autre côté, cette *Naturphilosophie* contemplative n'est là que pour perpétuer la domination de l'abstraction. Comme le dit fortement Marx : « son but est la confirmation (*die Bestätigung*) de l'abstraction » (148). Confirmer c'est-à-dire conforter et affirmer et non supprimer ou infirmer²⁷ C'est pourquoi, comme nous avons déjà vu Marx le dire, dans la *Naturphilosophie*, « la nature entière ne fait que répéter sous une forme sensible extérieure les abstractions de la Logique ». Au devenir correspond le mouvement, à la réflexion en soi correspond la lumière, au *Grund* logique, la terre etc. La nature n'est considérée que pour confirmer la logique et se supprimer en esprit (149)²⁸

Dès lors, sous la pression de lectures externes, on peut voir, à sa naissance même, la philosophie de la nature hégélienne prise dans un *dilemme* dont elle ne

26 MEGA, p. 416 : « Dieser ganze Uebergang der Logik in die *Naturphilosophie* ist nichts andres als der – dem abstrakten Denker so schwer zu bewerkstelligende und daher so abentheuerlich von ihm beschriebne Uebergang aus dem Abstrahieren in das Anschauen. Das mystische Gefühl, was den Philosophen aus dem abstrakten Denken in das Anschauen treibt, ist die Langweile, die Sehnsucht nach einem Inhalt ».

27 La *Bestätigung* de Marx (MEGA, 417) correspond au *bewähren* de Schelling (Cotta, 153). Dans les deux cas l'abstraction montre sa faiblesse dans la proclamation même de sa puissance. Vérifier ou entériner le logique dans la nature, c'est avouer son abstraction.

28 MEGA, p. 417 : « Seine Naturanschauung ist also nur der Bestätigungsakt seiner Abstraktion von der Naturanschauung, der von ihm mit Bewusstsein wiederholte Zeugungsgang seiner Abstraktion. So ist z. B. die Zeit = Negativität, die sich auf sich bezieht : (p. 238 l. c.) Dem aufgehobnen Werden als Dasein – entspricht in natürlicher Form die aufgehobne Bewegung als Materie. Das Licht ist – die natürliche Form – d[er] Reflexion in sich. Der Körper als Mond und Comet – ist die natürliche des – Gegensatzes, der nach der Logik einerseits das auf sich selbst ruhende Positive, andererseits das auf sich selbst ruhende Negative ist. Der Erde ist die natürliche Form des logischen Grundes, als negative Einheit des Gegensatzes etc. ».

semble pas pouvoir sortir :

1. ou bien la nature n'est qu'altérité relative et dès lors une philosophie de la nature est possible (parce qu'on peut penser la rationalité immanente de l'altérité naturelle) *mais* cette nature (étant par avance accordée au logique dont elle n'est que le « reflet » sensible) n'a pas de consistance propre ;
2. ou bien la nature est radicalement ou même absolument autre et dès lors elle a une consistance propre (Hegel échappe à la « rage idéaliste ») *mais*, au même moment, elle devient un irrationnel absolu, une pure existence devant laquelle la raison est frappée de stupeur et dès lors la philosophie de la nature devient impossible ou mensongère puisqu'elle abandonne toute rationalité pour sombrer dans des expédients théosophiques.

L'enjeu, pour ceux²⁹ qui cherchent à préciser le statut de la philosophie hégélienne de la nature, est capital parce que les deux membres du dilemme condamnent la *Naturphilosophie* à être coupée des sciences. Cela est évident dans le second membre puisque dès son avènement la *Naturphilosophie* se coupe du rationnel : son objet devient l'autre absolu de la raison, et son discours ne peut ni revendiquer le statut de science ni entamer un dialogue avec les sciences constituées. Selon le premier membre, la *Naturphilosophie* est reconnue comme rationnelle, mais le doute rejaillit sur le sens et la valeur de cette rationalité. Que vaut une raison strictement abstraite qui plaque sur une nature dont elle a par avance réduit la consistance propre des déterminations de logique spéculative qui, au regard des sciences, relèvent plus de la *Schwärmerei* que d'une raison instruite par l'expérience et pliée à la sobre discipline de la mathématisation ?

II. Logique du dilemme

Les apories où nous plonge ce dilemme sont très nombreuses. Au fur et à mesure que l'on cherche à fixer une difficulté pour la réduire, les moyens de sa résolution engendrent d'autres apories. Comment procéder ? Hegel nous a appris à ne pas répondre à l'aventure à telle ou telle difficulté, à ne pas se rallier à tel ou tel combattant mais à bien circonscrire le sol du combat. Passer des positions au(x) présumé(s). C'est ce qu'il nous faut faire maintenant.

29 En fait ce dilemme a plusieurs enjeux. À côté du statut de la rationalité à l'œuvre dans la *Naturphilosophie* et de la question de son rapport avec les sciences de la nature, c'est la question de la cohérence du système et la relation logique-nature qui devient épineuse. Nous avons essayé ailleurs d'y répondre en travaillant sur l'organisation syllogistique du système (*Hegel. L'épreuve de la contingence*. Section 1, § 3, en particulier pp. 51 sq. et Section 8, § 1, en particulier pp. 260 sq.).

Présupposés

Lorsqu'on considère la disjonction sur laquelle le dilemme se développe, on découvre immédiatement une première présupposition concernant la nature de l'altérité. La disjonction se fait entre une altérité relative et une altérité absolue. Que ce couple doive être contesté ou non, il requiert une condition supplémentaire pour pouvoir évoluer en dilemme. Il faut non seulement que soit imposée l'opposition entre altérité relative et altérité absolue mais il faut encore que soit présupposée l'idée selon laquelle une altérité n'est vraiment consistante que si elle est absolue ; autrement dit, que l'autre vraiment (absolument) autre est l'*extérieur*, l'étranger. Or la lecture de Hegel, sans « rageusement » réfuter ou détruire ce présupposé, nous apprend à le relativiser. Cette relativisation s'effectue dans le système sur deux plans : phénoménologique et logique.

Relativisation phénoménologique

Que l'altérité soit extériorité, que l'autre soit le tout autre, c'est une thèse qui ne concerne qu'une figure de l'esprit – parfaitement légitime mais nullement exclusive – à savoir la *conscience*. La fin du paragraphe 412 de l'*Encyclopédie*³⁰ décrit précisément ce type particulier de relation au monde qui est « phénoménologique » au sens strict. Alors que l'âme est unité immédiate avec son autre (qu'il s'agisse du monde ou du corps), la conscience est cette forme d'esprit qui vit dans la dualité sujet/objet, qui considère la nature non point comme un élément auquel elle participe mais comme ce qui se tient littéralement contre elle (*Gegenstand*) et devant elle³¹. Penser la nature comme l'extérieur, le jeté-devant (*objectum*), c'est penser l'altérité en régime de conscience et seulement de conscience. Lorsqu'on parle de la nature comme de l'autre de l'esprit, cet esprit n'est pas tout l'esprit et cet autre n'est pas toute altérité. La plupart du temps, les philosophes qui volent au secours de l'altérité naturelle pour la préserver de la rage dévorante de l'idéaliste s'installent (consciemment ou non) en régime strictement phénoménologique. Hegel ne leur reprocherait certainement pas d'y être, peut-être pas de vouloir y rester, mais certainement de soutenir qu'il s'agit

30 « Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich, und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, – das *Bewusstsein*. »

31 Le § 386 de l'*Encyclopédie* parle ainsi de la relation globale de l'esprit subjectif avec le monde : « das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten ».

de la seule relation possible de l'esprit à la nature. Il ne leur reprocherait pas d'y être, non seulement parce que la conscience est une figure constitutive de l'esprit, mais encore parce qu'aussi bien en 1819 qu'en 1830, les *Leçons sur la philosophie de la nature* décrivent la première relation du philosophe avec la nature comme rencontre d'un problème, comme résistance opposée au moi³² Il n'accepterait pas d'y voir la seule relation possible de l'esprit avec la nature car, en deçà et au-delà de la relation oppositive ou objectale de la conscience et de la nature, existent la relation caractéristique de l'âme qui est participative³³ (union immédiate) et la relation proprement spirituelle qui n'a plus affaire à une altérité extérieure immédiate mais à une autre forme d'altérité que nous devons essayer de cerner logiquement.

Relativisation logique

On peut suivre un processus de relativisation semblable si l'on réfléchit sur le statut non plus phénoménologique mais *logique* de l'altérité naturelle. Ce que la disjonction initiale du dilemme présuppose d'un point de vue logique c'est que les couples identité-différence ou même-autre sont liés par une relation d'opposition. Or, qu'est-ce qu'une opposition ? Est-ce la seule relation légitime qui peut régir ces couples ?

C'est dans la *Doctrine de l'essence* et plus précisément dans les développements sur les « déterminations de réflexion » que le statut de l'altérité s'éclaire à partir du concept de différence. On découvre alors comment l'altérité se dit en plusieurs sens. Au début de la remarque du paragraphe 116, qui introduit la détermination générale de la différence, Hegel précise : « L'être-autre n'est plus ici l'[être-autre] qualitatif, la détermination, la limite ; mais en tant qu'[elle est] dans l'essence, qui est en relation à soi, la négation est en même temps en tant que relation, *différence, être-posé,*

32 *Naturphilosophie*, Band I, Die Vorlesung von 1819-1820 in Verbindung mit Karl-Heinz Ilting, herausgegeben von Manfred Gies, Bibliopolis, Napoli, 1982, p. 3 : « Die Natur ist dem Menschen als ein Problem aufgegeben, zu dessen Auflösung er sich ebensowohl angezogen fühlt, als er davon abgestossen wird. Der Natur draussen entgegen steht sein Gemüt und sein Geist, ein Einfaches. Die Natur ist mir, dem Ich, widerstrebend. » *Naturphilosophie der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) Werke in zwanzig Bänden, Band 9, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 12 : « Wir finden die Natur als ein Rätsel und Problem vor uns, das wir uns ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestossen werden : angezogen, [denn] der Geist ahnt sich darin ; abgestossen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet. »

33 Voir l'addition au § 387 de l'*Encyclopédie* qui distingue l'âme (« esprit encore pris dans la nature »), la conscience (« Moi [qui] s'y rapporte comme à un monde trouvé là ») et esprit au sens strict (unité médiatisée de l'objectif et du subjectif).

être-médiatisé. »³⁴ Il y a donc au moins deux manières d'être autre. Ce que Hegel, faisant référence à la Doctrine de l'être, appelle « l'être-autre qualitatif » et – spécifique à l'essence – l'être-autre « médiatisé ». C'est ce dernier qui, de plein droit, peut se nommer « différence » c'est-à-dire ce qui est dif-féré, dé-porté dans une médiation.

En quoi cette distinction nous permet-elle de relativiser le dilemme ? Lorsqu'on présuppose l'altérité comme un terme extérieur, comme un déterminé ou un défini c'est-à-dire comme un terme enfermé dans les limites de son existence extérieure, on pense selon la seule altérité *qualitative*. Autrement dit on présuppose que ce qui est autre doit être, ne peut être autre qu'en tant que tout autre. Cette manière de penser l'altérité toujours « à distance » caractérise la différence comme opposition (*Gegensatz*). Si l'on pose ainsi par avance que pour être autre la nature doit être étrangère à l'esprit ou au logique, alors on ne peut que déboucher sur un dilemme. Or ce que Hegel nous propose de concevoir ici, c'est une autre manière d'être autre, une autre altérité que l'altérité immédiate, coupée de tout autre terme. Au lieu de faire de l'altérité un terme aussi absolu (c'est-à-dire ir-relatif) que l'Un parménidien, Hegel nous propose de penser l'altérité *avec* la médiation. Conséquence pour la possibilité d'une philosophie de la nature : si l'on parvient à cette pensée de l'autre, alors la raison ne sera plus frappée de stupeur que devant une « altérité qualitative » et non devant toute altérité. L'autre vraiment autre ne sera plus tenu, pour être autre, d'être un irrationnel absolu.

Mais penser l'altérité avec la médiation, n'est-ce pas relativiser l'autre c'est-à-dire le réduire, le vouer à l'identique ? Toute relation n'est pas une relativisation. Toute médiation n'implique pas une réduction de la consistance des termes reliés. Ce que Hegel nous offre à penser c'est une relation identité-différence qui ne se résume pas à une opposition. Il y a opposition (*Gegensatz*) lorsque les deux termes sont figés ou fixés dans une indifférence réciproque. Si je m'oppose à quelqu'un dans une discussion, je ne discute pas vraiment ; je ne fais qu'opposer un non à son oui ou un oui à son non. L'opposition est déjà relation mais elle est minimum de relation. De cette opposition extérieure, Hegel distingue la contradiction (*Widerspruch*) dans laquelle chaque terme porte en soi son contraire. Pour reprendre l'exemple du dialogue, alors que l'opposition ne dialoguait que pour bloquer ou refuser le dialogue, la contradiction libère l'échange parce que chaque interlocuteur – *sans renoncer à son altérité* – intériorise la thèse de l'autre alors même qu'il veut la contester. Conséquence pour une philosophie de la nature : si la relation entre logique et nature n'est pas d'opposition mais de contradiction, si l'altérité n'est pas qualitative mais médiatisée, alors il y

34 « Das Anderssein ist hier nicht mehr das *qualitative*, die Bestimmtheit, Grenze ; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, *Unterschied*, *Gesetzsein*, *Vermitteltein* ».

a médiation entre logique et nature et il faut abandonner *et* l'image de l'échec d'une raison frappée de stupeur devant son autre et la thèse d'une domination logique qui plaque une rationalité étrangère à son autre sur son autre.

Altérité médiatisée et liberté

Au lieu de ne faire de la différence qu'une variation de l'identité, au lieu de naïvement porter la différence à l'absolu, Hegel – en continuité avec ses maîtres grecs³⁵ – déploie l'équivocité de l'altérité en un espace qui n'est autre que celui de la liberté et de la raison. C'est cet espace qu'il nous faut rapidement délimiter avant de pouvoir conclure sur ce que nous nommons une fondation éleuthériologique³⁶ de la *Naturphilosophie*.

Dessiner un espace, c'est d'abord en assigner les limites. L'altérité médiatisée en laquelle s'épanouissent liberté et raison se déploie entre deux pensées-limites qui sont l'identité absolue et la différence absolue. Commençons par la seconde. Lorsqu'on retourne aux paragraphes de la *Doctrine de l'essence* de l'*Encyclopédie*, on découvre que le thème de la différence se détermine selon trois concepts : la diversité (*Verschiedenheit*), l'opposition (*Gegensatz*) et la contradiction (*Widerspruch*). Nous avons déjà montré comment la signification de l'altérité variait lorsqu'elle était conçue en régime d'opposition et de contradiction. C'est donc sur le premier terme qu'il nous faut nous concentrer. Il représente une figure de la différence qui semble plus éloignée de l'identité que les deux suivantes. La contradiction implique l'intériorisation en chaque terme de son autre, l'opposition reste extérieure mais elle suppose une homogénéité de nature entre les opposés. Intériorisation et homogénéité font référence à l'identité. Mais que se passe-t-il lorsque l'homogénéité même est perdue ?

35 Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel insiste sur la reconnaissance de l'altérité (heteron) dans le *Sophiste* de Platon et sur l'importance de Proclus pour dialectiser la procession à partir du jeu du peiras et de l'apeiron. Sur l'influence platonicienne et néoplatonicienne sur Hegel, on indiquera deux ouvrages de Werner Beierwaltes : 1) *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt, 1972, pp. 144-187 ; 2) *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt, 1980, pp. 241-268, et le Beiheft 40 des Hegel-Studien (Jens Halfwassen *Hegel und der spätantike Neuplatonismus, Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn, Bouvier-Verlag, 1999).

36 Dans la mesure où le seul terme de « logique » n'indique pas immédiatement la dimension spéculative de la philosophie hégélienne, où le terme de « métaphysique » a souvent chez Hegel la signification négative héritée de la critique kantienne de la métaphysique dogmatique et où le mot « ontologie » est trop lié pour Hegel lui-même à un passé wolffien que *La Science de la logique* prétend intégrer et dépasser, nous proposons – conformément à la définition hégélienne de la philosophie comme « science de la liberté » (*Encyclopédie* (1817) § 5, R) – de nommer « éleuthériologie » le discours hégélien.

En fait, la diversité peut être conçue soit par l'indifférence et l'homogénéité (les grains de sable sur une plage) soit par l'indifférence et l'hétérogénéité (la rencontre d'un parapluie et d'une machine à coudre sur une table de dissection). Mais que signifie cette indifférence ? Lisons le § 117 : « La différence est différence *immédiate*, la *diversité*, en laquelle chaque [terme] différent *est pour soi* ce qu'il est, et en laquelle il est indifférent à l'égard de sa relation à l'autre »³⁷ Il semble qu'avec la diversité, on se trouve devant l'extrême différence, une différence qui n'a plus relation à l'identité – pulvérisation, multiple pur. La différence du divers est indifférence (*Gleichgültigkeit*). S'agit-il de cette pensée limite de l'altérité – ce purement autre dont rêvent tous les pourfendeurs de la « pensée identitaire » ? Hegel ne nous laisse pas aller aussi loin. Il se sert, en effet, de la catégorie du « pour soi » pour qualifier le mode d'être des termes indifférents – ce qui en fait des unités, des atomes.

Ce n'est qu'en comparant la *Doctrine de l'essence* de l'*Encyclopédie* (1827) à celle de la *Science de la logique* (1813) que l'on découvre – en deçà de la diversité – une « différence absolue ». Il s'agit de penser non plus une différence par rapport à quelque chose d'autre (l'indifférence du divers est toujours indifférence aux autres composants de la diversité) mais la « différence simple (*einfacher Unterschied*) ». Nous sommes là en présence d'une pensée aussi radicale – et sans doute aussi inhabitable – que celle que Platon touche dans la neuvième hypothèse du *Parménide* (165e-166a). Pensée *radicale* car il s'agit de penser la différence hors de toute référence à l'identité comme le multiple pur sans référence à l'unité : si l'un n'est pas, quelle est la nature du non-un pris absolument ? La pure différence est pure indétermination ; on ne peut pas même la dire « multiplicité » pure puisque c'est la déterminer et donc la rattacher à l'unité. Pensée *inhabitable* donc comme le montre, après Platon, Hegel : « la différence comme [différence] simple n'est pas une différence ; elle ne l'est qu'en rapport à l'identité »³⁸ Dire la différence pure, c'est l'identifier et donc la perdre comme *pure* différence.

