# Thèse de Doctorat

Elfège LEYLAVERGNE

Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université de Nantes
sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans

École doctorale : CEI

Discipline : *Philosophie*
Unité de recherche : *E504*

Soutenue le : *28 novembre 2014*
Thèse N° :

Logique et Dialectique : une introduction à la lecture de Hegel

Une critique hégélienne de Hegel

JURY

Examinateurs : **Alain Boutot**, Professeur, rapporteur, Université de Bourgogne
**Jacques LAMBERT,** Professeur, rapporteur, Université de Grenoble
**André, STANGUENNEC**, Professeur émérite, Université de Nantes

TABLE DES MATIERES


**TABLE DES MATIERES** 2

**INTRODUCTION** 5

**1. PREMIERE SECTION | PROPEDEUTIQUE ET OUTILS D'INTRODUCTION** 39

**1.1. La provenance onto-logique de la logique classique** 39
1.1.1. Logique et mathématiques 39
1.1.2. Objet et ob-jet 46
1.1.3. L'objectivité 50
1.1.4. Le logique et le rationnel : le statut de la contingence 57
1.1.4.1. Hasard et contingence 58
1.1.4.2. la contingence comme potentiel 64
1.1.4.3. Détermination positive de la contingence 66
1.1.4.4. La provenance logique des sciences formelles 71
1.1.5. Le vrai et le non-vrai et première approche de l'infini 83
1.1.5.1. L'exactitude du non-vrai 90
1.1.5.2. Le non-vrai et le faux 94

**1.2. Positions de la pensée** 99
1.2.1. La pensée ignorante d'elle-même 99
1.2.2. Première position : L'Infini ignorant de lui-même. 99
1.2.3. Deuxième position de la pensée relativement à l'objectivité. 108
1.2.3.1.1. Le formalisme de l'empirisme 110
1.2.3.1.2. Le moment critique 115

**1.3. Déploiement ratio-dialectique des deux premières positions de la pensée** 119
1.3.1. Première position 119
1.3.2. Seconde position 121
1.3.3. Troisième position de la pensée relativement à l'objectivité 124
1.3.3.1. Science de l'etre, science des categories 126
1.3.3.2. Conscience, Pensée, Penser 130

**2. SECONDE SECTION : DIALECTIQUE DE L'ETRE** 136

**2.1. Etre** 136
2.1.1. L'Etre pur du commencement 136
2.1.1.1. La démarche hégélienne 137
2.1.1.2. commencement pur 142
2.1.1.3. L'Etre comme déploiement de l'Idée 145
2.1.2. Etre et Néant. 148
2.1.2.1. Unité formelle 151
2.1.2.2. Unité de la diversité et diversité de l'unité 153
2.1.2.3. Le devenir sans repos 156
2.1.3. Etre-là, réalité, qualité 156
2.1.3.1. Remédiation (ou impossibilité) de l'immédiat 161
2.1.3.2. Le devenir en et contre lui-même 167

2.1.3.3. L'être-là | réalité – qualité 169

**2.2. Passage, infini 172**
2.2.1. Le Statut du Continu 173
2.2.2. Qualité, finité et infini 175
2.2.3. Fini et infini 181
2.2.3.1. Etre-pour-soi 185
2.2.3.2. Vers la quantité ou l'infinité réitérative de l'être 187

**2.3. Quantité 192**
2.3.1. introduction à une lecture critique de Hegel 192
2.3.1.1. La position paradoxale de Hegel 193
2.3.1.2. L'adéquation des sciences à leur ob-jet 195
2.3.1.3. La provenance spéculative de la science contemporaine 199
2.3.1.4. Le carnaval de la naturphilosophie 203
2.3.2. La quantité comme absolu 215
2.3.2.1. Discret et continu 219
2.3.2.2. Mesure et degré 220
2.3.3. Quantifier le Qualitatif :Démonstration de puissance de la dialectique 224
2.3.3.1. Position d'un support épistémique : Les lois de Weber et Fechner 225
2.3.3.2. La critique de Bergson. 229
2.3.3.3. Dépassement dialectique du problème | retournement de la critique 232
2.3.4. L'adéquation des sciences à leur objet 239
2.3.4.1. l' impuissance des sciences à saisir leur objet 239
2.3.4.2. La rupture communicationnelle 243
2.3.4.3. Sursomption, négation et réduction 248
2.3.4.4. L'impossible nécessité spéculative des sciences 253

**3. TROISIEME SECTION : DIALECTIQUE DE L'ESSENCE 259**

**3.1. Ratio-dialectique par provenance 259**
3.1.1. L'Etre-Nul ou L'essence comme point zero du système 259
3.1.1.1. Le terme nul de Dubarle 260
3.1.1.2. Nullité et étéité 267
3.1.2. La transparence de l'être à lui-même. 271
3.1.3. Ratio-dialectique générale de l'essence 276
3.1.4. Dialectique de l'essence : l'essence comme avoir a etre 278
3.1.4.1. L'essence comme identité de l'impossible et du nécessaire 279
3.1.4.2. Ce qui va être et ce qui a à être : dialectique du possible et de l'impossible. 283

**3.2. Logique et dialectique de la différence 287**
3.2.1. l'Identité 287
3.2.2. La différence 293
3.2.2.1. Les problèmes de la différence et de son exposition dialectique 298
3.2.2.2. La différence *en soi* ou, l'Altérité 300
3.2.2.3. Problématique de la suppression de son objet par la réflexion 305
3.2.2.3.1. Le cœur de la difficulté 315
3.2.2.3.2. La différence essentielle de la différence essentielle 316
3.2.2.3.3. De la différence au fondement 319
3.2.3. L'essence comme fondement | Logique Objective 320
3.2.3.1. Chose et existence 338
3.2.3.2. Le phénomène, le rapport et l'effectivité 344
3.2.3.3. Intériorité et extériorité 354

**3.3. L'effectif et le rationnel 362**
3.3.1. possibilité et contingence. 364
3.3.2. Les sciences et l'effectivité 373

3.3.3. Liberté et contingence 381
3.3.4. Nécessité et contingence 382

**4. QUATRIEME SECTION : CONCEPT ET CRITIQUE 386**

**4.1. Le jugement 398**
4.1.1. Jugement qualitatif 404
4.1.2. Jugement de la réflexion et jugement de la nécessité 404
4.1.3. Le jugement du concept 406
4.1.3.1. Le jugement assertorique 406
4.1.3.2. Le jugement problématique 407
4.1.3.3. Le jugement apodictique 409

**4.2. Le syllogisme. 410**
4.2.1. Les syllogismes de l'entendement 411
4.2.1.1. Le syllogisme de l'etre-là 412
4.2.1.2. Les syllogismes de la réflexion et la quantité 417
4.2.1.2.1. Le syllogisme de la quantité : un sous-produit du concept ? 417
4.2.1.2.2. La quantité comme remédiation des syllogismes 418
4.2.2. Les syllogismes de la nécessité. 423

**4.3. La quantité comme catégorie transversale du syllogisme 427**

**4.4. Objectivité et insuffisance 435**

**CONCLUSION 441**

**ANNEXES 449**
1. L'empirisme déductiviste de la mécanique classique 449
2. Essence, centre absolu et relativité 452
3. Mathématique conceptuelle 469

**BIBLIOGRAPHIE 471**

**INDEX DES NOTIONS ET DES AUTEURS 477**

# INTRODUCTION

> Le but de la philosophie est de bannir l'indifférence, de reconnaître la nécessité des choses, de manière telle que l'Autre apparaît comme faisant face à son Autre.[1]

La Science de la Logique produit certainement l'outil le plus puissant pour rendre raison des catégories de la différence et de la quantité, mais elle manque en même temps une médiation que ce système appelle pourtant par sa propre nécessité interne. Ce travail se propose de *remédier* à ce manquement.

Cette médiation est le second degré de retournement de la catégorie de la différence que l'œuvre de Hegel manque de poser comme la différence essentielle de la différence inessentielle. Hegel propose en effet de distinguer la différence inessentielle de la différence essentielle, ce qui lui permet alors de rendre raison de l'usage formel de la quantité dans les sciences sous la déterminité de l'indifférence à tout contenu. Si la quantification se produit indifféremment de tout contenu *possible* afin, précisément, de pouvoir s'appliquer à n'importe quel contenu (c'est-à-dire quelles que soient les différences qui déterminent les choses) et si toutefois « le but de la philosophie est de bannir l'indifférence », alors ne faut-il pas poser la philosophie comme l'autre des sciences quantitatives ? Et si tel est le cas, comment alors cette altérité doit-elle se définir et, surtout, s'articuler dans le projet Encyclopédique ?

---

[1] *Encycl.*, I, p. 554

INTRODUCTION

En vérité la Science de la logique ne permet pas vraiment de répondre à cette question, du moins pas complètement. Ceci tient à l'absence d'un retournement de la différence dans le texte de Hegel. La philosophie s'intéresse à « la nécessité des choses », c'est-à-dire à leur différence essentielle, celle-là même qui fait qu'une chose existe et se détermine par son autre, ainsi qu'il en va par exemple de l'essence et de l'accident puisque l'accidentel n'aurait pas de sens sans son autre et réciproquement. Les sciences formelles, en particulier la mathématique et la mécanique, partent du postulat que tout ce qui est connaissable ne l'est qu'une fois *quantifié*. Ceci tient au fait que la quantification procède *indifféremment* de toute déterminité *particulière,* ce qui offre alors une forme d'universalité *simple* et *opératoire*. Donc, comme la philosophie, elle, s'occupe de la différence *essentielle,* on peut être tenté à partir de là de penser que les sciences sont prises dans une contingence de leur méthode puisqu'elles sont indifférentes à la nécessité intrinsèque des choses.

Toutefois Hegel nous dit qu'il « est tout à fait exact que la tâche de la science et plus précisément de la philosophie en général consiste à connaître la nécessité cachée sous l'apparence de la contingence »[1]. Mais dans les sciences l'unité immédiate de l'essence et de l'existence est comme arrêtée dans l'*effectivité* qui ne peut être posée autrement que comme *manifestation extérieure,* si bien que l'ob-jet est nécessairement soustrait à son passage en autre chose ; ceci a pour conséquence que l'on touche bien à la chose-même dans les sciences, mais en quelque sorte sans le savoir, d'une part et, d'autre part, sans jamais y accéder vraiment puisqu'on l'ignore comme telle (c'est-à-dire comme étant le rapport lui-même) par la même démarche qui nous y donne ainsi accès. En effet parce qu'on a affaire simplement à l'être-là du rapport qui « est seulement la

[1] Ibid., p. 579

manifestation de lui-même, non d'un Autre »[1] et parce que néanmoins il faut admettre que l'identité de ce qui existe purement *par-soi* que recherchent les sciences toutes les fois qu'elles analysent ce qui se tient sous les rapports apparents, n'est pas à chercher en deçà du rapport, mais dans le rapport lui-même car il est « l'unité de la relation à soi et de la relation à autre chose » et « ce qu'il y a de vrai en chaque existence »[2]. Ainsi découvrir de nouveaux rapports c'est toujours inlassablement dire le vrai, bien que l'on croie alors devoir découvrir la chose *subsistante par soi* sous ces rapports, qui n'est en fait rien de plus que de nouveaux rapports et donc toujours *vérité,* mais vérité conçue comme insuffisante par le physicien. En effet, la mécanique comme toutes les sciences quantitatives, procèdent de l'étude de *rapports* et l'on peut même dire que la physique contemporaine est essentiellement préoccupée par l'unification de ces rapports comme unité des quatre interactions de la matière.

Mais il faut donc à partir de là admettre que les sciences quantitatives ne peuvent être totalement indifférentes à la nécessité intrinsèque des choses. En effet, elles ignorent à quel point elles y touchent *exactement* (et sur ce point nous nous éloignons de Hegel) précisément parce qu'elles procèdent de l'indifférence : leur modalité *non-vraie* n'est pas déterminante, autrement dit, de la vérité de leur ob-jet : la formalisation/modélisation du réel qu'elles doivent produire relève bien d'une quantification et est donc certes en elle-même une indifférenciation. Une telle démarche nécessite alors forcément que la quantification soit indifférente aussi bien à la différence essentielle des choses (c'est-à-dire à leur détermination par leur autre, faisant tomber les opposés l'un en dehors de l'autre), qu'à leur différence contingente, inessentielle. Si je modélise le mouvement d'un mobile, je nomme *ainsi* l'ob-jet précisément parce que je ne

[1] Ibid., p. 393
[2] Ibid., p. 567

veux parler de *rien* en particulier, mais de tout ce qui peut en général, ou indifféremment, tomber sous cette dénomination comme *mobile*. Mais, procédant ainsi, la mécanique accède *aux lois* qui gouvernent précisément *les rapports* entre toutes les choses (du moins pour les référentiels qu'elles définissent) ; ce qu'elles déterminent, certes, n'est aucun *rapport particulier* de choses *déterminées* par leur *différence essentielle*, mais par là même elles déterminent l'existence comme étant *en soi* rapports, ou interactions. Elle ne déterminent aucun rapport particulier, mais elle déterminent bien le rapport *en tant* que rapport et, par là, retournent au fondement ontologique et dialectique de l'être. Toutefois elle ne peuvent pas réaliser que c'est bien cela qu'elles font toutes les fois qu'elles sont par là-même renvoyées à *autre chose*, c'est-à-dire à d'autres rapports que, elles, croient devoir consister en un *subsister-par-soi* qui se tiendrait en dessous des dites choses, qui ne sont bien *effectivement* que des rapports, c'est-à-dire la seule chose vraie de l'existence : elles découvrent le rapport, c'est-à-dire l'unité de la chose à son autre, mais croient qu'en cela se tient une insuffisance parce qu'elles sont encore prisonnières de ce que Hegel nomme à juste titre *une mauvaise métaphysique*.

Nous verrons toutefois que cette métaphysique elles *doivent* la produire et la suivre, car sans elle elles ne continueraient pas de chercher ce qui se tient derrière les rapports ainsi modélisés et alors elles cesseraient de *connaître*, c'est-à-dire de déterminer les rapports effectifs de l'être : la mauvaise métaphysique des sciences de la nature est une nécessité méthodologique, d'une part, mais aussi une nécessité logique et ontologique relativement, *en vérité*, à leur ob-jet, la nature, qui *est* quantité, pluralité non résolue, ce que nous serons évidemment amenés à expliciter plus largement. Il leur faut, autrement dit, cette sorte de pseudo-*erreur* pour qu'elles *soient* ce qu'elles sont, c'est-à-dire le déploiement de la quantité comme différence indifférente à la différence

*essentielle* dont la compréhension générale est la tâche de la philosophie ; à condition, toutefois, que celle-ci ne disqualifie pas son *autre* par là-même posé, c'est-à-dire les sciences formelles, sans quoi elle manque sa propre différence interne et, partant, fait tomber science et philosophie l'une en dehors de l'autre – geste antidialectique par excellence.

Aussi que la quantité relève de l'indifférence à toute déterminité particulière ne signifie pas qu'il n'y a pas dans le procès même de la quantification une déterminité ontologique à part entière. De même que la philosophie peut saisir qu'elle a à comprendre la différence essentielle des choses et qu'elle peut néanmoins dans sa démarche procéder de façon étrangère à cette fin, comme elle l'a fait lorsqu'elle était encore dans la sphère de la réflexion pensante, faisant tomber les catégories les unes en dehors des autres, de même la quantification peut ne pas avoir fini de se déployer complètement.

Enfin la philosophie devrait encore saisir que la quantité se pose comme différence essentielle de la différence essentielle, tout comme la philosophie travaille la différence essentielle qui est elle-même différence de la différence, etc. Pour le dire autrement, si la logique permet de montrer la nécessité des *choses* par leur différence essentielle, laquelle se distingue de la nécessité formelle élaborée par les sciences, alors il faut que la philosophie reconnaisse la place de la quantification dans le processus même de la pensée comme *l'autre* de la philosophie.

Mais l'explication de cette altérité que ce travail proposera nécessite de comprendre la place et l'articulation même de la différence en général, ce qui va nous amener à noter quelque chose de surprenant : la quantité, que nous développerons

comme la différence de la différence, se situe au cœur du concept. O*n sait que* l'unité, la pluralité et la totalité, qui sont les déterminations rassemblées des moments de la singularité, du particulier et de l'universel, sont toutes trois de l'ordre de la quantité dans la table des catégories classique. *Or* elles sont aussi selon Hegel les moments sursumés du concept, c'est-à-dire le point d'achèvement du système de la logique. *Donc* on doit admettre que la quantité est une déterminité centrale du logique, elle forme l'ossature et constitue la dynamique du concept. Cela ne nous donne pas encore exactement l'altérité spécifique de la quantité mais présente à tout le moins l'incontestable avantage de signifier qu'elle doit être thématisée comme telle puisque le concept est précisément l'unité sursumée de la différence. Mais plus qu'une place ou une fonction de la quantité dans le logique, il faut noter qu'il y a là comme un *vecteur* de l'unification dont le concept est la réalité intégrée. Et cela n'a rien d'étonnant en soi puisque l'unité est *catégoriquement* quantité.

Il y a donc une incohérence dans l'œuvre de Hegel et celle-ci se révèle aussi dans les syllogismes de la réflexion. Ces derniers sont en effet la tentative échouée de la médiation comme dénombrement du singulier pour le rapporter à l'universel par l'intégration de la pluralité. Les syllogismes de la nécessité, parce qu'ils consistent à déterminer *la différence spécifique,* réalisent pleinement cette médiation en ce sens que ce qui relie les termes du syllogisme relève d'une singularité *essentielle* et non plus contingente, si bien que c'est la quantité *niée* comme extension qui est intensivement comprise dans la nécessité intrinsèque du *medius terminus*. Maintenant, puisque le sujet demeure essentiellement *divers* et pris dans le redoublement négatif de toutes ses déterminations, il faut encore procéder par une position puis suppression des différentes

déterminités, ce qui présuppose encore ici une négation de la quantité dans le syllogisme hypothétique.

Plus globalement nous verrons en quoi en vérité c'est à tous les niveaux du système qu'on a la quantité comme origine du problème que l'on cherche à dépasser, c'est-à-dire la réitération constante des déterminités de l'être, leur passage en l'autre qui oblige la pensée à déterminer la pluralité pour trouver l'unité comme totalité, c'est-à-dire comme autant de développements de la quantité, bien que sursumée puisque le concept revient à lui-même comme sursomption de la médiation si bien qu'on se situe dans le *positif* dont la quantité demeure bien le négatif *à sursumer*. De ce point de vue au lieu d'être cette déterminité fermée à l'intérieur du système ouvert du concept, la catégorie de la quantité ouvre en vérité sur les autres types de syllogisme, c'est-à-dire ceux qui sont exposés après celui de la quantité.

On peut donc résumer le thème de ce travail par la question suivante : quelle est la place de la quantité dans le système de la Science de la Logique et n'est-elle pas largement sous estimée dans son heuristique dialectique et spéculative comme la structure même du concept ?

*

Il appert alors qu'un travail d'introduction est rendu nécessaire par le problème ainsi rencontré face au mouvement dialectique *incomplet* de la différence et de la quantité. Puisque la quantité est l'élément négatif du *dialectique,* il va nous falloir repartir tout du début selon une approche qui devra ajouter un degré de réflexion

supplémentaire au dialectique puisque le manque qu'il est question de résorber dans la science de la logique relève précisément d'une absence d'un redoublement *essentiel* du dialectique. Ce redoublement c'est celui de la différence et, par voie de conséquence, de la quantité en tant qu'elle est la catégorie qui détermine une positivité de la différence essentielle de la différence essentielle, c'est-à-dire de l'indifférence.

La quantité, parce qu'elle est qualité niée, négatif de toute détermination particulière, est *indifférence.* La différence se décline en différence essentielle et inessentielle. La différence est toujours différence *de* quelque chose par *rapport* à autre chose. Donc la différence, prise en elle-même, est toujours *face à un autre,* qu'il soit déterminant en tant que tel ou pas. Maintenant la différence essentielle est la différence *déterminante,* c'est-à-dire lorsqu'une chose se détermine par son autre, c'est-à-dire par cette différence même. Réciproquement, la différence inessentielle n'est pas en elle-même déterminante de la chose, mais elle-même, comme catégorie, elle ne peut avoir de sens sans la totalité des autres choses par rapport auxquelles elle détermine une différence, aussi accidentelle qu'elle soit. Telle feuille de peuplier est différente de telle autre feuille, mais aussi de toute autre chose en général, de façon inessentielle, certes, mais bien par rapport à quelque chose et, même, par rapport à toute chose, indifféremment de toute déterminité interne de la chose-même, c'est-à-dire de toute différence essentielle. Aussi la différence inessentielle *est* l'indifférence, ou plutôt elle est comme sa condition de possibilité[1]. Donc le développement de la quantité est le

[1] C'est en effet comme l'inessentiel que la quantification se déploie, puisqu'il faut à quelque chose d'indifférent qu'il ne soit différent de la chose de laquelle il se détourne, que de façon inessentielle. Ce procès permet donc de produire une universalité *abstraite* qui permet d'éviter, en quelque sorte, *à tout prix*, de se concentrer sur quelque nécessité interne de la chose. Il faut rapporter tel objet en mouvement, par exemple un projectile, à un schème général tel que l'on a plus tel objet en vue qu'un autre, mais un mobile, abstraction faite de toute déterminité interne. Certes le projectile a une fonction spécifique attribuée par l'homme si bien que le calcul que je vais y appliquer sera déterminé en vertu de cette fonction déterminée. Mais le modèle ainsi utilisé peut être appliqué dans ce cas particulier, déterminé, précisément parce qu'il est

développement de la différence inessentielle ; bien que ce soit toujours en vue de s'appliquer, ensuite, à des rapports particuliers, comme l'indique la note ci-dessous. Aussi, en tant que telle, la quantité se pose comme différence essentielle de la différence essentielle.

Mais il faut alors noter ici c'est que le procès de l'entendement consistant à modéliser le réel par un schématisme ainsi rendu indifférent à toute déterminité, permet précisément de déterminer des rapports *clairement* différenciés : le formalisme mathématique de la mécanique permet de déterminer les interactions fondamentales de la matière à partir desquels on peut alors étudier toute situation gravitationnelle, électromagnétique et nucléaire *particulière* comme autant de systèmes déterminés précisément comme interaction d'une chose avec une autre chose, elles-mêmes respectivement déterminées par d'autres rapports, etc. De même ce formalisme définit les lois chimiques qui bien qu'indifférentes en elles-mêmes à la molécule d'ADN, permettent néanmoins de saisir exactement ce qui fait la différence entre un chimpanzé et un orang-outang et, de façon plus essentielle, entre un vivant et un non-vivant ou encore entre un corail et un minéral, etc. La différence inessentielle est donc un

---

lui-même indifférent à cet objet particulier, à sa fonction : c'est par la négation de toute déterminité que je peux appliquer un schème à toute déterminité. Je peux utiliser le même modèle pour décrire une orbitale ou *tout* mouvement non-relativiste. Tel objet déterminé n'est pas pris, donc, indifféremment de sa déterminité particulière (l'orbitale de la Lune ne peut s'étudier que par rapport à la masse et la distance de la Terre et n'a de sens que par cet *autre*), mais le modèle qui permet d'étudier le rapport de tel objet à tel autre objet (et la méthode qui a permis de construire ce modèle), sont bien eux-mêmes indifférents à toute situation particulière et c'est pour cela qu'il sont effectifs. Toutefois, dès lors qu'un modèle théorique devient inefficace à une échelle donnée et saisit par là sa limite de prédictibilité et de validité et ouvre la nécessité d'une réfutation par *un autre système*, comme cela se produit par exemple entre les mécaniques classique, relativiste et quantique, le système sort de son indifférence et redevient un système et une méthode *particuliers* parce que fondamentalement, dans l'être, il y a déterminité, c'est-à-dire passage d'une chose en une autre chose et, partant, d'un système – aussi indifférent qu'il soit – en un autre système. S'il faut plusieurs systèmes pour décrire la nature c'est parce la différence inessentielle se retourne sur elle-même comme n'ayant de sens que par rapport à son autre, c'est-à-dire la différence essentielle.

catalyseur de la différence essentielle, pour la pensée et, donc *a fortiori* elle doit aussi l'être ontologiquement.

Mais, on le voit déjà ici, on ne saurait rendre compte de cette heuristique sans retourner la différence de la différence sur elle-même, et c'est le second retournement que ce travaille appelle. En effet on peut ainsi saisir que la différence inessentielle dont procède la quantification doit se retourner comme différence essentielle de la différence essentielle en ce qu'elle permet, par le détour qu'elle produit, de revenir à la *spécificité* des rapports qui déterminent les choses dans leur *individualité* comme *espèce,* ordre, genre, groupe, etc., ou encore comme *tel* système stellaire, *telle* somme manquante dans le versement d'un impôt, *tel* déficit public, *telle* valeur de *telle* monnaie, etc. La quantification est ainsi une fonction indifférenciée de différenciation essentielle ou, autrement dit, elle permet de produire des énoncés pouvant valoir indifféremment pour toute différence déterminante. Certes, elle ne qualifie pas la différence essentielle d'une chose par rapport à son autre, puisqu'elle l'ignore. Mais, l'ignorant, elle permet de ne pas laisser la pensée *enfermée* dans cette situation particulière et donc d'y revenir par un système ainsi augmenté : le Soleil n'est finalement qu'une étoile parmi d'autres ; la Lune, Mars, Jupiter, Saturne, Venus et Mercure ne sont également *que* des mondes parmi d'autres. Le système de Ptolémée, de ce point de vue, ne considère la Terre que dans sa différence essentielle non réfléchie, c'est-à-dire comme monde habité par l'homme. Aristote la voit comme le monde des mouvements imparfaits et ne la comprend que par son *opposition* essentielle de la vie à la perfection céleste. Une fois la Terre rapportée à un simple mobile, elle n'est plus, certes, qu'un monde parmi d'autres mais derechef on la comprend enfin dans sa situation spécifique comme système vivant, historique naturel et gravitationnel où tout est *déterminé* par des rapports si imbriqués que même la masse et

l'orbite de la Lune jouent un rôle *déterminant* dans l'apparition de la vie telle qu'on la connaît. L'indifférenciation dont procède la modélisation scientifique ne *supprime* pas la différence spécifique des choses, elle la sursume pour mieux y revenir, elle est donc en elle-même *dialectique.*

Maintenant si l'on veut exposer proprement ce redoublement dialectique et logique au-delà de ces illustrations, ce ne peut être en sortant du dialectique. Aussi il faut que ce retournement s'opère sur l'un de ses moments. Mais ce moment doit être précisément celui qui procède de la quantification et c'est donc *l'entendement*. Il faut alors que le travail d'introduction ici produit soit une introduction de l'entendement *par* l'entendement mais *en vue* de se rapporter aussi bien à sa provenance dialectique qu'à son insuffisance dialectique pour, par là-même, se révéler lui-même comme dialectique.