Symétrique à cet absolu de la différence se tient l'absolu de l'identité. Absolu qui, contrairement à ce que la pensée contemporaine de Horkheimer à Lévinas voudrait croire, est – *pour Hegel lui-même* – une pensée tout aussi radicale et tout aussi inhabitable que celle de la différence pure. Il ne suffit pas de régresser du § 116 de

37 « Der Unterschied ist *unmittelbarer* Unterschied, *die Verschiedenheit*, in der die Unterschiedenen jedes *für sich ist*, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das Andere, welche also eine ihm äusserliche ist ».

38 *Science de la logique*, t. II, Aubier, 1972, pp. 47-48. Derrida critique lucidement « le rêve d'une pensée purement hétérologique » (ED, 224) qui cherche à se tenir et à parler à partir du « tout autre ». Il achève de façon significative sa lecture critique de Lévinas en citant un passage de la *Doctrine de l'essence* sur la « différence absolue » (ED, 227, note 1).

l'*Encyclopédie* consacré à la différence vers le § 115 consacré à l'identité pour trouver cette pensée-limite de l'identité. Pas plus que dans la *Science de la logique*, il n'est ici question de l'identité absolue. L'identité, en tant que *Reflexionbestimmung*, est précisément réflexion, essence immédiatement réfléchie en soi-même et donc identité toujours déjà médiatisée. C'est pourquoi la remarque du § 115 distingue fermement l'identité essentielle (qui est relation) et l'identité que Hegel nomme « formelle » ou « abstraite » unilatéralement posée par l'entendement. Dans la mesure où cette identité est « abstraite » c'est-à-dire séparée, ir-relative à tout autre chose, elle peut être qualifiée d'identité « absolue »³⁹ Mais cette absoluité n'est pas signe de richesse. Elle n'est pas absoluité de perfection Ū terme intégrateur de toute réalité. Elle est absoluité au sens de ce qui est absout ou délié de toute relation. Or, comme le montre le début du premier chapitre de la Section « effectivité » de la *Doctrine de l'essence*, ce qui caractérise cet absolu c'est l'indétermination : « l'identité simple massive de l'absolu est indéterminée ou en elle toute déterminité de l'essence et de l'existence, ou de l'être en général aussi bien que de la réflexion, s'est plutôt dissoute »⁴⁰ Il y a donc chez Hegel un sens péjoratif des mots « absolu » ou « pur » ; synonymes d'indétermination.

Quelles sont les conséquences de ces éclaircissements logiques pour le « dilemme de l'altérité » ?

1. Hegel ne propose pas une pensée identitaire c'est-à-dire jalouse de la pure identité.
2. Il ne donne pas non plus dans un culte du « tout autre » et nous en prémunit (ou aurait dû nous en prémunir) en montrant que l'identité absolue et la différence absolue ne sont au mieux que des pensées-limites que le dialecticien isole pour dessiner un espace véritablement habitable pour la pensée.
3. Cet espace – entre les deux absolus *indéterminés* – est espace de différenciation (*Unterscheidung*), de manifestation (*Äusserung*), d'extériorisation (*Entäusserung* – *Entfremdung*) ou encore d'intériorisation (*Erinnerung*). Ce qui importe dans ces termes qui rythment tout le déploiement du système hégélien, c'est la désinence en « -ation » (fr.) ou en « -ung » (all.) qui indiquent une activité, une processualité.
4. Or cette activité n'est autre que la liberté. La libération ne signifie ni pure préservation de soi (réclusion dans le même), ni dispersion de soi (décomposition dans le multiple pur), ni sortie de soi pour dominer l'autre, mais libération de soi dans son

39 C'est ce que fait Hegel lui-même dans la remarque du paragraphe 115 : « Auch das Wort *absolut* selbst hat häufig keine weitere Bedeutung als die von *abstrakt* ; so heisst *absoluter* Raum, *absolute* Zeit nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit ».

40 *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll mit einer Einleitung von Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, p. 162 : « Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz oder des Seins überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst ».

autre et libération de cet autre dans le mouvement même de libération de soi⁴¹ La philosophie de la nature ne traduit pas une volonté spirituelle de destruction mais d'expression de son autre.

5. Cette liberté est chez Hegel au principe de la vie spirituelle, de la politique et, de façon générale, au cœur de tout le système. Elle est surtout – pour revenir aux formules énigmatiques du § 244 de l'*Encyclopédie* – ce qui peut nous permettre de comprendre ce que signifie cette « libre décision de l'Idée absolue » de se « laisser aller » ou de se « détacher » en nature. Lorsque Marx ou Schelling insistaient sur l'abstraction de la logique hégélienne, c'était (en un sens qu'ils ne soupçonnaient peut-être pas) en accord avec Hegel. Il y a en effet une certaine « abstraction » de la logique en général⁴² (par rapport aux parties « réelles » du système) mais aussi une abstraction de l'Idée absolue elle-même. En décidant de se laisser aller en nature, la logique ne connaît pas une « agonie », elle n'entame pas plus une entreprise de domination ou de domestication de l'altérité naturelle. Elle se libère en libérant son autre.

III. Vers une fondation éleuthériologique de la Naturphilosophie

Forts de ces éclaircissements logiques, nous pouvons affronter les trois questions préjudicielles que nous avons indiquées en commençant et qui concernent la rationalité de la *nature*, la rationalité de la *philosophie* de la nature et le rapport de celle-ci avec les sciences de la nature. Nous allons à chaque fois les présenter selon la structure dilemmatique mise à jour dans la première partie de nos réflexions et à chaque fois montrer comment leur résolution exige l'abandon d'une conception oppositive et qualitative de l'altérité au profit d'une altérité médiatisée dont le modèle, ou mieux la matrice, est la liberté.

41 *Werke in zwanzig Bänden*, Band X, p. 26 : « Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloss eine ausserhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, – kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Überwindung zur Wirklichkeit ».

42 Si l'on comprend ainsi le « passage » Logique-Nature, on est amené à nuancer la thèse d'une « surabondance » de l'Idée absolue (B. Bourgeois « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel » in *Revue internationale de philosophie*, n° 139-140, *Hegel et la dialectique*, Paris, PUF, 1982, p. 176-177) au profit d'un double processus d'absolution que nous avons essayé de décrire (*Hegel. L'épreuve de la contingence*. Section 7, § 3 et Section 8, § 1).

La rationalité de la nature

Poser la question de la rationalité de la nature chez Hegel, c'est s'exposer à se retrouver enfermé dans un dilemme. La pente commune de l'hégélien est d'affirmer la rationalité de la nature en s'appuyant sur des formules de Hegel qui affirment que « la nature extérieure, elle aussi, comme l'esprit, est *rationnelle*⁴³, divine, est une exposition de l'Idée » (*Encyclopédie* § 381, addition). Mais affirmer ainsi la pleine rationalité de la nature, c'est s'exposer à cautionner les accusations de tous ceux qui interprètent la fameuse formule « *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* » comme la profession de foi d'un pan-rationalisme ou comme le symptôme d'un « ar-raisonnement » généralisé de l'étant. Or celui qui lit plus attentivement Hegel sait que la nature n'est pas pour lui dans le grand jour du rationnel mais est comme un lieu nocturne, un chemin de nuit du concept⁴⁴. Si l'on n'arrête pas la lecture du texte que nous venons de citer après la seule affirmation de la rationalité du naturel, on découvre cette importante nuance : « cependant, dans la nature, l'Idée apparaît dans l'élément de l'extériorité réciproque, elle n'est pas seulement extérieure à l'esprit, mais – parce qu'elle l'est à celui-ci, à l'intériorité étant en-et-pour-soi qui constitue l'essence de l'esprit – elle est précisément par là extérieure aussi à elle-même »⁴⁵.

Mais comment comprendre cette extériorité ? Dès que l'on veut statuer sur la rationalité de la nature, on est repris dans une structure dilemmatique que l'on peut énoncer ainsi :

1. ou bien la nature est rationnelle et dès lors la philosophie de la nature peut exprimer cette rationalité, mais du même coup l'altérité naturelle, semblant toujours déjà accordée au concept, offre une bien pâle consistance ;
2. ou bien la nature est à ce point extérieure à l'Idée et à elle-même qu'elle apparaît comme un irrationnel absolu, mais dès lors en retrouvant sa consistance elle ferme carrière à toute *Naturphilosophie*.

43 Souligné par nous.

44 *Enzyklopädie* § 248, Remarque : « In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das *Leben*, aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Äusserlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelheit befangen ; da hingegen in jeder geistigen Äusserung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist ».

45 *Werke in zwanzig Bänden*, Band 10, p. 18 : « Auch die äussere Natur, wie der Geist, ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Aussereinander, ist nicht nur dem Geiste äusserlich, sondern – weil diesem, weil der das Wesen des Geistes ausmachenden an und für sich seienden Innerlichkeit eben deshalb auch sich selber äusserlich ».

Nous savons désormais que le principe de blocage est la présupposition exclusive d'une conception oppositive de l'altérité. Mais il ne suffit pas de rappeler ce principe, il faut nettement déployer une solution qui n'est jamais l'application mécanique d'un « tour » logique. Pour comprendre la position hégélienne, il faut être capable de relativiser l'opposition du rationnel et de l'irrationnel. La nature n'est ni un docile reflet des processus logiques⁴⁶, ni un irrationnel absolu c'est-à-dire coupé du rationnel. La nature est rationnelle *en elle-même* mais elle n'est pas rationnelle *pour elle-même*. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie qu'il y a bien une immanence du concept à la nature même si Hegel insiste sur une présence non point radieuse mais comme démembrée, réduite à l'état de traces⁴⁷. Mais l'affirmation de cette immanence ne signifie pas que le philosophe n'ait qu'à contempler les processus naturels pour en lire la rationalité. Pourquoi ? Tout simplement parce que n'étant pas rationnelle sur le mode du pour soi, la nature est impuissante à exprimer sa rationalité. Seul l'esprit sait libérer le concept de la dispersion et de l'extériorité naturelles en lesquelles il semble perdu⁴⁸.

46 Loin d'affirmer une stricte correspondance entre l'expression du logique dans la nature et dans l'esprit, Hegel insiste sur les différences : « In der Natur, als dem Anderssein, gehört zur ganzen Form der Notwendigkeit auch das Quadrat oder die Vierheit, z.B. in den vier Elementen, vier Farben usf., und weiter die Fünfheit, z.B. in den Fingern, den Sinnen ; im Geiste ist die Grundform der Notwendigkeit die Dreiheit. Es existiert in der Natur die Totalität der Disjunktion des Begriffs als Vierheit darum, weil das Erste die Allgemeinheit als solche ist, das Zweite oder der Unterschied aber in der Natur selbst als ein Gedoppeltes erscheint, indem in der Natur das Andere für sich als Anderes existieren muss, so dass die subjektive Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit das Vierte ist, das dann auch eine besondere Existenz gegen die drei anderen hat ; ja, indem, die Monas und die Duas selbst die ganze Besonderheit ausmachen, so kann die Totalität des Begriffs selbst zur Fünfheit fortgehen. » (*Werke*, Band 9, s. 30).

47 C'est la remarque du § 250 de l'*Encyclopédie* qui parle de « traces de déterminations conceptuelles » : « Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen ». Sur ce point, lire les commentaires éclairants d'Alain Lacroix Hegel. *La philosophie de la nature*. Paris, PUF, 1997, pp. 46 sq.

48 Ce faisant, la *Naturphilosophie* hégélienne ne se laisse pas enfermer dans l'opposition entre conception « réaliste » et conception « conventionaliste » des théories physiques. La philosophie hégélienne n'est bien sûr pas conventionaliste au sens où elle considérerait notre connaissance comme la construction de modèles dont la correspondance avec la réalité naturelle reste indécidable. Elle n'est pas non plus réaliste au sens où il suffirait de considérer la nature pour y déchiffrer une rationalité immanente et manifeste. Pour Hegel, il faut faire violence à cette nature-Protée pour lui faire dire la vérité (« Erst wenn man dem Proteus Gewalt antut, d. h. sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt, wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen » *Werke*, 9, 19), autrement dit, il faut la force de l'esprit pour révéler une rationalité immanente que la nature est elle-même impuissante à pleinement manifester. Sur cette « impuissance de la nature (*Ohnmacht der Natur*) » lire le § 250 de l'*Encyclopédie* et sa remarque.

La rationalité de la Naturphilosophie

La deuxième question que nous voulons aborder sous forme dilemmatique touche la signification de la *Naturphilosophie*. Voulant défendre la philosophie de la nature, Alain trouvait cet argument qui traduit l'inconfort des philosophes académiques lorsqu'ils doivent en juger : « on se guérirait de critiquer si l'on nommait poésie ou mythologie cette recherche divinatoire »⁴⁹ et, au moment de présenter les trois divisions de la *Naturphilosophie* hégélienne, il annonçait « un poème en trois chants ». Il n'est pas certain que cette aimable attention eût rassuré Hegel ! Dès les *Systementwürfe* de Iéna, Hegel n'a nullement l'intention de venir grossir les rangs des théosophes qui font de la philosophie de la nature l'œuvre d'une pensée symbolique, analogique et créatrice dont l'autre face pratique serait l'occultisme et la magie⁵⁰ On connaît le célèbre aphorisme de la période de Iéna dans lequel Hegel demande à la raison philosophique le « grand balai qui déblaie tout, qui fait la maison nette »⁵¹

Mais de quelle *raison* s'agit-il ? Comment évaluer la rationalité du « connaître absolu » dont parle le même aphorisme de Iéna ? Devant la même philosophie de la nature hégélienne, le théosophe Franz von Baader regrette cette abstraction et cette froideur du concept hégélien – lumière à laquelle il manque « l'élément doux et subsistant, dit Charis Charisma »⁵² pour pénétrer vraiment les secrets de la nature, et le mathématicien Karl-Friedrich Gauss se désole des « insanités de Hegel »⁵³ concernant Newton et la physique mathématique. La rationalité de la *Naturphilosophie* hégélienne pose problème et implique un nouveau dilemme :

1. ou bien la philosophie de la nature est rationnelle mais alors elle devrait s'aligner sur la rationalité à l'œuvre dans les sciences de la nature ; mais alors pourquoi ne pas leur céder la place purement et simplement ?
2. ou bien la *Naturphilosophie* se coupe des procédures rationnelles mathématiques et expérimentales des sciences de la nature, mais alors ne doit-elle pas abandonner toute scientificité et même toute rationalité pour se replier au mieux sur le statut poético-mythologique qu'un Alain voulait bien lui concéder ?

49 *Idées*, Champs Flammarion, pp. 187-188.

50 Nous nous référons ici à la présentation de la *Naturphilosophie* qu'offre Antoine Faivre dans le troisième volume de l'*Histoire de la philosophie*, Y. Belaval (Dir.), Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, vol. III, p. 14.

51 Cité par Alain Lacroix in *Hegel. Philosophie de la nature*. Paris, PUF, 1997, p. 10.

52 *Lettres inédites*, E. Susini, Paris, Vrin, 1942, p. 373. Voir également les *Sämtliche Werke* (1815-1860), XV, pp. 462 sq. Le tout étant cité par Antoine Faivre *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie XVIII^e-XIX^e siècle*, Albin Michel, *Idées*, 1996, p. 37.

53 Cité par Jacques D'Hondt in *Hegel. Textes et débats*, L.G.F., 1984, p. 319.

On peut apporter deux réponses à ce défi. La première consiste à noter que la rationalité de la *Naturphilosophie* est assurée par la logique⁵⁴ et l'on note non seulement les correspondances globales entre les divisions de la logique et celles de la *Naturphilosophie* mais les ressources logiques mises en œuvre pour penser la matière, le mouvement, la gravité, le son, la chaleur ou l'organique. Mais justement, ce que contestent les tenants de l'irrationalité de la philosophie hégélienne de la nature, c'est la conception même de la logique⁵⁵ qui est censée en garantir la rationalité.

Il faut donc passer à une seconde réponse qui engage le sens de la rationalité hégélienne. Les interprètes se concentrent alors sur la distinction entre *Verstand* (entendement) et *Vernunft* (raison) en montrant comment la seconde offre une conception élargie de la rationalité qui, sans exclure les œuvres de l'entendement, les prolongent et les complètent. Mais le problème est alors de savoir ce qui justifie cet élargissement et ce qui assure la continuité entre entendement et raison. En prolongeant des thèses soutenues naguère par Gadamer⁵⁶ sur la filiation entre le logos platonicien et la logique hégélienne, on peut proposer l'hypothèse suivante : la filiation entre Hegel et le platonisme ne se fait pas seulement entre la logique spéculative et la conception du *logos* comme relation d'idées et de genre qui est mise en place dans *Le Parménide*, *Le Sophiste* ou *Le Philèbe*. C'est l'ensemble de la conception de la rationalité qui puise dans la tradition platonicienne les ressources pour élargir (sans en exclure les mérites) la rationalité d'entendement héritée des Lumières. Dans le célèbre texte dit de la ligne en *République* VI (509 d et sq.), Platon dessine ce qu'on pourrait nommer tout le « spectre » de la rationalité avec en particulier la distinction entre *dianoia* et *noesis*⁵⁷. Cette distinction entre une rationalité dianoétique et une rationalité

54 Voir Alain Lacroix, *op. cit.*, pp. 29-41.

55 La deuxième conférence de l'ouvrage de Bertrand Russell *Our Knowledge of the External World* offre une illustration très symptomatique de perplexité devant la rationalité de la logique hégélienne : « Platon, Spinoza et Hegel, ces grands philosophes mystiques, ont fait de la logique dans cette voie. Comme ils tenaient pour garantie l'intuition de leur émotion mystique, leur doctrine logique présentait une certaine aridité et leurs disciples la croyaient complètement indépendante de la soudaine illumination dont elle procédait. Pourtant cette doctrine se ressentait de cette origine » (*La méthode scientifique en philosophie*, Paris, Payot, 1971, traduction Philippe Devaux, p. 66).