Pour cela il sera utile de définir une méthode. Celle-ci, appelée *ratio-dialectique*, consiste d'abord à faire réfléchir la rationalité d'entendement face à son autre, la raison spéculative dont le dialectique est l'objet. En effet, la quantité, en tant qu'elle est la catégorie de la différence *indifférente* se pose bien comme négation du logique et même du penser en général, à commencer par la négation du mouvement qualitatif de l'être : quantifier, c'est en effet supprimer le continuum qualitatif des *choses* pour n'en étudier, par exemple, que des *instants* déterminés. Mais ces *instants* (comme par exemple les instants notés $t_n$ dans une représentation linéaire du temps) sont en eux-mêmes posés comme autant de *qualités,* bien que celles-ci soient vides, c'est-à-dire comme annulées, privées de tout contenu déterminé et donc *indifférentes* à toute détermination *particulière*. De ce point de vue il est clair que la quantification est un processus d'annulation du mouvement même de l'être et, en ce sens, elle est négation du fait qu'il y

a négation ou passage constant et donc *dialectique négative* et *négatif du dialectique* et, en tant que telle, elle-même forcément aussi dialectique.

Ensuite il nous est alors donné de voir dans cette situation non assumée par Hegel l'opportunité d'une plus grande *introduction* (au sens de ce qui s'inscrit dans quelque chose) de la dialectique dans la pensée de notre époque par le moyen d'une introduction (au sens pédagogique du terme) qui va utiliser le caractère dialectiquement négatif de l'entendement et de son habitude à vouloir tout rapporter à des approches formelles. Cette dialectique négative est en effet l'état primordial de la pensée d'un non-hégélien. C'est le point de départ de la pensée avec lequel le lecteur est d'abord familiarisé, c'est la pensée rationnelle classique ou d'entendement. Ainsi il semble évident que pour introduire le lecteur à la logique et à la dialectique, il faut commencer par se situer là où il se situe *déjà*. Mais cela tombe bien, car le point où il se situe *déjà* est bien dialectique en lui-même et même un moment *essentiel* par ce que l'on thématisera comme sa *provenance* dialectique.

Aussi cette *opportunité* logique permet à l'introduction ratio-dialectique d'être elle-même le travail par lequel on va pouvoir ouvrir la porte d'une plus grande intégration de la logique en offrant la possibilité de penser la détermination dialectique de la quantité comme structure fondamentale du concept et, partant, ouvrir la voie d'une épistémologie spéculative qui devrait commencer à sortir du dialogue de sourds qui s'est installé entre philosophie et science pendant les deux siècles passés.

On l'aura donc compris, cette thèse est aussi indirectement une invitation à repenser notre façon d'enseigner la logique dialectique en repensant la logique elle-même car il s'agit ici de montrer que le processus de l'entendement est en lui-même

directement *connecté* au dialectique comme son négatif *nécessaire et immanent.* Si Hegel n'ignore pas que l'entendement tout comme la méthode quantitative sont des moments nécessaires du système, il manque toutefois leur statut *central*, essentiel, parce qu'il a manqué cette remédiation de la différence et de la quantité sur elles-mêmes. Ceci a rendu pendant longtemps très difficile la compréhension même du système de Hegel, parce que la pensée d'entendement y est tellement paradoxalement *reniée* comme son autre *extérieur*, que sa différenciation pourtant posée comme *essentielle* par le système lui-même, perd tout sens.

Si donc l'on veut introduire proprement à la logique et à la dialectique, il faut *nécessairement* en passer par une approche d'entendement du logique et du dialectique (et, pour le dire simplement, corriger ce qui ne marche pas dans le système) afin que le lecteur puisse en lui-même reconnaître aussi bien la nécessité de son processus naturel immédiat de pensée et puisse pourtant faire face à son Autre qui pour lui est le dialectique, dans un premier temps, jusqu'à ce que ce travail lui permette, finalement, d'inverser ce même rapport (et donc produire en lui-même ce double retournement sur soi) en s'élevant de la caverne de l'entendement vers la lumière de l'infini et de sa logique.

*

La première section se propose de produire un cheminement depuis la sphère de l'entendement vers une entrée de plain-pied dans le logique. Les médiations de ce processus introductif consistent dans une analyse de la *provenance* ontologique de la logique classique qui permettra de mettre en perspective ses propres *manquements.* Ce

deuxième moment est le moment essentiel de la *méthode* d'introduction nouvelle ainsi *acheminée* comme méthode *ratio-dialectique,* laquelle consiste non seulement à introduire *par l'entendement* et au moyen de sa *provenance dialectique*, mais aussi à montrer comment le procès de l'entendement supprime *dialectiquement* la vérité de cette provenance pour *précisément* pouvoir se poser. Enfin, parce que cette démarche permettra à l'entendement qu'il se débarrasse de ses préjugés les plus *handicapants,* il deviendra possible de l'élever à un niveau de construction formelle plus abouti en l'appuyant sur le matériau hégélien lui-même, à savoir le *Vorbegriff*, lequel est précisément l'étude de la nécessité que l'entendement a à *d'abord* errer dans sa contradiction interne pour *ensuite* en sortir.

Le *Vorbegriff* constitue le matériau *adéquat* de la construction de la méthode ratio-dialectique parce qu'il est lui-même ce mouvement par lequel le *lecteur* est amené à saisir les insuffisances – et leur caractère *néanmoins* nécessaire – de l'entendement comme autant de moments du logique. Toutefois cela ne veut pas dire que le *Vorbegriff* serait lui-même ratio-dialectique, car il n'est *que* dialectique.

La méthode ratio-dialectique consiste certes à révéler les insuffisances de l'entendement, mais uniquement lorsqu'on a d'abord tenté de *transcrire* un processus dialectique dans une approche classique *pour* ensuite en montrer ce qui a été perdu ainsi. Hegel lui-même procède à de nombreux exercices d'explicitation d'abord *formelle* pour *ensuite* révéler le retour du dialectique sur ce qui n'en était qu'une provenance. Ainsi, par exemple, dans l'addition du §86[1], Hegel utilise une rhétorique tout à fait formelle qui va jusqu'à utiliser un effet de style d'accumulation pour simplement *montrer* le fait qu'il y a opposition constitutive de nombreux concepts tels que la justice relativement à

[1] *Encycl.*, I, p. p. 513

l'injustice, l'un relativement au multiple, etc. Ceci lui permet alors dans la seconde partie de la même addition de mettre en évidence le même niveau d'opposition interne mais, cette fois, dans l'histoire de la pensée. Il s'agit notamment pour Hegel de montrer comment le scepticisme s'inscrit dans une contradiction non assumée avec lui-même lorsque, renonçant à la vérité, il pose néanmoins une contradiction performative pourtant évidente.

Dans le *Vorbegriff* on trouve certes une thématique des insuffisances et contradictions immanentes de l'entendement jusqu'à ce que l'histoire de la pensée le contraigne de se dépasser dans la saisie de son insuffisance et la nécessité d'une logique spéculative, c'est-à-dire celle-là même capable de *rendre raison* de ces mêmes insuffisances. Toutefois on ne trouve nulle part une telle mise en évidence qui 1) s'adresserait directement à l'entendement mais qui 2) ne se contenterait pas d'en montrer les insuffisances pour, plutôt, 3) l'élever de sa provenance jusqu'au dialectique. Autrement dit autant le Vorbegriff montre le processus même de la nécessaire élévation de l'entendement vers le spéculatif par la *confrontation* à ses contradictions internes, c'est-à-dire comme *expérience* de la pensée à travers l'histoire, autant par ailleurs les trois sections de la Science de la Logique *exposent* l'existence de contradictions au sein même des procès de l'entendement mais sont par là la monstration même du problème et de la nécessité du dialectique, bien qu'aucune de ces deux démarches ne rassemble ces deux étapes en une seule. La méthode ratio-dialectique consiste donc à utiliser le *Vorbegriff* comme l'opportunité de saisir le mouvement même de l'entendement pour, toutefois, introduire l'entendement *lui-même* par la nécessité intrinsèque non pas seulement de son dépassement (ce que fait déjà le *Vorbegriff*), mais de sa *provenance*. Pour cela la démarche consistera non seulement à introduire et à montrer à

l'entendement ses insuffisances, mais aussi à *pousser* l'entendement à essayer d'expliquer lui-même le spéculatif pour derechef prendre la mesure de sa limite et saisir alors par là sa provenance depuis ce qu'il y a précisément au-delà ou en deçà de cette limite et qu'il a comme perdu mais qu'il contient toujours en lui-même de façon déterminante non comme une simple contradiction interne, mais comme sa modalité même. S'adresser, donc, à l'entendement, non pas pour le nier, mais pour l'élever au *maximum* de sa capacité et de sa légitimité en tant que *moment* dialectique *en soi*, telle est la modalité essentielle de la méthode ratio-dialectique. En d'autres mots – mais cette dimension-là du procès ne pourra être clarifiée qu'en son terme – la ratio-dialectique consiste à révéler l'entendement comme *subsomption* au concept.

Aussi il appert que ce qui est en jeu dans la démarche ratio-dialectique ce n'est pas seulement la position d'une méthode d'introduction, mais la détermination du même *manquement* du système de Hegel qui ne rend pas raison de l'entendement comme procès de subsomption. Si l'entendement procède en effet de la subsomption de l'expérience sous les catégories prises *séparément* les unes des autres, c'est toutefois parce que sa modalité *légitime et dialectique* est la subsomption *au concept* (ce qui *fait* le concept comme, inversement, *sursomption* de la quantité dont l'entendement, pour cette raison, est l'expérience) si bien qu'il ne construit *ses concepts formels* et *abstraits* qu'autant que l'unité sursumée du concept l'y enjoint comme son moment négativement *essentiel*. L'expression « subsomption au concept » ne prendra toutefois tout son sens qu'à la fin de ce travail. En effet, si l'on peut d'ores et déjà dire que l'entendement produit un mouvement *descendant* dans le sens où il est *négation* finitisante du logique et par là déjà *entendre* métaphoriquement qu'il y a en effet comme un sous-passement du vrai, il va néanmoins apparaître plus tard que ce sous-passement prend tout son sens

dans et par le statut particulier de la catégorie de la quantité, ce qui finira alors d'expliquer pourquoi l'entendement la privilégie si *naturellement* comme catégorie absolue de tout système *formel* qu'il est amené à *construire*.

Mais c'est là la thématique la plus abstruse des conclusions auxquelles ce travail permet de parvenir. Il devient alors nécessaire de produire ici un travail préparatif indispensable pour rendre raison de la nécessité des sections suivantes, lesquelles consistent dans le développement critique préparatoire de ce dernier moment de *re-fondation* de la logique comme logique *absolument* quantitative ; point central de la *réfutation* constructive ici proposée. Pour l'heure on doit noter que la démarche ratio-dialectique trouve sa légitimité dans le fait qu'elle suit précisément la nécessité logique de la finitisation du logique dont l'entendement est le *moment,* bien qu'elle se fonde *aussi* sur la critique qu'elle va *construire* comme *redoublement* de la différence. En d'autres termes il est temps que l'enfant prodigue, l'hégélianisme, qui a quitté les sphères de l'entendement, apprenne à y revenir comme son système.

*

Aussi, d'abord parce que la Science de la Logique est *système* et, ensuite, parce que la critique qui sert de fondement à la méthode ainsi déployée dès le début porte néanmoins sur la catégorie de la quantité et, enfin, parce que cette dernière doit en même temps être révélée comme la catégorie *centrale* de tout le système, il devient inévitable que ce travail soit aussi *une lecture* suivie, et même presque une explication linéaire de la Science de la Logique et c'est ce que la deuxième section se proposera d'entamer. Par conséquent le plan du travail, à compter de la seconde section, suit le plan

de l'œuvre mais avec comme spécificité de progressivement amener le lecteur à saisir sa contradiction interne relativement à la quantité. La démarche ratio-dialectique, parce qu'elle consiste à permettre de *saisir* simplement les *manquements* d'une démarche néanmoins légitime en elle-même va, notamment à partir de la fin de la seconde section, se retourner sur la logique elle-même grâce à une lecture suivie de la théorie de l'être, ce qui permettra de montrer ce que la dialectique de Hegel a elle-même abstraitement *supprimé*.

Ainsi la troisième et dernière partie de la première section consistera à montrer en quoi la démarche de Hegel relativement à la catégorie de la quantité se fait sans la conscience de la contradiction en et contre elle-même dans laquelle cette catégorie se place dans le système. Il apparaîtra en effet que cette catégorie est la charnière des trois grands moments du système et qu'elle traverse – et même *conclut* – le système. Toutefois elle est posée dans toutes les appréciations qu'Hegel en fait par ailleurs comme *un simple degré* de l'Idée et même comme une catégorie spéculativement infructueuse produisant une connaissance scientifique de la nature qui serait comme fondamentalement inadéquate. On notera toutefois qu'il en va en vérité de la place *déterminante* de la quantité non seulement pour l'opérabilité d'une science de la nature qui doit nécessairement s'inscrire dans *le même* processus que celui de son ob-jet, c'est-à-dire la reconduction infinie du fini par la démultiplication de ses modèles théoriques par un langage formel constamment appelé, alors, à se *réviser* dans et par une réfutabilité qui est le cœur même de sa méthode. Autrement dit les sciences formelles se donnent une démarche parfaitement adéquate à leur ob-jet pour les raisons que l'on peut résumer ainsi : D'abord leur ob-jet ; la nature s'y prête, ainsi que Hegel le dit lui-même dans

l'addition du §99 de *l'Encyclopédie*. Ensuite la catégorie dont elles sont le développement opératoire pur : Elle requiert que la démarche soit *indifférente* à toute *objectivité*.

L'indifférence de la quantité relativement à tout contenu différencié, c'est-à-dire relativement à toute déterminité particulière, au lieu d'être, comme cela est le cas avec Hegel, le facteur même de l'échec annoncé à tort des sciences, est en vérité le centre névralgique de la puissance de cette catégorie. Aussi, après un détour par ce que Dubarle nommait « le carnaval des années romantiques[1] » qui permettra de rendre raison de ce que ce dernier nommait aussi la « méprise hégélienne à l'égard de l'entendement scientifique moderne »[2], et après avoir montré la provenance spéculative des sciences contemporaines, il nous appartiendra de proprement expliquer comment les sciences s'élèvent ainsi dans leur propre sphère jusqu'à une absolutisation *logiquement* nécessaire de la quantité en ce qu'elle procède de l'indifférence.

En effet, parce que *construite* comme indifférence, le déploiement de la quantité permet de transcender toutes les oppositions classiques entre qualité et quantité, continu et discret, intensif et extensif dans la mesure où elles sont elles-mêmes autant de déterminités auxquelles la quantité demeure, précisément, indifférente. Ceci la rend ainsi *absolument* retournée sur elle-même en ce qu'elle provient déjà de la négation de la différence : la quantité est *absolu* dans la *mesure*, car elle est autant indifférente à toute chose qu'à elle-même.

Maintenant, parce que la quantité est négation de la qualité, ou qualité niée, mais aussi parce qu'elle est indifférente à ce qu'elle est elle-même une telle négation, elle n'a pas vocation, comme on le croit souvent, à ne s'appliquer qu'à des ob-jets

[1] Hegel, *Les Orbites des planètes*, diss. de 1801, Vrin, Paris, 1979, préface de Dominique Dubarle, p. 49 et sq

[2] Ibid., p. 101

intrinsèquement quantifiables. En vérité il nous sera donné de comprendre que la relation entre mesure et degré permet de définir une loi de la variation selon laquelle *tout se résout et se remédie soi-même comme la limite de variation d'un pour-soi.*

Cette *loi* sera donc mise à l'épreuve d'un exposé à proprement parler scientifique et technique de l'un de ses ob-jets, la sensation, à travers l'exposition de la célèbre de loi de Fechner. Le but de cette exposition est de mettre en évidence le *faux débat* qui s'est installé dans la tradition philosophique européenne entre quantité et qualité, continu et discret, intensif et extensif. Ce débat, nous le verrons, est parfaitement dépassé lorsqu'on a compris la relation entre qualité et quantité si bien que l'on pourra *démontrer* la puissance heuristique de la logique de Hegel, en même temps, toutefois et ensuite, que le paradoxe de sa propre position *idiosyncratique* qui le conduit à la méprise précitée et, partant, à instaurer une rupture communicationnelle sans précédent et encore non résolue entre sciences et philosophie.

A partir de là ce travail devra donc comme démêler ce sac de nœuds que nous a laissé la Science de la logique et, pour ce faire, nous terminerons cette deuxième section par l'autre pendant de la méprise, celui de l'ignorance de la nécessité spéculative des sciences, laquelle se montre par leur débordement qui résulte de leur *provenance* dialectique.

S'il s'agit bien, à terme, de retrouver la légitimité logique et dialectique des sciences à travers une ratio-dialectique qui consiste bien à *revenir à l'entendement*, il ne s'agit pas toutefois ici de proposer un système de formalisation de la dialectique. Bien que cette démarche soit en elle-même forcément louable du fait même de la critique ici proposée, elle ne peut consister toutefois dans le travail d'un philosophe car l'on ne ferait alors que proposer *un autre* système parmi les systèmes possibles et aucunement une pensée à

proprement parler *philosophique* et *spéculative.* Toute formalisation requiert bien une *négation* du logique*,* notamment sous la forme d'une *réduction*, si bien qu'on ne saurait *parler de la logique* simplement *en faisant* de la logique. La critique consistera bien cependant à dire que dans une certaine mesure les exigences communicationnelles du langage sauront toujours bénéficier d'une telle approche, comme Dubarle le propose par exemple dans *Logique et dialectique*[1]*,* bien qu'il ne s'agisse pas pour nous de tomber dans ce travers qui consiste non pas à *repenser* la logique mais à la *transformer* pour *l'adapter,* comme il le fait, à un formalisme.

Néanmoins on ne saurait produire le travail critique ici proposé sans nous-mêmes effectivement *montrer* le contenu dialectique et spéculatif des sciences formelles et donc sans *traverser* quelque peu une tentative de rapport formel au logique, et c'est ce qui nous occupera au début de la troisième section. Or, comme Dubarle le soulignait lui-même, cela ne peut se faire sans avoir une *valeur nulle,* c'est-à-dire l'équivalent du zéro. Pour tout système quantitatif souhaitant articuler le négatif avec le positif il est en effet essentiel de déterminer un terme nul. Mais nous verrons que le terme nul proposé par Dubarle n'a pas beaucoup de sens dans la mesure où il nécessite de transformer la trivalence de la logique en une quadruplicité que Hegel ne mentionnait qu'à des fins d'explicitation et de clarification et qui servent à Dubarle de tremplin artificiel pour avancer au moyen d'une logique booléenne.

Nous montrerons qu'il n'est pas nécessaire par ailleurs de passer par un tel artifice consistant chez Dubarle à *légitimer* brutalement ce qui reste un *zéro abstrait* (d'où la nécessité pour lui de *transfigurer* la logique)*,* c'est-à-dire un zéro qui tombe en dehors de

[1] Dubarle, *Logique et Dialectique*, Librairie Larousse, Paris, 1972, p. 56

ce dont il est la valeur nulle. En effet il apparaîtra qu'il y a bien une valeur nulle de l'être qui demeure bien nulle *et* dialectique. L'*essence* est précisément le point de négation retournée sur elle-même et d'annulation de l'être, c'est-à-dire autorisant la position d'un zéro *concret,* un zéro qui est autant le résultat de ce qui précède que le début de ce qui suit, tout en restant bien lui-même *nul*. Un tel zéro est précisément celui du *présent* dans la représentation graphique en trois dimensions des espaces quadridimensionnels de Minkowski qui est étudiée en annexe de ce travail. Il est important ici de noter que ces *espaces* sont une représentation *graphique* pour un système plus vaste qu'est la relativité. Il ne s'agit donc pas d'une géométrie séparée de tout contenu déterminé mais, bien plutôt, d'une représentation du *temps* intégrée à celle de l'espace, pour une physique dans laquelle le *soi* est le centre de tout système comme *présent de l'observation*. Or nous aurons l'occasion de remarquer que l'essence est précisément aussi bien le soi rapporté à lui-même que le présent de ce qui a à être en tant qu'elle est, non pas comme on l'entend trop souvent de façon vulgarisée, le *passé* de l'être, mais ce que Hartmann appelle la *Gewesenheit* ou *étéité* de l'être, c'est-à-dire précisément ni passé ni futur, mais ce qui est intemporellement passé, ce qui toutefois peut se dire en un seul mot : *présent.*

A partir de là la troisième section de ce travail utilisera alors ce nouveau vocabulaire où l'essence est le *point zéro* de l'être, ceci toujours selon une ratio-dialectique *séparée* (c'est-à-dire moyennant une analyse rationaliste de l'essence qui sera suivie d'une dialectique pure), et qui en tant que *zéro concret* (c'est-à-dire à la fois passé et *ouvrant*), détermine l'espace de la réflexion de l'être comme transparence à lui-même et, donc, comme déploiement des catégories de la différence, de la possibilité, de la contingence et leurs opposés.

Il sera alors et ensuite possible de procéder selon une ratio-dialectique *intégrée.* Il faut entendre par là que formellement l'on n'oscillera plus entre l'entendement et la raison spéculative pour ne s'occuper désormais que de la réflexion des catégories parce que, d'une part elle est la réflexion et est ainsi déjà pour partie ce mouvement de *renvoi* et, d'autre part, parce que c'est là que nous aurons l'opportunité de saisir le cœur de la difficulté du système relativement à la réflexion manquante de la différence, ce qui implique que la critique sera elle-même le retournement ratio-dialectique du problème.

Ce retournement tant annoncé et qui sera alors enfin opéré permettra, suite à une distinction là aussi manquante chez Hegel mais, cette fois, contenue en substance, entre contingence et hasard. Ceci rendra raison de la légitimité et de l'adéquation encore visible ici entre la quantification *indifférente* et son ob-jet, lequel n'est pas la contingence à proprement parler mais, précisément, le point de nullité de toutes les déterminités contingentes, qu'on nomme aussi *hasard*. Nous montrerons en effet qu'un système *sans détermination* est facile à quantifier et à décrire tant il ouvre sur, comme nullité, toute détermination *possible*, tout comme l'essence est l'étéité de tout ce qui a été et l'ouverture sur tout ce qui a à être précisément parce qu'elle est *nulle* en elle-même. Si le hasard est l'absence de détermination il n'est pas la contingence *interne* et il n'est pas l'absence de *rapports*.

Le rapport est précisément la nécessité non-contingente : en tant qu'il *pourrait* ne pas être il est cependant en lui-même *nécessaire* dans son effectivité. Ainsi la cosmologie contemporaine n'a aucun mal à penser des univers parallèle où la gravité et toutes les autres *interactions* que nous connaissons, pourraient très bien ne pas être. C'est, autrement dit, *par hasard* qu'il y a du non-contingent, c'est-à-dire des rapports nécessaires pour eux-mêmes mais pas *en eux-mêmes.* Ce hasard ou *absence* de

détermination interne, donc, *crée* du nécessaire, tout comme il est nécessaire qu'en piochant une bille dans un sac où il y a cinq billes bleues et cinq billes rouges, je retire forcément soit une bille rouge soit une bille bleue, ce qui prend alors la forme d'une *loi nécessaire* bien que déterminée en elle-même comme hasard. De même pour tout raisonnement formel il faut toujours en revenir à un *soit, … soit,* si bien que le hasard est en lui-même le déterminant modal de l'ob-jet ainsi considéré pourtant comme nécessité. Nous verrons ainsi que plus un système est, au contraire, contingent, plus il est impossible à déterminer. Cela nous permettra de voir que la contingence est à comprendre comme somme de nécessités, et plus véritablement de nécessités intérieures (comme il y a contingence lors d'un jeu de poker précisément parce que chacun anticipe les réactions de l'autre qui lui-même anticipe cette anticipation), alors que le hasard est le point d'annulation de nécessités opposées et sans *séité*[1], c'est-à-dire de nécessités *indifférentes*. Partant il apparaîtra clairement que la quantification a sa limite de légitimité dans le passage du hasard à la contingence : les sciences humaines ne peuvent pas se contenter d'une quantification parce qu'elles ont affaire au contingent et non au hasard, bien qu'elles pourront toujours toutefois se servir d'éléments de quantification.

A partir de là il apparaîtra clairement que la liberté est l'unité de la nécessité et du contingent, en ce que le contingent, encore une fois, relève bien de la nécessité et non de l'absence de nécessité (celle-ci étant le hasard) : est contingent ce qui peut être aussi bien

[1] Lesquelles ne sont pas toutefois sans ce que Stanguennec appelle dans *La dialectique Réflexive*, *séisme*. Ceci dans la mesure où tout ce qui est n'a effectivement de sens que comme *penser* et en tant que tel toujours comme un certain [rapport de soi à] *soi*, bien que non réfléchi ou, si l'on préfère, non *conscient*. Si le séisme peut être compris, en quelque sorte, comme la condition ontologique de possibilité de la séité (c'est-à-dire la propriété d'un soi réflexif, pour-soi qui est par-soi ce qu'il est), il doit toutefois s'en distinguer comme non-réfléchi, ce qui permet d'éviter l'écueil d'une conception chosiste et aséiste de la nature (qui reconduit alors forcément le dualisme classique) ce qui permet, par ailleurs, de rendre raison par une hypothèse herméneutique (celle de Stanguennec à proprement parler) qui comprend dans l'être « le négatif de la nature en le différenciant ontologiquement de la simple extériorité à soi ». Cf. Stanguennec, *La dialectique réflexive*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2006, p. 89.

qu'il peut ne pas être, ce qui implique toujours au moins deux nécessités comme *puissances.* Pour reprendre l'expression de Kervégan, on peut dire que la contingence est une détermination *saturée de médiations*[1]. Le hasard tient quant-à lui dans le point qui se situe entre plusieurs nécessités non échues, c'est-à-dire du possible, dont l'une ne prévaudra sur l'autre que selon un rapport de probabilité tant que ces deux nécessités ne sont pas redoublées d'une nécessité intérieure. Si l'on confond si souvent le hasard avec la contingence, c'est-à-dire ce dont il n'est en vérité que l'élément de détermination *nulle,* c'est parce que le hasard est le point d'achoppement des déterminités contingentes.

Si maintenant une *conscience* intervient, on comprend qu'on ne peut plus rien prédire, car on ne sait comment chacun anticipera les actions de l'autre, lui-même pouvant encore anticiper réciproquement, ce qui fait que le système passe du statut d'aléatoire à celui d'une contingence (déjà saturée de déterminations) mais cette fois redoublée de nécessités intérieures elles-mêmes *réfléchies* comme telles dans l'anticipation de l'anticipation, ce que l'on peut appeler un système *libre*. On l'entend bien ici, la liberté est le résultat d'une saturation de détermination et non le fait du hasard, lequel, parce qu'il est absence de détermination (intérieure notamment), est quantifiable et donc prédictible. Il n'est pas étonnant alors que les sciences de la nature aient un degré de prédictibilité autrement plus accru à mesure qu'elles étudient des interactions d'autant plus aléatoires (et il n'est pas étonnant non plus que la probabilité devienne leur modalité la plus puissante de prédiction), alors qu'elles perdent cette prédictibilité à mesure qu'elles étudient des êtres dont la détermination intérieure est de plus en plus intégrée, comme c'est le cas en biologie et à plus forte raison encore en sciences humaines, notamment en macro-économie où, précisément, les marchés

[1] J-F. Kervégan, *Sortir du* « donné » *? Quelques remarques autour d'une observation de Sellars*, Implications Philosophiques, publication du 2 mars 2011

procédant d'anticipations réfléchies à l'infini ne sauraient jamais être optimisés par une politique monétaire discrète du fait de l'autoréalisation des théories dont celle-ci devra se servir pour orienter ses décisions.

Aussi la science est nécessairement expérimentale puisqu'elle n'a de cesse de devoir déterminer le spectre du hasard rassemblé par ses schèmes. Mais l'expérimentation n'a pas pour but de *vérifier* l'existence des *choses* dont elle parle car celles-ci existent déjà comme nécessaire possibilité inhérente de l'existence. L'existence est en effet la totalité des rapports du *possible* et, partant, toujours déjà virtuellement effectifs comme rapports *concevables*, que l'on doit alors distinguer des possibles simplement contingents. Ainsi, par exemple, le CERN n'a pas tant récemment vérifié l'existence du boson de Higgs, il a plutôt *testé* le caractère effectif d'une nécessité théorique, laquelle ne pouvait être aussi convaincue du résultat à venir au point d'engager une vingtaine de milliards d'Euros de dépenses que parce qu'elle *mesurait* précisément que cette possibilité était *inhérente* aux rapports déjà construits par le modèle standard des interactions des particules relativement à leur masse. On ne teste pas par là un contenu mais le caractère *effectif* d'une théorie et c'est pour cela qu'il doit y avoir falsifiabilité d'une hypothèse sans quoi toute théorie scientifique tomberait inlassablement sur ses pieds et ne saurait, par conséquent, jamais rencontrer *les problèmes* qui la force à considérer de *nouveaux rapports* effectifs. Ainsi on peut d'ores et déjà avancer que le boson de Higgs se déclinera en plusieurs autres rapports et variations qui renvoient à autant de nouveaux problèmes qui sont autant d'éléments de falsification de tout système *définitif.* Ceci revient donc à dire que l'expérience est un *test logique* ou, plus précisément, un test de *finité* : il s'agit de confirmer qu'on a bien affaire à une hypothèse *finie* de rapports qui renvoient alors eux-mêmes à d'autres rapports, et ainsi

de suite. La démarche ne consiste pas à déterminer la chose même *par soi* mais le *rapport* effectif.

A partir de là il nous sera alors permis de commencer à poser la différence essentielle entre philosophie et science dans la mesure où nous serons amenés à déterminer en quoi, d'une part l'opinion scientifique n'a pas tort de *croire* qu'elle travaille sur une réalité objective car, en vérité, elle y touche de plus près qu'elle ne le croit dans la mesure où elle est un travail sur l'effectivité ou, plus précisément, sur les possibles effectifs comme *rapports nécessaires*. Il apparaîtra toutefois, et d'autre part, que l'effectif ne peut être étudié autrement que comme être-posé si bien qu'il est perçu comme extériorité qui resterait encore à analyser comme ce dont il faudrait encore dégager la chose qui se tient par soi-même derrière les rapports. Mais c'est l'exposition elle-même des rapports effectifs qui, précisément en tant que finie, est l'exposition de ce qui *existe véritablement* car, pour le dire sous la forme d'une évidence tautologique, seule l'existence existe. Partant la science est bien une ontologie qui s'ignore, mais une ontologie qui n'a pas d'autre choix que de s'ignorer et, même, qui *doit* s'ignorer comme telle dans sa démarche. Si elle devait venir à comprendre que la véritable substance de l'être se situe dans le rapport lui-même, alors elle cesserait d'aller chercher la *chose* derrière le rapport et elle ne produirait donc plus de découverte de nouveaux rapports. De ce point de vue, et enfin, il y a comme une ruse dialectique de l'entendement scientifique qui n'a de cesse d'étendre le champ de notre compréhension de l'effectivité en nous enfermant toutefois dans la sphère de l'effectivité, ce qui est cependant nécessaire puisque sans cela cette opération ne serait plus *intéressante* et tout le monde ferait de la philosophie ; et ce serait une philosophie spéculative qui tournerait *à vide*, reconduisant inlassablement l'expérience métaphysique et la cosmologie classiques. On

ne peut contester en effet que sans les sciences de la nature telles qu'elles se développent depuis la révolution copernicienne, et même depuis les réflexions des physiques anciennes, le procès de la spéculation philosophique sur la nature n'aurait pas eu lieu d'être. Si à compter de la révolution copernicienne les champs de recherche commencent à clairement se séparer, il faut toutefois se rappeler que les dissections d'Aristote s'incorporaient directement dans le travail spéculatif, tout en étant elles-mêmes remarquables par leur *modernité* expérimentale. Mais, réciproquement, les sciences de la nature de la modernité trouvent le matériau de leur formalisme et d'une méthode expérimentale dans l'élaboration de concepts formés par la spéculation philosophique tels que l'atomisme, la sélection des espèces (que l'on doit à Empédocle), la taxinomie, le vivant, la matière, etc. L'interaction de ces champs de la pensée va nécessiter que leur différence se *pose* de façon explicite à compter du 18ème siècle, notamment avec la célèbre distinction que Kant produit dans la discipline de la raison pure entre la pensée *par* concepts et la pensée par *construction* de concepts. Toutefois la différence entre philosophie et science n'a pas à ce stade terminé de se *définir* et l'on peut dire que par bien des aspects c'est cette tension encore non résolue comme rapport d'altérité essentielle qui se joue dans le carnaval romantique et le projet de la *Naturphilosophie*.

Plus qu'un combat de coqs pour le statut de *science*, se joue-là plus certainement une *tension* qui marque sa nécessité par son ampleur et dont « la funeste méprise hégélienne à l'égard de l'entendement scientifique moderne » [1] est la marque d'une *crise* dont nous ne sommes pas encore sortis. De fait l'esprit objectif des institutions reconnaît la légitimité de ces deux sphères de la pensée, mais ces deux sphères de la pensée ont

[1] Cf. D. Dubarle, *Logique et Dialectique*, Librairie Larousse, Paris, 1972, p. 101

encore du mal à se reconnaître mutuellement, c'est-à-dire à articuler leur altérité qui ne s'est, avec Kant, posée que trop formellement et qui, avec Hegel, a seulement commencé à se poser comme un problème à résoudre et qui a échoué, pour le moment, à se résoudre.

Aussi il nous appartiendra dans ce travail de montrer comment ce problème ne se résout pas dans la mesure où Hegel ne parvient pas à montrer en quoi la différence essentielle entre philosophie et science tient en ceci que la philosophie comprend ce que la science *doit* ignorer et que la science ignore ce que la philosophie *doit* comprendre. Kant a toutefois déjà bien élaboré une partie de la nuance en montrant en quoi la philosophie ne pouvait pas *connaître* ce que la science ne pouvait pas *comprendre*. Mais il manque à cette pensée une articulation de l'entendement et de la raison, c'est-à-dire du connaître fini et de la compréhension de l'infini qui était alors *posé-là* comme s'il était lui-même une *donnée empirique.* Ce que la science connaît c'est bien le fini et, plus particulièrement, l'effectivité des rapports. Ce que la *Science de la Logique* permet de déterminer c'est la *génération* du fini comme procès effectif de l'infini. En cela Hegel dépasse bien le problème. Ce qui *manque* toutefois c'est une rétrocession heuristique du fini comme subsomption au concept, c'est-à-dire une compréhension de la provenance *infinie* du fini et, partant, sa légitimité à être fini et non, comme il le dit dans la seconde addition du §24 de l'Encyclopédie[1], ce dont proviennent toutes les illusions. Si, en effet, « Toute illusion [provenait] de ce que l'on pense et agit selon des déterminations finies », il faudrait alors ne plus jamais agir car – et la contradiction est manifeste ici – l'effectivité est précisément finitisation.

[1] *Encycl.*, II, p., p. 479

Cette addition est sur ce point assez exemplaire de la confusion dans laquelle Hegel fait entrer sa propre compréhension – révolutionnaire par ailleurs – de la relation de l'infini au fini, et ceci pour deux raisons : D'abord il associe le non-vrai (c'est-à-dire les déterminations finies de pensée) à l'illusion, donc à ce qui est faux[1], c'est-à-dire le contraire et l'opposé du vrai, une absence de détermination de la pensée à une détermination négative. Or, sans compter qu'il pose le non-vrai comme ce qui précisément permet à la pensée de produire des « déterminations exactes », il embarrasse d'autant plus son lecteur lorsqu'à ceci il faut ajouter, ensuite, que c'est précisément dans et par cette inadéquation du concept et de la chose que l'existence est rendue possible comme *sortie,* précisément, du concept, c'est-à-dire comme *subsomption* au concept.

On peut donc dire qu'avec Hegel le fini est encore posé, autrement dit, comme une sorte de concession que la science devrait à terme résorber dans et par l'acquisition d' « une conscience des catégories métaphysiques qu'elle utilise » pour « prendre comme fondement, à leur place, le concept de la Chose ! »[2] Mais ceci consisterait à faire que la science devienne philosophie et c'est en cela que le problème n'est pas résolu mais bien plutôt *nié* par Hegel, au lieu de se poser comme tension et altérité *nécessaires* de la pensée. Dans l'effectivité des rapports entre science et philosophie il y a eu *différenciation* dans et par leur *histoire*. Or si l'on admet avec Hegel que la philosophie doit faire que l'autre fasse « face à son Autre » et que cette altérité soit *comprise* et donc *intégrée* comme telle, alors on ne peut en aucun cas tenter de *réduire* la différence entre

[1] La distinction entre le faux et le non-vrai relève de la distinction classique entre contraire et opposé et est approfondie plus bas dans l'étude de cette addition du paragraphe 24 de l'Encyclopédie, p. 78 et sq.

[2] 2 *Encycl.*, II, p. 222

philosophie et science mais, bien plutôt, tenter de trouver les moyens de la célébrer afin d'en déployer les articulations différentielles et essentielles.

Toutefois ce travail consiste d'abord en l'élaboration critique de la logique qui *permettrait* à terme, pour une logique future, d'élaborer ces articulations. Le travail ici consiste en effet en une critique fondamentale de ce qui à la fois rend nécessaire et empêche cette articulation de la différence essentielle entre l'indifférenciation du déploiement de la catégorie et la pensée différenciée dont la philosophie de Hegel ne reconduit pas suffisamment l'exigence pourtant ainsi posée par elle. Or, afin de lever le dernier obstacle ainsi posé par la *Science de la logique* il restera bien évidemment à montrer en quoi cette insuffisance est reconduite jusque dans le concept lui-même.

On serait en effet en droit de penser que l'écueil ainsi soulevé n'aurait été que le fait de l'inachèvement de tout le procès dialectique de la logique comme *exposition*. Mais nous allons voir dans la quatrième et dernière section, que cette insuffisance est non seulement reconduite dans la théorie du concept mais aussi qu'elle devient très explicitement élaborée comme telle dans la mesure où Hegel s'échappe de la difficulté par une remarquable et surprenante série de pirouettes dialectiques qui relèvent de ce que Dubarle nommait *l'inacceptable* qu'il faut savoir dégager du génie que l'on trouve par ailleurs dans le système.

C'est ainsi qu'il nous appartiendra enfin de produire une révision critique des syllogismes quant-à leur dialectique, notamment à compter des syllogismes de la réflexion pour ce qu'ils conduisent Hegel à ramener la quantité à un sous-produit du concept. Nous serons en effet en mesure de montrer qu'elle est la catégorie qui traverse

le syllogisme comme son contre-exemple de référence et comme son *modus operandi* en tant qu'elle est aussi la *charnière* de tout le système, que ce soit du passage de l'être à l'essence ou de l'essence au concept. Il apparaîtra que la position négative que Hegel donne à la quantité est bien *véritable* en soi dans sa nécessité intrinsèque comme non-vérité du concept mais qu'il manque, encore une fois, un dernier moment de retournement pour compléter le système dans la mesure où la quantité n'est par là comprise que dans son *apparence* immédiate, c'est-à-dire *extérieurement.* Chez Hegel la quantité n'a pas droit à sa différence, elle serait la catégorie qui certes ne tombe pas en dehors des autres mais qui tombe – et c'est un comble puisqu'elle est la catégorie qui procède de l'*indifférence* – en dehors d'elle-même, c'est-à-dire sans se saisir elle-même dans sa différence, alors même que le concept est la sursomption de l'unité et de la pluralité comme totalité, c'est-à-dire des déclinaisons même de la catégorie de la quantité.

*

Pour résumer on dira que la première section de ce travail va donc, on l'aura compris, procéder à une introduction propédeutique pour faire progressivement entrer le lecteur dans ce nouveau parcours du Logique ici proposé ; et progressivement élaborer l'outil ratio-dialectique à travers le *Vorbegriff*. En effet, à mesure que l'on avancera il nous reviendra alors d'avancer jusqu'au terme du *Vorbegriff,* moment à partir duquel la méthode ratio-dialectique va pouvoir commencer à se déployer selon une tournure *séparée*, permettant ainsi de montrer le va-et-vient nécessaire entre la position de l'entendement et l'articulation dialectique des choses, produisant ainsi la première

condition de légitimité *méthodologique* du redoublement que la pensée doit désormais produire. Ceci permettra alors d'entrer dans la doctrine de l'être dont on suivra, dans la seconde section, les articulations proprement hégéliennes jusqu'à ce que l'on rencontre la catégorie de la quantité. A ce moment nous commencerons à produire la lecture critique attendue et annoncée en procédant en trois temps :

D'abord il nous appartiendra de *noter* la position paradoxale de Hegel relativement à la quantité et aux sciences qui en sont le déploiement. Mais il nous appartiendra ensuite de nous dégager d'une critique trop radicale en produisant toutefois une démonstration de force de l'analyse que fait Hegel de la quantité, en montrant comment celle-ci, telle qu'il n'analyse (mais en faisant abstraction des remarques idiosyncratiques qu'il fait par ailleurs et qui tendent à en disqualifier les modalités de son déploiement scientifique), permet toutefois de dépasser nombre de problèmes relatifs à ce poncif de la réflexion pensante consistant à séparer la qualité de la quantité, notamment tel qu'on le trouve reconduit par la philosophie contemporaine. Ceci permettra alors et enfin de retourner la critique de la réflexion pensante en montrant qu'elle se formule en vérité contre le processus dialectique proprement en jeu dans la quantification et d'ainsi arriver à thématiser non seulement la provenance logique des sciences, mais aussi la parfaite adéquation de leur méthode à leur ob-jet, bien qu'elles ne puissent évidemment pas elles-mêmes être copmlètement spéculatives, tout en étant toutefois inlassablement prises dans une tension vers et depuis le spéculatif.

Ces problèmes ne commenceront alors à se résoudre que dans la troisième section pour ce qu'elle va permettre de définir une centralité proprement quantitative *nulle* mais concrète de l'essence et propulser ainsi le logique dans le déploiement des catégories de la réflexion et, partant, de comprendre *pourquoi* la quantification est toujours si

indifféremment différenciatrice, c'est-à-dire toujours profondément dialectique et, pour cela, constitutive du concept.

Enfin, cette dernière étude va forcément nous amener dans la quatrième section à montrer comment à compter du syllogisme quantitatif, on trouve une exposition largement insuffisante de l'objectivité et du concept, puisqu'Hegel a écarté la quantité malgré sa centralité aussi bien comme transition de l'être vers l'essence que par sa remédiation et sursomption dans et par le concept.

# 1. PREMIERE SECTION | PROPEDEUTIQUE ET OUTILS D'INTRODUCTION

## 1.1. LA PROVENANCE ONTO-LOGIQUE DE LA LOGIQUE CLASSIQUE

> On ne sent à propos d'aucune science plus fortement qu'à propos de la science logique le besoin de commencer, sans réflexions préalables, à partir de la Chose même.[1]

### 1.1.1. LOGIQUE ET MATHEMATIQUES

La première objection qui vient à l'entendement en lisant cette phrase est celle que l'on pourrait faire en invoquant la nature des mathématiques : N'est-il pas vrai qu'elles n'ont pas d'objet extérieur et que, elles aussi, ne se comprennent qu'elles-mêmes à partir d'elles-mêmes ? Lorsque je pose un cercle et que je définis ses propriétés, je n'invoque aucun objet particulier, je ne traite que du cercle en général et c'est bien selon l'intuition que je procède, c'est-à-dire « sans réflexion préalable ». Alors pourquoi la logique aurait-elle ce primat, selon Hegel, sur toutes les sciences et même sur les mathématiques ?

Certes comme la logique ces dernières définissent des règles qui ont leur objectivité dans l'esprit et en tant que telles on peut dire que les mathématiques sont rationnelles. Mais alors il faut admettre qu'elles ne sont *que* rationnelles au sens où elles sont formelles et abstraites : elles ne nous disent rien sur ce qui est, sur ce que sont les choses et tout au plus elles permettent une modélisation des phénomènes naturels, à condition

---

1 *S.L.*, I, p. 11.

de supprimer toute différence et d'ignorer toute étude strictement qualitative. Les mathématiques ne traitent d'aucun objet particulier, elles permettent bien d'étudier des rapports entre les objets, mais ne disent rien d'eux *en-soi ;* c'est du moins ainsi qu'elles se posent quand elles se qualifient elles-mêmes de *sciences formelles*. Aussi, nécessairement, ces disciplines ont besoin de formes fixes et ne peuvent alors rendre raison des choses, de la diversité, du *passage en autre chose* constant que nous observons pourtant tous en tant que nous *vivons.* C'est à ce titre que Zénon était en droit de questionner la légitimité même de l'usage des mathématiques pour la compréhension des phénomènes naturels. Le formalisme inhérent aux mathématiques fait qu'elles ne peuvent jamais parler de quelque chose qui est, mais seulement de ce que l'intuition nous autorise à déduire à partir d'autres intuitions. L'espace qui sépare la flèche de sa cible ne saurait être *en lui-même* un segment et, de même, la loi d'inertie de Newton n'est véritable que selon l'intuition mathématique de la physique : on ne saurait jamais observer un mouvement uniforme et continu, on est simplement *en droit* de dire qu'en *l'absence* de toute interférence un mobile *serait* ainsi déterminé. Ainsi les mathématiques, même appliquées à l'étude des phénomènes, ne parlent jamais de la chose *même* ; c'est là d'ailleurs que réside l'intérêt de la *Critique* de Kant qui a montré qu'on n'a de connaissance que de phénomènes *possibles* dans le cadre *a priori* de l'intuition sensible. Pour cette même raison la physique et toutes les sciences formelles sont contraintes de se libérer totalement de tout questionnement ontologique.

Toutefois, ne reçoit-on pas la logique comme la simple *forme* de la pensée et donc elle aussi comme une science *formelle* ? En effet lorsque je dis par exemple que si tout A est B et que tout B est C et que j'en conclus que, forcément, tout A est C, ne suis-je pas

également dans une forme d'abstraction des différences entre les choses et qui fait pour cela l'usage de variables ? Ici la logique propositionnelle n'est qu'un exemple *formel* tiré de la logique classique – qui n'est pas celle dont Hegel nous parle – et je ne m'y réfère qu'à titre propédeutique. Néanmoins même à ce niveau encore formel, se révèle déjà une différence entre mathématique et logique qui pointe vers quelque chose de plus fondamental qui attrait à sa provenance logique et dialectique.

Une variable logique renvoie à toute chose, sans pour autant parler d'autre chose que d'elle-même en tant que renvoi. Sous la variable A je peux parler *des hommes* comme *des chats* ou de toute autre chose. Alors que sous la variable *a* dans une équation telle que y=ax+b, je n'entends parler que de nombres : tout en mathématique n'est que mathématique alors qu'en logique ce dont on parle, c'est de tout ce qui est, peut être, fut, et surtout de tout ce qui pourrait être aussi bien qu'il pourrait ne pas être. La logique, même formelle, a son sens dans *autre chose* qu'elle-même, tout en étant pourtant simplement *elle-même*. Ainsi même la logique formelle la plus élémentaire contient déjà en elle l'élément ontologique en ce qu'elle pose les règles de la *pensée*, laquelle est toujours en définitive déterminée *par rapport* à quelque *chose*, c'est-à-dire par rapport à ce dont elle *parle*.

Ce dont la logique *parle* c'est donc tout *ce qui peut être,* mais aussi alors tout ce qui peut aussi bien *ne pas être*. Or ce qui peut être aussi bien qu'il peut ne pas être, c'est la définition de ce que l'on nomme la *contingence*. Le contingent s'oppose au nécessaire en logique classique. Aussi, on commence à le voir ici, la logique classique, parce qu'elle n'est pas simplement *quantitative* comme le sont les mathématiques et la physique, par exemple, porte la marque d'un différence *essentielle* avec les autres démarches formelles

qui est la trace de sa provenance dialectique. Pour le physicien moderne le contingent est tout ce qui est ignoré dans les rapports qu'il étudie entre les phénomènes observés.

Certes, on doit admettre qu'une loi, telle la loi d'inertie par exemple, fait appel aux catégories de la logique classique. Formulée comme le principe selon lequel *Tout* Elle commence par l'usage de la catégorie de la quantité, sous-catégorie de la totalité (« tout corps »). La catégorie de la modalité est aussi employée sous les termes « repos » ou « en mouvement ». De même on retrouve la catégorie de la limite exclusive (à travers l'expression « soit…, soit »), ainsi que celle de la subsistance comme subsistance du mouvement, etc.

Mais les catégories ici ne sont que le *canon* d'une détermination *quantitative* des rapports entre les phénomènes. Cette loi ne se définit que par l'exclusion de toutes les forces interférentes possibles. Quand je dis que *tout mobile est soit au repos, soit animé d'un mouvement uniforme et continu*, je ne parle ni de quelque chose en particulier, ni d'une espèce de choses, ni même du mouvement en général, mais de ce que je suis *en droit* de poser dès lors que je *présuppose* un corps soumis à une résultante nulle des forces. Autrement dit je dois *supprimer* tout ce qui pourrait faire que cette loi ne s'observera pas. Cela permet évidemment de gagner en précision en ce qui concerne le mouvement des astres car cette loi, jointe aux deux autres lois de Newton, ouvre un horizon d'action sur la nature sans précédent. On retrouve ainsi par là ce qui fonde l'empirisme à ramener la validité d'une loi à sa fonctionnalité ou son *Opus* et non à quelque détermination *concrète* ou *objective* des *choses*, car il n'y a pas à proprement parler de *chose* dont on parle. Les *choses* sont exclues de ce formalisme qui ne s'attarde que sur des *rapports effectifs*. Si la logique formelle est bien ici *employée* par la démarche scientifique, ce n'est toutefois qu'à seule fin d'exclure toute contingence et non dans le

but de produire un énoncé sur les choses. Certes *tout* mobile en mouvement pourra être décrit par cette loi (du moins tant que l'on s'en tiendra à un référentiel galiléen et à des échelles de masse et de vitesse dont l'effet relatif peut être ignoré), mais cette loi ne dit *rien* du mobile, elle ne produit aucune *spéciation* de son sujet d'étude. Il ne s'agit pas de dire ce que les choses sont, mais simplement ce que l'on peut en dire à partir du moment où on ignore, précisément, toute variation. On utilise la logique, mais on ne dit rien de logique sur les choses. On dit quelque chose de logique sur leurs rapports, mais rien sur elles-mêmes. Aussi quand la physique tente de dire, par exemple, ce qu'est l'atome, elle trouve un autre rapport, à savoir la relation de l'electron au noyau. Quand elle veut décrire le noyau, elle trouve le rapport des neutrons et des protons et quand elle veut définir la masse, elle trouve encore un rapport, celui des champs de Higgs. Parce qu'elle ne fait qu'un usage canonique du logique, la science telle que nous la concevons jusqu'à présent, ne dit rien du logique, du fait même qu'il y a logique. En d'autres termes, une démarche scientifique est avant tout *une technique*. Tout comme l'on savait faire des objets en acier avant de déterminer la géométrie de l'atome de carbone, on sait décrire des lois *logiques* de la nature sans savoir pourquoi il y a quelque chose comme de telles lois. Et on ne le saura jamais par cette même approche.

La logique, même formelle, cependant, s'admet nécessairement elle-même comme détermination de *toute pensée* possible. Par conséquent elle admet aussi *tout ce qui peut être.* Mais elle admet aussi ce qui peut être pensé *sans être*, et donc elle admet aussi ce qui peut être pensé *indifféremment* de ce qui est et en cela elle peut être utilisée de la façon canonique *négative* illustrée ci-avant. Mais, prise en elle-même, comme Aristote le fit le premier, elle admet tout cela en même temps ; aussi elle admet ce qui peut être

aussi bien que ce qui peut ne pas être, c'est-à-dire le contingent. Sans cela la contingence ne saurait être une catégorie de la logique. Aussi dès lors que l'on *fait de* la logique*,* même de la logique simplement propositionnelle, on s'aperçoit nécessairement des connexions qu'il y a entre les catégories : l'accident ne peut être accident que par sa *différence* avec l'essence, et respectivement. L'accident peut aussi et alors être essentiel comme inessentiel. Le possible, en tant que possible, est nécessaire, alors qu'il ouvre aussi une contingence, etc.