56 Dans la conférence « Signification de la 'Logique' de Hegel » donnée le 3 avril 1968 à Chantilly et reprise dans *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique* (trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1982, pp. 201-223), Gadamer commence par replacer la logique hégélienne dans le temps court d'un accomplissement de la philosophie transcendantale kantienne et fichtéenne (pp. 202-203). Il montre immédiatement que cet accomplissement doit être inscrit dans le temps long d'une filiation avec Platon et Aristote (p. 204).

57 Précisons bien que la *noesis* n'est pas chez Platon une intuition immédiate et sur-rationnelle. D'une part, elle est au plus haut point science (*episteme*) et d'autre part, elle se développe dans le logos dialectique.

noétique traverse toute la philosophie. Mais alors que chez Platon il y a articulation et reconnaissance des deux dimensions, on assiste – contemporaine de la séparation entre philosophie naturelle et philosophie de la nature – à une surévaluation de la rationalité dianoétique⁵⁸ liée à sa proximité à l'expérience sensible et à sa convenance aux procédures mathématiques. Alors que chez Kant l'entendement reste par rapport à la raison théorique l'élément faible de la rationalité scientifique, Hegel (sans renoncer aux vertus dianoétiques⁵⁹) opère une réouverture du spectre rationnel qui permet l'épanouissement d'une logique spéculative et d'une philosophie de la nature.

Mais au sein de cette rationalité élargie, comment sciences et *Naturphilosophie* s'articulent-elles ?

La relation entre philosophie de la nature et sciences

Quel est ici le dilemme ? Il part de l'alternative entre articulation et séparation entre sciences de la nature et philosophie de la nature et semble mener dans les deux cas à l'échec de la *Naturphilosophie* :

1. ou bien on affirme qu'il y a séparation, mais dès lors si philosophie de la nature et science physique ou biologie se développent sans contact, alors la *Naturphilosophie* est condamnée à la futilité d'un discours dont la rationalité est comme rêvée⁶⁰ ;
2. ou bien on affirme qu'il y a articulation, mais alors la philosophie de la nature risque de gagner en violence hégémonique ce qu'elle perd en ridicule. Comme l'altérité en logique, les sciences « positives » perdent leur consistance propre et ne deviennent recevables que sous la juridiction spéculative.

La pensée hégélienne de la liberté (ce rythme d'extériorisation et d'intériorisation qui refuse les deux indéterminations symétriques de l'identité pure et de la

58 En fait la critique hégélienne de ce que nous appelons la rationalité dianoétique déborde largement le cadre strict des Lumières. Hegel dénonce déjà la rationalité d'entendement à l'œuvre dans la métaphysique dogmatique pré-kantienne. Le paragraphe 27 de l'*Encyclopédie* définit ainsi « l'ancienne métaphysique » comme une vue d'entendement sur des objets de la raison (« *die blosse Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände* »).

59 Il nous semble inexact de prétendre que Hegel condamne purement et simplement la pensée d'entendement. On connaît le célèbre texte de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel fait l'éloge de la vertu déterminante de l'entendement, de sa capacité à fixer et à trancher et l'on doit se souvenir que les paragraphes 79 et 80 de l'*Encyclopédie* en font un des « côtés » nécessairement constitutif de tout ce qui est logique. Cela confirme la thèse d'une ouverture du spectre de la rationalité et non d'une entreprise de limitation d'un champ exclusif d'exercice pour le rationnel.

60 C'est finalement cette image qui domine dans la précieuse étude de François de Gandt (qui précède sa traduction du *De orbitis planetarum*) qui fait partager à Hegel « l'imagerie archaïque » des *Naturphilosophen* (p. 46) et qui, en confrontant les affirmations de Hegel et les découvertes des astronomes, conclut : « le *De orbitis* y a gagné la célébrité par le ridicule » (p. 52).

différence absolue) nous permet d'esquisser la relation entre sciences et philosophie de la nature en évitant *et* la thèse de l'indifférence réciproque et celle de l'absorption dominatrice des premières par la seconde. En nous basant sur les paragraphes 9 et 246 de l'*Encyclopédie*, contentons-nous de faire deux séries de remarques visant plus à orienter des recherches qu'à proposer un bilan.

1. Entre philosophie et sciences, on peut d'abord repérer une relation descendante qui va de l'universel (U) vers le particulier (P). Le risque des déterminations spéculatives (et en particulier logiques) est une certaine abstraction que le § 9 nomme précisément « indétermination ». Les observations, les classifications ou les descriptions mathématisées des sciences de la nature ont une proximité avec l'empirie et ses particularités contingentes. « Loin de laisser de côté leur contenu empirique, elle [la philosophie] le reconnaît et l'utilise » (§ 9, Remarque). La nostalgie du contenu dont parlait Marx s'apaise donc non point par fuite dans l'abstraction mais par plongée de l'universel dans la particularité. La philosophie de la nature trouve dans les considérations les plus empiriques des sciences un relais.

2. Mais dans la mesure où Hegel dit qu'elle les utilise, il faut ajouter qu'elle y trouve aussi une matière (§ 246, Remarque). Dès lors à la relation descendante (U-P) il faut ajouter une relation ascendante (P-U). Hegel ne pense pas que les sciences ont l'attention comme plaquée à la particularité. Il ne dénonce pas dans les sciences une infirmité dans l'ordre de la pensée. Au contraire, un des ressorts de ses critiques de Newton⁶¹ est précisément le regret que la physique mathématique ne s'en tienne pas à une description et une mathématisation directe et se lance dans une « théorie réfléchissante » qui dégénère très vite en métaphysique de contrebande.

Il ne s'agit pas de maintenir les sciences dans un état de minorité mais de montrer que les sciences en tant que telles ne peuvent être auto-constituantes. Dès qu'une pratique scientifique touche des problèmes théoriques ou méta-théoriques fondamentaux, elle excède le champ de sa scientificité.

Conclusions

Nous avons essayé, au lieu de nous installer dans la *Naturphilosophie* hégélienne pour en offrir une description, de prendre au sérieux les objections externes c'est-à-dire de ne pas postuler qu'elles naissent d'une méconnaissance de Hegel mais

61 C'est la thèse que soutiennent Dominique Dubarle et André Doz dans *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972, pp. 95-103. Dans un chapitre de *Hegel. La naturalisation de la dialectique* (Vrin, 2001, pp. 206-224), Emmanuel Renault montre comment Hegel ne se contente pas de dénoncer en Newton une métaphysique subreptice et mal maîtrisée mais entame une véritable discussion sur les principes de la mécanique qui fait intervenir notamment la *Théorie des fonctions* de Lagrange.

bien qu'elles imposent un défi vraiment radical et décisif. C'est le thème de l'altérité qui nous a servi de fil conducteur. Récapitulons quelques-uns de nos résultats :

1. Les critiques les plus radicales ne sont pas celles qui reprochent à Hegel de ne pas reconnaître l'altérité et la différence (leur inspiration gagne en noblesse ce que leur pensée perd en rigueur) mais celles qui montrent que la manière même qu'a Hegel de vouloir reconnaître la consistance de l'autre sans l'abandonner à l'irrationalité d'un « tout autre » le place dans un dilemme dont l'unique et fatale issue est l'échec du système.
2. Au lieu de chercher à disculper Hegel, nous avons essayé de descendre jusqu'aux présupposés constitutifs du dilemme en nous servant des ressources de la Science de la logique.
3. Nous avons vu comment, entre les deux absolus indéterminés de l'identité abstraite et de la pure différence, Hegel dessine à la pensée un espace de liberté et de raison.
4. Cet espace est, pour adopter un langage platonicien, l'espace du « mixte » – mélange du Même et de l'Autre, de différence et d'identité. Cette composition vivante s'appelle différenciation, unification, extériorisation, intériorisation. Cette vie est celle de la liberté.
5. La métaphysique hégélienne est donc une « éleuthériologie ». Et la *Naturphilosophie* en est une expression. Cette expression est originale au sens où logique et liberté ne se déploient pas identiquement dans la nature et pour l'esprit.
6. Cette différence est le signe du respect hégélien pour l'altérité naturelle. Alors qu'il n'y a pas d'altérité irréductible pour l'esprit, il y a une altérité irréductible de la nature, pour la nature. Si la liberté (et non la déchéance) se manifeste dans l'extériorisation de l'idée logique en nature et dans l'intériorisation en esprit qu'accomplit la *Naturphilosophie*, la nature elle-même n'est pas liberté mais nécessité et contingence. Il n'y a pas d'intériorisation naturelle de l'altérité naturelle.
7. Cette irréductibilité de l'altérité naturelle justifie l'attention hégélienne à l'empirie, son respect pour les méthodes scientifiques les plus humbles (observation, classification) qui se tiennent au plus près de la particularité et de l'extériorité naturelles et sa défiance envers les discours trop englobants qu'ils émanent de savants qui sortent des

limites de leurs sciences ou qu'ils procèdent des philosophes de la nature aux inspirations desquels Hegel conseille de préférer la sobriété de Locke⁶²

8. Elle justifie aussi et même exige qu'une « considération conceptuelle » (*Encyclopédie* § 246) unifie et différencie ce que la rationalité dianoétique des sciences ne peut constituer en système.

62 *Werke in zwanzig Bänden*, Band 20, p. 452 : « Diese ganze Manier, die in die Naturgeschichte und Naturlehre sowie in die Medizin eingerissen ist, ist ein so elender Formalismus, eine so gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichen ideellen Bestimmungen, als je ein Formalismus schlecht gewesen ist. Das Lockesche Philosophieren ist nicht so schlecht ; jenes ist dem Inhalt und der Form nach nicht besser, nur noch mit einem läppischen Eigendünkel verknüpft ».

« L'absolu vit en nous »

Pour une philosophie schellingienne de la vie

Emmanuel Cattin*

Résumé : Dans l'héritage kantien la philosophie de Schelling peut être considérée dans sa totalité comme une philosophie de la vie : esprit ou nature, le problème central de sa pensée est celui de la vie de l'absolu, ou le concept de l'absolu vivant. En 1811-1815, la *Weltalter* fut une tentative externe pour penser cette vie primitive dans l'absolu lui-même comme le temps interne ou le rythme vivant de l'Être suprême.

Mots clés : Absolu / Identité / Puissance / Temps / Vie

Abstract: "The absolute lives in ourselves". For a Schellingian philosophy of life.

In the Kantian legacy, the philosophy of Schelling may be considered in its entirety as a philosophy of life: either mind or nature, the central problem of his thought is the life of the absolute, or the concept of the living absolute. In 1811-1815, *Die Weltalter* are an extreme attempt at thinking this primeval life in the absolute itself as inner time or living rhythm of the first Being.

Keywords: Absolute / Identity / Life / Power / Time

La tentative post-kantienne, et, particulièrement, schellingienne, d'un système de la liberté qui donnerait à l'*Éthique* de Spinoza une réponse qui fût à sa mesure, lorsqu'elle prend son départ dans les indications de l'architectonique kantienne, rencontre immédiatement, en celle-ci, l'exigence philosophique majeure de penser la raison *en sa vie*. Penser la raison en tant que vivante, en tant que vie, voilà bien le sens de l'Idée systématique elle-même, où c'est la raison qui est *elle-même originellement système* : système, c'est-à-dire totalité dont la forme s'accorde (*kongruiert*) avec la fin qui en assure l'unité, assignant par là même leur place aux parties, qui toutes se rapportent à cette fin en se rapportant les unes aux autres, selon le texte

* Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, 15, rue Sidoine Apollinaire, 63000 Clermont-Ferrand.

kantien, « dans l'Idée de celle-ci ». La fin est immanente à chacune des parties comme à leur rapport réciproque : c'est, en effet, le rapport réciproque de chaque partie à toutes les autres qui est final, en tant qu'il se tient « dans » l'Idée de la fin. La totalité systématique, relevait Kant, est donc bien « articulée » (*gegliedert*), comme un « corps animal » elle « croît de l'intérieur », c'est-à-dire se renforce, dans une aptitude de plus en plus grande de toutes les parties à la fin du tout. Or la fin la plus haute, la fin « essentielle » qui est en même temps, entre les fins essentielles, le « but final » (*Endzweck*) de la raison, en sorte qu'elle justifiera le « concept cosmique » de la philosophie comme « téléologie de la raison humaine » et la figure du philosophe comme « législateur », a déjà été identifiée dans le *Canon* à partir de cette « visée plus éloignée » (*entferntere Absicht*) – plus lointaine que les trois problèmes de la raison eux-mêmes qui forment pourtant bien la « visée finale » (*Endabsicht*) de celle-ci : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu – c'est-à-dire « ce qu'il faut faire » ou « le moral » (*das Moralische*) – et elle l'est à nouveau dans l'*Architectonique* comme « la destination totale de l'homme »¹ Le système de la raison déploiera par conséquent la vie même de celle-ci comme raison essentiellement pratique, et à ce titre il est bien déjà, pour Kant, système de la liberté. Mais davantage, en son histoire même la raison n'aura rien fait d'autre que se développer elle-même (*sich auswickeln*), et les différents systèmes qui ont vu le jour se laissent reconduire, à chaque fois, à certain schème déjà présent en elle comme à « un germe originaire », en sorte que « non seulement chacun d'eux est pour soi articulé selon une Idée, mais encore tous sont en outre à leur tour unis entre eux de manière finale, en tant que membres d'un tout, dans un système de la connaissance humaine »² Méditant sur le rapport de la philosophie à son histoire, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne* penseront en effet celle-ci comme l'autodéploiement de la raison elle-même et, en elle, de « l'idée d'une métaphysique », laquelle « réside tout entière dans l'âme, encore qu'esquissée seulement sous une forme embryonnaire », en sorte qu'il n'y aura d'histoire de la philosophie, présentant les « faits de la raison », qu'elle-même philosophique, autrement dit rationnelle³ La raison kantienne était donc bien déjà *organique* en sa structure comme en son histoire.

C'est cet organisme de la raison que Schelling à son tour aura voulu exposer sous le titre d'un système de la liberté, dont la préoccupation traverse toutes les configurations de sa pensée. La philosophie transcendante comme la *Naturphilosophie*

1 *Critique de la raison pure* [cité *KRV*], *Canon*, A 798/B 826 et A 800/B 828 ; *Architectonique*, A 832/B 860 et A 837/B 865.

2 *KRV*, *Architectonique*, A 835/B 863.

3 *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*, *AKXX*, pp. 340-341 ; *Œuvres Philosophiques*, trad. J. Rivelaygue, t. III, Gallimard, Paris, 1986, pp. 1284-1285.

peuvent être considérées l'une et l'autre, dans cette mesure, comme le double front d'une seule philosophie de la vie dans le déploiement de ses puissances, d'une vie qui viendra encore elle-même à son autodéploiement absolu dans la philosophie absolue de l'Identité. La philosophie transcendante est bien déjà en effet, de son côté, ce regard de l'esprit sur lui-même qui en vit à nouveau la vie inconsciente et l'expose dans la clarté du concept, où l'esprit n'est rien d'autre, écrit Schelling, que « nature s'organisant elle-même » – et, dans cette mesure, « absolument final » : « Tout s'efforce en lui au système, c'est-à-dire à la finalité absolue. »⁴ L'organisme, selon cette orientation, ira jusqu'à donner à la philosophie son fil conducteur pour accéder à la seule intelligibilité vraiment adéquate à l'esprit (*Geist*) lui-même : « Seule la vie est l'*analogon* visible de l'être spirituel »⁵ Cet être-visible de l'esprit à même l'organisme va si loin que l'intelligence devient en retour, pour le *Système* de 1800, « l'absolument organique », accomplissant en quelque façon l'organique plus complètement que tout organisme naturel, puisque la plante « se configure » une matière qui lui est donnée par la nature, quand l'intelligence « produit à partir d'elle-même la matière aussi bien que la forme », et par conséquent est cause et effet, productrice et produit de soi-même, plus parfaitement que le corps vivant, qui en devient précisément l'organe : l'organisme, ainsi, est organe pour la liberté. En sorte que décidément l'organisme est moins le paradigme pour penser l'esprit que l'activité de l'esprit n'est elle-même bien plutôt le fond de toute activité vivante, comme auto-activité, activité sur soi-même ou qui revient sur soi : intelligence et vie obéissent rigoureusement à la même intelligibilité, mais si l'organisme présente le fil conducteur analogique, la vie est bien, originellement, *vie de l'esprit* :

le caractère fondamental de la vie, en particulier, consistera en ce qu'elle est une succession retournant en soi-même, fixée, et entretenue par un principe interne ; et de même que la vie intellectuelle, dont elle est l'image, ou encore l'identité de la conscience, n'est entretenue que par la continuité des représentations, de même la vie ne peut être entretenue que par la continuité des mouvements internes ; et de même que l'intelligence, dans la succession de ses représentations, lutte constamment en vue de la conscience, la vie doit être pensée dans un combat permanent contre le cours de la nature ou encore dans l'effort d'affirmer contre lui son identité⁶

4 *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Historisch-Kritische Ausgabe* [cité HKA], im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sq., I, 4, p. 113.

5 HKA, I, 4, p. 115.

On sait que Fichte avait déjà lui-même très précisément déduit l'organisme de la liberté, posant la nécessité de l'articulation pour un corps qui doit pouvoir être pensé comme celui d'une personne, autrement dit le corps même de la liberté. Si le corps humain n'est pas seulement un « produit organisé de la nature », mais bien un corps articulé, c'est que son mouvement doit pouvoir être libre, et d'une liberté indéterminée, ou déterminable à l'infini, capable de « tous les mouvements qui, à l'infini, se peuvent penser »⁶ La vie humaine, ainsi, est phénoménologiquement et même morphologiquement déduite à partir du concept de l'être raisonnable qu'elle schématise dans la nature, dont Fichte aura en effet pensé, sous le concept de tendance, le nécessaire accord avec la liberté ou l'activité pure, en vue de l'effectivité des actions. Mais cette vie de l'esprit devient aussi, dans la *Naturphilosophie* schellingienne (qui, lors même qu'elle s'en affranchit, transpose bien dans la nature l'auto-activité du Moi mise au jour dans la philosophie transcendantale – laquelle seule, par conséquent, aura rendu possible le concept d'une physique spéculative), cette vie une dont la productivité traverse la nature tout entière pour venir se présenter à soi-même dans le produit organique, figure finie où se recueille la vie infinie qu'est la nature, elle-même conquise, désormais, en sa *Selbständigkeit*, au prix d'un retournement réaliste de la philosophie : dans un renversement du sens, de l'orientation de la philosophie elle-même, allant désormais du réel à l'idéal, « l'*analogon* de la raison » prend aussi un tout autre sens : il est à présent ce que nous devons présupposer dans l'organisme pour le comprendre, en telle façon cependant qu'il n'est plus impossible en principe d'expliquer l'émergence de l'esprit lui-même à partir d'« un simple jeu de forces supérieures et nécessairement inconnues de la nature », selon l'exigence directrice de la *Naturphilosophie* de « tout expliquer à partir de forces naturelles »⁷ La philosophie de l'identité, qui est conjointement l'accomplissement et le déplacement des deux versants jusque-là opposés du système, advient – ou se libère – en tant qu'autoprésentation de la vie de l'absolu comme raison, c'est-à-dire savoir absolu en lequel la pure essence s'expose en sa forme absolue, à partir de leur identification dans la pure lumière de l'intuition intellectuelle, la philosophie posant en son déploiement systématique comme *idéalisme absolu* l'identité absolue de l'essence

6 Système de l'idéalisme transcendantal [cité STRID], *Sämtliche Werke* [cité SW], herausgegeben von K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861, III, p. 496 ; trad. Ch. Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 144.

6 *Fondement du droit naturel, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsgg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann, 1962 sq., III, p. 379 ; trad. A. Renault, Paris, PUF, 1984, pp. 94-95.

7 *Introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, SW III, pp. 273-274 ; trad. Fr. Fischbach et E. Renault, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 71.

et de la forme. L'absolu est la vie, écrit alors Schelling, qui se sait soi-même dans la philosophie⁸. L'organisme est précisément pensé, dans une métaphysique de l'entr'expression, comme *Ineinsbildung*, « uni-formation », dans le réel, de la nature en tant qu'*Einbildung*, « in-formation » de l'essence dans la forme ou « accueil » (*Aufnahme*) de l'infini dans le fini, et du monde idéal en tant qu'*Einbildung* de la forme dans l'essence ou « accueil » du fini dans l'infini, résolution « réelle », par conséquent, de toute opposition de l'essence et de la forme : non seulement l'organisme, ou l'ensoi de l'organisme, est « dans » l'absolu, mais la parfaite identité de l'essence et de la forme qu'il présente réellement est celle-là même qui ne devient entièrement manifeste (*offenbar*), par-delà toute figure et tout « voile », que dans la *raison*, « reflet » (*Abbild*) le plus achevé de l'identité absolue⁹. La raison est bien le devenir manifeste à soi-même d'un absolu qui vit dans le savoir de soi.

À partir de ces quelques indications, nous voudrions considérer de plus près un moment d'instabilité architectonique extrême de la spéculation schellingienne, celui où, dans l'expérience-limite des *Âges du monde* (*Weltalter*), Schelling tente de faire intégralement droit à la pensée de l'absolu comme vie, et du savoir de celui-ci comme savoir vivant. Tentative qui n'est elle-même possible qu'au fil conducteur de l'homme en tant précisément que *l'absolu vit en lui*, dans une immanence à l'homme et au savoir dont Fichte avait déjà posé, dans l'*Anweisung zum seligen Leben* de 1806, qu'il est l'unique *Dasein* de la vie absolue, son extériorisation et sa révélation¹⁰. L'absolu vit en l'homme, selon Schelling, moins cependant en tant qu'il sait que, bien plutôt, en tant qu'il est science, ou que la science, « la plus haute clarté de toutes choses », est vivante en lui, qui lui donne de se tenir hors du monde, dans une « con-science » (*Mit-wissenschaft*) ou « science centrale » (*Mitt-wissenschaft*) de la création elle-même, en sorte qu'il s'agit bien, le plus possible, de prendre les choses humainement¹¹ : une science que la philosophie a cependant d'abord à conquérir dialectiquement, et c'est bien une telle conquête dialectique de la philosophie comme science, c'est-à-dire aussi comme récit, qui se trouve frayée par Schelling dans les trois versions des *Weltalter*. On sait que toute la dernière philosophie de Schelling se présentera elle-

8 *Fernere Darstellungen aus der System der Philosophie*, SWIV, p. 404.

9 Cf. notamment *Fernere Darstellungen*, SWIV, pp. 422-423. Pour une construction plus complète de la nature organique, cf. le *System* de 1804, §§ 182 sq. (SWVI, pp. 371 sq.).

10 *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Troisième Leçon, SWV, p. 442 ; trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944, pp. 143-144.

11 La première variante est celle de 1811, la modification est de 1813 (SW, *Nachlaßband*, p. 4 et 112). Cf. *Weltalter* [cité W], 1811, SW p. 10 ; trad. P. David, Paris, PUF, 1992, p. 21 : « Car plus nous prendrons toute chose humainement, et plus nous pourrions nourrir l'espoir de nous approcher de l'histoire effective ».

même comme « philosophie de la création libre », « philosophie libre » de la liberté créatrice¹², et, dans cette mesure, pensée du commencement absolu. C'est ce commencement ou cette vie de l'absolu avant le commencement, « au-dessus » de tout commencement, qu'il s'agit pour Schelling, dès 1811, de rejoindre spéculativement et de déployer dialectiquement, philosophiquement, dans l'organisme de ses puissances. Tentative d'une philosophie de la vie absolue qui ira jusqu'à penser celle-ci à partir du « temps originaire », de la temporalisation intérieure absolue du Vivant originaire, autrement dit s'assignera conjointement la tâche de présenter ce qu'il faudra alors penser comme *organisme des temps*.

Mais c'est bien le concept et la tâche d'une philosophie *vivante* de la *vie absolue* qui feront d'abord question. Dans le système de l'identité, le concept de l'absolu en tant qu'organisme devait précisément servir à distinguer fortement l'identité absolue de la fameuse « nuit où toutes les vaches sont noires », que Schelling, de son côté, avait déjà pensée ou bien comme « renfermement » immémorial de l'absolu en lui-même par-delà tout savoir¹³, ou bien plutôt, dans ce qui devient une mise en garde à l'adresse de toute pensée non « dialectique », ou, plus prudemment, non médiatisante, de l'identité, comme ce « cercle de la monotonie » (*Einerleiheit*) qui va du même au même, revient toujours au même sans se développer en son identité à soi. Le concept d'organisme devait ainsi très exactement porter le redoublement de l'identité en elle-même, comme « identité de l'identité »¹⁴, ou, selon la *Differenzschrift* hégélienne, « identité de l'identité et de la non-identité »¹⁵. La discussion des Recherches de 1809 autour du sens du panthéisme y avait de nouveau insisté : « Ce principe [d'identité] n'exprime pas une identité qui, tournant dans le cercle de la pareillette, serait non progressive, et, par là même, insensible et privée de vie. L'unité de ce principe est immédiatement créatrice. »¹⁶ Une unité *vivante* découvrait en effet à Schelling la possibilité de penser ensemble, dans la nécessité de leur connexion, l'immanence des choses en Dieu et la liberté, c'est-à-dire de poser une *Selbständigkeit* qui ne soit pas pour autant une *Unabhängigkeit*. Affranchissement décisif du sens « positif » de la

12 *Philosophie de la Révélation*, Leçon VII, SWXIII, p. 132 ; trad. sous la dir. de J.-Fr. Courtine et J.-Fr. Marquet, t. I, Paris, PUF, 1989, p. 157.

13 Ainsi dans le texte des *Fernere Darstellungen* qui répond par avance à la *Phénoménologie* hégélienne, SWIV, p. 404.

14 *Exposition de mon système de la philosophie*, 1801, § 16, Supplément 2, SWIV, p. 121 ; trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 55 : « L'identité absolue n'est que sous la forme d'une identité de l'identité. »

15 *Differenzschrift*, 1801, Lasson, p. 77 ; trad. Méry, *Premiers écrits*, Paris, Vrin, 1952, p. 140 : « Aussi l'absolu lui-même est-il l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et être-un s'y rencontrent à la fois. »

16 *Recherches*, SWVII, p. 345 ; trad. J.-Fr. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 133.

liberté par rapport à son sens « négatif » : la dépendance ne supprime pas la liberté, et c'est précisément ce que manifeste tout individu vivant : « Tout individu organique, en tant qu'être-devenu, est toujours par un autre, dont il dépend par conséquent selon le devenir, mais non point selon l'être ». Mais à nouveau, dans un corps vivant, poursuivait Schelling, chaque membre, qui « ne peut exister qu'au sein d'une totalité organique », a cependant « une vie pour soi » (*ein Leben für sich*)¹⁷ De la même façon la vie divine laisse vivre en elle, d'une vie qui à chaque fois est pour soi, tout vivant qu'elle pose en son autonomie, c'est-à-dire, exactement, d'un concept promu dans les *Weltalter* à une dignité spéculative plus haute encore, engendre : en ce sens seulement « Dieu n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants »¹⁸, en ce sens seulement le concept central de la philosophie, qui désigne peut-être en effet la difficulté directrice de toute la méditation schellingienne depuis le commencement, est bien le concept « d'une absoluité ou d'une divinité dérivée ». Lorsque l'identité, par conséquent, se déploie en totalité, c'est qu'elle fait droit à la vie en elle, et c'est cette vie de l'absolu en lui-même *et dans son autre*, dans la non-identité ou la scission, que les *Conférences de Stuttgart* de 1810 devaient encore approfondir lorsqu'elles pensaient celle-ci comme autorévélation et actualisation de l'absolu, au fondement de laquelle il s'agira de poser, en fin de compte, une *volonté* de révélation¹⁹ La non-identité est cependant toujours maintenue, aussi radicalement ou tragiquement que soit pensée la scission, dans l'identité, l'identification à soi-même d'un absolu qui, en vertu du non-passage de l'infini au fini déjà fermement posé par les *Lettres* de 1795, *jamais ne sort de lui-même*. Et dès 1810 la méditation de l'autodifférenciation de l'absolu conduisait Schelling jusqu'à la nécessité de concevoir l'organicité du temps, en vertu de laquelle ce ne sont plus les choses qui sont dans le temps, mais toute chose, rigoureusement, *a son temps*. Le déploiement de la totalité comme *Universum* n'advient donc pas dans le temps, mais c'est le temps même qui se déploie organiquement en lui, en sorte que toute vie a son rythme, elle est en elle-même temporalisation de soi²⁰

Les *Weltalter* s'ouvrent précisément sur la triplicité du temps et le sens, pour tout savoir, de l'épanouissement temporel de ce qui est su par lui en passé, présent, futur. Le lien du savoir avec le temps, en vertu duquel celui-là est *Erzählung, Darstellung* ou *Ahnung*, répond d'emblée à l'exigence schellingienne d'un savoir vivant qui soit le savoir *d'un Vivant* en son développement ou « désenveloppement », un Vivant qui

17 *Recherches*, SWVII, p. 346 ; trad. p. 133.

18 *Recherches*, SWVII, p. 346 ; trad. p. 134.

19 *Conférences de Stuttgart*, SWVII, p. 424 ; trad. J.-Fr. Courtine et E. Martineau, p. 206. Selon la loi : « Rien ne peut se révéler que dans son contraire, l'identité que dans la non-identité, dans la différence, dans la différenciabilité des principes ».

20 Cf. ici *Conférences*, SWVII, p. 431 ; trad. p. 212.

toujours se présente soi-même dans le savoir. Exigence qui enjoint désormais, écrit Schelling, « de tout voir en vie et en acte » (*im Leben und That*)²¹ Savoir vivant, ou effectif, d'un être lui-même effectif, et qui ne l'est qu'en tant que vie : le souci de l'effectivité d'un savoir qui ne reste pas savoir abstrait ou formel, et, ainsi, un « palais d'idées », aura jusqu'à la fin préoccupé Schelling. Mais si le concept de « la science la plus haute » appelle celle-ci, en tant que métaphysique, à se joindre au Vivant originaire pour réfléchir en elle son développement libre à partir de lui-même, c'est-à-dire selon la nécessité immanente de ce qui est la loi de sa « nature » (les *Recherches* en effet y avaient insisté : il y a en lui, en tant que *Grund*, une nature, qui n'est pas lui-même : elle est ce qui en lui n'est pas lui), où liberté et nécessité, au plus loin de tout arbitraire, sont rigoureusement identiques, imposant ainsi de rejoindre la volonté ou le *Trieb* par lequel il se décide pour l'autorévélation – cette auto-exposition de la vie de l'absolu en lui-même, c'est-à-dire la narration de sa vie même, reste pourtant, à notre temps, inaccessible. La philosophie est bien spéculative en ce sens qu'elle a à refléter la vie absolue, mais elle n'est initialement possible à l'homme qu'en tant que dialectique, c'est-à-dire séparation, *Scheidung*, ou dédoublement, *Verdoppelung*, par lequel l'homme devient d'abord tout entier question pour librement venir au-devant de la réponse qu'il rencontre en lui-même : il est la question, et il est lui-même science, autrement dit il y a en lui une « image originaire », *Ur-bild*, de tout ce qui est, qui attend son autre, dans lequel seulement elle s'expose soi-même, devient manifeste à soi-même. La Révélation n'est pas révélation à l'homme, mais autorévélation dans l'homme de ce qui ne trouve à se libérer qu'en lui : l'absolu ne vit pas en nous seulement comme principe supérieur, intérieur, mais comme dialogue, *philo-sophie*, un « tendre à », un « chercher à », *Trachten*, qui réfléchit celui-là en son autre : la dialectique n'est pas la science, mais elle accomplit « la séparation et libération intérieures » qui doivent rendre possible le grand récit de l'absolu²² La temporalité narrative qui rendrait justice à la vitalité de l'absolu est ainsi nécessairement précédée par la patience dialectique qui répond et obéit elle-même à la finitude de toute pensée, à la loi de « la vie présente » (*Bestimmung des jetzigen Lebens*), ou du « temps de combat » en lequel nous vivons, qui exige un engendrement fragmentaire, un cheminement du savoir, ce que Schelling appelle lui-même « réflexion » ou « entendement », et dont la

21 W. 1811, p. 14 ; trad. p. 25.

22 Sur le sens schellingien de la dialectique, cf. Fr. Fischbach, « Dialogue et dialectique chez Schelling », *Kairos*, n° 16, 2000.

Phénoménologie hégélienne avait déjà, de son côté, marqué la nécessité infrangible²³ La dialectique est requise si la philosophie doit devenir maîtresse de ses pensées, maîtresse, par là même, de ce qui accède à travers elle au savoir de soi en son développement organique, c'est-à-dire en son effectivité. Les *Weltalter* ne sont pas encore cette *Erzählung* de la vie absolue qui seule se tiendrait à la hauteur d'une science, mais bien une « tentative », *Versuch*, ou des « préparatifs » en vue de celle-ci, en quelque sorte son accompagnement dialectique, dans une philosophie ambigüe, déjà historique mais encore dialectique²⁴

Les *Weltalter* se proposent ainsi de penser la vie de l'absolu en lui-même « au-dessus » de tout commencement, tentative qui reviendra effectivement pour Schelling à présenter le temps originaire en ses trois « segments », ou le « grandiose système des temps »²⁵, c'est-à-dire la vie même du temps intérieur à l'organisme de l'absolu, au « Vivant originaire », dont le « système des temps humains » est seulement la « réplique »²⁶, *Nachbild* qui donnera seul pourtant de pouvoir remonter jusqu'à lui. C'est bien là l'une des conquêtes spéculatives définitives des *Weltalter* : toute vie est temporalisation intérieure, et le temps lui-même est par conséquent en retour un *organisme des temps*. Sans doute l'Identité avait-elle préparé cette percée lorsqu'elle avait posé le jeu organique des puissances en tant que procès, en sorte qu'à la fin, à Stuttgart, le temps lui-même devait être pensé comme le temps du « sujet » absolu en son autopoosition traversant son autodifférenciation, c'est-à-dire le déploiement vivant de soi. Mais les *Weltalter* se tournent résolument vers ce temps intérieur qui s'épanouit avec la différenciation des puissances dans l'absolu, autrement dit un temps d'emblée déterminé comme vivant, puisque la vie ne se laisse elle-même penser qu'à partir de la scission des forces. La vie en elle-même est scission, déploiement, développement. Toute scission, pourtant, et toute manifestation de soi, présupposent l'antérieure fermeture sur soi de ce qui vient – et *veut* – se déclare en elle : tout développement procède d'un enveloppement, et c'est pourquoi « toute vie n'advient et ne se forme que dans la nuit »²⁷. La vie comme déploiement se précède elle-même comme repli, « vie muette,

23 Les *Recherches* avaient elles-mêmes rappelé la nécessité du « principe dialectique » en philosophie, autrement dit de « l'entendement qui particularise » : il est précisément ce qui « ordonne et donne figure organiquement », et porte bien dans cette mesure la vie même du savoir (*Recherches*, *SWVII*, p. 415 ; trad. p. 196).

24 Cf. pour ces développements les trois Introductions, 1811, 1813 et 1815. Nous laisserons de côté, dans ce qui suit, la confrontation des trois versions entre elles.

25 *W.* 1811, p. 14 ; trad. p. 25.

26 *W.* 1811, p. 11 ; trad. p. 23.