Mais – et c'est là que la logique classique porte le plus clairement la trace de sa provenance onto-logique – la contingence se situe au cœur même de toutes les formes de la logique classique. En effet le contingent est *compris,* même si c'est de façon abstraite, dans toute espèce de variable. De ce point de vue les variables mathématiques n'ont rien des variables logiques car en logique ce qui varie c'est ce qui peut être aussi bien qu'il peut ne pas être alors que la variable *d'une* équation est toujours aussi bien en même temps la valeur 2 que la valeur -2 et toutes les autres valeurs numériques qui sont toujours possibles *ensemble* : la même équation décrit *toutes* les valeurs possibles *en même temps*. Au contraire le syllogisme ne s'appliquera ou ne s'appliquera pas, sera ou ne sera pas. Qu'est-ce à dire ? 2 n'est pas le contraire de -2, mais sa grandeur négative. Quand on dit 2 ou -2, on réfléchit toujours dans le même ensemble, celui des nombres entiers relatifs. Mais si je dis « tous les hommes sont mortels » ou bien « tous les chats sont mortels » je parle de deux *choses* différentes. Je peux aussi dire « tous les chats sont poilus » et je suis encore plus éloigné de la première proposition, alors que $a^2+2ab+b^2$ ne signifie rien d'autre que ce qu'elle signifie, elle n'a de sens qu'en elle-même, *en-soi*, c'est-à-dire abstraction faite de toute différence de genre, d'espèce, etc. et, surtout, elle n'inclut pas en elle-même quelque idée d'existence ou d'inexistence, de qualité ou encore

de modalité, du moins pas intrinsèquement. Prise en elle-même, c'est-à-dire comme elle doit toujours être d'abord comprise, une tournure mathématique est fondée sur une absolutisation de la *quantité,* c'est-à-dire qu'elle fait appel à cette catégorie de la pensée *indifféremment* de toute autre considération.

La logique est vraie non seulement *en elle-même* dans sa formulation abstraite (c'est-à-dire moyennant, par exemple, des variables), à l'instar des mathématiques, mais elle est vraie aussi *pour-soi* : La logique désigne – au moins dans sa prétention, car nous ne parlons là que de la logique classique dans une situation ratio-dialectique – tout ce que la pensée doit pouvoir poser comme *étant*. En ce sens, même à ce niveau encore formel de la logique, elle désigne la *Chose même,* sans se perdre dans la diversité mais sans non plus nier cette diversité car, bien au contraire, elle a comme objet d'*inclure* toute chose, y compris ce qui est contingent, si bien que l'on peut dire que l'objet de la logique, tout en n'étant qu'elle-même, est en même temps le réel absolument, c'est-à-dire *la Chose même en-et-pour-soi.* Plus exactement on peut dire que la logique formelle révèle ainsi sa provenance de la logique infinie, celle dont Hegel nous parle et à laquelle il est question de s'introduire ici, c'est-à-dire la logique qui est en même temps la modalité de la pensée et le contenu de l'être. Au niveau de la logique formelle, ou classique, le contenu n'est bien entendu encore qu'un *renvoi* (une variable A renvoie à tout étant possible), mais en tant que telle elle est bien toujours, à la différence des mathématiques, déterminée dans *son autre*, c'est-à-dire la chose à laquelle elle ne peut pas ne pas renvoyer. Si les mathématiques n'ont leur sens qu'en elles-mêmes, la logique propositionnelle classique montre qu'il y a néanmoins dans sa réalité de pures déterminations de pensée, un renvoi à l'être nécessairement *entendu*.

La logique infinie se distingue toutefois bien de la logique classique qui n'en est que la forme abstraite. Bien qu'elle contienne la signature de sa provenance en tant qu'elle n'est pas indifférente, dans son incomplétude même, à son *objet* originaire (les choses, ce qui est), elle demeure toutefois bien *séparée* de celui-ci en tant qu'elle ne fait que s'y référer de façon extrêmement médiatisée. Mais pour progresser plus avant dans la logique *dialectique* il nous faut éclairer cette dernière notion que nous venons d'utiliser, à savoir *l'objet*. En comprenant ce qu'est l'objet originaire de la logique classique on peut remonter ainsi au logique même, c'est-à-dire à l'être dont la logique classique est l'expression abstraite.

### 1.1.2. OBJET ET OB-JET

L'objet (sans tiret) est la traduction conventionnelle du terme allemand *Objekt*, qui évoque chez Hegel l'objectivité aussi bien que, par exemple, l'objet d'un propos, tandis que Ob-jet est la traduction convenue de *Gegenstand*, terme qui renvoie à la chose-devant-moi.

L'ob-jet comme chose-devant-moi, c'est-à-dire tel ob-jet particulier qui est d'abord posé par ma conscience comme étant ici, en face de moi, est ce dont la conscience se distingue, ce qui est *à côté de moi.* Il est donc étranger car posé comme *extérieur* et il reste à étudier, à analyser, à découvrir tout en demeurant, comme tel, toujours imperméable. Prenons par exemple une dissection de grenouille : Tout ce que je dirai sur la grenouille, j'y donnerai des noms : cœur, vaisseaux sanguins, nerfs, etc. Tous ces termes sont étrangers à l'objet que je décris ; je pourrais aussi bien les utiliser pour désigner les organes d'un autre animal et je pourrais même utiliser d'autres termes, cela

ne changerait rien à ma démarche. Face à l'ob-jet, le sujet qui produit un discours, une connaissance, demeure étranger à son ob-jet. C'est le propre, selon Hegel, de toute méthode dite « scientifique » au sens où l'on entend couramment employer ce terme.

Au contraire lorsque l'on parle par exemple d'un *objet de* discussion, on ne considère pas que l'objet en question soit étranger à celle-ci. Si je discute avec un ami à propos d'une promenade, il s'agit d'une promenade que j'ai faite ou que je m'imagine faire ou que je ferai peut-être. La promenade, l'objet (*Objekt*) de cette discussion, est donc quelque chose qui existe comme vécu à travers le discours que je produis : nul n'entendrait jamais parler de ma promenade à ma place si je n'en parlais pas : c'est mon discours qui lui donne non seulement son sens mais aussi son existence. Certes, si je n'en parlais guère la *chose* (la promenade) serait bien quelque chose qui s'est réellement produit extérieurement au discours. Mais entendons bien ici, justement, de quoi il retourne dans la logique : si je ne parlais jamais de cette promenade à personne elle serait pour un moi un vécu subjectif réel, mais seulement pour moi. A ma mort elle ne serait plus jamais, pas même subjectivement car ce *pour moi subjectif* n'existerait plus. En revanche si cette promenade devenait l'objet d'un poème ou d'une prose devenue célèbre, alors elle deviendrait quelque chose *d'effectif* dans le monde, elle serait une réalité non plus simplement subjective mais désormais *objective.* Supposez maintenant que cette promenade deviendrait comme un modèle pour tous les promeneurs et qu'on ne saurait plus jamais se promener sans s'y référer, alors cette fois ce serait devenu la référence de tout promeneur et en cela ma promenade gagnerait une valeur absolue : elle serait devenue non plus une simple promenade, mais l'excellence de la promenade. L'objet, au sens de *Objekt*, n'est donc pas un donné extérieur au discours, il appartient en

propre au discours, lequel est alors *objectif*. C'est pourquoi l'expérience vécue est toujours uniquement déterminée par son sujet qui l'a vécue.

Le propos ici simplificateur indique toutefois une relation « devant » le sujet qui accuse à l'extrême le trait selon lequel l'ob-jet se distingue du sujet jusqu'à l'effacement de son corrélat. L'ob-jet, par le fait même d'être le corrélat du *sujet* qui *pense,* finit en effet par cesser d'être ob-jet : il est l'être. Mais il est *d'abord* saisi par la pensée comme *ob-jet.* Toutefois c'est par cette ignorance même que cet effacement de l'ob-jet, selon André Doz[1] devient « la présence absolue du sujet à l'état d'implicite, état lui-même implicite. » Aussi le tout de l'être va forcément devoir « nécessairement s'expliciter comme subjectivité et comme concept » si bien que l'on a ici la structure même de la Science de la Logique qui devra être logique de l'être ou logique objective, puis logique du concept, avec l'essence comme point de concentration de ces deux pôles comme concentration de ceux-ci en leur annulation mutuelle servant alors de médiation dialectique : l'annulation de l'être dans son retournement total sur lui-même comme être-néant, suppression de toute déterminité et donc de toute l'objectivité, permet en effet la détermination de l'essence comme contenant *nul* de tous le potentiel alors infini à partir duquel l'être peut se redéployer selon toutes ses déterminations antérieures mais dans la forme *réfléchie* du corrélat même de l'ob-jet, la subjectivité. Toutefois la logique subjective va suivre le même mouvement que celui de l'être, c'est-à-dire qu'elle se concevra comme *autre* où l'autre est *l'autre radical* et pour cela elle sera simple *entendement*, démarche consistant à poser son autre comme ob-jet. L'ob-jet, autrement dit, c'est ce que je *devrais* toujours connaître comme n'étant pas autre chose que, comme

[1] A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes* tradition*nels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987, p. 26.

moi, un étant dans l'être, mais qui demeure toujours au départ *pour moi* un simple *négatif.* En d'autres termes nous appréhendons toujours la chose d'abord comme *extérieure* mais la *réflexion* du sujet sur lui-même permet toujours *in fine* de saisir l'ob-jet comme *valeur*, *grandeur, prix, etc.,* c'est-à-dire autant de déterminations qui ne sont en vérité que *miennes.*

Les sciences formelles s'en tiennent à la première position de l'ob-jet. C'est pourquoi selon Hegel « Dans toute autre [science], l'ob-jet et la méthode scientifique sont différents l'un de l'autre (…) » [1]. Les autres sciences se déterminent d'abord comme méthodes d'investigation qui s'appliquent à des ob-jets en général comme négation de leur corrélat (la pensée). L'approche scientifique est donc toujours inscrite par opposition à leur provenance ontologique et c'est pourquoi les mathématiques, comme procès quantitatif indifférent à toute ontologie, finissent toujours par leur convenir d'une manière ou d'une autre puisqu'elles sont l'ignorance même de l'unité de l'être et de la pensée ainsi niée par la position même de l'ob-jet.

On retiendra donc que l'ob-jet est la négation de son corrélat, c'est-à-dire qu'il est *en vérité* une pensée, mais une pensée qui se nie elle-même par le fait même d'ignorer que l'ob-jet est toujours *en vérité* détermination-de-pensée. Mais pour maintenant *comprendre* ceci et non simplement le *poser* comme nous venons de le faire, il faut alors rendre raison de *l'objectivité.* Celle-ci, on l'aura compris, sera le moment dans lequel, précisément, la distinction entre ob-jet et objet s'est supprimée pour remonter à l'objet originaire dont la logique classique n'était que la formulation abstraite bien que portant sa signature.

[1] *S.L.*, I, p. 11.

Plus précisément il s'agit de nous introduire ici à la modalité par laquelle dans l'être seul ce qui a un sens véritable, objectif, est effectif. Ceci veut dire que ce qui a un sens au départ *abstrait* va *en vérité* toujours créer ce dont il est le sens, si bien que s'efface alors la séparation de l'ob-jet et de son corrélat.

C'est en partant de la distinction entre le *Realität* et *Wirklichkeit* (réalité et effectivité) et en montrant comment la logique est le mouvement même par lequel du réel au départ contingent émerge *nécessairement* l'effectivité du rationnel et la rationalité de l'effectif, que l'on va pouvoir utiliser le champ d'expérience du droit et de la politique comme illustration appropriée en ce qu'il est précisément le terrain sur lequel le singulier, le particulier et l'universel sont comme *contraints* de s'articuler en une unité du *concept concret*, c'est-à-dire une unité où l'ob-jet *est* le concept et où le concept *est* l'objet. Ceci nous permettra alors de montrer en quoi le logique n'est en effet rien moins que cette articulation, ou plutôt ce mouvement par lequel la contingence du singulier s'élève d'elle-même et à partir d'elle-même à l'universalité du vrai, lequel n'est plus simple concept abstrait séparé de son ob-jet, mais bien *la même chose* et, du coup, *la chose même.*

### 1.1.3. L'OBJECTIVITE

La philosophie du droit est en effet un medium idéal d'introduction au concept car une loi n'a pas d'autre but que de s'appliquer en ordonnant son ob-jet et en s'ordonnant elle-même par rapport à lui jusqu'à finalement supprimer cette distinction entre l'ob-jet et son corrélat.

En étant promulguée et appliquée elle n'a d'abord pas d'autre objet qu'elle-même. Cela-dit elle détermine bien un ob-jet : la loi régule les affaires de la société civile, laquelle est bien autre-chose que la loi. Aussi la loi a son objectivité en elle-même, mais elle a bien toujours *à s'appliquer* en son autre, c'est-à-dire à faire que son ob-jet s'efface comme tel pour s'intégrer comme *objet* ce qui confère alors au droit effectif sa détermination comme sphère *objective* réfléchie, c'est-à-dire où la subjectivité se réalise objectivement précisément en tant qu'elle a sa provenance dans l'objectivité de l'être ainsi retourné sur lui-même.

La loi est, dans sa première formulation par la pensée, *concept* au sens formel du terme, car elle procède du langage et de la représentation. De plus elle est concept *logique* (au sens courant de l'expression), car elle doit être *entendue, comprise* pour s'appliquer. Pourtant la loi demeure l'autre de ce à quoi elle s'applique, c'est-à-dire la société civile. Elle se détermine donc elle aussi, comme on le disait précédemment de la logique propositionnelle, comme renvoi originel au logique. Cependant, à la différence de la logique classique, ce renvoi n'est pas *implicite* mais bien *explicite.*

La loi est en effet d'abord vraie comme concept formel, elle est vraie *en-soi* dans le *système* du droit. Il faut encore toutefois qu'elle soit vraie *pour-soi,* c'est-à-dire compréhensible pour moi, pour vous mais, bien entendu, d'abord *pour elle-même* dans son devenir : il faut que s'appliquant, elle réalise pour elle-même ce qu'elle est *en-soi*, c'est-à-dire qu'elle se redouble elle-même. Enfin, cela ne suffit pas car il faut encore qu'elle soit appliquée, précisément pour pouvoir produire ce redoublement. Or le seul fait qu'on ait besoin de lois et de gouvernements pour l'appliquer, c'est que cela ne va pas de soi dans la société civile. Aussi le libre-arbitre est *l'autre* de la loi avec laquelle

celle-ci doit pourtant s'appliquer. Il n'y aura pas de loi effective sans l'accord entre les différents libre-arbitres.

Dès lors on peut dire que dans son expérience politique la loi est esprit objectif, c'est-à-dire vraie en-et-pour-soi, ce qui implique qu'elle émane d'un redoublement de son autre, à savoir le libre arbitre singulier qui, d'une façon ou d'une autre, doit *vouloir le droit* pour exister comme *volonté objective,* c'est-à-dire comme une volonté qui dépasse le simple souhait, le simple songe et le seul stade du désir immédiat. On peut toutefois se demander comment Hegel propose alors de dépasser l'antinomie que recèle l'opposition de la volonté arbitraire à la volonté universelle ? S'agit-il simplement de reprendre la doctrine du droit de Kant dans laquelle on constatait *simplement* la nécessité que l'individu se soumette à un système de contraintes auquel un despotisme n'aurait plus grand-chose à envier ?

La réponse tient dans la célèbre phrase de Hegel selon laquelle « ce qui est effectif est rationnel et ce qui est rationnel est effectif. » Mais comment, alors, comme le souligne Kervégan dans *l'Effectif et le Rationnel*, ne pas se confronter au dilemme que génère cette célèbre proposition, à savoir qu'on se retrouve pris dans une alternative dont les conséquences sont également décevantes : tautologie ou contradiction. Si en effet, l'effectif se distingue du réel en tant qu'il est ce qui, dans le réel, est déjà pénétré de rationalité, alors se joue une véritable tautologie ; si, en revanche, le réel ne diffère pas de l'effectif, si donc le réel lui-même est rationnel, nous sommes face à une contradiction.

C'est toutefois dans cet embarras que génère la célèbre identité entre effectif et rationnel que réside précisément ce qui permet de sortir des anciennes conceptions du droit qui le réduisent à la simple constriction de l'individualité. Ce problème ne peut se

donc résoudre qu'en comprenant en vérité que l'effectif n'est pas la simple réalité, laquelle inclut la contingence. Cette même contingence est toutefois le *matériau* de départ de toute nécessitation, et c'est ce qu'il va nous falloir expliquer ci-après.

La philosophie du droit, celle de Kant notamment, fait du droit une restriction du libre arbitre de chacun[1] sous l'autorité d'une loi universelle à laquelle chaque cas particulier doit se subsumer. Pour Hegel en revanche ce postulat repose sur une erreur qui consiste à dériver la volonté rationnelle de la volonté de l'individu singulier, donc de son arbitre. Autrement dit chez Kant c'est le même libre-arbitre qui doit à la fois être contraint et se soumettre à la loi : c'est de la contingence elle-même qu'émerge le rationnel. Aussi dire qu'il suffit de distinguer le réel de l'effectif pour comprendre la célèbre citation de Hegel, n'est satisfaisant que si l'on comprend d'abord que l'effectif provient bien du réel immédiat comme sa négation réfléchie. Le libre arbitre *décide* d'obéir aux lois précisément parce qu'en tant que libre-arbitre il a la puissance de prendre cette décision. Aussi il ne peut pas se nier lui-même, se subsumer sous l'universalité du droit, car il faut qu'il soit cette contingence pour que ce choix même soit possible.

Ne voyant dans le rapport de l'universalité du droit et de la singularité de son objet que des catégories extérieurement opposées l'une à l'autre (l'universel et le singulier) et tombant l'une en dehors de l'autre, d'un côté, tout en acquiesçant que l'un doit renvoyer intrinsèquement à l'autre d'un autre côté, Kant réduit le droit à un système de contrainte, ce qui est à proprement parler contradictoire avec sa conception de l'autonomie, ce qui ne permet plus alors d'articuler l'universel et le singulier.

Dans la relation de l'individu singulier au droit, c'est-à-dire la relation de l'arbitraire et de la volonté rationnelle du citoyen éduqué, nous admettrons donc d'abord qu'il faut

1 E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*. I. Doctrine du droit, p.479.

que son arbitraire ait quelque part *choisi* de suivre les lois. Mais dire cela ainsi c'est encore laisser penser qu'il y a une extériorité entre sa volonté libre et les lois, alors qu'en fait il n'y a de volonté libre, précisément, que par le fait de *vouloir les lois*. Autrement dit Hegel fait de l'arbitre un moment nécessaire mais contradictoire de détermination comme particularisation de la volonté. C'est en ce sens que Kervégan peut écrire ce qui suit :

> C'est dans l'exacte mesure où il œuvre au dépassement de l'arbitr(air)e subjectif, structurellement contradictoire, en le soumettant aux contraintes d'un ordre normatif objectif, que le droit doit être compris non pas comme une limitation, mais comme une objectivation de la volonté, objectivation dont dépend l'effectivité de sa liberté[1].

Ainsi on comprend qu'avec Hegel la vérité d'une chose est son effectuation non seulement autonome (comme c'était encore seulement formellement le cas chez Kant, ce qui lui valait alors de rendre le droit purement contradictoire avec son sujet), mais aussi *par son autre* : est véritable ce qui se réalise en-et-pour-soi et par son autre, car tout processus d'effectuation implique aussi bien d'exister que de se différencier soi-même : la loi n'a pas de sens si elle ne fait que confirmer, par exemple, les rapports de force en présence et c'est dans ce sens que Rousseau pouvait soulever la contradiction inhérente qu'il y a à parler d'un droit du plus fort, le droit étant précisément l'élément par lequel la force est niée comme argument, tout comme l'Etat-de-droit *institue* la société par

[1] J-F. Kervégan, *L'Effectif et le Rationnel*, Vrin, Paris, 2007, p. 61

laquelle il se réalise comme Etat-de-droit, sans être lui-même cette société. De même la loi n'est pas la volonté arbitraire et la volonté arbitraire n'est pas la loi, mais c'est parce qu'il y a volonté arbitraire qu'il y a la nécessité de la loi, nécessité qui fait précisément partie des déterminations que cette volonté arbitraire est comme intrinsèquement contrainte de concevoir. Ceci renvoie en quelque sorte à l'état de Nature de Hobbes où la volonté naturelle ayant pour but de se préserver ne peut que finir par concevoir la nécessité du pacte civil dans et par laquelle elle va passer d'un simple potentiel (*potentia*) contingent à une force civile effective de réalisation de soi (*potestas*).

Toutefois ceci ne résout pas le problème suivant : quel est le statut de la contingence chez Hegel ? Que fait-il du fait que si une volonté arbitraire est au départ contingente, rien alors ne la détermine intrinsèquement à vouloir le droit ? Comment Hegel parvient-il ainsi à unifier le rationnel et l'effectif et à montrer que l'effectivité (et donc le rationnel) émergent d'une *Realität* qui étant immédiatement contingente ne peut que difficilement autoriser une nécessité plutôt qu'une autre ?

Le propos ne consiste pas ici à travailler à proprement parler sur les problèmes intrinsèques de la philosophie du droit. Le problème ici posé se résout dans et par la logique de la manière suivante : la contingence n'est pas le hasard, elle n'est pas l'absence de détermination mais la manifestation des médiations de l'être qui, par une logique *nécessaire,* en vient donc forcément à se résoudre à ce qui est effectif en tant qu'il est ce qui *a à être.* Le libre-arbitre, autrement dit, se résout à la volonté objective du droit parce qu'il en va du *choix* (libre) dont il saisit *toutefois* la nécessité comme *devoir-être*. Nous serons même amenés bien plus bas dans ce travail à voir que ce devoir-être n'a de sens qu'en tant *qu'impossibilité*.

Mais ce qui nous importe à ce stade ce n'est pas tant de *résoudre* ce problème que de produire une mise en extension qui fait signe vers ce que l'on peut poser, avec Lardic, comme « une véritable nécessité de la contingence »[1]. Ceci va nous permettre en effet de commencer à montrer le mouvement infini de l'unité du vrai et la démarche finie de toute approche dite *scientifique,* laquelle ne peut que supprimer le singulier et le particulier pour ne jamais évoluer que dans une détermination abstraite de l'universel. C'est dans ce sens qu'il apparaîtra que les sciences de la nature ne peuvent produire de théories exactes que dans la mesure où elles se fondent sur une approche non-vraie des choses. Ceci ouvrira alors la voie à l'étude du Concept Préliminaire dans lequel Hegel montre comment toutefois la pensée *a besoin* du non-vrai – et donc de l'approche externalisée des choses comme *ob-jets* par l'entendement – pour se déterminer elle-même dans sa vérité, ce qui sera alors l'occasion de révéler la relation en-et-pour-soi de ces deux opposés *complémentaires* que sont l'infini et le fini. C'est seulement à partir de là que l'on pourra commencer à rentrer dans le mouvement dialectique même de l'être, car ce sera à ce moment qu'on aura fait faire à notre lecteur le tour complet d'un mouvement ratio-dialectique qui lui aura montré *la nécessité intrinsèque* de sa propre position de départ à se sursumer lui-même dans la théorie de l'être.

Au contraire des autres sciences, la logique se détermine elle-même, pour elle-même et par elle-même. Son référentiel est la logique et son objet est *le* logique. Ce qu'elle détermine, c'est le logique, c'est-à-dire non pas *ce qui est* logique car alors cela voudrait dire qu'il y aurait aussi le non-logique, lequel lui échapperait toujours. Cela n'implique pas non plus que la science logique n'étudie *que* ce qui *est* logique et

[1] La Contingence chez Hegel, 1996, in Hegel, Comment le sens commun comprend la philosophie, Actes Sud, Paris, 1989, p. 85.

relèguerait au rang du négligeable tout ce qui manque de rationalité. On peut commencer à dépasser cette difficulté à comprendre Hegel en citant une réponse qu'il aurait faite à la question « croyez-vous vraiment que tout ce qui est effectif est rationnel ? » : « Tout ce qui est rationnel, répondit-il selon Heine[1], il faut qu'il soit ! ». Cette phrase à elle seule met un terme à plus d'un siècle de malentendus (et sans doute aussi de mauvaise foi) : la logique n'a pas vocation à ignorer la contingence mais elle n'a pas non plus pour vocation de rendre rationnel ce qui ne l'est pas. Pour s'en rendre compte il nous faut alors finir de déterminer le statut précis de la contingence par rapport au logique et au rationnel.

### 1.1.4. LE LOGIQUE ET LE RATIONNEL : LE STATUT DE LA CONTINGENCE

La contingence est une catégorie déterminante de l'être et en ce sens toute *logique* qui l'éloigne ne peut être qu'une logique incomplète, et même une logique qui se rend elle-même contingente dans ses déterminations.

Cependant dans le langage courant contingence et hasard sont synonymes, ce qui induit une difficulté majeure de compréhension de la logique puisque l'on comprend alors la contingence comme *absence de détermination*, ce qui lui retirerait tout potentiel d'effectivité. Ceci est d'autant plus vrai que Hegel lui-même fait parfois cet amalgame[2], alors que par ailleurs son propre développement dans les paragraphes 146 et 147 de l'Encyclopédie interdit de les associer puisqu'il y dit clairement que « Le contingent, en tant qu'il est l'effectivité immédiate, est en même temps la possibilité d'un autre ». Aussi

[1] Cf. Heine, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, G. Nicolin (éd.), document 363, Hambourg, Meiner, 1970, p. 235 : « Es Könnte auch heiβen : ''Alles, was wernünftig ist, muβ sein'' ».
[2] *Encycl.*, I, p. P. 579

le *hasard,* terme utilisé mais pas ou si peu expliqué, se doit d'être distingué de la contingence.

#### 1.1.4.1. HASARD ET CONTINGENCE

La possibilité se confond avec la contingence[1] dans la manifestation extérieure de l'effectivité et c'est pourquoi nous pourrons dire plus bas dans la Théorie de l'Essence qu'il faut toujours en revenir aux *rapports* pour que parmi tous les possibles, en eux-mêmes contingents, ressortent les possibles nécessaires, c'est-à-dire déterminants comme effectivité. Mais même sans aller si loin on peut dire que la contingence ne peut être un simple hasard, lequel doit être compris comme une *absence* de détermination et non comme la compossibilité de déterminations opposées. Il y a contingence, c'est-à-dire quelque chose qui peut être tout aussi bien qu'il peut ne pas être, pour reprendre ici la définition posée par Hegel[2], qu'à la condition qu'il y ait *possibilités* et donc déterminations potentielles (pouvoir être, pouvoir ne pas être) et c'est pourquoi il faut dire que la contingence ne peut pas être le hasard. Le hasard est en effet l'absence de détermination, ce qui n'existe que comme être-là-nul. Sur ce qui n'a pas de détermination, évidemment, on peut alors poser toutes les déterminations possibles, si bien que le hasard peut aussi, d'une certaine manière, se concevoir comme totalité *vide*. Il n'y a pas dans un phénomène strictement aléatoire la moindre détermination particulière qui déterminerait un apparaître posé comme pure extériorité. Tout et rien est

[1] *Encycl.*, I, p. 577

[2] Hegel définit la contingence comme ce qui peut être aussi bien qu'il peut ne pas être (Encycl, I, p. 579), ce qui renvoie donc clairement à au moins deux compossibilités d'égale probabilité (être ou non-être). La contingence est donc tension.

déjà donné *là* et, partant, rien n'est donné non plus. On peut illustrer cela en disant que dans un sac de 10 billes rouges et de 10 billes bleues je sais avec certitude que j'ai une chance sur deux de piocher une bille rouge et, partant, ce que je sais c'est qu'il n'y a pas d'autre détermination intrinsèque à cette issue que l'absence de rapports déterminants entre les billes bleues et les billes rouges.

Autrement dit, contrairement à ce que l'on pourrait croire, plus un système est aléatoire, plus il est formellement quantifiable et donc prédictible et, au contraire, un système est difficile à modéliser lorsqu'il est fortement déterminé au sens où il est constitué d'un nombre élevé de *possibilités* et donc *contingent*, non pas parce qu'il aurait moins de détermination qu'un système linéaire mais justement parce qu'il en a plus alors que (et puisque) le hasard est *sans* détermination et la nullité de détermination implique l'infinité de sa détermination indifférenciée. Quand rien n'est là, tout peut être là. Quand seules quelques déterminations sont là, bien qu'opposées et donc sans que l'on puisse *prédire* laquelle va se *réaliser*, il n'y a que *ces possibilités-là* et aucune autre qui sont en jeu. Un système contingent n'est pas un système aléatoire.

L'absence de détermination ou *hasard* est ce qui permet de concevoir des rapports formels *à l'infini* et de façon *indifférente* parce que la totalité des rapports est en vérité aussi bien nulle qu'infinie : s'il n'y a aucun rapport déterminé dans un système donné, alors on peut lui attribuer tous les rapports, c'est-à-dire *tous les possibles contingents* et à partir de là *calculer* des probabilités puisqu'on peut alors appliquer ce qu'on exposera plus bas comme le principe d'indifférence de la quantité.

En théorie des jeux, par exemple, tant qu'il y a hasard, le système est prédictible. Ce qui le rend imprévisible c'est l'exponentielle des déterminations (des choix possibles) dès lors qu'on doit traiter des corrélations d'anticipations (anticipations d'anticipations, ce

rapport s'étendant à l'infini et devient par là même impossible à modéliser car la probabilité devient indécidable[1]), qui sont autant de déterminations pourtant claires à définir et à élaborer dans toutes leurs conséquences logiques, mais dès lors pas assez aléatoires pour produire un modèle théorique fixe de tous les résultats possibles. Ainsi si par exemple un gardien de buts veut anticiper la frappe de son opposant lors d'un tir-au-but, le tireur peut aussi anticiper l'anticipation du gardien, lequel peut à son tour anticiper cette anticipation d'anticipation et ainsi de suite sans fin, c'est-à-dire sans qu'aucune détermination ne soit plus probable qu'une autre. Ceci est une situation proprement contingente si bien que ce ne sera qu' *a posteriori* qu'on pourra déterminer jusqu'où chacun a *effectivement* anticipé l'action de l'autre et donc la raison suffisante du but ainsi marqué ou pas. Si maintenant le footballeur était une machine programmée par un générateur d'aléatoire pour tirer où bon lui semble dans les limites des deux poteaux de la cage de buts, alors il deviendrait possible, avec la répétition des jeux, de prédire où il y a une plus grande chance que le robot tire. Si par exemple il y a 10 angles possibles prédéfinis dans son programme, alors on calculera qu'après 5 tirs déjà effectués sur la droite il y a plus de chance qu'il tire désormais à gauche au moins une fois sur les cinq prochains tirs. Dans l'effectivité, parce qu'elle est l'unité immédiate du négatif et du positif (c'est-à-dire le moment où tous les possibles sont réunis en un seul instant de réduction à une seule possibilité), il est toutefois toujours *possible* que notre cyber tireur tire continuellement à droite ; mais cela demeure peu probable. Ce qu'il importe de noter c'est que dans le hasard on a la totalité des déterminations possibles abstraitement considérées comme *quanta* justement parce qu'il n'y a pas de détermination. A l'inverse,

[1] On pourra sur ce point se référer aux travaux de Per Martin-Löf**,** qui montrent comment en formulant une définition rigoureuse de la notion de suite aléatoire infinie, on établit un lien étroit entre probabilités et indécidabilité. *On the definition of random sequences,* Institute of Mathematical Statistics, University of Stockholm, 1966.

dans la contingence impartie à la surdétermination induite par les anticipations, on n'a pas un nombre infini de possibilités, mais *certaines* possibilités existantes en tant qu'*opposées,* d'égale intensité mais non échues comme rapport effectif. Ainsi au moment où le footballeur humain s'apprête à tirer il n'y a pas encore à ce stade de détermination du rapport effectif qui déterminera l'issue du tir parce que tous deux anticipent de façon différenciée et incalculable, puisqu'on ne sait pas jusqu'où l'autre anticipera l'anticipation de son adversaire.

Les anticipations et toutes sortes de situations proprement contingentes sont ce que l'on peut appeler des situations formellement libres où la liberté se définit ici comme indécidabilité (formelle) des probables et donc comme libre-abitre, c'est-à-dire ce par quoi il doit y avoir *décision* et non *déduction* (ce qui serait une décidabilité formelle).

Ce libre-arbitre ne doit évidemment pas être confondu avec la nécessité intérieure du soi, c'est-à-dire, comme le souligne Stanguennec, « la liberté comme autonomie ». Celle-ci en vérité crée une nouvelle contingence en tant qu'opposition à la « contingence [qui] est celle de la nécessité extérieure, l'Autre de la nécessité intérieure »[1]. Ainsi on a une contingence immédiate, autre de la liberté autonome mais qui dans cette même altérité augmente encore la contingence générale ainsi produite par cette même opposition et produit ainsi un système saturé de déterminations, ce que le hasard n'est pas.

Un système contingent est impossible à prédire parce qu'on ne peut y ajouter les déterminations que l'on veut pour pouvoir dire laquelle sera effective, car est effective celle qui comme contenu s'est posée comme échéance *décidée* (résultat contingent et

[1] Stanguennec, *La dialectique réflexive*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2006, p. 95.

donc qui n'est pas *décidable*), c'est-à-dire qui aurait tout aussi bien pu être autrement. Le contingent relève de l'effectivité précisément parce qu'il est la *compossibilité* des contraires et, nous le verrons plus bas, la nécessité en émerge directement comme effectivité immédiate et, pour reprendre ici l'expression de Kervégan[1], « saturée de médiations », parce que la contingence est *déterminations*, au pluriel, alors que le hasard est le moment de nullité de détermination et pour cette raison capable de recevoir *toute détermination* de façon *indifférenciée* et, partant, quantitative.

Un système aléatoire est plus prédictible qu'un système contingent. Un système d'êtres conscients, parce qu'il est déterminé par l'opposition de nécessités internes à la contingence immédiate, créant ainsi une contingence encore plus grande, saturée, est pour cela impossible à prédire. C'est notamment ce que démontrent les économistes Kydland et Prescott dans l'article *Rules rather than discretion* et pour lequel ils ont reçu le prix Nobel d'économie de 1977. Cet article met en évidence l'impossibilité pour toute politique monétaire discrète (c'est-à-dire gouvernementale) de se fonder sur la moindre prédiction dans la mesure où chaque décision implique une série d'effets d'anticipations *intrinsèquement* indécidables, c'est-à-dire qui ne peuvent *absolument* pas être rapportés à quelque système quantitatif prédictif. Si l'on peut certes quantifier l'incertitude elle-même, on ne sait pas et ne saura certainement jamais modéliser un système contingent de déterminations internes opposées à des déterminations externes elles-mêmes opposées entre elles (c'est-à-dire un système d'opposition de déterminations internes à la contingence externe). En revanche on n'a aucun mal à quantifier un système *aléatoire*, c'est-à-dire duquel toute détermination interne a été supprimée au profit, par exemple, d'une technicité des « décisions » prises par les agents des marchés financiers, lesquels

[1] J-F. Kervégan, *Sortir du* « donné » *? Quelques remarques autour d'une observation de Sellars*, Implications Philosophiques (www.implications-philosophiques.org), publication du 2 mars 2011

ne sont soumis qu'aux fluctuations dont ils peuvent étudier les variations *indifféremment* de toute intentionnalité *libre*. Ainsi, par exemple, le risque systémique pris lors de la création des *subprimes,* c'est-à-dire par la titrisation de crédits immobiliers insolvables mais à haut rendement financier imparti à l'inflation immobilière d'avant l'année 2008 (l'insolvabilité était largement compensée par la croissance du marché des biens ainsi vendus, rachetés et revendus), a créé une situation que la loi elle-même prédisait en interdisant *précisément* ce genre de titrisation. Si l'on connait le risque que représente une telle démarche c'est parce que les facteurs en jeu sont *aléatoires* et, par conséquent, *prédictibles*. C'est là l'idée la plus difficile à comprendre mais que quiconque ayant un niveau de mathématiques de lycée peut entendre en vérité parfaitement : lorsque l'on jette un dé *plusieurs fois* on sait que la valeur attendue arrivera *nécessairement*. Si maintenant le dé pouvait *opposer* sa propre détermination le système deviendrait aussitôt impossible à prédire, à moins de connaître cette même détermination interne. Mais lorsqu'il s'agit maintenant d'un système de sujets autonomes, c'est-à-dire comme s'il y avait plusieurs dés auto-déterminés, la contingence s'intensifierait au point d'élever à l'infini le nombre de scénarios possibles puisque chaque dé agirait non seulement en fonction de son anticipation de ce que les autres dés vont faire mais aussi en fonction de l'anticipation de leurs anticipations et ainsi tous réciproquement s'anticiperaient respectivement, sans que cela ne puisse trouver quelque fin. C'est exactement ce qui se passe lorsqu'un gouvernement possède encore le droit de battre monnaie : chacune des actions qu'il engage à l'échelle macroéconomique moyennant une politique d'inflation ou de déflation à un moment $t_1$ en vue d'une réalité optimale projetée comme $x_2$ correspondant au moment $t_2$, induit en fait une série de réactions d'anticipations en $t_2$ qui

produisent une réalité différenciée telle que $x_2$ diffère nécessairement de l'anticipation, rendant ainsi la maximalisation des décisions totalement impossible[1].

#### 1.1.4.2. LA CONTINGENCE COMME POTENTIEL

Aussi la contingence n'est pas l'absence de détermination et donc elle n'est pas l'autre radical de la nécessité, son contraire, mais elle est plutôt comme son contenant ou son *potentiel*. Bien que nous étudierons ces catégories plus en détails plus bas, il est toutefois utile de noter pour l'heure que l'essence (comme aboutissement de la quantité) est à la qualité ce que le hasard est à la contingence : de même que quantifier, par exemple, une couleur, revient à en décrire les variations d'une longueur d'onde et donc à *réduire* ce qui est au départ saisi comme un continuum à des unités de fréquence, le hasard est le *point zéro,* c'est-à-dire la réduction *absolue*, de différentes déterminations opposées qui, s'annulant par leurs forces égales de probabilité de réalisation (chacune pouvant être aussi bien que ne pas être réalisée). Le hasard est donc *l'instant abstraitement saisi* par la pensée où *aucune* détermination de la contingence ne peut encore être échue, et c'est pour cela qu'on le confond si aisément avec la contingence et donc avec ce qui ne saurait en aucun cas faire l'objet d'une étude *rationnelle.*

Il appert que la contingence est en vérité une charge hautement déterminée, c'est-à-dire *être* mais être *non encore échu*, ou *potentiel*. Au niveau de la vie consciente la

[1] Cf. sur ces exemples de macroéconomie :
Collectif Polysophia, *Le Problème des anticipations en économie*, Dir. Elfège Leylavergne, sous la supervision technique et scientifique du Pr. Chiappori (*Columbia University*), collectif Polysophia, Lycée Français de New York, http://polysophia.com/anticipationseconomie.pdf, pp. 5 et sq.
A paraître, Elfège Leylavergne, *Le paradigme épistémologique des sciences économiques*, *Vers la fin du débat entre interventionnisme et monétarisme in* Actas das *IVas* Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia, (Eds.) I. Pinto Pardelha e I. Viparelli, Grupo Krisis, 2013.

contingence est alors libre-arbitre et *désir immédiat* puisque l'être se saisissant lui-même saisit par là ce qu'il est, c'est-à-dire réalité sans repos de la contingence. Mais dans son *effectivité* l'esprit doit nier la contingence pour avancer. Dès lors le libre-arbitre d'un sujet se nie lui-même et pour lui-même par la castration successive de toutes les pulsions qui rendent son désir contingent, tout comme le tireur devra renoncer à toutes les anticipations *possibles* de son adversaire pour *finalement* tirer, c'est-à-dire supprimer toute anticipation *des autres possibles*. Mais l'on voit bien par là que la contingence demeure son principal ob-jet de préoccupation et qu'elle est en ce sens *déterminante* dans sa négativité, c'est-à-dire comme l'élément à réduire : maîtriser ses pulsions, se socialiser ou décider de tirer, en somme, deviendra son premier mode *effectif* et son apparaître en tant qu'arrachement à ce qui le déterminait au départ. Aussi cette contingence des désirs pulsionnels comme constante saisie des possibles (on se marie, on pense alors à toutes celles auxquelles on renonce) est éloignée par l'entendement qui se constitue alors comme un premier moment de ce que l'on appelle aussi plus communément *l'effort* ou encore, *la volonté*.

Donc si l'on doit admettre que la contingence est l'objet (*Objekt*) négatif de l'effectivité en tant que, en somme, sa préoccupation de départ, cette négation est toutefois la détermination *de ce qui a à être*.

L'entendement, c'est-à-dire la faculté par laquelle précisément nous réduisons le potentiel de l'être et donc pour laquelle la contingence tombe en dehors de toute détermination et se trouve ainsi confondue avec le hasard, ne peut donc pas être une faculté de connaissance intégrée, dialectique (ce qui va de soi), du réel, mais simplement une faculté d'auto-détermination *négative,* laquelle autodétermination se manifeste chez Kant comme *impératif,* saisie de ce qui a à être. Cependant cette négation s'effectue bien

*relativement* au réel et à sa contingence. Aussi l'entendement conçoit comme ce qui a à être l'effectivité d'un concept rationnel, c'est-à-dire *l'apparaître* d'un processus antérieur qui a conduit de la réduction du potentiel à l'élection d'une déterminité sur toutes les autres. La contingence est ainsi comme le carburant du rationnel et de l'effectif, ce qui doit être brûlé pour avancer.

Il n'est donc pas surprenant que l'entendement, qui est le medium de la négation de la contingence et qui trouve-là sa raison d'être, ne puisse jamais la saisir que comme l'autre radical, absolu et *nul* du rationnel. Mais le raisonnement que nous produisons ici-même, nous le voyons, ne peut donc pas relever de l'entendement seul puisque nous saisissons ici la contingence dans sa *positivité*.

#### 1.1.4.3. DETERMINATION POSITIVE DE LA CONTINGENCE

Cette positivité de la contingence peut troubler plusieurs lecteurs de Hegel et on s'égare souvent à ce sujet. Ainsi il ne faut pas voir dans la contingence, et contrairement à ce que Robert Pippin[1] peut en dire, une sorte de concession ironique qui marquerait une sorte de raisonnement apagogique consistant à dire que, finalement, la contingence c'est ce que l'on doit présupposer pour déduire et décrire alors de façon simplement *négative* les catégories de la nécessité et de la possibilité. Cette erreur, comme l'indique Kenneth R. Westphal[2], tient en ceci que selon Pippin les catégories ne sauraient avoir d'assise à proprement parler empirique, si bien qu'on devrait toujours les *déduire*. Pippin a alors

[1] Robert B. Pippin, Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 170, 179, 241, 258.

1. [2] Kenneth R. Westphal, *Hegel, Idealism, and Robert Pippin*, in The International Philosophical Quaterly, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1993, pp. 263 et sq.

une approche de la logique qui est déroutante et, pour cela, source de confusions remarquables qui vont jusqu'au contresens.

Il peut en effet être tentant à la lecture Hegel de penser ainsi puisqu'on a l'impression qu'il produit un travail de déduction de toutes les catégories à partir de l'analyse de l'être. Là où Pippin semble se tromper c'est relativement au fait que les catégories sont au-delà de toute déduction, de toute induction et de tout constat simplement empirique ; mais une simple position kantienne sur ce point, plutôt que Fichtéenne, lui aurait permis de le comprendre aisément dans la mesure où elles sont *les conditions de possibilité* de toutes ces opérations de l'esprit. Ceci étant dit Hegel n'est pas Kant et ce qu'il lui reproche précisément c'est de n'avoir pas pu aller au-delà de leur détermination transcendantale, c'est-à-dire de les avoir posées-là précisément comme de simples objets empiriques. Toutefois l'argument transcendantaliste permet de commencer à prendre la mesure de l'erreur de Pippin. Celui-ci s'inscrit en fait dans une sorte de lecture syncrétique, à la fois Fichtéenne et phénoménologique des catégories et il comprend alors le logique alors comme un moyen de dépasser le débat entre empiristes et rationalistes au sujet de l'acquisition des catégories par le sujet. Il en fait alors des *items* pouvant être, étrangement, acquis sans être appris par l'expérience en proposant notamment qu'elles soient générées spontanément et ainsi révisées, modifiées ou même rejetées… en fonction de l'expérience, alors même qu'elles ne peuvent pas être acquises par l'expérience, ce qui n'a ni queue ni tête.

On ne peut pas prendre Hegel plus à contresens que cela. Mais cette confusion que fait Pippin permet toutefois, par sa *correction*, de déterminer précisément et, pour le coup par réfutation apagogique et donc par retournement de son erreur sur elle-même, ce qui se joue vraiment dans la logique.

D'abord Pippin se trompe en disant que les catégories n'ont pas d'assise empirique. La contingence est l'empirique même et d'elle se dégagent toutes les déterminations premières de l'être. Mais, toujours selon Westphal, cela ne veut pas dire pour autant que la contingence se détermine empiriquement. Elle est l'empirique, elle n'est pas un ob-jet empirique pour autant. Mais la contigence et les autres catégories n'émergent pas non plus spontanément de l'être, car cela la ferait tomber en dehors de l'être. De même les catégories de la nécessité et de la possibilité ne tombent pas en dehors de la contingence.

Les catégories sont les dimensions d'une même réalité qui se retourne sur elle-même. Ce que Hegel fait ne consiste donc ni à déduire, ni à induire ni encore à montrer une génération spontanée des catégories. Il montre seulement comment l'être se déploie lui-même *nécessairement* dans *son* autre, à l'instar de ce que nous disions plus haut à titre d'illustration, c'est-à-dire que toute volonté relève d'une négation du libre-arbitre *par* ce même libre-arbitre.

C'est là précisément que l'on comprend que la science de la logique ne reçoit donc pas la contingence comme quelque chose d'étranger, elle la reçoit comme son moteur qui lui dit, en creux, ce qui a à être. Elle est *dialectiquement* déterminante comme premier moment de l'effectivité des rapports antagoniques des déterminations ainsi polarisées de l'être.

Aussi la logique ne rend pas raison de la contingence au sens où elle dirait que ce qui n'est pas vrai est quand même vrai, que ce qui n'est pas rationnel est quand même quelque part un peu rationnel et elle ne nie pas à l'entendement la nécessité de poser un principe de non contradiction, lequel est effectivement fondateur de l'entendement

comme moment où l'esprit décide de nier la contradiction qu'induit, justement, la contingence du réel. Simplement la science de la logique nous dit que l'entendement n'est qu'un moment logique en-soi et non son fondement ou son principe. Il est en somme simplement un instrument d'arrachement à la contingence, instrument artificiel que l'esprit *se* donne pour *se* déterminer dans un *premier moment*. Autrement dit l'insuffisance de toute la tradition classique tient en ceci que la logique se réduisait à la non-contradiction et que le tout de la connaissance était formellement déterminé par cette seule « logique » de l'identité, ce qui interdisait alors de comprendre l'être dans son mouvement même puisque l'entendement ne peut poser un principe d'identité *que* par *différenciation* avec *le fait* qu'il y a différence, et de même il ne peut poser un principe de non-contradiction que parce qu'il y a contradiction, nécessité parce qu'il y a contingence, essence parce qu'il y a accident, etc. Faisant ainsi tomber les catégories les unes en dehors des autres il les prive de leur élément naturel, c'est-à-dire leur contradiction immanente et, partant, leur *réalité* à laquelle elles ne peuvent plus alors se rattacher que *formellement* puisqu'elles en ont été précisément *séparées*.

C'est pourquoi l'entendement ne peut pas thématiser la contingence autrement que comme *négatif* et donc sans nier à cette dernière sa puissance comme *potentiel*, ce qui est en-soi une nouvelle contradiction qui révèle alors nécessairement là aussi sa provenance dialectique, sans toutefois pouvoir jamais la saisir.

Autrement dit, si le contingent c'est ce qui peut être comme il peut ne pas être ou plus précisément ce qui peut être tel aussi bien qu'autrement, alors figer la contingence c'est forcément s'arrêter sur une détermination particulière (cela pouvant aussi bien être un fait particulier qu'un schème ou modèle physique qui ne se validera que par sa réfutation et donc par la saisie de ses limites comme *particulier*). De la sorte la

contingence disparaît pour l'entendement par la fixité qu'il lui confère : si j'observe un mouvement stochastique[1] de plusieurs éléments et que je produis un cliché photographique alors je n'ai plus une somme de déterminations possibles, mais précisément quelque chose *d'aléatoire* : une absence de détermination intrinsèque de l'ob-jet ainsi constitué, soit par exemple un ensemble de points dont je pourrai re-définir des déterminations particulières, des formes, des angles, des droites, des trajectoires et des probabilités jusqu'à développer tout un système mécanique décrivant ces éléments selon une parfaite prédictibilité probabiliste, car sur ce cliché leurs positions et trajectoires ne sont pas autrement que ce qu'elles sont. La contingence, subitement mais faussement, disparaît dans l'instantanéité que l'entendement produit pour tenter de s'orienter dans le réel selon les *principes* exclusifs qu'ils s'est donnés.

Toutefois une approche authentique ne consisterait pas à remettre tous les éléments en mouvement dans l'être et tenter – ce qui serait vain – d'en saisir toutes les déterminations les unes après les autres, comme s'il fallait dérouler le cours du temps et saisir *tous les instantanés* possibles. La dialectique est au contraire le procès par lequel la pensée peut saisir le mouvement du logique comme *nécessitation*, c'est-à-dire ce mouvement même par lequel, de manière générale, l'entendement *pose* certaines déterminités comme *fixes* quand en vérité dans son histoire (histoire générale ou histoire des sciences), il ne fait que se confronter à un processus de sélection entre ce qui va être, pour utiliser le vocabulaire de Bachelard, *sanctionné* et ce qui va devoir être *périmé.* On peut donc dire que la logique ne déroule pas les possibles formels mais qu'elle montre

[1] Là encore nous devons souligner le caractère propédeutique de cette illustration car en vérité contingence et hasard diffèrent précisément en ceci que le hasard, ne contenant en lui-même aucune détermination, ouvre alors sur une *infinité* de déterminations *possibles*, alors que la contingence est une réalité certes *saturée* de déterminations contradictoires (et effectives dans leur contradiction) mais pour une même effectivité *finie*. Sur ce point, voir plus bas, **3.3.1**, **possibilité et contingence**., pp. 337 et sq.

comment les catégories de la contingence, de la nécessité et de la possibilité, forment le nœud de l'effectivité à travers l'histoire des sciences comme à travers l'histoire des hommes et dans le développement du système du droit. Si l'on veut maintenant remonter à l'origine même dont tout ceci porte la signature de sa provenance, c'est alors à travers l'histoire de la pensée en général que l'on montrera cette nécessitation et, plus fondamentalement encore, à travers l'expérience des catégories elles-mêmes. La *Science de la Logique* est ainsi la reconstruction *encyclopédique* au niveau purement logique de l'expérience des catégories dans la pensée, des Eléates jusqu'à Hegel.

Mais la méthode ici proposée consiste à introduire à la *Science de la Logique* par la détermination ratio-dialectique de la *provenance* dialectique du non-dialectique, en tant que le non-dialectique doit être lui-même dialectique pour se poser ainsi négativement face au dialectique. Cette provenance nous l'avons précédemment montrée relativement à la logique formelle mais nous disions aussi, pour les besoin d'une distinction introductive, qu'on ne la voyait pas aussi clairement dans les sciences modernes, du moins pas aussi clairement qu'on la trouve par exemple dans le droit ou même dans l'histoire qui sont en eux-mêmes authentiquement dialectiques dans leur processus propre.

#### 1.1.4.4. LA PROVENANCE LOGIQUE DES SCIENCES FORMELLES

Dans le droit, ce qui permet toujours de donner une illustration plus immédiatement familière au lecteur, c'est le fait qu'il y a une articulation *claire* du singulier, du particulier et de l'universel et, partant, du contingent et du nécessaire, en tant que ceci relève de l'enjeu politique même. Ceci est bien moins évident quand on se

penche sur les sciences formelles puisqu'elles suppriment la contingence. Toutefois elles aussi sont historiques. Mais cette historicité est-elle séparée de leur déterminité intrinsèquement négative de toute ontologie ?

Si l'on regarde l'évolution du droit de propriété on s'aperçoit qu'il est demeuré constitutif du droit privé alors qu'il est né dans deux cultures particulières : D'abord formulé abstraitement par le droit lévitique puis formalisé par le droit romain, il est devenu une pierre angulaire du droit civil moderne[1]. A l'inverse de ce processus d'intensification le droit de vengeance a progressivement disparu dès-lors qu'il ne pouvait être efficace pour faire appliquer des règles communes et garantir l'ordre public et, par ailleurs, dès lors que le droit de propriété et les autres substrats de la performativité (ou autoréalisation) du droit gagnaient en efficacité pour garantir les engagements des citoyens. Si le droit de vengeance était une certaine détermination pouvant être effective à un moment donné et qui trouvait sa légitimité dans le mal subjectivement ressenti, c'est toutefois son non-être qui est désormais devenu effectif comme interdiction ; de ce point de vue la justice positive ne mesure pas la gravité d'un crime simplement sur la base d'un point de vue formel fondé sur la *lettre* du droit mais *aussi* sur la base du désir subjectif de vengeance sursumé par cette même justice mais non moins existant chez les proches, par exemple des victimes d'un viol sur mineur : le violeur pédophile est plus

[1] Un esprit d'historien notera ici certainement une erreur de raisonnement assez frappante en apparence puisque le concept de propriété privée a effectivement existé sous différentes formes un peu partout et c'est probablement de là que les théories du contrat social tirent leur origine lorsqu'elles posent ce concept au centre du droit civil moderne sur la base de sa naturalité. Mais il suffit de trouver une seule société qui n'a pas développé la notion de propriété privée pour réaliser qu'il s'agit bien de quelque chose qui est bien proprement issu du monde de l'esprit, c'est-à-dire un choix culturel particulier. Or de telles cultures existent en un nombre suffisant et les recherches de Pierre Clastres dans *Chronique des Indiens Guayaki* et de l'ethnologie en général démontrent assez aisément l'extrême relativité de cette notion. Outre l'arrière-fond anarchiste dans lequel les recherches de Clastres se situent, ce qu'il importe ici de noter c'est la contingence de départ dans l'idée de propriété (dont les anarchistes croient alors pouvoir se servir comme d'un argument). Celle-ci fut mise en évidence pour la première fois par Rousseau dans puisqu'il fut le premier à rappeler qu'elle relève de l'élément du droit et non de la nature, qu'elle n'a pas de nécessité *fixe* mais seulement *par son autre* qu'est, précisément, la nature.

systématiquement jugé aux assises et reçoit une sentence plus sévère que le violeur d'une personne adulte[1], alors qu'il n'est pas plus ou moins dangereux que lui mais bien plus enclin, dans la contingence des mœurs, à susciter le désir de vengeance de ses proches et, partant, à générer un trouble à l'ordre public qu'il s'agit *précisément* de garantir pour éviter d'en revenir à une stricte logique du droit de vengeance[2] ; la pulsion ancestrale sur laquelle est installée le droit de vengeance est donc encore déterminante, mais dans sa qualité de détermination sursumée si bien que la sentence ne consiste pas dans la simple *sanction* rationnelle de la règle de droit, elle contient aussi l'élément sursumé de la *vengeance* comprise comme *peine,* laquelle est alors aussi une forme de *punition*, c'est-à-dire un mal déterminé sur la base de l'amplitude du mal subjectivement ressenti.