27 *W.* 1811, p. 24 ; trad. p. 37.

repliée sur elle-même et qui ne se fait pas connaître»²⁸ Davantage, le développement n'est *rien d'autre* que la manifestation de ce qui était déjà « vie intérieure », où les *puissances* de l'être se révèlent comme *périodes* du devenir. C'est dans ce passage de la vie hors de soi, par où elle se manifeste en tant que vie, que les puissances en viennent à se scinder, à s'activer en leur opposition d'abord intérieurement réprimée, et c'est là aussi que surgit le temps, comme temps de chaque puissance : la puissance, c'est toujours la puissance d'une temporalisation singulière, et le système des puissances est le système des temps qui se refoulent, prennent successivement le pas l'un sur l'autre : voilà ce que Schelling découvrira comme « la grande loi, régissant toute vie, qui veut que les mêmes forces qui se conjuguent intérieurement deviennent extérieurement indépendantes les unes à l'égard des autres, comme autant de puissances ayant chacune son temps à elle »²⁹ La scission des puissances est la libération de chacune d'elles, et la vie est bien une telle libération des forces vivant à chaque fois, dans le déploiement organique du tout, une « vie pour soi ». La philosophie se propose bien de rendre justice à chaque moment, de faire droit à chacun des temps, et ainsi de s'en tenir rigoureusement à la « loi » de toute vie. Mais comment se joindre à cette vie retirée, explorer cette « nuit des temps », la vie même de l'absolu « au-dessus » de tout commencement, pour se joindre au commencement lui-même et, visée ultime de la dernière philosophie, comprendre à partir de lui le « fait » du monde ? Selon l'exigence directrice de prendre toute chose humainement, Schelling partira de la vie humaine en son déploiement temporel, et de la résolution par laquelle seulement l'homme en effet « se sépare » de lui-même et, à la faveur de cette scission seulement, pose un passé, un présent, un futur. Résolution qui est originairement *volonté de soi-même*, en sorte que l'être originaire est bien, pour Schelling et depuis les *Recherches*, *volonté*, comme volonté de soi-même : « Un Être qui ne s'assume pas soi-même est comme s'il n'était pas. Se vouloir soi-même, s'accepter soi, se rassembler en soi et être entier, tout cela ne fait qu'un et c'est en cela seulement que consiste l'existence active et véritable »³⁰ Seule la liberté, seule la décision sont capables du commencement absolu – « un commencement effectif », écrit Schelling, « ne peut venir que d'une absolue liberté »³¹ : en ce sens les *Weltalter*, jusqu'en leur insistance sur ce qui est « nature » dans l'absolu, pensent la vie à partir de la liberté, ou de la volonté comme volonté de soi-même. Mais la décision est toujours aussi la scission, et cette décision extatique qui ouvre le temps est bien le commencement de toute vie comme déploiement, épanouissement

28 W. 1811, p. 24 ; trad. p. 38.

29 W. 1811, p. 59 ; trad. p. 77.

30 W. 1811, p. 23 ; trad. p. 36.

31 W. 1811, p. 75 ; trad. p. 94.

d'une vie intérieure. La vie n'est jamais dans le calme repos des forces inactives, elle ne s'élève qu'à travers l'activation de celles-ci, leur opposition : le secret de la vie est la *contradiction*. « Les principes que nous percevons dans le temps, écrit Schelling en 1813, sont donc les véritables principes internes de toute vie, et la contradiction n'est pas seulement possible, elle est bel et bien nécessaire »³². Il n'est de vie que dans l'éveil de la contradiction, « poison de toute vie », « et tout mouvement vital n'est rien d'autre que la tentative de surmonter ce poison »³³. Or le temps présuppose bien lui-même un « conflit » des principes, c'est-à-dire la tension entre un principe de développement et celui qui le réfrène : le développement lui-même ne se temporalise qu'en vertu de la résistance qu'il rencontre dans le second principe, mais il ne commence que dans la mesure où la résistance du second est constamment surmontée par la volonté du premier. Au passage : *Überwindung*, et même *Selbst-Überwindung*, c'est bien le concept que Nietzsche retrouvera, dans un tout autre horizon, pour penser le « secret » de la vie comme volonté de puissance³⁴. La vie schellingienne est bien déjà un tel surpassement de soi, puisqu'elle ne se lève qu'à la faveur d'une contradiction dont elle cherche la résolution. Tout vivant, c'est-à-dire tout étant dans la temporalisation de soi, est en ce sens pour Schelling à la fois un vouloir *entrer en soi-même* et un vouloir *sortir de soi-même*, la vie même est bien l'activité de s'opposer à tout dehors dans la contraction sur soi, et de se manifester expansivement ou extatiquement à lui³⁵. La vie commence Schelling pense en effet un tel rythme comme « vie première » ou « première nature éternelle de Dieu »³⁶ – avec l'ouverture à la scission de l'union (*Einung*) et de la scission (*Scheidung*), lors même qu'elle va à la résolution de celle-ci, elle se meut dans le « change » incessant, sans fuite possible, entre l'unité (*Einheit*) et le conflit (*Widerstreit*)³⁷. C'est là ce que Schelling n'hésite pas à nommer le « destin de toute vie » (*das Verhängnis alles Lebens*) : elle désire la limite et, limitée, désire le passage « au large » (*in die Weite*)³⁸. À vrai dire l'essence conflictuelle de toute vie était apparue à Schelling dès les *Abhandlungen* de 1797, particulièrement s'agissant de la vie humaine, c'est-à-dire la vie libre : l'homme, écrivait alors Schelling, « est, en son entier, un être que la nature morte a affranchi de sa tutelle, et qu'elle a livré au danger de ses propres forces (en conflit les unes avec les autres). Sa survie

32 W. 1813, p. 123 ; trad. p. 147.

33 W. 1813, p. 123 ; trad. p. 148.

34 *Also sprach Zarathustra*, « Von der Selbst-Überwindung ».

35 W. 1813, p. 123 ; trad. p. 147.

36 W. 1811, p. 36 ; trad. p. 50.

37 W. 1811, p. 36 ; trad. p. 50.

38 W. 1811, p. 34 ; trad. p. 48.

est un *danger* toujours renaissant, toujours à nouveau soutenu, un danger auquel il s'expose par sa propre impulsion, et dont il se sauve lui-même.»³⁹ La vie, en son inquiétude de soi, est essentiellement liée au péril – un péril que Nietzsche de son côté pensera comme nécessaire déclin de soi en son passage au-delà de soi. Son péril n'est pas d'abord celui d'un dehors qui la menace ou l'opprime, mais le péril intime qu'elle est à elle-même lorsqu'elle ne s'affirme comme vie qu'à travers une contradiction en elle-même pourtant « insupportable à toute vie », et qu'elle s'efforce en effet sans répit, en tant même qu'elle est vivante, de surmonter, contradiction tendue par conséquent, selon Schelling, vers « l'absence de contradiction » : le temps vivant est ainsi lui-même tendu vers ce qui se tient « au-dessus » de tout temps⁴⁰ Cela revient à dire qu'il y a une *souffrance* essentielle à toute vie, que le chemin de son accomplissement vital, de sa « percée », est un chemin d'angoisse : « Tout développement vital a pour conséquence de déranger, par la contradiction qu'il oppose à l'être, la simplicité première du vivant, et de le livrer à la souffrance et à la douleur. »⁴¹ Comment se déploie cette vie immanente de l'absolu, qui est aussi passion en lui ? Le commencement de la scission, scission *retenue* encore dans la vie toute intérieure de l'Absolu, est toujours dans la puissance de négation : toute affirmation, relève Schelling, présuppose la négation qu'elle refoule en son affirmation de soi, toute manifestation commence dans le retrait et le renfermement en soi, qui est en effet la *première* manifestation. Le commencement lui-même est toujours seulement dans la négation, *contre* laquelle seulement l'affirmation s'élève en son indépendance, comme l'Existant en son opposition à ce qu'il surpasse et pose par contrecoup comme non-étant, l'affirmation coïncidant absolument avec le refoulement de la négation : « S'il n'y avait pas de *non*, le *oui* serait dépourvu de toute force », écrit Schelling en 1815. Leur opposition active est cependant en elle-même la promesse de leur unité future, car « il est impossible que l'unité de l'être soit supprimée », en sorte que c'est « la force d'une vie indissoluble » qui pose au-dessus des deux premières une troisième puissance, libre des deux autres et de leur scission même : c'est cette vie encore entièrement immanente qui vient « rompre son cercle » ou son « circuit » – pour le dire dans la langue de Hegel, ici pourtant très exacte – dans la décision d'autorévélation par laquelle Dieu se tient plus haut que la

39 HKA, I, 4, pp. 115-116.

40 W. 1813, p. 124 ; trad. p. 148.

41 W. 1811, p. 40 ; trad. p. 55. L'angoisse de l'Être originaire en proie à lui-même, qui « ne sait ni entrer ni sortir », est évoquée p. 41 (trad. p. 56). Cf. aussi p. 57 (trad. p. 74), sur « l'angoisse et ces profondes douleurs intimes qui caractérisent toute vie ». La version de 1815 insistera à nouveau sur la vie de la première puissance comme « vie d'opposition et d'angoisse ».

« nature » qui est en lui, chaque puissance se voyant alors assignée « organiquement » son temps dans le devenir manifeste à soi-même de l'absolu vivant⁴².

Mais si toute vie, et chaque temps, surgissent avec la scission des puissances, il suit bien que la vie est en elle-même la temporalisation intérieure d'un étant : toute chose « a son temps en elle-même », comme « temps interne vivant », ou a en soi, avec la scission ou l'opposition active des puissances pour laquelle il se décide en décidant à chaque fois de soi-même, « son propre centre du temps »⁴³ – un centre à partir duquel chaque étant déploie à chaque fois le temps tout entier en ses trois extases, ou l'organisme des temps, tout étant, en tant que vivant, posant à nouveau en lui le commencement du temps. Ce qui est exactement visé par Schelling dans la pensée du temps comme organisme des temps, c'est le rapport de chaque temps, ou plutôt foyer temporel – c'est-à-dire, à chaque fois, foyer d'une temporalisation intérieure – avec la totalité du temps, selon lequel chaque temps particulier contient le tout du temps, en sorte que la multiplicité des foyers temporels n'est que le multiple déploiement de la totalité temporelle, du temps même : seul l'avenir, le temps ultime, est le temps tout entier, totalement présent à chaque temps. Tout vivant vit ainsi en lui-même la vie tout entière, qui se rassemble pour lui dans l'avenir. Or une telle présence de la totalité, et par là de l'avenir tout entier, à chacune des parties est bien considérée, note Schelling, « comme un rapport organique »⁴⁴ Pourtant chaque temps se distingue fortement des autres en vertu de son mode singulier de temporalisation, c'est-à-dire selon la puissance de la résolution qui à chaque fois pose un passé, un présent, un futur, et, ainsi, tout le temps selon une extase singulière. Davantage, les temps viennent s'ajouter eux-mêmes organiquement dans leurs différentes temporalisations du temps total, se rencontrer ou se « refouler », c'est-à-dire se poser en leur co-présence ou se déposer comme passé. Il n'est pas d'étant qui n'ait en soi cette puissance du temps, en tant qu'il a à se poser lui-même, à devenir présent, c'est-à-dire aussi à refouler un passé et à projeter l'avenir, c'est-à-dire la totalisation du temps. Le temps ainsi n'est pas un dehors, « un principe extérieur sauvage et inorganique », « mais un principe intérieur toujours là tout entier et organique, dans les grandes choses comme dans les petites »⁴⁵ Et pour Schelling cette intériorité du temps, exactement cette « intériorité à soi » de l'homme se posant comme esprit en posant en soi le temps, est la puissance en vertu de laquelle seulement une vie pourra

42 On se reportera particulièrement à la version de 1815, sans doute la plus précise concernant la dialectique vitale des puissances.

43 W. 1811, pp. 78-79 ; trad. p. 97.

44 W. 1811, p. 81 ; trad. p. 100.

45 W. 1811, p. 84 ; trad. p. 104.

être dite *libre* : libre, c'est-à-dire *libre du temps* qu'elle porte en elle, comme puissance de scission qui est aussi puissance de la présence à soi (*Selbstgegenwärtigkeit*) et de la spiritualité (*Geistigkeit*) : « Le secret de toute vie saine et vigoureuse consiste, à n'en pas douter, dans le fait de ne jamais laisser le temps devenir extérieur à soi et de ne jamais être en intime désaccord avec le principe qui engendre le temps »⁴⁶ Étrange « désaccord » (*Zwiespalt*) avec le temps lui-même, qui est désaccord de soi avec soi, de la vie avec son principe, tout « accord », toute unité, passant nécessairement par le consentement à la scission, par l'abandon ou le refoulement d'un passé, la libre décision de soi qui *est la temporalisation elle-même*. Le secret de la vie, comme temporalisation et scission intérieures, se laisse à présent dire d'un mot, celui-là même de Nietzsche, qui surgit au détour de la méditation de Schelling, mais qui en est déjà le centre : *Selbstüberwindung* : « À celui qui s'oppose à la scission en lui, le temps apparaît comme rigoureuse et impérieuse nécessité. Mais quant à ceux qui, engagés dans un perpétuel surpassement d'eux-mêmes (*in immerwährender Selbstüberwindung begriffen*), ne regardent pas ce qui est derrière mais ce qui est devant eux, la puissance du temps leur devient insensible »⁴⁷ La puissance ou la « santé » d'une vie se laissent ainsi comprendre à partir de la « vigueur » en elle du principe de temporalisation, de séparation d'avec soi et de manifestation de soi, qui est aussi, dans le texte de Schelling, la puissance d'amour dont elle est capable : car si le temps jaillit d'une volonté qui se veut elle-même, le sens de celle-ci est bien dans l'amour comme « amour actif » (*thätige Liebe*), et l'activité de l'amour est dans le fraying d'un passage vers l'avenir : « *Liebe dringt in die Zukunft* »⁴⁸ Mais, de même que le temps procède de l'enveloppement, et, dans cette mesure, n'éclôt lui-même qu'en vertu d'un premier refoulement, celui de l'éternité même⁴⁹, donc en vertu d'une volonté qui nie l'infinie affirmation de soi sous laquelle Schelling pense l'éternité, il va, comme toute vie, à la résolution de soi dans la simultanéité, c'est-à-dire dans l'unité finale de ce qui s'est déployé au cours du procès vivant : la « fin des temps » est par conséquent l'organisme accompli comme organisme total, qui rassemble, saisit dans l'unité (*zusammenfassen*) la multiplicité des

46 W. 1811, p. 84 ; trad. p. 104.

47 W. 1811, p. 85 ; trad. p. 104.

48 W. 1811, p. 85 ; trad. p. 104.

49 Cf. W. 1813, p. 135 ; trad. p. 159, où Schelling traduit sans doute la difficulté majeure qu'il n'a cessé de méditer : « Or c'est ici que surgit la grande énigme de tous les temps : comment quelque chose pourrait-il sortir de ce qui n'agit pas vers l'extérieur et n'est pas non plus en soi-même quelque chose ? Et pourtant la vie n'en est pas restée à cette immobilité et le temps est non moins certain que l'éternité, au point que celle-ci, telle qu'on la regarde habituellement, est refoulée par le temps : un monde aux mouvements incessants dont les forces toujours sur le qui-vive sont en perpétuel conflit semble avoir pris la place qu'occupaient auparavant la suprême indifférence, l'éternel repos, l'éternel consentement ».

temps, sans pour autant « reprendre » (*zurücknehmen*) en soi le déploiement : « En sorte, écrit Schelling, que les fruits des différents temps coexistent dans un seul et même temps et se rassemblent en position concentrique autour d'un même centre comme les feuilles et les organes d'une seule et même fleur »⁵⁰

Les *Weltalter* accomplissent une radicalisation décisive en vue de la dernière philosophie, lorsqu'ils présentent le procès de l'absolu comme devenir de soi-même en soi-même, et consentent par conséquent à une temporalisation originaire – puisque seule l'*Urzeit* est ici en question – du jeu des puissances, qui porte en effet l'accomplissement supérieurement historique de l'absolu comme esprit : dans une fidélité remarquable à l'exigence première, transcendante, de penser l'esprit analogiquement à partir de la vie et la vie elle-même à partir de l'esprit comme auto-activité, l'absolu ne se pose comme esprit qu'en tant qu'il est absolu vivant, le Vivant même. Cette processualité n'était au reste pas entièrement étrangère à l'Identité, où s'affirmait de plus en plus clairement l'exigence d'une vitalité immanente à l'absolu qui ne devait cependant rien enlever à son essentiel « rester en soi-même ». Les *Weltalter*, s'ils contribuent, après les *Recherches*, à la déstabilisation du système, en actualisent bien, plus loin cependant que Schelling en avait jamais fait l'expérience, l'une des virtualités spéculatives essentielles. On le vérifiera en comprenant de plus près à quelle question répond encore l'effort schellingien pour présenter l'absolu comme vivant, et cette vie elle-même comme scission. Car les *Weltalter*, en leur attention à la vie, déclinent bien encore, infatigablement, ce que Hegel avait, dès 1801, identifié comme le principe spéculatif de la philosophie de Schelling en son accomplissement du fichtéanisme, l'identité vivante, rationnelle – la raison « maternelle », la raison qui rend la vie aux « fruits de mort de la scission », de la fin de la *Differenzschrift* – de l'identité et de la non-identité. Lorsque Schelling comprend l'unité – l'unité « seconde » par rapport à la première limpidité comme « unité limpide de l'essence » – comme *lien* des puissances encore inactives, c'est-à-dire comme volonté qui les tient ensemble dans l'égalité, il la pense bien comme surgissant en même temps que l'opposition, mais retenant en effet celle-ci dans une « égalité existentielle » (*Gleichheit*) ou « indifférence »⁵¹ : que l'Existant soit l'un *et* l'autre, être et étant, veut dire alors qu'il est ce qui est l'être *et* ce qui est l'étant, ou bien, c'est le même qui est l'être et qui est l'étant. Bien loin ainsi que l'unité soit opposée à la dualité, elle n'est pas en tant qu'unité si la dualité n'est pas effective, bien qu'inactive encore, en elle. Tout jugement exprime en ce sens, non pas « une unité simple », mais « une unité redoublée avec elle-même,