Si cette interpénétration du singulier et de l'universel apparaît clairement dans l'élément du droit et dans son histoire, il faut toutefois remarquer que les sciences sont elles aussi déterminées par leur provenance dialectique et, donc, historiquement. L'histoire des sciences permet par exemple à Bachelard de noter que le travail de l'historien peut consister à déterminer un point de récurrence pour tenter de comprendre le passé. Ce point est déterminé précisément par ce qui a été, dans l'expérience même de la science, comme *sanctionné* et ce qui est entré dans le domaine du *périmé*. Bachelard

[1] Les articles 222-23, 24 et 25 du code pénal prévoient des peines comparables (de 15 à 30 ans) et reconnaissent la minorité comme une circonstance évidemment aggravantes. Par ailleurs, pour ces deux variantes du même crime la jurisprudence montre que l'on renvoie le plus souvent (entre 50% 80% des cas, selon les sources) le viol sur personne majeure en correctionnelle. Ce fait, bien que non chiffré, est toutefois attesté par le *projet de loi sur la participation des citoyens au fonctionnement de la justice pénale et le jugement des mineurs*, publié par le site officiel du Sénat (senat.fr) le 3 mai 2011, Annexe 1, compte rendu de l'audition de Michel Mercier, Garde des Sceaux.

[2] Ce qui fait écho sans conteste au droit naturel anglais notamment, par exemple, dans la doctrine du droit naturel de J. Locke. Ce dernier va en effet jusqu'à poser la loi du Talion, dans le second Traité du gouvernement civil, comme nécessité *en soi* en l'absence de juridiction, même *contingente* ou *temporaire* : « Aussi est-ce sur cela qu'est fondée cette grande loi de la nature : Si quelqu'un répand le sang d'un homme, son sang sera aussi répandu par un homme » (J. Locke, *Second Traité du Gouvernement Civil*, Ch. II, §11)

prend l'exemple de la théorie du *phlogistique* : son histoire est une histoire périmée. Au contraire, la théorie du *calorique* a inspiré les travaux de Black qui, d'après Bachelard[1], affleurent dans les expériences positives de la détermination des chaleurs spécifiques. Mais cette détermination historique ne doit pas être saisie abstraction faite de la méthodologie scientifique elle-même. Il n'y a pas d'un côté l'histoire des sciences et d'un autre côté les sciences. En effet c'est dans la démarche scientifique elle-même que l'on retrouve la nécessité immanente de la contingence comme l'élément sursumé. Pour s'en rendre compte il suffit de noter deux choses :

D'abord toute modélisation procède *méthodiquement* à la suppression *délibérée* de la contingence de l'être. On peut illustrer cela en rappelant, par exemple, que s'il suffit de six pages de calcul pour décrire les interactions gravitationnelles de la Terre et du Soleil, Charles-Eugène Delaunay[2] dut toutefois rédiger 1800 pages de formules mathématiques pour intégrer les l'interférence gravitationnelle de la Lune. Cela donne une idée de ce qu'il faudrait pour décrire les interactions du système solaire – il faudrait, pour être complet, intégrer les milliards d'objets des divers amas d'astéroïdes qui en font partie, de même que l'interférence de la galaxie – ce qui est simplement *impossible* ; toutefois ce n'est pas une impossibilité technique qui est en jeu ici mais le fait qu'il y a bien une augmentation objective de la contingence des phénomènes étudiés à mesure qu'on augmente le nombre de paramètres car « le quotidien de la recherche en dynamique » consiste en « des solutions approchées d'équations approchées » si bien que « l'on pourrait subdiviser à l'infini cette quatrième possibilité avec des équations et leurs variétés de solutions associées qui présenteraient un peu, beaucoup, pas du tout la

[1] Gaston Bachelard, *Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, P.U.F., Paris 1951, p. 26.

[2] Charles-Eugène Delaunay, *La Théorie du mouvement de la lune*, Mallet-Bachelier, Paris, 1860

réalité »[1] [2]. C'est dans ce sens que le physicien Brian Greene peut dire que tout scientifique sait que sa tâche « est de définir quelles données complexes d'un système doivent être ignorées »[3]. L'entendement procède d'une négation de la contingence non seulement *par principe* mais aussi *ontologiquement* : la contingence n'est pas seulement *l'erreur* ou le *négatif abstrait* de la nécessité, elle n'est pas seulement *ce qui est supprimé* mais aussi ce qui est *à* supprimer et, à ce titre, la démarche scientifique signe déjà par là sa propre provenance *logique*. Mais sa provenance se voit bien au-delà de ce niveau simplement négatif abstrait.

La *réfutation* et la *falsifiabilité* sont les éléments *moteurs* de *validation* d'une théorie. Bien entendu on renvoie ici à Karl Popper mais, grâce à la logique, on peut aller plus loin que Popper : une théorie ne doit pas seulement être *falsifiable* au sens de *testable*, mais elle doit avoir *révélé* sa non-vérité pour être valide. A ce niveau sa provenance dialectique est plus *complètement posée* que dans l'élément du droit, lequel a toujours toutefois l'avantage d'être *objectif* c'est-à-dire intrinsèquement et positivement dialectique alors que la science ne l'est que *négativement*.

Pour rendre compte de cela il faut d'abord noter, par exemple, que notre compréhension de la gravité n'a évolué qu'à partir du moment où l'on a compris la non-vérité du modèle Newtonien, à savoir que sa description d'un espace isotrope et d'un temps uniforme était à l'origine de l'impossibilité de décrire le décalage de 42 secondes d'arc par siècle de la précession du périhélie de Mercure, laquelle est induite par la

[1] Eric Bois (professeur au CNRS – Laboratoire Cassiopée UMR CNRS 6202), *Un déterminisme affranchi de la contrainte de prédictibilité*, Revista de Filosofia, 35-4, Eikasia.

[2] Sur la classification des types d'équations utilisées en dynamique, Cf., Szebehely, V., *Chaos, Stability and Predictability in Newtonian Dynamics*, *in :* Predictability, Stability, and Chaos in N-Body Dynamical Systems, A.E. Roy, ASI B272, Plenum Press, New York, 1991, pp. 63-71.

[3] Brian Greene, *The Hidden Reality*, Afred A. Knopf, New York, 2011, p. 109

courbure même de l'espace. On comprend par cette illustration qu'il faut à une théorie non seulement qu'elle soit réfutable, mais qu'elle soit *réfutée* et saisie dans sa non-vérité pour qu'on puisse en définir la limite de pertinence et donc déterminer son ob-jet propre, savoir quand on peut et quand on ne peut pas l'utiliser.

Aussi la contingence niée au départ revient au progrès scientifique comme par un retour de bâton *nécessaire*. En en effet c'est lorsque l'on a compris non seulement la contingence du référentiel galiléen, mais aussi tout ce qui devait être ignoré dans et par ce modèle, que l'on a pu alors *utiliser* ce modèle pour ce qu'il valait *vraiment* et s'en tenir-là. On ne pouvait pas décrire la précession du périhélie de Mercure avec Newton et on ne peut pas utiliser Newton pour un objet se déplaçant à une vitesse relativiste, tout comme l'on ne peut pas utiliser la relativité pour un objet situé à l'échelle de Planck. C'est dans leur falsification (et non seulement leur falsifiabilité) que les théories deviennent un véritable enseignement.

Si l'on entend bien ici que la contingence n'est pas l'ensemble des ob-jets possibles du réel que la logique se chargerait de *déduire* – car ce serait encore faire de la contingence une forme de la nécessité formelle, puisque le possible est *formellement* nécessaire en tant que possible – on comprend mieux alors qu'elle est ce qui s'est éprouvé et fut sélectionné comme ne devant plus être, ce qui en-soi constitue bien une détermination mais en tant que négatif du nécessaire ; si l'on préfère le dire dans un langage plus classique on dira ceci : la contingence est l'impossible comme nécessité négative du devoir être : elle est ce qui tombe en dehors de la nécessité à partir d'elle-même, c'est-à-dire la nécessité se niant elle-même pour s'affirmer comme nécessaire.

Ainsi, de même qu'il faut que le droit de vengeance se soit éprouvé comme *ineffectif* pour qu'il soit un devoir de le réprimer et ainsi passer de la nécessité subjective

du sujet désirant se venger à la détermination contingente *du point de vue d'*un Etat de droit, de même c'est parce que la mécanique de Newton a trouvé ses limites que son référentiel géométrique devient une détermination contingente dans une mécanique plus intégrée, bien que celle-ci trouve sa puissance précisément par comparaison *négative* avec le référentiel précédent.

La contingence est bien quelque chose, mais quelque chose dialectiquement, c'est-à-dire toujours ce dans quoi je suis *toujours d'abord* et qui a à être dépassé. La contingence n'est pas non plus l'absence de détermination, ou le hasard au sens strict, car en tant qu'est contingent ce qui pourrait être aussi bien qu'il pourrait ne pas être, elle relève d'une tension d'au moins deux possibilités opposées, ce qui n'est pas une *absence* de détermination mais, en vérité, un *excès* de détermination.

C'est pourquoi elle est bien *l'autre* du logique, mais *son* autre *étranger* puisque pour que je puisse même simplement désigner ce qui ne doit plus être il faut nécessairement que je sache déjà ce qui est-là et donné *pour moi* comme contingent et qui a alors à ne plus être. En ce sens le contingent contient en lui-même tout ce qui a à être et qui n'est pas encore *vraiment.* Tout est possible sous la loi de la contingence, mais rien n'est *vraiment.* Ainsi la vérité d'une chose sera de rendre effectif ce qui a à être à partir de ce qui *ne doit plus être* mais qui faute d'action, *pourrait* encore être.

Si l'on veut encore un exemple on pourra penser à l'instabilité politique qui déstabilisait l'ancienne cité grecque. Comme Aristote le constatait dans *Les Politiques* cette instabilité devait ne plus être parce qu'elle n'était pas conforme à ce que la cité doit être. Encore fallait-il clairement déterminer ce que la cité devait être et c'était là l'objet de ses recherches qui justement procèdent toutes en creux, c'est-à-dire par le constat de

la nécessité négative du contingent. Les crimes et les sévices étaient bien *quelque chose.* Cette réalité politique était contingente et déjà dans l'*Ethique à Nicomaque* Aristote constatait qu'il fallait *faire avec la contingence.* Elle était *nécessaire* mais avait à perdre sa nécessité, c'est-à-dire à réaliser sa réalité d'élément contingent, c'est-à-dire à se confirmer comme ne devant pas être. Aussi la vertu pratique devait se distinguer de la seule vertu intellectuelle puisque l'intellect (à savoir, l'entendement) ne pouvait concevoir que les objets nécessaires. La cité était pourtant bien réelle. Mais Aristote comprenait qu'à tout moment elle pouvait ne plus être parce qu'elle était déterminée aussi par ce qui était nécessairement mais qui tout aussi nécessairement avait à ne plus être, c'est-à-dire par ses éléments contingents. De ce point de vue la contingence n'est pas simplement ce qui peut être aussi bien qu'il pourrait ne pas être ; cela est en vérité la possibilité « en tant qu'elle est l'être seulement intérieur de l'effectivité, [et] est précisément par là aussi l'effectivité seulement extérieure ou la contingence. »[1]

La contingence est l'opposition de nécessités plurielles et de force égale si bien que chacune peut supprimer l'autre, ce qui donne cette *impression* que le contingent est ce qui peut être aussi bien qu'il pourrait ne pas être, alors qu'en vérité il s'agit bien de formes profondément dialectisées et bouillonnantes, entrechoquées, de la nécessité. La contingence devenait alors *l'objet* de la pensée, objet problématique pour l'auteur des *Analytiques,* certes, mais incontestablement il devait admettre que d'une manière ou d'une autre il fallait qu'elle soit *l'objet* d'un certain savoir (la prudence se définira alors comme ce savoir pratique à visée éthique universelle) par ce seul fait qu'elle devenait l'objet de sa discussion dans ses recherches sur la politique. C'est à la fin de *L'Ethique à Nicomaque* qu'Aristote comprenait déjà qu'il fallait que d'une manière ou d'une autre la

[1] *Encycl.*, Vrin, trad. Bourgeois, § 145, Add. P. 577

réalité sociale soit adaptée à la vertu politique et réciproquement. Pour ce faire, puisque les traditions étaient toujours plus fortes que les arguments, il fallait concevoir des traditions conformes au bien commun. On avait là une contingence de laquelle on devait pouvoir cependant retirer une effectivité politique durable. On concevait alors clairement que c'était à partir de la contingence des désirs et des croyances qu'il allait falloir réaliser le concept du droit. La contingence devient, en politique, un objet d'étude (parce qu'il est toujours, en somme, un sujet d'inquiétude) et ceci explique pourquoi aucune science politique n'existe encore à ce jour puisque le concept *des sciences* est toujours enfermé dans l'idée d'une rationalité extrinsèque, pour laquelle la contingence est *l'autre mis à l'écart* de toute pensée dite rationnelle. Sans la contingence il n'y aurait donc pas d'opposés nécessaires et donc pas de nécessité effective, car ce qu'elle est c'est de l'opposition nécessaire et, cela, elle l'est *positivement*.

Mais on trouve encore ici dans cet exposé une insuffisance déterminée par la fixité des déterminations de l'entendement : ce que la pensée refuse ce n'est pas, encore une fois, un ob-jet extérieur à elle, même si c'est bien ainsi qu'elle le saisit d'abord ou, plutôt, qu'elle *croit* le saisir d'abord comme pure étrangeté à elle. Elle désire se faire autre contre l'ob-jet contingent qu'elle saisit, mais son désir ne devient réel qu'une fois que l'étrangeté est supprimée comme telle (lorsque, précisément, l'ob-jet a été transformé en déterminations de pensée, modélisé). Or cette étrangeté n'est telle qu'en tant qu'elle ne lui convient pas aussi bien qu'elle pourrait lui convenir, en tant qu'elle est contingente et relève alors d'un choix. L'altérité de la *chose* encore indéterminée pour elle n'est telle qu'en tant que la pensée procède de la fixation des choses si bien qu'elle n'en perçoit jamais qu'une facette, qu'un cliché. Mais quand elle a compris que ce cliché n'est qu'un

cliché, que fait-elle ? Le détruit-elle simplement ? Non, elle saisit d'autres clichés qui viennent s'y ajouter successivement. La pensée scientifique, donc, désire supprimer le caractère contingent de ses clichés, mais ne pouvant à ce stade procéder autrement que par sa modalité fixatrice, elle cumule alors une diversité de clichés (de schèmes et de modèles) dans laquelle elle se perd totalement tant qu'elle ne se *décide* pas à élaborer cette diversité comme un tout organique qui s'augmente de lui-même. La connaissance s'élabore alors timidement non plus comme simple classification mais aussi comme dialectique *formelle*. Chaque nouvelle découverte, chaque nouveau point de vue ne supprime pas ceux qui le précèdent au sens où il y aurait annihilation et sortie de l'existence, mais au sens où ce qui fut conçu autrefois et qui est désormais considéré comme *faux* était en vérité une pierre édificatrice supplémentaire du présent compris, alors, comme *résultat* par et de la négation.

La science de la logique comprend alors le processus dialectique de la contingence comme la sursomption spéculative de l'être à partir de lui-même, si bien que les anciennes déterminations du concept de la logique doivent toujours être amenées à progressivement s'effacer au profit de leur provenance originaire, le logique et le dialectique eux-mêmes.

Il faut pour cela distinguer la logique classique de la logique dialectique. La logique classique a toujours été comprise, comme Hegel le précise, « comme la science du penser en général ». La logique dialectique est, quant-à elle, *la science de l'être*. C'est pourquoi Hegel peut dire en définitive qu'il est temps que « le point de vue de cette science se trouve saisi de façon plus élevée, et qu'elle gagne une figure complètement changée. »[1]

[1] *S.L.*, 1812, I, p.86

Dans l'idéalisme classique le plus exacerbé, comme on le trouvait par exemple chez Wolff, on prétendait qu'une science logique complète devrait déduire la position exacte de la plume du penseur au moment où il élabore cette même science. Mais comme nous venons de longuement le montrer, la science logique intègre en elle-même la contingence et donc ne peut être une science déductiviste de cette sorte.

Cela dit la logique ne peut être non plus regardée comme étant simplement la forme du penser en général. C'est pourtant ainsi qu'elle est reconnue depuis Aristote et jusqu'à Kant, lequel va littéralement réduire cette science aux seules formulations de son fondateur. La logique donnerait un critère formel du vrai mais ne contiendrait en elle aucun critère d'objectivité. Après tout n'est-il pas vrai qu'un raisonnement formellement faux ne peut être objectif, alors que l'inverse n'est pas vrai ? A partir de là on a admis qu'un raisonnement non valide est forcément faux, cela la logique d'Aristote nous le garantit. Mais un raisonnement valide n'est pas forcément vrai et donc on n'a pas un critère objectif car il faut encore que le jugement s'accorde avec son ob-jet.

Cependant cela revient à récuser toute la puissance ontologique de la logique sous ce simple prétexte que l'on peut dire n'importe quoi, ce qui serait comme dire que le langage n'est pas un bon instrument d'expression parce qu'il permet *aussi* de dire tout et n'importe quoi[1].

[1] a. Bien entendu l'argument invoqué ici ne reconduit pas fidèlement la puissance ontologique de la logique ; cet argument n'a même que très peu de valeur à cette fin ou, s'il devait en avoir, ce ne pourrait être que pour cette erreur si répandue chez les jeunes esprits (ou chez les esprits plus âgés et sans instruction critique élémentaire) qui pensent que tout ce qui est possible est forcément réel puisque possible et qui de là peuvent supputer toutes sortes de théories du secret, du complot ou sur des extra-terrestres qui leurs semblent éminemment vraies du fait de cette erreur.

b. Le Musée d'histoire naturelle de Londres a dans ce sens produit un documentaire d'une parfaite apparence scientifique pour démontrer l'existence des dragons. Ce documentaire, intitulé *Dragons : A Fantasy Made Real*, en libre accès sur Internet, bluffe les esprits les mieux éduqués, en premier lieu desquels on trouve des personnes de bonne formation scientifique. Il leur manque à toutes une formation épistémologique élémentaire qui leur permettrait de comprendre que la démonstration la plus rigoureuse qui soit du possible n'a aucune valeur en-soi et que seule la réfutation peut définir et faire avancer le savoir scientifique.

Mais on peut invoquer ici un argument plus probant car proprement dialectique puisqu'on peut retourner cette propriété de la logique formelle sur elle-même : on ne peut pas d'un côté reconnaître que la logique permet de déterminer le faux sans être admettre alors qu'elle doit elle-même être une façon de dire le vrai, puisque reconnaître le faux c'est encore poser une thèse ontologique *positive* quant au fait qu'il est vrai que telle conclusion est fausse[1]. Négativement, la logique formelle porte la trace de ce dont elle est la négation en tant que formelle, c'est-à-dire l'être.

Donc la science de la logique ne peut pas être simplement formelle et abstraite, c'est-à-dire séparée de l'être dont *elle parle,* sinon elle ne saurait rien déterminer, pas même ce qui est faux dans sa tournure d'entendement. Or l'être est au départ contingence[2]. Par conséquent la science logique doit inclure la contingence dans son procès d'élaboration. Mais ce procès d'élaboration n'est pas un discours, ce n'est pas non plus simplement l'œuvre de Hegel, sans quoi la logique serait encore une science séparée de son objet, abstraite. Il faut donc que la logique se donne son propos comme *objet* : elle doit être, en tant que discours, son propre objet. Mais nous avons dit qu'elle ne peut pas être considérée séparément de son objet. Donc elle doit être l'objet d'étude lui-même en même temps que le discours. C'est pourquoi l'étude de l'être par la logique doit être étude du logique dans l'être, c'est-à-dire des discours et des catégories qui sont en jeu

---

Ceci permet alors de rétablir la valeur de l'argument évoqué en a. puisqu'il apparaît que cette confusion logique sur le possible est en vérité sûrement plus répandue qu'on ne le croit.

[1] Il ne faut pas voir dans cet argument un simple jeu de langage. Ce qui fait défaut à la pensée d'entendement c'est toute capacité à penser le négatif de façon positive : quand l'entendement parle de double négation, il produit alors un retour à la case départ (non-non A → A), alors qu'en dialectique le second A de l'expression ci-avant est en vérité un A', c'est-à-dire une nouvelle position positive. Ceci est tout simplement imparti à ce qu'on appelle communément le devenir lequel, encore une fois, ne serait pas si la contingence n'était pas positivement quelque chose puisque pour qu'une chose en devienne une autre il faut que sa déterminité puisse toujours être autrement.

[2] C'est-à-dire, comme on aura l'occasion d'y revenir, opposition de l'être et du non-être, c'est-à-dire opposition de nécessités.

dans tout discours, puisqu'un discours c'est, simplement, de l'être qui *parle* et qui donc se dit lui-même.

Après avoir, je l'espère, suffisamment levé la première difficulté du logique et du dialectique consistant à comprendre en quoi le logique procède du contingent et en quoi les principes de l'entendement sont un *moment nécessaire* du dialectique lui-même, il reste à résoudre la difficulté suivante : comment, en effet, le discours vrai est-il seulement possible avec Hegel s'il n'y a finalement dans l'être aucune nécessité *fixe* et, partant, aucune universalité au sens classique du terme ? Le vrai deviendrait-il relatif du fait même que tout est toujours au départ contingent ? N'avons-nous pas dit précédemment qu'une théorie scientifique ne saurait être fermement comprise dans ses limites intrinsèques qu'à partir du moment où elle a précisément été réfutée ? Ces questions sont légitimes pour le lecteur non-dialecticien et c'est pour cette même raison que Hegel va consacrer une longue addition au §24 de l'Encyclopédie afin de clarifier le statut de la vérité au point de vue logique et dialectique.

La logique pose quelque chose comme le vrai et il y a aussi quelque chose comme le faux. Mais Hegel ajoute un troisième terme : le non-vrai. Celui-ci est la sphère dans laquelle les sciences de la nature et l'entendement en général évoluent. Mais alors cela veut-il dire que le vrai c'est la contingence de l'être puisqu'alors le non-vrai des sciences de la nature et de l'entendement étaient négation de la contingence ?

### 1.1.5. Le vrai et le non-vrai et premiere approche de l'infini

Chez les classiques, comme dans le préjugé empiriste des sciences et ainsi que Hegel le reprend dans la seconde partie de l'addition du paragraphe 24, le vrai est « l'accord d'un objet avec sa représentation » [1]. Le discours, autrement dit, s'il est vérifié dans les faits, *est vrai.* Mais cette définition est en elle-même *impossible*. Cela est assez aisé à comprendre si l'on analyse la proposition elle-même : elle présuppose à la fois que l'objet est distinct de la représentation et met ainsi l'objet à distance du sujet, ce qui le rend extérieur à celui-ci. De surcroît elle exige qu'il faille trouver un accord entre les deux. C'est donc par le même geste que la pensée classique crée le problème qu'elle se sent ensuite contrainte de résoudre.

Hegel, toutefois, ne cherche pas à montrer que cette dichotomie sujet/objet est sans aucune signification, il ne réfute pas la définition classique du vrai. Il montre plutôt que cette dichotomie n'est valable que pour un certain degré ou pour certains modes de notre conscience qui cherche ici le vrai comme *exactitude.* Or, que l'exactitude devienne possible du fait d'avoir séparé une réalité mouvante d'une autre, intelligible et formelle, cela produirait un succès inévitable dont nul ici ne nie la réalisation historique après la révolution copernicienne. Cependant Hegel ajoute que cette dichotomie est bien en elle-même *mauvaise* en tant qu'elle est *non-vraie*, bien qu'elle permette de produire des énoncés exacts et tout à fait adéquats à ce qui existe.

[1] *Encycl.*, I, p.§ 24, Add., p. 479

> D'un mauvais ob-jet de ce genre nous pouvons nous faire une représentation exacte, mais le contenu de cette représentation est quelque chose de non-vrai en-soi-même.[1]

Comment Hegel peut-il alors dire que l'exactitude provient du *non-vrai* quand on sait combien notre entendement s'attache à découvrir des lois universelles qui trouvent leur validité dans leur précision, c'est-à-dire dans leur degré d'exactitude et de prédictibilité ?

Il ne s'agit pas, toutefois, de dire que les sciences de la nature sont *fausses,* le non-vrai n'est pas le faux. Il s'agit pour Hegel de montrer en quoi les sciences de la nature se donnent un objet fini alors que la logique à laquelle elles sont désormais forcées de se référer est spéculative par nature. Si l'empirisme sceptique demeure prisonnier en lui-même de l'externalisation de l'ob-jet que cette ancienne dichotomie a admise comme une évidence, il est vrai toutefois que le formalisme, par exemple de la physique contemporaine, ne parvient pas à se défaire de son désir d'unité théorique. Autrement dit, malgré un postulat dichotomique, la pratique théorique contemporaine s'inscrit sans le savoir et sans y réfléchir un seul instant dans une quête à proprement parler métaphysique et spéculative puisque l'unité théorique *est* bien un postulat métaphysique.

La définition que nous nous donnons du vrai comme accord entre la forme et le contenu est en-soi un simple artifice méthodologique, un outil que l'esprit se donne de prime-abord pour se déterminer dans sa distanciation avec la nature. Ce n'est pas et ça

[1] Ibid.

n'a jamais été une affirmation ontologique et toute l'erreur[1] aura été d'avoir cru qu'il y avait là un problème *ontologique*.