50 W. 1811, p. 87 ; trad. p. 107.

51 W. 1811, p. 26 ; trad. p. 40.

ou encore une identité de l'identité », écrit à nouveau Schelling⁵² Et c'est à travers cette unité seconde que l'absolu *s'affecte lui-même*, pour la première fois et déjà le plus intensément, en sa vie originaire, dans ce qui a le sens d'une première « saisie-de-soi » (*Sich-selbst-Fassen*). Vie toute intérieure encore, ou embryonnaire seulement, qui n'est rien d'autre qu'une telle auto-affection, où l'Être est « efficient en lui-même seulement, tel un germe qui abrite en lui une vie en attente de son déploiement »⁵³ La dualité n'est pas encore scission, mais elle est déjà ce redoublement en soi-même d'une identité « en vie ». Quel est, à partir de là, « le premier sens de la scission » ? Schelling répond : si l'être – l'objectif – est le non-étant par rapport à l'étant – le subjectif –, l'unité qu'est l'Existant, qui est cela qui est l'être et qui est l'étant, est bien, elle qui est l'unité de l'être et de l'étant, « l'unité de l'unité et de l'opposition », mais elle ne l'est pas encore *pour soi*, c'est-à-dire effectivement, elle l'est *en soi* seulement, ou, traduit Schelling, « de façon latente »⁵⁴ La loi de son devenir pour-soi comme actualisation de soi est la loi, l'infrangible nécessité de toute vie, la loi qui la « contraint » à la décision en la contraignant à l'autorévélation, et qui régira encore toute la dialectique des puissances dans la dernière philosophie : « Toute existence (*Existenz*) se fraie un passage plus loin (*dringt weiter*) vers son développement ; tout ce qui croît aspire à sa plénitude, veut poindre (*sprossen*), pousser (*treiben*) et s'épanouir (*sich (...) entfalten*) finalement en fleur. Ce qu'il fut, à savoir l'unité et l'opposition en un seul et même Être, l'Éternel a voulu l'être à nouveau, c'est-à-dire se devenir manifeste à lui-même (*sich selbst offenbar werden*) comme tel. À cette fin, l'unité et l'opposition devaient être scindées ou encore opposées (...) »⁵⁵. La nécessité du développement, de la scission de l'unité et de la scission, est bien la nécessité d'une identité *vivante*, qui exige qu'il soit fait droit à chaque puissance, réclame pour chacune une vie libre, pour tout ce qui le *mérite* – il s'agit bien là de justice – une vie pour soi : la scission pour autant, précise Schelling, n'est jamais en vue d'elle-même, mais seulement « afin que l'Éternel se manifeste à travers elle comme unité de l'unité et de l'opposition (*Einheit der Einheit und Gegensatzes*) », et si l'égalité se rompt justement en scission, la justice, que Schelling appellera bientôt Némésis, exige aussi son rétablissement. Mais le nom le plus juste pour l'unité d'elle-même et de son autre qui se vise elle-même en toute

52 W. 1811, p. 28 ; trad. p. 42. W. 1815, trad. p. 27. Cf. déjà les *Recherches*, SWVII, p. 341 ; trad. pp. 128 sq., sur la copule dans le jugement et le principe d'identité comme connexion médiatisée.

53 « L'unité qui auparavant ne se sentait pas elle-même peut à présent se sentir, mais elle n'en est pas moins la vie la plus délicieuse » (W. 1811, p. 29 ; trad. p. 43). Plus loin Schelling avance le concept d'*Empfindung* (p. 30 ; trad. p. 44), et celui d'une « première corporéité » en vertu de laquelle, à ce moment de la vie, « l'essence de la pure limpidité reçoit les premières propriétés passives » (p. 31 ; trad. p. 46).

54 W. 1811, p. 63 ; trad. pp. 80-81.

55 W. 1811, p. 63 ; trad. p. 81.

vie comme unité à venir, pour ce qui « pousse » au déploiement et à l'affranchissement des puissances en vue de leur *Überwindung* – ce nom est familier à Schelling au moins depuis les *Recherches* de 1809 : « La plus haute unité essentielle, écrit Schelling, reste toujours l'amour lui-même »⁵⁶, l'unité première et finale, qui ne devient pour soi, c'est-à-dire ne devient esprit, qu'à travers ce que les *Recherches* avaient nommé, lorsqu'elles rencontraient « la tristesse inhérente à toute vie finie » ou « la profonde mélancolie de toute vie », « la joie du surpassement » , par laquelle seulement l'amour devient effectif⁵⁷

À la fin, si la vie est scission, contradiction, souffrance, elle se tient tout entière sous la raison supérieure de l'amour, qui était déjà là dans la première volonté comme volonté de soi-même. La philosophie schellingienne de la vie reste bien une philosophie de la volonté et de sa décision absolue, et le système vivant, qui seul répondrait à « l'exigence d'une vraie métaphysique » rendant justice au « développement vivant »⁵⁸, à un « engendrement constant », le système qui en lui-même ne serait que « le procès répétant intérieurement, comme sa réplique, ce procès grandiose et inouï de toute vie »⁵⁹, demeure bien, dans une endurente fidélité de la méditation schellingienne à son commencement, système de la liberté.

56 *W.* 1811, p. 90 ; trad. p. 110.

57 *Recherches*, *SW*VII, pp. 399-400 ; trad. pp. 181-182.

58 *W.* 1811, p. 104 ; trad. p. 126.

59 *W.* 1811, p. 102 ; trad. p. 124. La version de 1815 s'ouvrira sur ce concept de la science comme *procès* et devenir, qui implique, en vue du commencement, la décision, la contradiction et son dépassement.

Science spéculative et métaphysique des sciences de la nature chez Hegel

Emmanuel Renault*

Résumé : On soutient souvent que la philosophie hégélienne de la nature a pour objectif de remplacer les sciences empiriques par une science spéculative qui est une métaphysique plutôt qu'une science. Selon une telle interprétation, cette partie du système hégélien repose sur un non sens épistémologique. Cet article tente de montrer au contraire que le concept de science spéculative repose sur une critique de la métaphysique et que la philosophie de la nature développe une épistémologie de la métaphysique des sciences empiriques.

Mots clés : Science / Métaphysique / Logique / Physique newtonienne / Système

Abstract: *Speculative science and metaphysics of natural sciences in Hegel.*

It is often said that the purpose of Hegel's Philosophy of Nature is to replace empirical science by a speculative science which is metaphysics rather than science. According to such an interpretation, this part of the Hegelian system is based on an epistemological nonsense. This paper tries to prove, on the contrary, that the notion of speculative science supposes a criticism of the metaphysics and that the philosophy of nature develops an epistemology of the metaphysics of the empirical sciences.

Keywords: Science / Metaphysics / Logic / Newtonian physic / System

Les philosophies de Schelling et de Hegel se caractériseraient par une tentative visant à substituer une métaphysique aux sciences positives et c'est dans leurs *Naturphilosophie* que l'absurdité de ce projet apparaîtrait le plus clairement puisqu'il conduirait ces philosophes à s'opposer aux savoirs positifs les plus solides, comme la mécanique newtonienne, et à opposer à de telles sciences des thèses douteuses ou franchement fausses. On sait que dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel écrit que son « propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science – se rapproche du but qui est de pouvoir se défaire de son

* ENS LSH, 15 Parvis René Descartes, 69366 Lyon Cedex 07

nom *d'amour du savoir* et d'être *savoir effectif*¹ ». Cette volonté de faire de la philosophie une science ne consisterait en fait qu'en une revendication anachronique de la définition de la métaphysique comme reine des sciences. Une telle interprétation est-elle acceptable ? Il semble qu'elle s'applique effectivement à certaines des nombreuses versions de la philosophie schellingienne de la nature, et encore faudrait-il préciser et nuancer² Pour ce qui est de Hegel, elle relève du pur contresens, d'une part, parce que le concept hégélien de science est solidaire d'une critique de la métaphysique, d'autre part, parce qu'il définit le projet d'une fondation spéculative des sciences positives qui respecte l'indépendance des sciences positives en tentant d'articuler deux types de scientificité³

Pour faire ressortir les moments fondamentaux du rapport que Hegel prétend instituer entre science spéculative et science positive, la question de la métaphysique présente un double intérêt. Elle permet d'une part de préciser le sens du concept de science spéculative qui, on l'a dit, est solidaire d'une certaine critique de la métaphysique (1). Elle permet en outre de préciser la nature du rapport de la science spéculative et de la science empirique (2). Nous préciserons pour conclure la signification épistémologique de la thèse hégélienne suivant laquelle toute science à sa métaphysique (3).

Que le concept hégélien de science spéculative soit lié à une critique de la métaphysique est un fait peu contestable : dans la plupart des textes où Hegel présente le point de vue spécifique de la spéculation, il développe également une critique de la métaphysique. Ce qui est vrai de la préface de la première édition de la *Logique* est également vrai de l'introduction de la *Logique* et du concept préliminaire de l'*Encyclopédie*. Ce fait est-il insignifiant ou faut-il au contraire considérer que le concept hégélien de science est essentiellement lié à une certaine critique de la métaphysique ? Pour répondre à cette question, précisons la nature de la critique hégélienne de la métaphysique.

Au vu des textes mentionnés, il apparaît immédiatement que cette critique de la métaphysique ne consiste pas en un rejet définitif de la métaphysique mais en la dénonciation d'une certaine forme de métaphysique que Hegel nomme « l'ancienne

1 *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.P. Lefebvre, GF, 1991, p. 39.

2 Voir à ce propos, F. Fischbach et E. Renault, « Présentation », in Schelling, *Introduction à l'esquisse d'un système de Philosophie de la nature*, Le livre de poche, 2001.

3 *Encyclopédie* [cité *Enc.*], § 246, *add.*, *Werke* [cité *W.*], Suhrkamp, Francfort, 1970, vol. 9, p. 20 : « la physique et la philosophie doivent travailler main dans la main ».

métaphysique », la métaphysique ayant cours « avant la philosophie kantienne⁴ ». D'une part, Hegel soutient que l'ancienne métaphysique est définitivement périmée et qu'il ne servirait à rien de tenter de la réanimer⁵. Mais d'autre part, il déplore l'abandon de la métaphysique et il juge qu'« il est pour le moins étrange qu'un peuple perde sa métaphysique » ; il parle également du « spectacle étrange d'un peuple cultivé dépourvu de métaphysique »⁶. Hegel s'engage donc dans un double mouvement de critique et de défense de la métaphysique qui explique que l'on ait pu interpréter la *Logique* soit comme une tentative visant à accomplir la métaphysique⁷, soit au contraire comme une critique radicale de la métaphysique⁸.

Pour déterminer si la défense où la critique l'emporte, il n'est pas inutile de prendre le rapport de Hegel à Kant pour fil conducteur. Dans ces textes introductifs, la référence à Kant est centrale : Hegel soutient que « la métaphysique véritable [*eigentliche Metaphysik*] est la pure philosophie spéculative [ou la *Logique*]⁹ » et il rappelle que « la philosophie critique fit certes déjà de la *métaphysique la logique*¹⁰ ». Kant est ainsi présenté comme celui qui périmé définitivement une certaine forme de métaphysique par sa théorie des antinomies¹¹, et qui définit le projet d'une transformation de la métaphysique en logique. C'est bien le projet d'une logique transcendantale que Hegel reprend à son compte lorsqu'il écrit que sa *Logique* « correspond à la logique transcendantale¹² » de Kant. Mais il reproche également à Kant d'avoir mis en œuvre ce projet de manière inadéquate, au sens d'une substitution de la logique à la métaphysique (donc comme une négation de la métaphysique) et non au sens d'une transformation de la métaphysique. Au sens des définitions traditionnelles de la métaphysique, la logique transcendantale kantienne ne peut plus être considérée

4 *Science de la Logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, 1972-1981, en trois volumes, t. I [cité *Log I*], pp. 2 et 13 ; *Encyclopédie*, I – *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970, § 27.

5 *Log I*, p. 4 : « quand la forme substantielle de l'esprit est passée en une autre figure, il est définitivement vain de vouloir maintenir les formes de la culture antérieure ».

6 *Ibid.*, pp. 2-3.

7 Par exemple, A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, 1987.

8 Par exemple, B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, 1981.

9 *Log I*, p. 5.

10 *Ibid.*, p. 21.

11 *Ibid.*, p. 173, « ce sont elles qui ont provoqué l'effondrement de la métaphysique précédente » ; *Science de la Logique*, t. III [cité *Log III*], p. 356 « toute la métaphysique d'antan (...) s'est trouvée jetée par-dessus les moulins ».

12 *Ibid.*, p. 34. C'est de la logique objective qu'il s'agit, mais c'est précisément cette logique objective qui prend la place de toute la métaphysique, l'ontologie comme la métaphysique spéciale (p. 36).

comme une métaphysique puisqu'elle n'énonce que les règles de la pensée pure des objets de l'expérience (des phénomènes) et non les règles de la pensée des objets en général (des objets en tant que chose en soi). Kant propose en ce sens de substituer le nom d'analytique de l'entendement pur à celui d'ontologie¹³. C'est précisément cette restriction qui est refusée par Hegel lorsqu'il déplore que, dans la transformation kantienne de la métaphysique en logique, la logique n'ait plus qu'« une signification essentiellement subjective »¹⁴, ou encore, que dans cette logique, la logique soit considérée « sans nul égard à la signification métaphysique »¹⁵. Il s'agira de produire une logique transcendante qui, en étudiant les formes de pensée dans lesquelles se donne le réel, étudie le réel lui-même. La *Logique* transcendante sera alors métaphysique puisque par l'étude des formes de la pensée, elle nous fera accéder à ce que les choses sont en elles-mêmes, et non pas simplement à leur apparence phénoménale : « La logique coïncide par conséquent avec la Métaphysique, la science des choses, saisies en des pensées qui passaient pour exprimer les essentialités des choses »¹⁶. Il importe de comprendre que lorsque Hegel s'oppose à la restriction kantienne de la logique transcendante, il défend la thèse suivant laquelle la pensée peut accéder à l'être, et non pas le projet d'une métaphysique comme ontologie. Les textes introductifs de la *Logique* indiquent clairement que l'usage du concept de métaphysique est ici avant tout polémique et dirigé contre « le renoncement au penser spéculatif »¹⁷ dont sont responsables tout aussi bien un empirisme diffus que la philosophie kantienne : « la science et le sens commun se renforçant ainsi l'un l'autre pour provoquer le déclin de la métaphysique »¹⁸. Métaphysique ne signifie ici ni discipline ni projet théorique déterminé, mais désigne seulement l'une des caractéristiques des métaphysiques passées, la prétention à saisir l'être par la pensée : « l'ancienne métaphysique avait à propos du penser un concept plus élevé que celui qui est devenu monnaie courante à l'époque moderne. Elle posait en effet comme fondement que seul est véritablement vrai en les choses ce qui est connu d'elles et en elles par la pensée¹⁹ ». Reste à déterminer le sens du projet d'une transformation de la métaphysique où la logique transcendant-

13 *Critique de la raison pure*, T.P., PUF, p. 222 : « le titre pompeux d'une ontologie, qui prétend donner, des choses en général, une connaissance synthétique *a priori* dans une doctrine systématique, doit faire place au titre modeste d'une simple analytique de l'entendement pur ».

14 *Log. I*, p. 21.

15 *Ibid.*, p. 16.

16 *Enc.*, § 24.

17 *Log. I*, p. 2.

18 *Ibid.*, p. 3.

19 *Ibid.*, p. 13.

tales « prend la place de la métaphysique d'autrefois²⁰ ». Doit-il être compris comme une tentative de restauration de la métaphysique pré-critique, ou comme une rupture avec cette métaphysique ?

Par « ancienne métaphysique », Hegel entend avant tout la métaphysique scolaire ou ce qui est présenté à propos de Kant comme « l'état de la métaphysique de son temps »²¹. Il s'agit bien d'une forme de métaphysique déterminée, et l'on pourrait penser que ce qui en est dit ne peut concerner l'ensemble des métaphysiques passées. Néanmoins, il est significatif que lorsque Hegel oppose ces métaphysiques à des pensées philosophiques plus profondes (comme celles d'Aristote à propos de l'âme), il évite soigneusement de les désigner comme des métaphysiques et préfère les donner en exemple d'une pensée authentiquement « spéculative »²². Tout semble indiquer que l'état de l'ancienne métaphysique est révélateur des défauts généraux de ce qu'il considère comme le style métaphysique en philosophie sous lequel il range également la Scolastique²³. C'est dans le Concept préliminaire que l'on trouve la présentation la plus claire des critiques qui lui sont adressées. La métaphysique y est définie comme « la démarche naïve qui renferme la *croissance* que, grâce à la *réflexion*, la *vérité est connue* »²⁴. La métaphysique tente de saisir la vérité par la pure pensée tout en présupposant que la pensée pure a accès aux vérités les plus hautes, que « seul est véritablement vrai en les choses ce qui est connu d'elles et en elles au moyen de la pensée »²⁵. Cette entreprise philosophique n'est pas critiquée en ce qu'elle prétend que la pensée est capable de saisir le vrai, mais pour son caractère « naïf »²⁶. Hegel lui reproche fondamentalement de prétendre saisir la vérité par la pensée sans penser ni les pensées qu'elle met en œuvre dans cette entreprise ni la capacité de sa pensée à saisir l'être, et en ce sens il reprend à son compte la critique kantienne du dogmatisme métaphysique. Quant au contenu, le discours métaphysique est à la recherche

20 Ibid., p. 37.

21 *Log. III*, p. 306.

22 Ibid., p. 308 (« les idées vraiment spéculatives d'Aristote »).

23 *Enc.*, § 36, *add.*, pp. 492-493 : « Au lieu de parvenir à l'identité concrète, cette métaphysique persistait dans l'identité abstraite ; mais ce qu'elle eut de bien, c'est la conscience que la pensée seule est l'essentialité de l'étant. Les philosophes anciens et notamment les Scolastiques fournirent la matière pour cette métaphysique. Dans la philosophie spéculative, l'entendement est bien un moment, mais un moment auquel on n'en reste pas. Platon n'est pas un métaphysicien de ce genre, et Aristote encore moins, quoique l'on croie habituellement le contraire. » Pour une comparaison de la métaphysique et de la scolastique, *Enc.*, § 38, *add.*, pp. 495-496.

24 Ibid., § 26.

25 *Log. I*, p. 13.

26 *Enc.*, §§ 26, 27 et 41 *add.* 1.

des prédicats du vrai, des prédicats qui définissent l'essence de l'être en général (pour l'ontologie) de l'âme, du monde ou de Dieu (pour les différentes branches de la métaphysique spéciale). Hegel reproche alors à la métaphysique d'attribuer des prédicats à un objet sans s'interroger sur le contenu logique de ces prédicats, sans penser ce qui est pensé par ces prédicats (la réalité, l'infinité, etc.), et sans s'interroger sur la compatibilité de ces prédicats et des sujets auxquels ils sont attribués²⁷ Quant à la forme, la naïveté caractéristique du discours métaphysique tient à l'absence de mise en question de la domination des schèmes de la Logique formelle²⁸ Hegel reproche alors à la métaphysique de ne pas s'interroger sur la question de la validité de la forme prédicative, de ne pas poser la question de savoir si le jugement est la forme logique la plus à même d'exprimer le vrai²⁹ L'un des objectifs de la *Logique* sera précisément de soumettre les pensées de l'ancienne métaphysique à l'examen critique qui leur fait défaut, en leur appliquant une opération dont Hegel dit lui-même qu'elle est analogue à celle que Kant a fait subir à la métaphysique³⁰ Il s'agira de soumettre différentes pensées à un examen destiné à vérifier dans quelle mesure elles sont susceptibles d'exprimer le vrai, aussi bien les différents prédicats pouvant être identifiés à l'objet de la métaphysique (Logique objective) que les différentes formes du discours rationnel (Logique subjective).

Pour comprendre quelles transformations de la métaphysique résultent de cette critique de la métaphysique, repartons des structurations de la métaphysique scolaire en une métaphysique générale (ou ontologie) et en une métaphysique spéciale (psychologie, cosmologie et théologie rationnelles). Hegel indique que sa *Science de la logique* remplace l'intégralité de la métaphysique : la métaphysique générale et la métaphysique spéciale sont contenues dans la Logique objective³¹. Mais ce qui frappe au premier abord, c'est que la Doctrine de l'être et la Doctrine de l'essence ne peuvent à proprement parler constituer ni l'une ni l'autre car elles n'en conservent ni les objets ni les fonctions.

27 *Enc.*, §§ 28-29 ; voir également *Log. III*, pp. 247-248.

28 On pourrait rapprocher ce thème de la critique heideggerienne de la domination de la logique caractéristique de la métaphysique occidentale (voir à ce propos, F. Dastur, « La destruction heideggerienne de la logique », in F. Dastur, C. Lévy, *Etudes de philosophie ancienne et de phénoménologie*, L'Harmattan, pp. 335-356). F. Dastur voit dans la *Phénoménologie de l'esprit* une tentative de soustraire la pensée à la domination de la logique et dans la Logique un retour à la métaphysique, sans voir l'enjeu critique de la thèse suivant laquelle la transformation de la métaphysique en logique doit s'accompagner d'une transformation de la logique (« Phénoménologie, logique, ontologie de Lambert à Hegel », *ibid.*, pp. 181-213).

29 *Enc.*, § 28.

30 *Log. I*, p. 37.

31 *Log. I*, p. 37.

L'objet propre de l'ontologie est l'être en tant qu'être, ou l'objet en général, c'est-à-dire les caractéristiques générales des objets en tant que chose en soi. Or, le fait que la *Science de la logique* soit précédée d'une *Phénoménologie de l'esprit* indique assez clairement que l'être y est considéré tel qu'il est pour la conscience, ou plus précisément, pour la pensée³². En tant que la *Science de la logique* procède à l'étude critique de l'ensemble des prédicats pouvant prétendre à fournir une réponse à la question « qu'est-ce que l'être », elle prend la place de l'ontologie tout en déplaçant l'objet de l'ontologie puisqu'elle ne se présente pas comme une étude de l'être lui-même, mais de la pensée métaphysique de l'être. Un des traits les plus remarquables de cette métaphysique transformée est qu'elle consiste en une pensée de la métaphysique, en une pensée des pensées métaphysiques, en une « méta-métaphysique »³³. La *Science de la logique* ne respecte pas non plus la fonction de l'ontologie : élaborer la science première dont les métaphysiques spéciales ne seront que des spécifications. Insistons à ce propos sur le fait que le système hégélien ne reproduit pas en son sein l'architecture hiérarchique qui subsumerait une étude des régions de l'être (Philosophie de la nature et de l'esprit) sous une étude de l'être en général (Logique). D'après Hegel, la succession des parties de l'*Encyclopédie* n'est pas l'application de l'idée absolue à différents objets mais « l'exposition » d'un même objet (« l'idée elle-même ») en trois « éléments divers »³⁴. Cette succession n'est pas conçue par Hegel comme une subsumption mais comme un développement et si la première partie peut effectivement prétendre à une généralité qui fait défaut aux deux dernières, elle ne se rapporte pas pour autant à elles comme un genre à des espèces puisque ce qui définit la *Philosophie de la nature*, c'est l'aliénation de l'idée, ou le fait que les rapports ontologiques qui caractérisent la nature contredisent au moins partiellement les propositions conclusives de la *Logique*.

Mais il n'en résulte pas pour autant que la *Logique* n'ait aucune signification ontologique³⁵. Hegel y montre qu'aucun des prédicats qui sont attribués à l'être par la métaphysique ne peut fournir une réponse satisfaisante à la réponse « qu'est-ce que l'être ». Il y montre également que tous ces prédicats ont une part de vérité, de sorte que la réponse à la question « qu'est-ce que l'être » ne peut être formulée en un jugement, en une proposition attribuant un prédicat déterminé à un sujet, mais

32 Voir à ce propos, H.-F. Fulda, « Die ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken », in *Revue internationale de Philosophie*, 4/1999, n° 210, pp. 465-483.

33 H.-F. Fulda, « Spekulativ Logik als die « eigentliche Metaphysik ». Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses », in D. Pätzold, A. Vanderjagt (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Jürgen Dinter Verlag für Philosophie, Köln, 1991, pp. 9-27, ici p. 20.

34 *Enc.*, § 18, Rq. Voir à ce propos, H. F. Fulda, *ibid.*, pp. 15-18.

35 Contrairement à ce que soutient H.-F. Fulda dans les articles cités.

doit prendre la forme de l'examen critique de tous les prédicats. C'est en ce sens que la Logique subjective est la vérité de la Logique objective et qu'elle s'achève sur l'idée absolue, ou idée logique, qui se voit elle-même définie comme une méthode. La réponse à la question « qu'est-ce que l'être » est une méthode parce qu'il n'y a pas de réponse particulière (prédicative) possible, et parce que la seule réponse possible est l'examen critique et méthodique de toutes les réponses possibles. Néanmoins, Hegel soutient bien que l'idée logique « est la vérité absolue et toute la vérité », « l'unité absolue du concept et de l'objectivité »³⁶, qu'elle seule est « être, vie non-caducque, vérité se sachant, et toute vérité »³⁷. L'idée logique n'est pas présentée ainsi comme un simple mouvement méthodique du discours, mais également comme le mouvement de l'être lui-même, ce qui lui confère bien une portée ontologique : dire de l'être qu'il est l'idée, c'est dire qu'il est développement d'une intériorité, d'une négativité et d'une totalité.

En définitive, le fait qu'elle soit présentée comme une méthode (dans une Logique subjective ne correspondant pas à proprement parler, d'après Hegel lui-même, à la métaphysique) indique seulement que l'objectif de Hegel n'est pas tant de produire des énoncés ontologiques qu'une démarche permettant de justifier ou infirmer des thèses à portée ontologique, que celles-ci relèvent d'une métaphysique générale, d'une métaphysique spéciale ou de ce que nous appellerons une « ontologie régionale ». Dans la *Logique*, les prédicats métaphysiques ne se voient reconnus qu'une vérité partielle en tant que réponses à la question de la métaphysique générale, mais le fait qu'ils aient une vérité partielle les autorise également à prétendre à une vérité dans tels ou tels secteurs de l'être, en tant que réponse aux questions des métaphysiques spéciales ou régionales. Cependant, quel que soit le point de vue métaphysique adopté (général ou régional), la *Logique* ne pourra produire que des arguments en faveur de telle ou telle thèse à portée ontologique sans pour autant en établir par elle-même la vérité. D'une part, la conclusion ontologique de la méta-métaphysique de l'idée devra elle-même être « vérifiée »³⁸ dans les autres parties du système. Si la *Science de la logique* est bien la science fondamentale, elle n'est pas la science première mais tout autant « science philosophique dernière »³⁹ puisque c'est seulement au terme du développement encyclopédique que sa vérité est définitivement établie. D'autre part, les thèses relevant d'une métaphysique spéciale ou régionale ne pourront être tranchées

36 *Enc.*, §§ 236 et 213.

37 *Log. III*, p. 368.

38 *Enc.*, § 574.

39 H.-F. Fulda, *ibid.*, p. 20.

par des décrets de la raison pure, mais seulement dans l'explicitation du contenu logique des différents savoirs portant sur les différentes régions de l'être.

Concluons donc que si Hegel entend reprendre à son compte le projet métaphysique, c'est en en restreignant considérablement l'importance et sous une forme très modifiée. Chez un penseur comme Kant, la notion de métaphysique circonscrit l'intégralité de l'activité philosophique alors que chez Hegel, elle ne désigne plus que les deux premières parties de la première partie du système (Logique objective). On a vu par ailleurs que la métaphysique y est transformée en une méta-métaphysique qui rompt avec son objet et sa méthode caractéristique. Plutôt qu'à un retour à la métaphysique passée, nous avons bien affaire à une rupture qui va de pair avec une redéfinition de la philosophie comme forme de pensée non métaphysique. Tel est précisément l'un des enjeux de la redéfinition de la philosophie comme science.

Si Hegel revendique la scientificité de la philosophie, c'est certes parce qu'il prétend qu'elle doit remplir une fonction fondatrice. La spéculation prétend fonder l'ensemble des savoirs, y compris les savoirs scientifiques, et en ce sens, il est légitime qu'elle prétende à la scientificité et même à la scientificité la plus haute. Cette revendication est assez classique, mais le projet hégélien d'une science philosophique est également solidaire d'une interprétation bien particulière de la fondation du savoir.

Hegel ne tente aucunement en effet de procéder à cette fondation à la manière des systèmes métaphysiques du XVII^e siècle qui prétendent tout à la fois intégrer l'ensemble du savoir scientifique et le dériver de principes premiers. La préface de la *Phénoménologie de l'esprit* contient une célèbre critique de l'idée de principe, et dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel dénonce la conception anachronique de la science que présuppose la théorie fichtéenne du premier principe : « C'est une philosophie tout d'une pièce que Fichte a tenté de faire, une philosophie dans laquelle rien d'empirique ne serait reçu de l'extérieur. Mais ce faisant, un point de vue faux est aussitôt introduit et cette pensée ressortit à l'ancienne représentation que l'on avait de la science et qui consistait à commencer sous cette forme par des principes »⁴⁰ La philosophie spéculative ne prétend pas non plus intégrer en elle un savoir positif dont elle reconnaît l'indépendance et ne tente de déduire que la vérité. C'est en ce sens que la *Phénoménologie de l'esprit* soutient que transformer la philosophie en science revient à produire une *exposition*, et non une production, du vrai, à exposer le vrai sous la forme de la vérité⁴¹ C'est en ce sens également que les textes introductifs de la Philosophie de la nature déclarent que ce qui distingue le savoir philosophique et le savoir scientifique n'est pas tant leur contenu que la manière dont ce contenu est ex-

40 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 7, Vrin, 1994, p. 1981.

41 *Préface*, p. 39 : « La vraie forme dans laquelle la vérité existe ne peut-être que le système scientifique de celle-ci. »

posé⁴² C'est en ce sens enfin qu'ils présentent la *Naturphilosophie* comme une simple *confirmation* de la vérité du savoir des sciences de la nature : « Ces universels sont ce qui est commun à la physique et à la *Naturphilosophie*, et en cela réside la confirmation que l'universel vaut également dans la première science comme l'objectif, le vrai, et non pas seulement comme une opinion subjective »⁴³

Il n'est pas indifférent que Hegel se situe ici dans le strict prolongement de la philosophie fichtéenne. Lorsqu'il écrit que son projet est de contribuer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science et qu'elle abandonne son nom d'amour du savoir, il paraphrase Fichte qui écrivait en 1794, dans son opuscule *Sur le concept de la doctrine de la science*, en parlant de la philosophie : « cette science, si elle était jamais devenue une science, abandonnerait non sans raison un nom qu'elle a porté jusqu'ici par une modestie qui n'était pas excessive – le nom d'une prédilection, d'un dilettantisme. La nation qui la découvrira mériterait bien de lui donner un nom tiré de sa langue ; et elle pourrait par la suite la nommer simplement la science, ou la doctrine de la science »⁴⁴ Hegel ne se contente pas de reprendre des termes fichtéens, il reprend également la conception fichtéenne de la scientificité philosophique et la tonalité polémique que Fichte lui donnait. Pour Fichte, la philosophie doit consister essentiellement en un savoir du savoir, ou en une pensée de la pensée⁴⁵, on a vu que c'est également le cas chez Hegel. Chez Fichte, il s'agit en outre de penser un penser qui est constitué indépendamment de l'activité philosophique, un savoir constitué dans la conscience non philosophique. C'est l'un des thèmes principaux de la 2^e *Introduction à la Doctrine de la science*, où Fichte distingue la série des représentations du philosophe de la série des représentations du Moi, et où il soutient que la série des représentations du philosophe n'est qu'une réflexion effectuée sur la série des représentations du Moi⁴⁶ Cette thèse est intégrée par Hegel à son concept de science dans la mesure où chez lui également, la science procède à l'ex-

42 On trouve cette idée dans l'*addendum* du § 246 (*die philosophische Weise der Darstellung ist nicht ein Willkür*), dans un texte qui semble résumer un passage du manuscrit Von Griesheim : « *Die Naturphilosophie setzt nun die Physik voraus, sie bringt blos eine andere Weise der Erkenntniß hervor* » (*Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1823/1824* [cité VG], Peter Lang, 2000, p. 72).

43 VG, p. 71 : « *Diese Allgemeinheiten sind das Gemeinschaftliche der Physik und Naturphilosophie, und es liegt darin die Bestätigung daß das Allgemeine auch in der ersteren Wissenschaft als das Objektive, Wahrhafte, nicht blos als subjektiv Gemeintes gilt.* »

44 Fichte, *Essais philosophiques choisis*, Vrin, 1984, p. 36.

45 Fichte, « Rappels, réponses, questions », in *Querelle de l'athéisme*, Vrin, 1993, p. 136 : « Il existe deux manières très différentes de penser : celle du penser dit naturel et commun, car il consiste à penser des objets immédiats ; celle du penser que l'on préfère appeler artificiel, car il consiste à penser intentionnellement son penser lui-même. »

46 Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, 1972, pp. 265 sq.

position d'un contenu produit indépendamment d'elle. Enfin, Fichte soutient que la certitude que le premier principe soit effectivement un premier principe repose sur sa capacité à épuiser l'intégralité du savoir dans le cadre d'une déduction exhaustive⁴⁷. On retrouve également ce thème de la circularité de la science systématique dans l'*Encyclopédie* où la science fondamentale qu'est la *Logique* ne voit sa vérité confirmée qu'une fois effectuée l'ensemble de la déduction du savoir constitué indépendamment de la philosophie. Ajoutons que chez Fichte déjà, cette définition de la scientificité était indissociable d'une critique de la métaphysique. Par métaphysique, Fichte entend parfois le projet de produire des connaissances par la seule pensée, alors que la science se contentera d'une « exposition »⁴⁸, ou d'une « reconstruction »⁴⁹ du savoir produit indépendamment de la conscience par la philosophie. À ce propos, c'est sans doute dans les textes rédigés à l'occasion de la querelle de l'athéisme que se trouvent les formulations les plus claires : « dans la mesure où la métaphysique doit être le système des connaissances réelles, produites par le simple penser, Kant – et moi avec lui – nie totalement la possibilité de la métaphysique (...) Dans la mesure où notre système rejette les extensions pratiquées par les autres systèmes, il ne lui vient pas à l'esprit, de vouloir étendre le penser commun, qui est le seul penser réel ; mais il veut uniquement l'embrasser et l'exposer exhaustivement »⁵⁰. Hegel reprendra à son compte la définition fichtéenne de la philosophie comme exposition et « reconstruction »⁵¹, il reprendra également à son compte la critique de la métaphysique qui en résulte.

Si la philosophie ne se rapporte pas aux savoirs positifs comme à une métaphysique surplombante, quels rapports entretient-elle avec eux ? Hegel l'explique dans les additifs introductifs de la philosophie de la nature. La *Naturphilosophie* y est présentée comme une tentative de fondation spéculative (fondée sur l'analyse du contenu logique des différentes pensées scientifiques) des différents universels produits par les sciences de la nature. Ces universels consistent d'une part, en ce que l'on peut appeler des principes définitionnels, formulés dans la définition de concepts tels le concept

47 Fichte, *Essais*, pp. 47-51.

48 Fichte, *Essais*, p. 64.

49 Fichte, *Rapport clair comme le jour*, Vrin, 1986, pp. 52 et 56-57.

50 Fichte, « Rappels, réponses, questions », *op. cit.*, p. 138. Fichte donne parfois d'autres significations à la notion de métaphysique, voir par exemple le début du § 6 de la *Grundlage* et la préface de la seconde édition de *Sur le concept de la doctrine de la science*.