Pourtant, pour paraphraser Hegel, le langage commun saisit clairement ce qu'est le vrai comme unité d'une réalité avec elle-même, comme concept, lorsqu'il parle par exemple d'un *vrai ami.* Le véritable ami se définit de lui-même dans la relation qui se crée *infiniment* et pour laquelle je comprends que c'est de l'effort commun, de l'action effective réelle (et infinie, qui a toujours *à* être) que surgit cette réalité et non de quelque concept dé-*fini a priori* auquel on aurait à attendre de chacun qu'il s'y plie.

On doit aussi distinguer cette définition de l'infini avec l'infini mathématique. L'infini des mathématiques n'est pas celui dont parle Hegel ; il y ressemble un peu et on peut même dire que les deux sont liés. Mais ils sont bien différents. Certes le cercle n'est rien d'autre que son concept ; la droite n'est rien d'autre que la droite et 1 n'est rien d'autre que 1 : il y a bien en mathématique une unité infinie avec *soi*. La géométrie permettrait par ailleurs de bien illustrer, pense-t-on souvent quand on enseigne la philosophie, ce qu'est l'infini : le cercle est bien un nombre infini de points équidistants d'un autre point qu'on nomme l'origine, de même que la droite ou le segment sont en eux-mêmes ainsi constitués. Tout dans le monde de la pure pensée peut toucher à l'infini et à la manière de Descartes on pense trouver là la forme la plus accomplie du penser.

Cependant l'infini des mathématiques est *une propriété* du concept mathématique : la droite a comme propriété d'être infinie mais les mathématiques ne sont pas en elles-mêmes un savoir *infini* : les découvertes de la fin du 19ème et du début du 20ème siècle démontreront que tout système formel est nécessairement incomplet et, donc, impossible à unifier aussi bien dans son axiologie que dans ses variables.

[1] Il faut ajouter cette nuance : c'est une erreur elle-même logiquement nécessaire. Cela est expliqué plus bas dans le commentaire des positions de la pensée relativement à l'objectivité, pp. 99 et sq.

Depuis l'antiquité l'infini des mathématiques est posé comme un problème. Zénon le premier notait que deux segments distincts en taille sont pourtant tous deux infinis. On peut, autre exemple, remarquer que les fonctions f : x →x et f : x →x² sont toutes deux infinies et pourtant l'une est le carré de l'autre et il existe une liste littéralement infinie de problèmes de ce genre, si bien qu'on se retrouve toujours avec un infini plus grand qu'un autre, avec plusieurs infinis, avec des espèces et des genres d'infini et ceci, indéfiniment ; c'est pour tenter de résoudre ce problème, sans succès, que Cantor posait ce qu'on appellera plus tard l'hypothèse du continu[1].

A l'opposé de cette finitude des mathématiques, la logique dialectique du concept *est elle-même* l'infini, c'est-à-dire le processus de ce que l'esprit produit lorsque, justement, il *mesure précisément* le degré d'incomplétude d'un système formel. Autrement dit, pour que le problème de l'infini soit ne serait-ce que *posé* ou, autrement dit, pour que la logique formelle se retrouve elle-même face à ce problème tel qu'on vient de le voir dans les exemples ci-dessus, *il faut* qu'il y ait quelque chose comme *l'infini* qui saisit ainsi *son autre* et qui porte sa trace sans pour autant jamais lui correspondre. Cet autre du fini c'est l'infini dont parle Hegel, c'est l'infini *logique.* C'est l'infini véritable.

[1] Cantor démontre que « Pour tout ensemble A, l'ensemble de tous les sous-ensembles de A a un cardinal strictement supérieur à celui de A. » ( Georg Cantor, « Über eine elementare Frage der Mannigfaltigskeitslehre », dans Jahresber.der DMV, vol. 1, 1891, p. 75-78, repris dans Georg Cantor, Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts, édité par E. Zermelo, 1932). L'ensemble de tous les sous-ensembles d'un ensemble A est appelé ensemble des parties de A et est noté P(A). Si n est le cardinal de A alors celui de P(A) est 2n. Ce théorème est facilement compréhensible si on en reste aux ensembles finis. Prenons l'ensemble A={a,b,c}. Les sous ensembles de A sont {a}, {b}, {c}, {a,b}, {a,c}, {b,c}, {a,b,c} (l'ensemble A lui même) et { }, l'ensemble vide. On vérifie facilement que card(A) = 3, card(P(A))= 8 et 23=8. Pour les ensembles infinis, Cantor démontra que l'ensemble des parties d'un ensemble dénombrable est non dénombrable. Par exemple, l'ensemble des parties de l'ensemble des entiers naturels (l'ensemble de tous les sous-ensembles de $\mathbb{N}$ ) a le même cardinal que $\mathbb{R}$ . On a donc card($\mathbb{R}$)=2$^{\aleph}$0. Le problème qui en résulte consiste à savoir s'il existe un ensemble dont le cardinal est situé entre celui des entiers naturels et celui des réels et c'est à proprement parler l'hypothèse du continu. Gödel démontrera que cette hypothèse est une proposition indécidable. On verra plus bas en quoi ceci est en vérité imparti au statut du continu.

Qu'est-ce à dire ? Ce que nous venons de montrer c'est en quelque sorte la simple légitimité transcendantale à admettre quelque chose comme l'infini, sans que ce mouvement transcendantal ne puisse évidemment le saisir en tant que tel. Mais outre cette approche ratio-dialectique, qu'est-ce que l'infini véritable lui-même ? Comment la logique dialectique parvient-elle à le *comprendre* ?

L'infini c'est l'unité du concept avec lui-même. Mais cette unité n'est pas un système fini de propriétés. Le cercle décrit un *système fini,* c'est-à-dire bien figé. Il est constitué en lui-même d'une propriété *infinie* mais en lui-même il demeure un objet *fini,* c'est-à-dire qui ne change pas. On pourrait rétorquer que la droite continue *indéfiniment,* tout comme les concepts de chef-d'œuvre ou d'Etat – qui sont pris comme exemples de l'infini dans l'addition du §24 – *se définissent* perpétuellement dans l'histoire. Mais la droite est indéfiniment *la même,* elle est donc *identité,* elle *a* une défini-tion, elle ne *se* définit pas elle-même. Elle n'a d'infini que sa réitération quantitative d'elle-même : ce qu'elle reconduit ainsi *indéfiniment* ce n'est que la même *finité.* Il faut donc comprendre que si l'identité n'existe qu'abstraitement, le réel et le logique sont dialectiques car ils sont d'abord *différence*. L'unité se conçoit d'abord comme un ensemble d'éléments différents rassemblés en un tout qui *se* définit dans et par son *existence* infinie, c'est-à-dire comme un devenir, un devenir-soi ou comme ce qui n'a jamais fini de se définir, c'est-à-dire qui assume pleinement son être-logique comme son *avoir à être.*

On pourrait croire que l'on peut se représenter l'infini comme ce qui contient en-soi toute différence possible, c'est-à-dire toute détermination de pensée, mais c'est encore là une réduction risquée car le renvoyer ainsi à l'idée de totalité des possibles nous fait penser à un ensemble fini alors qu'il s'agit d'un devenir.

Pourtant Hegel lui-même n'hésitait pas à dire dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que « le Vrai est le tout »[1]. Cependant le mode de pensée consistant à « constamment regarder le tout d'en haut en se tenant au-dessus de l'être-là singulier dont il parle »[2] ne peut qu'échapper à son propre ob-jet ainsi posé *en dehors* de lui-même et ne relève ainsi que d'une approche formelle d'entendement (*formeller Verstand*) qui échappe à toute compréhension de la nécessité intérieure, et vivante, de son ob-jet. Sur ce point Houlgate soulève le même problème de lecture en montrant à plusieurs reprises comment l'entendement *succombe* à la tentation de rapporter le logique à l'unité *statique* d'une totalité dont les moments individuels ne serait qu'un contenu séparé alors du vrai, qui serait comme le contenant comme simple *ensemble* des déterminations, sans être ces mêmes déterminations (ou être-là).

> It is clearly tempting when approaching Hegel to think that the whole picture is actually of primary importance and that the details of individual arguments are secondary or even incidental – mere moments of a totality that constitutes the real truth or mere examples of some universal, omnipotent dialectical principle.[3]

[1] *Phéno.*, 17-19. | *P.d.G.*, p. 24.
[2] *Ibid*., p. 96, *P.d.G.*, p. 32.
[3] Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic,* Purdue University, USA, 2006, P. 4

> It is tempting to conceive of unity as the unity between one thing and another; this is a temptation to which, as we know, the understanding succumbs.[1]

L'infini logique est quelque chose qui *vit,* c'est-à-dire qui s'adapte, qui demeure véritablement en tout lieu et tout temps non pas du fait d'un concept abstrait d'une totalité englobante, mais comme processus, comme expérience. Tout comme le véritable Etat est celui qui s'adapte continuellement à la culture de son peuple, plutôt que de le contraindre (auquel cas il devient une tyrannie, c'est-à-dire un *mauvais* Etat), tout comme le véritable ami est celui avec qui *j'agis* en ami ; le mauvais ami étant alors celui qui attend de vous que vous répondiez à ce que lui-même a prédéfini comme devant relever de l'amitié, sans tenir compte de votre devenir différent et réciproquement.

De même la vérité scientifique est une *mauvaise* vérité car si son raisonnement peut être parfaitement exact il est pourtant en tant que tel non-vrai parce qu'il est dans une contradiction avec lui-même : il éloigne son propre ob-jet et cherche ainsi à figer ce qu'il révèle bien paradoxalement – et nous devrons y revenir plus bas – *essentiellement* comme réfutable, c'est-à-dire comme se situant sur le plan infini de la *recherche* et donc d'une *dialectique* dont il nie pourtant derechef la dynamique toutes les fois qu'il définit un nouveau référentiel qu'il a alors l'ambition d'absolutiser pour pouvoir y mieux *déposer* ses ob-jets.

#### 1.1.5.1. L'EXACTITUDE DU NON-VRAI

[1] *Ibid.*, P. 425

Hegel déjoue ainsi une illusion très répandue : nous croyons que l'exactitude d'une démonstration ou même la grande précision d'une théorie physique constitue la vérité de ses concepts. L'exactitude ne renvoie pas à l'objectivité du vrai.

Une fois compris l'exemple de l'ami ou de l'Etat nous savons que ce qui fait un tel objet c'est lui-même, non un plan ou un concept *a priori*. Bien sûr on retrouve aussi cela dans l'art : beaucoup d'œuvres sont créées chaque jour, seules quelques unes atteignent la reconnaissance universelle. Nul ne sait à l'avance comment faire un chef-d'œuvre. Si tel était le cas, s'il y avait un *concept* technique, exact, du chef d'œuvre alors tout virtuose pourrait réaliser un tel ouvrage. Un tel objet n'est là que lorsque, en quelque sorte, *il le veut bien.* De même nul ne sait à l'avance comment un Etat va s'organiser : l'Etat s'organise toujours fondamentalement à partir de lui-même, c'est-à-dire à partir de ses rapports intérieurs effectifs, ses citoyens et leur histoire.

Ainsi les déterminations de pensée des connaissances scientifiques sont non-vraies et en tant que telles, nous dit Hegel, elles sont même mauvaises. Cela veut-il dire que ces déterminations de pensée disent quelque chose de faux ? Non, Hegel le précise bien dans la même addition, il s'agit bien de choses qui existent. Alors comment doit-on comprendre cette contradiction ?

Pour comprendre ce que signifie le non-vrai on peut introduire l'entendement en le renvoyant à ce qu'il comprend sous la notion de grandeur négative, c'est-à-dire à la différence entre contraire et opposé. De la sorte on peut dire que le non-vrai est l'opposé du vrai. Le contraire du vrai étant alors le faux.

Le faux est une *absence* de vérité tout comme précédemment le hasard était une absence de détermination, le faux est donc une absence de toute espèce d'accord de

notre esprit. Le faux est donc contingent au sens de ce qui est sans détermination ou, autrement dit, il est un état de *chaos* de la pensée. Le faux n'est pas alors une détermination de pensée mais juste un échec de la pensée : c'est l'erreur, un état de nullité de la pensée. Le non-vrai n'est pas le faux, mais une vérité négative, un simple opposé. Une vérité négative c'est toujours une vérité. Tout comme -1 est tout autant un nombre entier que 1, le non-vrai est toujours dans l'ordre de la pensée, il est toujours une détermination de pensée. Il n'est pas un accident de la pensée, mais un *mode* de pensée.

Nous nous approchons ici du cœur du problème que Hegel tente de dépasser au début de la *Science de la Logique*. Hegel oppose en effet la « conscience ordinaire » à la « conscience véritable »[1]. Aussi l'on peut dire que lorsque nous reconnaissons l'authenticité d'un geste amical nous sommes dans la conscience vraie, tandis que le plus clair de notre temps nous nous contentons, sans même y réfléchir, de nos semi-amis, de nos relations superficielles à l'autre et de nos préjugés habituels.

Mais le propos de Hegel va bien plus loin qu'une analyse de notre quotidien. Cette *conscience ordinaire* c'est aussi celle du physicien qui met en relation la distance et le temps pour déterminer les lois de la gravité. Tout physicien sait que s'il devait *en vérité* tenir compte de tous les paramètres *réels* des phénomènes qu'il considère, il se perdrait dans des calculs virtuellement infinis.

Ainsi non seulement Hegel nous dit que l'exactitude n'est pas synonyme de vérité mais de surcroît il s'agit de montrer que le vrai ne peut pas être exact. Alors, quel est le sens du mot *exactitude* ? La définition est dans le texte : l'exactitude c'est « l'accord d'un ob-jet avec notre représentation » c'est-à-dire ce que le sens commun habituel entend

[1] *Ibid*. p. 479

par *vérité* depuis l'antiquité. L'exactitude c'est la conception finie du vrai, c'est-à-dire la non-vérité.

La science de la logique est cette science où *l'objet est la science elle-même*, le savoir lui-même sans présupposer de différence entre lui-même et ce dont on parle et sans non plus n'être valable que d'un point de vue abstrait.

Cependant l'entendement ne peut résister ici à une objection classique : l'objet mathématique n'est pas différent de la mathématique elle-même, pense-t-on, et par conséquent l'objet des mathématiques n'est pas extérieur à elles. De plus toutes les sciences modernes procèdent d'une modélisation quantitative et géométrique, ou du moins elles prétendent toujours progresser dans ce sens. On devrait donc pouvoir dire que les mathématiques (s)ont un objet et non un ob-jet. Les mathématiques passent souvent pour être une science dont l'objet est absolu parce que ses objets sont parfaits. C'est une erreur de croire cela, mais une erreur qui témoigne du fait que tout discours a cette même prétention à définir absolument son objet. Cette erreur est donc assez proche de la vérité et le lecteur non-averti peut finalement s'en servir pour commencer à comprendre ce que signifie l'objet logique ou la science logique, ce qui est la même chose.

Pourquoi ceci demeure-t-il pourtant faux ? L'objet mathématique, le cercle par exemple, est indifférencié et abstrait. On ne parle jamais de tel cercle en particulier ou de telle forme circulaire en particulier. On peut bien appliquer une loi mathématique à une forme circulaire particulière, certes, mais on ne parlera jamais en vérité que du cercle en général et non de cet être-là. Les mathématiques ont un objet abstrait, c'est-à-dire séparé et pouvant, certes, s'appliquer à d'autres choses, mais ces choses demeurent

radicalement étrangères au cercle. Autrement dit quand j'applique la règle de la circonférence du cercle pour calculer la circonférence de la Terre, c'est de manière contingente que cette règle s'y applique et non de manière intrinsèquement adéquate à l'ob-jet Terre, elle-même pouvant être l'ob-jet d'une géologie, d'une géophyisque ou de tout autre discours. Et quand je ne fais que des mathématiques, je ne parle de rien en particulier et même je ne parle de rien du tout sinon de cette forme, le cercle, que je conçois fixement. L'enfant auquel on enseigne les mathématiques comprend cela spontanément : l'ob-jet [mathématique] n'a aucune substance, aucun être, il n'est rien et l'on se sent alors comme dans un procès vain et sans fin, purement contingent, bien qu'il soit présenté – par la seule force de la tradition – comme nécessaire et universel. L'enfant mesure bien alors que quelque part on triche, qu'on se joue de son esprit qui depuis sa naissance n'a d'autre préoccupation que de découvrir l'être alors qu'on ne fait que lui parler d'autre chose, d'un monde qu'on pourrait croire imaginaire et de surcroît épuré de toute densité ontologique.

Il faut admettre toutefois que la logique s'actualise dans tout discours portant sur des *ob-jets,* bien que ce soit sur le mode d'échecs nécessaires étant donnée la nature même de la démarche qui tient à distance toute contingence et contradiction alors que c'est de celles-ci que tout est immédiatement parti : c'est par la contradiction de la contingence que l'esprit commence à penser. Ce ne peut donc être que par le retour immédiat de la pensée sur l'élément *médiat* de la contingence que l'esprit pourra penser infiniment, c'est-à-dire commencer à comprendre *ce* qu'il pense, son objet comme lui-même, et non simplement connaître *des ob-jets* éparpillés.

#### 1.1.5.2. LE NON-VRAI ET LE FAUX

Le non-vrai n'est pas le faux pour les raison invoquées plus haut, à savoir que le faux est issu de l'erreur et donc d'une contingence du jugement, c'est-à-dire d'un jugement qui a échoué dans son propre procès d'achèvement et qui n'a qu'une chose à faire : se taire ou recommencer, c'est-à-dire effacer ce qui précède, lui nier toute existence, toute réalité. Ne non-vrai est toujours de l'ordre de la pensée et donc de l'être. Le non-vrai *est*[1] et il est même *être-là pour-soi*, ce qu'il faut comprendre par opposition au faux qui n'est qu'être-là en-soi et qui n'a d'autre vocation que de disparaître en-autre-chose, c'est-à-dire soit comme vrai, soit comme non-vrai. Mais le non-vrai, comme qualité de la finité, est *l'être-là* lui-même dès lors que celui-ci en reste à la dynamique de l'en-soi. En même temps, nous dit Hegel, « ni un tel fini ni un tel infini n'a vérité »[2] et en tant que tels pris séparément ils n'ont aucune subsistance. Le fini et l'infini n'ont aucune vérité, c'est pourquoi ils s'appellent l'un-l'autre, d'une part, mais c'est aussi ce qui détermine du même coup, cette non-vérité comme la forme de l'idéalisme. « La proposition que le fini est idéel, constitue l'idéalisme »[3] en ce sens qu'il s'agit précisément de ce moment où la pensée, ne parvenant pas à penser positivement le négatif, ne peut « reconnaître le fini comme quelque chose de vraiment étant ». La philosophie se forge au départ dans le non-vrai de l'entendement et elle cherche d'abord le non-non-vrai, parce qu'elle n'est pas encore en mesure de se saisir elle-même comme étant pourtant par ce seul geste le vrai lui-même dans la mesure où pour ce faire elle doit se développer comme telle. C'est pour cette raison que : a) philosophie et religion vont se confondre puisque les deux procèdent

[1] Bien entendu le faux est, mais il a vocation à ne plus être et n'être que ce ne plus être, c'est-à-dire à disparaître. Il est en lui-même pur néant, clairement séparé de l'être après avoir été pour un temps. Il faut encore ici préciser, toutefois, que par le faux je n'entends pas évoquer telle ou telle théorie qui s'est finalement avérée fausse, car on peut toujours au moins historiquement justifier qu'une théorie ait été autrefois reconnue comme vraie. La marche réfutatoire des sciences procède en elle-même de ce principe. Ici le faux dont je parle est le pur accident du jugement, l'idiotie telle que dire que 2+2=5. On peut le dire, mais ça n'a jamais vocation à être autre chose qu'une simple idiotie.

[2] *Encycl.*, I, pp. 147 - 148

[3] Ibid. p. 148

du même geste de négation du négatif qui *s'en tient là,* et que b) l'histoire de la pensée peut commencer sa course non plus comme simple pensée Eléate mais désormais comme philosophie à proprement parler, puisque par ce *s'en tenir là* de l'abstraction qu'elle produit en posant l'infini formel elle conserve du même coup la nécessité de toujours en revenir au contenu du penser. Enfin, c) finité et infinité déterminent l'opposition (qu'elle soit empiriste ou dogmatique, elle est toujours idéaliste pour cette raison) entre l'objectivité et la subjectivité si bien que tout reste encore *à déterminer,* c'est-à-dire *à être*. L'idéalisme subjectif est, dans sa vérité, pur questionnement du *problème* de l'objectivité, c'est-à-dire première prise de conscience de ce que la pensée a à saisir ce qu'elle est véritablement, sans y parvenir.

Dans ce sens ce qui a à être saisi est su comme tel sans pourtant jamais y arriver qu'au terme d'un long parcours. *Le Concept Préliminaire de l'Encyclopédie* va permettre à Hegel de réaliser précisément ce mouvement introductif du logique dans son propre élément de contradiction immanente.

Nous avons tenté jusque là d'introduire à la logique en expliquant la spécificité de la démarche de la dialectique du logique, à savoir son retournement en son autre, notamment en montrant comment et en quoi les catégories comme la contingence et la nécessité, entre autres, se renvoient mutuellement l'une à l'autre. Cela nous a permis d'indiquer les insuffisances de l'entendement, mais cela nous a aussi permis de montrer en quoi l'entendement contient dans son propre procès négatif l'indication même de sa provenance dialectique.

Il nous reste alors, avant d'en venir à la *Chose même*, c'est-à-dire à la logique de l'être ou *logique objective* que nous ne faisons encore qu'indiquer, à expliquer les trois

positions de la pensée relativement à l'objectivité en tant qu'elles sont précisément le mouvement dans et par lequel l'entendement se confronte aux insuffisances qui sont précisément liées à la négation qu'il est de sa propre provenance.

Cela va appeler alors et enfin dans cette première partie de ce travail la finalisation de la méthode ratio-dialectique qui consistera, dans un second moment d'exposition du concept préliminaire (et dernier moment de cette première section), à montrer à l'entendement du lecteur tout ce qu'il manque lui-même dans son propre procès de compréhension.

La partie qui va suivre est donc celle où je vais précisément utiliser les trois positions de la pensée du *Vorbegriff* pour *produire* la méthode ratio-dialectique comme un procédé certes nouveau mais *proprement hégélien* en tant qu'il s'agira d'exposer comme en une sorte de *traduction* ce qui est manqué dans l'approche de l'entendement.

La méthode est simple en elle-même : d'abord montrer ce que l'entendement *peut entendre* du dialectique et ensuite lui démontrer précisément (toujours, donc, selon sa dynamique démonstrative), ce qu'il lui manque, pour enfin l'amener à saisir cet élément manqué mais, cette fois, de façon proprement dialectique.

On retrouve évidemment ici une certaine ressemblance d'intention avec la méthode déjà employée par Stanguennec, à savoir avec la dialectique réflexive. Celle-ci consiste en deux lignes descendantes et ascendantes. La première refait le parcours du fini vers l'infini comme son corrélat de signification. La seconde consiste à partir d'une construction analogique de l'infini dans la forme de la finitude et permettant de saisir ainsi la nécessité de l'infini à poser son autre, le fini. Mais alors cette dialectique est contrainte de procéder par analogie dans son second mouvement et crée ainsi une dialectique extrinsèque de son objet.

Désormais il s'agit au contraire de produire une démarche oscillatoire, laquelle a l'avantage de présenter à tout moment comment l'entendement se retrouve constamment, en quelque sorte, rappelé à l'ordre de la vérité (que lui perçoit comme des *problèmes* ou même des impasses) auquel il s'agit de l'élever (en redoublant sa négation propre) parce qu'il en *provient* nécessairement. L'intérêt de cette approche est que l'introduction suit le mouvement naturel du logique dans son errement rationaliste et n'a pas besoin pour cela de produire une dialectique focalisée sur la seule réflexivité du soi, laquelle requiert alors d'être déjà dialecticien, puisqu'il s'agit ici d'introduire l'entendement à partir de ce qu'il a déjà en lui-même de hautement spéculatif en tant que négatif du dialectique.

## 1.2. POSITIONS DE LA PENSEE

### 1.2.1. LA PENSEE IGNORANTE D'ELLE-MEME

Cette sous-partie n'est pas encore l'exposition ratio-dialectique, mais son élaboration préliminaire consistant à étudier la contradiction même dans laquelle la pensée se situe relativement à l'objectivité. La partie suivante consistera à *rendre raison* de cette contradiction par la provenance infinie de la démarche finie, ce qui permettra de mettre en lumière aussi bien la nécessité du fini pour l'infini que la nécessité de l'infini pour le fini. Ce sera dans cette seconde phase que la méthode ratio-dialectique sera complètement déployée pour montrer cette double nécessité qui se situe *des deux côtés ;* nécessité que l'on peut aussi bien montrer depuis l'insuffisance de l'entendement à saisir sa provenance pourtant *évidente* que dans la nécessité négative qu'il est lui-même pour l'infini.

### 1.2.2. PREMIERE POSITION : L'INFINI IGNORANT DE LUI-MEME.

> « La première position est la démarche naïve qui renferme, encore sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même, la croyance que, par sa réflexion, la vérité est connue, que les objets sont véritablement amenés devant la conscience. Prise dans cette croyance, la pensée va directement aux objets, reproduit le contenu des sensations et intuitions à partir d'elle-même en

> faisant de lui un contenu de la pensée, et trouve sa satisfaction dans un tel contenu comme dans la vérité. A ses origines toute philosophie, toutes les sciences, et même l'agir quotidien de la conscience, vivent dans cette croyance. »

La première remarque que l'on peut faire est que cette position, par la contradiction qu'elle contient, semble être comme déjà totalement *prise* dans l'infini. C'est un peu comme s'il s'agissait d'un moment où la pensée était déjà 'face' au *vrai* mais de manière totalement confuse. En effet, d'un côté la pensée *croit* que « les objets sont véritablement amenés devant la conscience » mais d'un autre côté la pensée ne peut pas éviter de les reproduire, pour elle. L'esprit reconnaît spontanément que la vérité n'est pas extérieure à son propre travail d'élaboration, puisqu'il s'attache à donner aux choses des formes et des contenus de pensée. Pourtant, pour produire ce travail il s'est d'abord persuadé que les objets sont « amenés devant la conscience ». Il opère par là ce que le sens commun a coutume d'appeler une *distanciation.* L'esprit se *détache* de sa vérité en posant l'extériorité de la chose. Mais au lieu de considérer cela comme un *postulat nécessaire*, ou à tout le moins, utile, il se persuade *totalement* de cette extériorité comme *objectivité,* c'est-à-dire comme étant la vérité de l'ob-jet.