51 W. 5, p. 30.

d'espace, d'électricité, de substance chimique, d'autre part en ce que l'on peut appeler des principes explicatifs, principes faisant intervenir des concepts comme le concept de force d'attraction, d'affinité chimique, enfin, ils consistent en des lois. Crucial pour notre propos est le fait que Hegel fasse également entrer sous ces universels ce qu'il appelle la métaphysique d'une science ou d'un concept scientifique⁵². Le manuscrit des *Leçons de 1822/1823* contient l'affirmation selon laquelle : « La physique a une métaphysique consciente ou inconsciente »⁵³. Quant à l'additif du paragraphe 248 de l'*Encyclopédie*, il conclut un développement consacré aux sciences en remarquant que « toute conscience cultivée a sa métaphysique »⁵⁴. Que désigne métaphysique ici ? Les déterminations de pensée les plus générales et les plus fondamentales (« les catégories de la physique ») qui configurent le savoir en agissant comme un « instinct pensant » et une « puissance absolue »⁵⁵. Il est dit à ce propos : « métaphysique ne signifie rien d'autre que l'étendue des déterminations de pensée universelles, en quelque sorte un filet de diamant dans lequel nous mettons toutes choses et par lequel seulement nous rendons intelligible »⁵⁶. Que l'explicitation de l'action des structures conceptuelles sur la pensée soit l'objet de la *logique*, c'est un thème sur lequel avait déjà insisté la préface de la seconde édition de la *Science de la logique*⁵⁷. Les concepts dont il est question sous le nom de « catégories de la physique » sont les concepts les plus généraux qui sont à l'œuvre dans le savoir en agissant comme son « configurateur intérieur »⁵⁸ ; ils ont déjà été étudiés une première fois dans la *Logique* car leur généralité leur confèrent précisément une prétention métaphysique qui justifie qu'il en soit ici question comme d'une métaphysique. Mais la notion est prise ici en un sens plus précis encore. Ces concepts sont en effet eux-même porteurs d'une métaphysique (métaphysique d'un concept) au sens où ils constitutifs des différentes ontologies spéciales auxquelles se

52 Pour la métaphysique d'un concept : *Log. I*, p. 237 : « la mathématique ne peut tirer au clair ce qu'il en va de la métaphysique de son propre concept [d'infini] ». Le sens du concept de métaphysique des sciences a été peu étudié et le commentaire tend à minimiser l'originalité de la position hégélienne sur cette question, soit en réduisant les principes métaphysiques hégéliens aux principes métaphysiques au sens de Kant (c'est l'hypothèse qui commande l'ouvrage de B. Falkenburg, *Die Form der Materie*), soit en soutenant que contrairement à Kant, qui n'attribue à ces principes qu'un rôle heuristique, Hegel conçoit la métaphysique comme génératrice de la vérité physique (G. Buchdahl, « *Hegel's Philosophy of Nature and the Structure of Science* », *op. cit.*, p. 6).

53 VG, p. 73. Les leçons de 1821/1822 précisaient « une métaphysique complète » (*Vorlesungen über Naturphilosophie. Berlin 1821/1822*, Peter Lang, 2002, p. 2).

54 *Enc.*, § 246, *add.*, W. 9, p. 20.

55 VG, p. 73.

56 *Enc.*, § 246, *add.*, W. 9, p. 20, voir aussi W. 18, p. 77 et VG, p. 73.

57 W. 5, pp. 26-27, 30.

58 *Log III*, p. 56.

réfèrent les sciences : la catégorie d'atome définit une variante de la métaphysique mécaniste dominant en Mécanique⁵⁹, les concepts de force et d'opposition définissent le dynamisme dominant dans une partie des Sciences physiques⁶⁰. Si ces concepts, qui structurent les savoirs particuliers et qui sont à l'œuvre dans toute conscience, sont ici identifiés à une métaphysique, c'est donc également parce qu'ils définissent différentes ontologies que la science spéculative pourra reconnaître comme des métaphysiques spéciales légitimes ou illégitimes relativement aux objets auxquels elles sont appliquées.

Certains commentateurs ont soutenu que l'objectif de Hegel était d'extirper la métaphysique des sciences⁶¹. Une telle interprétation semble démentie par les textes. Hegel soutient en effet, que les scientifiques se trompent quand ils croient pouvoir se passer de métaphysique. Dans le manuscrit des *Leçons* de 1822/1823, l'occasion est ainsi fournie de comparer à ce propos Newton à M. Jourdain : « Newton refusait la métaphysique, il me fait penser à ce paysan à qui l'on a dit qu'il parlait en prose et qui était fier de le raconter chez lui à sa femme »⁶². Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il considère comme un défaut général de l'empirisme le fait de croire pouvoir se passer de métaphysique dans la description de l'expérience⁶³. Hegel soutient néanmoins que la métaphysique des sciences doit toujours faire l'objet d'une critique. Les textes introductifs indiquent que ce qui dans les sciences est non satisfaisant, c'est avant tout la métaphysique des sciences, et plus précisément, la forme ou la manière (« *die Weise der Metaphysik* ») qui est donnée à cette métaphysique, forme dont Hegel dit qu'elle a déjà été critiquée dans la *Logique*⁶⁴. En quoi la métaphysique des sciences est-elle inadéquate ? S'il y a toujours métaphysique dans une science, la question est seulement de savoir si elle est appropriée ou pas à

59 *Enc.*, § 98, *add.* 1, p. 531.

60 *Enc.*, § 98, Rq., et W. 5, p. 21.

61 Voir par exemple K. N. Ihmig, « *Hegel's Treatment of Universal Gravitation* », in M. J. Petry, *Hegel and Newtonianism*, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 367-381, ici p. 373.

62 VG, p. 37.

63 *Hist. Phi.*, t. 6, pp. 1280-1281 : « L'autre défaut formel commun à tous les empiriques est qu'ils croient s'en tenir à l'expérience ; que dans l'accueil des perceptions ils fasse de la métaphysique, ils en demeurent inconscients ».

64 V.G., pp. 67 et 73 ; *Enc.*, § 246 *add.*, W. 9, p. 20 ; *Théorie de la mesure* [cité *Mesure*], trad. A. Doz, PUF, 1970, p. 67.

l'objet de cette science⁶⁵ On constate en effet que l'objet des critiques hégéliennes est toujours *l'inadéquation* des principes métaphysiques aux autres principes d'une science et que cette inadéquation peut prendre deux formes. D'une part, la critique peut s'en prendre au réductionnisme scientifique, c'est le cas lorsque Hegel dénonce la tendance à appliquer les principes d'une discipline à d'autres domaines qui se définissent pourtant par des rapports ontologiques différents ; c'est de ce point de vue qu'il critique l'optique newtonienne⁶⁶, l'électromagnétisme naissant⁶⁷ et l'électrochimisme⁶⁸ D'autre part, la critique peut concerner un simple désajustement, au sein d'une même théorie, entre les principes métaphysiques et les autres concepts de la science. Un tel désajustement peut être observé dans le cas de la mécanique newtonienne qui, en admettant une métaphysique mécaniste plutôt qu'une métaphysique dynamiste, est conduite à une explicitation inadéquate de la nature des forces physiques, et par là même, à une explicitation inadéquate des principaux concepts de la mécanique⁶⁹ Ainsi Hegel, pour qui les hypothèses mécanistes interdisent une compréhension véritable de la nature de la gravité, se demande-t-il : « Quand donc la science en viendra-t-elle enfin à obtenir la conscience des déterminations métaphysiques qu'elle utilise, et à prendre pour fondement, à leur place, le concept de la chose »⁷⁰ On peut également observer un tel désajustement dans le cas de la théorie chimique de Berzélius qui tente de donner une explication atomiste des phénomènes chimiques alors que les concepts fondamentaux de la chimie ne peuvent être explicités adéquatement qu'en termes dynamistes. À propos de Berzélius, Hegel écrit : « cette métaphysique dénuée de fondement n'a rien à voir avec les proportions de la saturation elle-même », c'est-à-dire avec la théorie des proportions définies qu'elle est pourtant censée fonder⁷¹

65 *Enc.*, § 98, *add.* À l'injonction newtonienne suivant laquelle les physiciens doivent se garder de la métaphysique, Hegel répond : « De purs et simples physiciens, seuls le sont en fait des animaux, étant donné qu'eux ne pensent pas, alors que l'homme, en tant qu'être pensant, est un métaphysicien-né. Ce qui importe alors seulement, c'est si la métaphysique que l'on utilise à la nature qui convient, et notamment si ce ne sont pas, à la place de l'idée logique concrète, des déterminations de pensées unilatérales, fixées par l'entendement, qui forment ce à quoi l'on s'en tient, et qui constituent le fondement de notre activité théorique » (p. 531).

66 *Enc.*, § 276, Rq. et *add.*

67 *Enc.*, § 246, *add.*, W. 9, p. 20

68 *Enc.*, § 330, Rq.

69 Que la critique de la mécanique newtonienne ne consiste qu'en cette critique modérée, et non en une pure et simple réfutation, c'est ce que nous avons tenté de montrer dans notre *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Vrin, 2001, pp. 210 sq.

70 *Enc.*, § 271, Rq., W. 9, p. 89.

71 *Mesure*, p. 69.

Le défaut principal de la métaphysique des sciences de la nature est donc qu'elle conduit à penser le savoir sous des prédicats métaphysiques incompatibles avec ce qui est pensé par les autres principes des sciences. Ce défaut se ramène au défaut général de l'ancienne métaphysique puisque dans les deux cas, on use des prédicats métaphysiques sans véritablement penser leur contenu et la légitimité de leur usage. Dans le *Concept préliminaire*, à propos de l'empirisme, quelques paragraphes après avoir critiqué l'ancienne métaphysique, Hegel adresse les mêmes reproches à la science empirique : « l'illusion principale de l'empirisme scientifique est donc toujours celle-ci : (...) il ne sait pas qu'il contient lui-même et applique une métaphysique, qu'il utilise ces catégories et leurs liaisons de manière totalement non critique et inconsciente »⁷²

Quel est donc le sens épistémologique de la thèse suivant laquelle toute science a sa métaphysique ? L'affirmation suivant laquelle il y a de la métaphysique dans les sciences pourrait paraître paradoxale, dans la mesure où l'on a coutume depuis Comte, d'opposer science et métaphysique et que l'on peut faire remonter cette opposition à Bacon et à Newton⁷³. L'opposition de la science et de la métaphysique appartient donc à une tradition bien établie dès l'époque de Hegel, mais la thèse suivant laquelle toute science a sa métaphysique renvoie elle aussi à une tradition établie. À la fin du XVIII^e, l'idée d'une métaphysique des sciences pouvait être entendue en deux sens. En un sens strict et normatif, et en un sens large et descriptif.

C'est en ce premier sens, strict et normatif, qu'il est question chez Kant des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. L'idée suivant laquelle les sciences doivent être fondées sur des principes métaphysiques appartient à la tradition rationaliste qui prend sa source chez Descartes et Leibniz. D'après ces philosophes, les sciences ne peuvent être fondées que si elles sont dérivables des principes de l'ontologie générale (moyennant la spécification caractéristique de la métaphysique spéciale). C'est de cette tradition que Kant hérite lorsqu'il se met en quête des principes métaphysiques de la science de la nature, même si chez lui, la notion de métaphysique ne désigne plus que les principes qui ont leur sources dans la raison pure. Au cours du XVIII^e siècle, l'idée de principes métaphysiques a également été étendue au sens descriptif des présuppositions générales concernant la réalité étudiée par une science. C'est en ce sens que d'Alembert, dans les *Éléments de philosophie*, soutient que toute

72 *Enc.*, § 38, Rq.

73 On peut remarquer que la formule de Newton : « Physique garde-toi de la métaphysique ! », est rapportée à la fois par Comte et Hegel, et que tous deux la jugent contradictoire, (*Cours de philosophie positive*, Hermann, Paris, 1975, t. 1, p. 531 ; *Hist. Phi.*, t. 6, p. 1573), mais pour des raisons opposées ; Comte parce qu'il juge que Newton est resté trop métaphysicien, Hegel parce qu'il reproche à Newton de n'avoir pas été métaphysicien de façon convaincante et réfléchie.

science a sa métaphysique⁷⁴, et que L. Carnot parle de la métaphysique du calcul infinitésimal⁷⁵. On notera qu'entendus en ce sens descriptif, les principes métaphysiques ne désignent plus ce que la vérité d'une science présuppose, mais seulement un certain type de propositions générales contenu dans une science. On notera également que la notion de métaphysique est ici dotée d'une extension plus grande que dans le premier sens. Elle désigne toujours ce qui relève de la métaphysique générale (ainsi d'Alembert nomme-t-il principe métaphysique le principe de causalité ou de raison suffisante⁷⁶) voire de la spécification de ces principes généraux par la nature particulière de l'objet (métaphysique spéciale), mais elle désigne aussi les rapports « ontologiques » propres à une science, qui sont considérés pour eux-mêmes et indépendamment de toute spécification d'une métaphysique générale (on parlera donc à ce propos d'« ontologie régionale »).

Il semble en fait que Hegel entende la notion de principes métaphysiques suivant ces deux acceptions à la fois. Il prétend en effet rapporter les principes scientifiques aux catégories générales qui permettent de rendre compte de leur rationalité. En ce sens, la fondation des sciences de la nature ne dépend pas seulement de la *Naturphilosophie*, mais aussi de la *Logique*, plus précisément, de la Logique objective est tant qu'elle tient lieu de métaphysique générale (sans pour autant en constituer une). Conjointement, Hegel entend l'idée de métaphysique des sciences en un sens descriptif, au sens de la métaphysique produite par une science de la nature ; elle peut être inadéquate aux autres principes de la science en question et donc avec l'ontologie régionale dont la spéculation entend montrer qu'elle définit un niveau déterminé de la nature. Puisque ces ontologies régionales sont élaborées à partir de l'universel produit par le savoir positif (les principes explicatifs et définitionnels dont dépend par exemple l'organisation et la rationalité d'une science de la nature), on voit qu'il ne s'agit pas ici de faire entrer les sciences sous le giron d'une métaphysique spéciale, mais seulement de proposer un argument en faveur de thèses à portée ontologique.

74 *Éclaircissements sur les différents endroits des Éléments de philosophie*, in *Essai sur les éléments de philosophie*, Fayard, Paris, 1986, p. 348 : « À proprement parler, il n'y a point de science qui n'ait sa métaphysique, si l'on entend par là les principes généraux sur lesquels la science est appuyée, et qui sont comme le germe des vérités de détail qu'elle renferme et qu'elle expose ; principes d'où il faut partir pour découvrir de nouvelles vérités, ou auxquels il est nécessaire de remonter pour mettre au creuset les vérités qu'on croit découvrir ». D'Alembert restreint cependant l'universalité des principes métaphysiques, en affirmant qu'on ne peut appliquer le mot métaphysique qu'aux sciences ayant des objets immatériels, c'est-à-dire les mathématiques et la physique générale (pp. 348-349).

75 Dans ses *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal* (1797), L. Carnot entend alors par métaphysique « le véritable esprit de l'Analyse infinitésimale » (p. 1), ou l'analyse infinitésimale saisie d'après ses principes (p. 4).

76 *Traité de dynamique* (1758), Edition Jacques Gabay, Réimpressions, 1990, p. XXIII.

À propos de ces ontologies régionales, Hegel combine donc les différents usages possibles de l'idée de métaphysique des sciences en parvenant ainsi à formuler une problématique originale, celle de l'adéquation des principes métaphysiques aux autres principes d'une science, celle des contradictions et des obstacles (la métaphysique d'une science formant « ce à quoi l'on s'en tient »⁷⁷) qui en résultent. La question spécifiquement hégélienne concerne la conformité des principes métaphysiques aux autres principes de la science en question car les principes métaphysiques peuvent conduire à une *explicitation inadéquate* des autres principes d'une science et en masquer la rationalité, de sorte que la Philosophie de la nature ne pourra se contenter d'explicitier le savoir scientifique et devra parfois polémiquer avec lui. Par ces polémiques, la philosophie ne s'en prend pas à l'indépendance des sciences, mais traite seulement de ce qui, malgré cette indépendance, continue de relever en elles de la philosophie.

77 *Enc.*, § 98, *add.*, p. 531.

Instruction aux auteurs

- Soumission des articles : les articles soumis doivent être originaux et rédigés en langue française ou anglaise, avec un résumé dans les deux langues. Les articles doivent être adressés en 4 exemplaires sur papier et une disquette (équivalent Word MacIntosh ou Word Windows de PC). Ils sont lus par deux rapporteurs. La décision de publication est prise par la rédaction au vu des rapports de lecture.

- Les auteurs recevront 25 tirés à part, ou davantage s'il passe commande au plus tard au moment de la correction des épreuves.

Instructions for authors

Manuscript submission: authors should send four copies of the original manuscript and a diskette (Word for Macintosh or Word for Windows) in French or English with abstracts in both languages. Two referees will read the articles. Their acceptance for publication by editors takes these reports into account.

Authors will receive 25 offprints of the article. Further offprints must be ordered before final proofreading begins.

Abonnement/Subscription

Volume 2, 2002, 4 issues

Institutions: 87 Euros

Individuals : 47 Euros (including VAT)

For more information, contact our subscription department at:

EDP Sciences S.A.
17, avenue du Hoggar,
PA de Courtabœuf, BP 112,
91944 Les Ulis cedex A, France
subscribers@edpsciences.org

Equipe REHSEIS
Boite/Box 7064
Université de Paris 7
D. Diderot
2, Place Jussieu
75251 Paris, Cedex 05
France

Departamento de Filosofia
FFLCH-USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
Sala 2001
05508-900 – São Paulo
SP – Brazil

discurso@org.usp.br www.discurso.com.br
epistemologues@paris7.jussieu.fr
www.edpsciences.org

Sommaire

- E. RENAULT, J.-J. SZCZECINIARZ
Introduction 11

- J.-J. SZCZECINIARZ
Mathématique, physique et philosophie 15

- J.-M. BUÉE
Philosophie de la nature et physique mathématique.
Réflexions sur une remarque de la Science de la logique de Hegel 33

- M. LEQUAN
Chimisme et organisme dans la philosophie schellingienne de la nature 33

- L. MERIGONDE
Hegel et l'organisme végétal 69

- G. MARMASSE
La pensée hégélienne de l'organisme : une ontologie de la vie ? 87

- CH. DALLUZ
Logique de la vie et vie de la nature chez Hegel 107

- B. MABILLE
Hegel et le dilemme de l'altérité naturelle 123

- E. CATTIN
« L'absolu vit en nous ». Pour une philosophie schellingienne de la vie 149

- E. RENAULT
Science spéculative et métaphysique des sciences de la nature
chez Hegel 167

ISBN : 2-86883-658-5
www.edpsciences.org



9 || 782868 || 836588 ||