Aussi d'un côté il croit que les ob-jets sont indépendants et qu'il se situe, lui comme sujet, face à eux ; mais cela a comme conséquence immédiate, d'un autre côté, qu'il se sent comme contraint de leur donner un contenu de pensée pour que quelque connaissance soit possible. Il sait qu'il *est* le vrai et pourtant il *croit* que l'objectivité est extérieure. C'est pourquoi Hegel peut dire qu'à ce stade la pensée est « encore sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même ».

En somme l'esprit doit d'abord faussement penser que les choses ont leur vérité en elles-mêmes, que le vrai est *l'objet*. Mais cette nécessité n'est pas celle du *besoin* mais une nécessité logique au sens strict de ce qui ne peut être que tel qu'il est. C'est à ce prix qu'il peut commencer à réaliser sa vérité en tant qu'esprit, c'est-à-dire commencer à *penser l'ob-jet* et, plus encore, à lui donner forme et vie, voire le transformer et le faire être autrement que tel qu'il *était donné* au départ. Pourtant ce même travail révèle bien que c'est la pensée seule qui rend l'objet tangible et réel, que c'est par l'esprit seul qu'il existe comme *Objet* d'une réflexion.

Ici la pensée se révèle alors dans sa *vérité* la plus essentielle puisqu'elle ne procède pas autrement que conformément à sa vérité : c'est en tant que pensé que l'objet sera connu et pas autrement. Mais cette *vérité* est encore ignorée, ou plutôt elle est inconsciente d'elle-même. Cette naïveté n'est pas non plus l'empirisme, lequel est un moment de la seconde position de la pensée à l'endroit de l'objectivité et qui, en somme, consistera dans une réduction de la pensée à la partie *croyante* de ce duel contradictoire dans lequel la pensée se trouve d'abord. L'empirisme, nous le verrons plus bas, c'est en quelque sorte le choix délibéré de la pensée d'essayer de se supprimer comme telle une fois qu'elle a commencé à saisir sa contradiction.

Ici, dans ce premier moment, la pensée agit de façon fondamentalement vraie. Elle fait ce qui est vrai, c'est-à-dire elle *se* fait, bien que ce soit contre elle-même puisqu'elle *croit* trouver cette objectivité extérieurement. Pourtant elle sait bien qu'il faut que la chose soit pensée et même, pense-t-elle, *conformée* à elle. Donc elle sait que le vrai est en elle, tout en le croyant pourtant en dehors. Ainsi par exemple la biologie se croit dans l'élément de l'objectivité *externe* des *faits* quand en vérité toute sa construction n'est que

le travail éminent de la pensée dont Darwin lui-même prenait la mesure[1] puisqu'on ne peut réduire ses théories à une pure induction à partir des quelques rares fossiles que l'on trouve ici ou là.

Mais cette naïveté est aussi à prendre dans un sens qui confine à l'étonnement philosophique, au sens aristotélicien. C'est le moment de la découverte du réel comme *son* autre ; l'esprit s'y *présente* avec toute sa puissance : il se distingue des choses, elles sont donc *désormais* extérieures et *désormais* autres pour lui et c'est pourquoi il va pouvoir les formaliser, c'est-à-dire, à terme, les rapporter à des archétypes de type platonicien et, plus tard, à des modèles théoriques de type mécanistique.

Mais on doit aussi voir dans ce moment transitoire qu'est la première position de la pensée relativement à l'objectivité, le tout de la logique : en effet, la pensée se saisit elle-même dans son autre, mais cet autre n'est autre que pour elle qui n'est donc pas *son opposé* ni même son contraire, bien qu'il soit vécu comme tel, un peu comme Newton croyait procéder par induction[2] quand il était partie prenante d'une révolution intellectuelle qui a précisément consisté à rapporter l'expérience à des systèmes d'énoncés synthétiques *a priori.*

Il faut donc comprendre que dans cet état de naïveté, la conscience est objectivement toujours elle-même vérité. C'est seulement son degré de réflexion sur elle-

[1] Voir sur ce point, Charles Darwin, The Origin of Species, Londres, 1859, éditions John Murray. « All these causes taken conjointly must have tended to make the geological record extremely imperfect and will to a large extent explain why we do not find interminable varieties connecting together all the extinct and existing forms of life by the finest graduated steps. He who rejects these views on the nature of the geological record will rightly reject my whole theory. » | « Les archives géologiques sont extrêmement imparfaites et ce fait expliquera en grande partie pourquoi nous ne trouvons pas un nombre infini de variétés qui relieraient avec les gradations les plus fines toutes les formes de vie éteintes et actuelles. Quiconque rejette ce point de vue sur la nature des archives géologiques pourra à juste titre rejeter ma théorie tout entière » Traduction Barnier, 1980.

[2] Cf. Annexe 1 pp. 415 et sq.

même, sa connaissance de soi qui est encore confuse et prend ce qui est en vérité Objet, pour un simple donné extérieur ; lequel n'est, rappelons-le, extérieur que parce qu'elle l'a posé comme tel.

Ainsi, objectivement parlant, l'ob-jet sensible n'est pas l'opposé de la pensée, il n'est pas le non-moi, puisque c'est l'esprit lui-même qui le pose subjectivement comme tel ou qui, autrement dit*, croit* qu'il est tel. Ceci rend compte de la possibilité pour Platon de poser l'archétype à la fois comme forme et substance, comme abstraction mais réel en-soi, sans voir cependant que c'est de la pensée elle-même que procède cette unité de la substance. L'objet n'est pas non plus non-moi comme un *contraire* du moi. Pas, du moins, un contraire externe. L'objet ne contredit pas la pensée puisqu'il est ce que la pensée dit *de* la Chose, c'est-à-dire d'elle-même bien que pensant parler d'autre chose.

Cependant l'ob-jet est bien la contradiction par laquelle la pensée se saisit elle-même puisque c'est en se distinguant de la chose que toute personne se saisit comme *personne, sujet.* Tout comme nous le disions précédemment de la société qui n'est l'autre de la loi que pour la loi et la loi l'autre de la société que pour la société, ici la chose n'est l'autre du sujet que pour le sujet et réciproquement.

Mais si la pensée se trouve bien ainsi dans l'élément de *sa* vérité, elle demeure néanmoins à ce stade en dehors d'elle-même et tournée contre elle-même simplement parce qu'elle s'ignore comme étant, justement, le vrai. En somme c'est simplement parce qu'elle ignore combien *elle a [est] raison* qu'elle est, finalement, comme égarée et demeure à ce stade dans un état d'étonnement premier. Dans cet état toute pensée, forme, idée, théorie est certes *valide* (on pourrait dire, simplement, *intéressante*) mais en même temps opposable et non-vraie. C'est pourquoi Hegel peut dire au §27 qu'elle

« peut aussi bien, suivant sa teneur essentielle, être une authentique démarche philosophique spéculative qu'également séjourner dans des déterminations de pensée finies, c'est-à-dire dans l'opposition non résolue. »

On entend bien ici alors que la *teneur essentielle* de la pensée produit la *démarche philosophique spéculative.* Il s'agit là de la *vérité* dans laquelle la pensée baigne toujours déjà ou plutôt qu'elle *est* toujours déjà. Seulement, comme nous l'avons vu plus haut, la pensée *ignore* le fait que ses représentations sont construites négativement comme abstractions séparées du réel qu'elle tente pourtant de maîtriser. Plus simplement la pensée, bien que fondamentalement ancrée dans l'élément de l'infini, se finitise : dès son premier moment d'élaboration comme esprit elle se résout à *explorer* toutes les contrées du vrai moyennant une réduction d'elle-même à des déterminations finies.

La pensée se trouve alors dans une sorte d'état d'intrication de deux modes : authentique, vraie, d'un côté, mais d'un autre côté elle est finie, limitée et même bornée. C'est pourquoi Hegel peut dire que « ce penser peut être un authentique penser spéculatif ou un penser qui se tient dans des déterminations finies, un penser de ce qui est véritable ou un penser du fini, qui n'a aucune vérité, car il est déterminé par un autre, non par soi-même ; il ne retourne pas en-soi, mais se retourne en dehors vers un autre. »[1]

On notera que nous ne disons pas toutefois exactement la même chose que Hegel ici, puisque lui parle d'une double possibilité lorsque nous venons d'utiliser le concept d'intrication. Ce n'est pas la même chose. Une double possibilité consiste en deux états qui ne s'actualisent qu'alternativement ou exclusivement. Une intrication est une actualité de deux ou plusieurs états effectifs en même temps. Mais c'est là un commentaire que Hegel fait à des fins pédagogiques si bien qu'il s'exprime selon les

[1] Hegel, *Leçons sur la Logique de 1831*, Vrin, Paris, 2007, p. 41, commentaire de Hegel sur le §27 de la SL.

règles de l'entendement classique, lequel ne peut entendre la compossibilité doublement actualisée de deux états, qui plus est des états opposés. L'exposé rigoureusement dialectique est celui que l'on trouve aux §§ 26 et 27 où Hegel insiste sur le fait que cette pensée est « sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même ». Il s'agit, plus bas, « de l'opposition [que la pensée] comporte », opposition qui est « encore non résolue ». Il y a donc bien une opposition effective du penser [vrai] avec son mode inauthentique, c'est-à-dire une *coexistence* de l'infini et du fini où, toutefois, le tout ne se réfléchit pas lui-même comme tel.

En vérité, dire cela ainsi est encore erroné car le penser vrai ne peut être vrai sans se saisir lui-même comme tel. Mais c'est là que la logique doit être comprise comme dialectique : cette inauthenticité est un moment nécessaire pour lui-même. L'ancienne métaphysique est à ce titre l'illustration que Hegel choisit afin de montrer combien le geste de la pensée consiste à se chercher lui-même. Or, si le penser se cherche lui-même, bien que ce soit encore dans des déterminations finies et erronées, sa finalité est vraie. Et cette finalité, ce n'est que la pensée elle-même, ce que par exemple la métaphysique de Descartes à Wolff n'a jamais manqué de concevoir, bien que de manière encore enfermée dans le carcan de l'entendement.

Si Wolff a le mérite évident d'avoir voulu saisir toute la *sphère de représentations* » « dans la forme de la pensée, dans des déterminations universelles qui appartiennent à la pensée comme telle »[1], il faut néanmoins admettre que l'approche est encore totalement emprunte d'un formalisme démonstratif qui enferme alors l'objet même de la démarche (la pensée comme telle) dans une déterminité qui la jette hors d'elle-même. Toutefois, et

[1] Hegel, *Sämtliche Werke*, 19, Glockner, p. 476. | *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* Tome 6, Vrin, Paris, 1985, p. 479.

pour faire écho ici à ce qu'écrit Lardic[1] sur la question, l'intention même de la démarche de Wolff dépasse déjà en vérité la Critique en ce qu'elle pose la pensée comme l'expression fondamentale des choses.

Ainsi on comprend ce que Hegel dit plus haut lorsqu'il affirme que « suivant sa teneur essentielle » la pensée est bien là en train de déjà-savoir ce qu'elle cherche. Simplement, elle ne sait pas qu'elle sait déjà. Elle est « non résolue » (*unaufgelösten*) en tant qu'elle ne peut à ce stade que se concentrer sur des déterminations les unes après les autres et non sur l'expansion encore diffuse (*lösen*) qu'elle est à elle-même. Tout se passe un peu comme un aveugle de naissance recouvrant la vue : il voit et sait qu'il y a quelque chose à voir mais doit encore apprendre à saisir les choses les unes après les autres, délimiter des formes, des règles, des trajectoires, sauf que lui sait que c'est bien lui qui pose de telles déterminations tandis que ce que Hegel décrit ici est une ignorance de la pensée qui se tourne ainsi *subjectivement* contre elle-même (subjectivement car elle ne fait que *croire* être ainsi dans *l'objectivité* de l'extériorité ainsi posée).

Mais ce que l'on oublie souvent d'expliquer quand on aborde le *Vorbegriff*, c'est que ce retournement en et contre soi de la pensée, en plus d'être une chose que seule la réflexivité immanente de la pensée peut faire,  est en soi *nécessaire*. Pour comprendre cela on peut se rappeler du problème du savoir tel que Platon le posait. Socrate disait dans son *Apologie* qu'il ne croyait pas savoir *quand* il ne savait pas. Le raisonnement est immensément simple : je ne connaîtrais jamais, si je croyais déjà savoir, puisqu'alors je cesserais immédiatement de *chercher* à savoir. Mais, et c'est là ce qui conduit Platon à songer au savoir comme à une réminiscence, si je sais que je dois chercher, c'est qu'alors *je sais déjà* qu'il y a quelque chose *à savoir.* Mais si je commençais par déjà me saisir dans

[1] J-M. Lardic, Hegel et la métaphysique wolffienne, Archives de philosophie, 65, Grenoble, 2002.

ma vérité comme *sachant forcément déjà,* alors je ne chercherais plus, donc je ne saurais jamais rien, etc. La pensée a besoin de jeter son ob-jet hors d'elle-même et de s'ignorer comme telle. La pensée a besoin de *croire* qu'elle ne sait pas et, de plus, de ne pas savoir que ce n'est là qu'une croyance.

Dans cette première position de la pensée relativement à l'objectivité, le sujet sort de lui-même et s'ignore comme tel, bien que ce soit pour et par lui-même qu'il agit ainsi. Il *se crée* lui-même comme [il pose, jette] *son* autre. Mais cet autre n'est pas virtuel. Certes il y a bien ici ignorance de soi, mais celle-ci est effective au point que c'est sur ce mode finitisant que l'esprit se déterminera lui-même tout d'abord. L'esprit se donne, s'adonne à la contingence de l'être, comme l'aveugle qui recouvre la vue, et il se contraint ainsi lui-même à exister comme finitude. Celle-ci n'est pas simplement l'illusion que Hegel décrit au §24[1], elle est son mode d'être, certes non essentiel, mais bien immédiatement effectif, c'est-à-dire son être-là *pour soi*. Si l'on veut reprendre la métaphore de l'aveugle recouvrant la vue et la rendre plus compatible avec ce que nous tentons ici de clarifier, nous pouvons penser plus simplement au nouveau-né qui construit son appareil perceptif en devant nécessairement à la fois se distinguer de la chose et la rapporter à soi comme pure construction mentale, comme artifice déterminant. On comprend enfin qu'il faut être, plus simplement encore, soi-même déterminant pour concevoir que quelque chose a une détermination extérieure ; extériorité qui n'est alors qu'un postulat nécessaire de la pensée : l'infini ne peut pas ne pas se finitiser s'il veut s'accomplir comme tel, c'est-à-dire se saisir lui-même comme infini. Et pour ce faire, il doit se *nier*.

[1] *Encycl.*, I, p. 479

### 1.2.3. DEUXIEME POSITION DE LA PENSEE RELATIVEMENT A L'OBJECTIVITE.

La première position de la pensée relativement à l'objectivité consiste à définir le vrai comme ob-jectivité, c'est-à-dire à considérer que ce qui est véritable existe indépendamment de la pensée ou *en-soi*. Cette position, nous l'avons vu, s'inscrit dans une contradiction non assumée de la pensée avec elle-même puisqu'elle consiste en quelque sorte à *éloigner* l'objet. En somme cette première position de la pensée se constitue comme dualisme : tout ob-jet que la pensée aborde ne peut être pensé qu'à la condition – pense-t-on en effet communément – que celui-ci soit quelque chose de différent du sujet pensant. Ainsi toute démarche consistant à chercher le vrai définit celui-ci comme l'accord du jugement avec la chose, laquelle chose a d'emblée été posée comme étrangère au jugement. Le vrai devient alors soit ineffable soit aporétique.

Aussi, dès le §38 Hegel peut dire que ce formalisme de l'entendement est ce que la métaphysique et l'empirisme vont avoir en commun. Au lieu de quitter les contrées du formalisme de l'entendement l'empirisme va en vérité s'y confondre plus profondément. Autant la métaphysique ancienne s'égare dans l'ob-jectivation d'un infini mal saisi par les outils de l'entendement, résultat direct du souci de finitiser, formaliser et extérioriser tout objet, autant l'empirisme, par une nécessité tout aussi logique, s'interdit d'accéder à ce qui est devenu alors l'ob-jet. L'ancienne métaphysique s'égarait car elle s'excluait elle-même (comme discours) de l'objet, voulant par là que celui-ci puisse être le sujet d'un prédicat et, partant, qu'il soit défini comme ob-jet, c'est-à-dire à proprement parler comme quelque chose d'extérieur au discours lui-même. Or que quelque chose comme le discours qui cherche ainsi à saisir l'infini n'y soit pas inclus était chose contradictoire avec

la définition même de l'infini que celle-ci questionnait pourtant. Si l'infini devait être défini comme totalité des déterminations il fallait alors forcément que le discours lui-même qui l'appréhendait en soit simplement une manifestation et, partant, il ne pouvait jamais totalement l'appréhender. L'erreur consistait non seulement, alors, dans le fait que l'infini était ob-jectivé, externalisé, mais aussi dans le fait qu'il était ainsi finitisé si bien que le fini apparaissait comme *l'autre extérieur* de l'infini, le limitant alors, ce qui est à proprement parler le principe *contradictoire* fondamental qui rendît toute la métaphysique aporétique.

L'empirisme est bien la contradiction de la métaphysique ancienne, mais il n'échappera pas au formalisme qu'il lui reprochait ; cela tient au fait que l'une comme l'autre sont encore seulement des déterminations formelles consécutives de la première position de la pensée. L'empirisme n'appartient justement à la seconde position, me semble-t-il, que formellement et parce qu'il s'est lui-même formellement posé comme antagonique de la première alors qu'en vérité métaphysique et empirisme ne sont que deux moments d'une même illusion logiquement nécessaire de la pensée dans son processus de déploiement.

Le point de départ de l'empirisme tient dans une affirmation vraie : « le vrai est effectif et doit nécessairement exister[1] ». Mais le contenu que l'empirisme veut se donner est le non-vrai, c'est-à-dire le fini car pour lui *l'effectif* n'est pas *ce qui se réalise,* mais – exactement comme cela est rendu nécessaire par la première position de la pensée – ce qui est *donné.* Il faut donc voir là une confusion du réel et de l'effectif par le moment empiriste. Du coup toute perception doit être médiatisée par la forme de la modélisation

[1] Ibid., p. 494

théorique par l'usage de concepts tels que l'infini et la totalité comme c'est le cas, par exemple, dans la loi d'inertie : *tout* mobile est soit au repos soit animé d'un mouvement uniforme et infini.

#### 1.2.3.1.1. LE FORMALISME DE L'EMPIRISME

Kant appuiera le plus gros de sa doctrine sur l'autorité *de fait* de la précision des théories issues de la révolution copernicienne, galiléenne et newtonienne. Mais celles-ci sont elles-mêmes issues de l'élément le plus inauthentique et le mode le plus contingent de la pensée ! D'un côté, en effet, la démarche newtonienne se revendique de la méthode inductive alors qu'e d'un autre côté elle est *révolutionnaire* proprement en ceci que pour la première fois la déduction va pouvoir s'appliquer à des phénomènes, à l'expéirence.

Pour bien se figurer cela, il suffit de voir comment d'un protocole expérimental mécanique simple, la loi d'inertie peut être *déduite.*

> « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état. »[1]

[1] Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Trad. Émilie du Chatelet, Desaint-Saillant-Lambert, Paris,
1756.

Considérez un mobile propulsé par une force homogène $\vec{F}$, une contrainte de friction avec le sol$\vec{\imath}$, la contrainte de la pesanteur $\vec{P}$et enfin une contrainte de résistance du sol $\vec{R}$. Vous pourrez alors *déduire* la loi ci-dessus moyennant deux expériences simples. Dans la première vous noterez le temps et la distance parcourue. Dans la seconde vous réduirez les contraintes (en lubrifiant, par exemple, le plan sur lequel le mobile se déplace). Vous noterez alors un temps et une distance de parcours plus longs, ainsi qu'une plus grande homogénéité du mouvement. Vous en *déduirez* alors de façon parfaitement formelle que si vous supprimiez toutes les contraintes, le mouvement serait uniforme et infini.

Parce qu'il part de l'expérience, Newton pense qu'il procède par induction. En vérité il ne rassemble pas une série de faits à partir desquels il produit une généralisation, il construit plutôt un *modèle* hypothético-déductif tel que *si* suppression de contraintes il y a, *alors* tel résultat *est nécessaire*.

Maintenant, comme nous l'avons souligné plus haut, il faut se rappeler que cette nécessité n'a de valeur qu'en vertu du référentiel *euclidien-galiléen* qu'elle s'est donné au départ et qu'elle a absolutisé en le posant comme quelque chose qu'on ne pouvait pas même questionner. Il faudra attendre Gauss et Poincaré pour comprendre que la géométrie ne s'arrête pas à Euclide et il faudra un nouveau modèle théorique pour *complètement* réfuter le référentiel précédent.

Ainsi bien que l'empirisme veuille se donner l'effectivité du réel comme ob-jet d'étude il n'étudie, en vérité, que les *formes* de pensées *possibles* sur le réel et c'est ce

que Kant ne manquera pas de soulever dès la première partie de la *Critique de la Raison Pure.* Or ces formes de la pensée ont été déployées par la métaphysique ; les formes de la pensée sont analysées par Aristote puis elles sont toutes expérimentées par la métaphysique, à commencer, bien entendu, par la sienne. Enfin la philosophie critique n'aura plus qu'à les exposer en une table de déterminations transcendantales de la pensée, comme pour clôturer l'expérience.

On peut donc dire que l'empirisme se donne un contenu non-vrai (le fini) mais qu'il ne peut pas alors s'empêcher par ailleurs de le ramener au *vrai* qu'est l'infini qu'il décrit sous la forme de déterminations de pensée, tout comme Wolff ne pouvait manquer le fond véritable des choses quand pourtant il extrayait pour ce faire la pensée de son élément, alors que son *objet* consistait à exposer la totalité des déterminations possibles de le pensée… et des choses, pourtant par là-même séparées.

Renvoyer l'empirisme à sa propre transcendance est cependant une erreur. L'empirisme a dans sa confusion plus de rationalité que la métaphysique ancienne dans sa propre confusion. Il utilise en effet la métaphysique de manière immanente, comme ce qu'il a pleinement le droit d'utiliser sans avoir à s'en inquiéter. Il réalise alors bien davantage le monde de l'esprit parce qu'il *l'utilise à sa guise*, alors que la métaphysique ne débouchait sur aucune action possible et ne concevait qu'un système de contraintes logiques formelles, de conditions. Ainsi Hegel peut dire que « suivant le côté subjectif, on a de même à reconnaître le principe important de la liberté, qui se trouve dans l'empirisme[1] ».

[1] *Encycl.*, I, p. 299

Mais si l'empirisme est un usage immanent du transcendant, il devient difficile de comprendre ce que Hegel veut dire quand il affirme que l'empirisme « nie le supra-sensible[1] ». Pour comprendre cela, encore une fois, il faut comprendre les choses dialectiquement : nous avons vu précédemment que c'est par la négation de soi comme *penser* que le *penser* se définit comme penser de l'ob-jet et se distingue derechef de la chose qu'il détermine pourtant, posant ainsi son être-autre pour lui-même sans encore comprendre que c'est bien lui qui établit une telle position. De la même manière l'empirisme « nie le supra-sensible » sans comprendre que c'est pour mieux *s'en servir.* N'en faisant plus un *organon* de l'étude, il peut, en termes Kantiens, en faire un *canon* de la pensée et se déployer ainsi comme *analytique* et non plus comme *dialectique.*

Ainsi l'on peut dire que l'empirisme est un moment analytiquement spéculatif, c'est-à-dire une spéculation niée, repliée sur elle-même, non-dialectique. Cela est rendu nécessaire par le fait même que le premier moment de la pensée n'a pas pu, et pour cause, rendre raison de la sortie d'elle-même que la pensée opérait en op-posant la pensée vraie et l'ob-jet non-vrai pourtant derechef ainsi posé comme *devant trouver* leur *liaison* en établissant la distinction médiévale classique entre réalité formelle et réalité ob-jective. C'est parce que, pour le dire plus simplement, le premier moment ne trouve pas la justification de sa sortie de lui-même que le second moment devient un repli sur soi ou sur l'en deçà, repli rendu ainsi légitime par l'insuffisance du moment précédent.

L'empirisme a ceci de génial dans l'histoire de la pensée européenne qu'il va décider de transformer le réel avant de *réfléchir* sur le réel. Il se définit ainsi comme « un moment essentiellement légitime. L'ici, ce qui est présent, l'en deçà, devaient être échangés avec l'au-delà vide, avec les toiles d'araignée et les figures brumeuses de

[1] Ibid. p. 300

l'entendement abstrait. » [1] Or, que la pensée doive sortir de ses déterminations abstraites, c'est là un premier moment spéculatif.

Nous avons vu comment la pensée sort confusément d'elle-même. Cette confusion la force à revenir sur elle-même, mais à s'ignorer comme telle elle ne garde du premier moment que ce sur quoi elle revient, l'expérience. Elle qualifie alors d'abstrait ce qui était autrefois au plus haut niveau de vérité, mais confusément. Mais elle ne reproduit pas l'erreur du premier moment, l'erreur de la métaphysique : étant sceptique, elle n'affirme rien sur la nature de ce sur quoi elle revient. L'ob-jet n'a plus de statut ontologique, il est suspendu dans son être. Cependant il demeure pris pour ce qu'il produit d'effectif, quand on expérimente à son sujet.

Toutefois l'effectivité dont parle l'empirisme n'est pas en vérité simplement ce qui est *immédiatement donné* mais ce qui est *médiatement vérifiable,* c'est-à-dire *après* modélisation du réel, c'est-à-dire par la formulation de la loi elle-même. La contradiction non assumée du premier moment de la pensée et non encore résolue dans ce moment empiriste ne permet évidemment pas à la pensée de s'élever à un niveau plus élevé de compréhension ; la pensée demeure dans l'inconsistance des lois de l'entendement, même si par ailleurs elle se dépasse elle-même dans et par la révolution scientifique et historique qu'elle produit.

Le moment critique est alors un moment d'intensification de la seconde position de la pensée, car c'est par la *Critique* que, pour la première fois, la pensée *réfléchit* sa propre démarche et le statut de l'objectivité. Bien entendu le scepticisme et l'empirisme étaient déjà une réflexion sur l'objectivité, mais une réflexion exclusivement négative posant

[1] Ibid., p. 494

principalement qu'il n'y avait *pas* de réponse définitive possible à cette question, tout étant alors toujours *subjectif.*

La *Critique* va être la première démarche à réaliser et à thématiser le problème fondamental de la pensée : la connaissance est finie, cette connaissance finie est non-vraie, l'expérience est en elle-même constituée de déterminations (finies) de pensée alors que, par ailleurs, la pensée ne peut pas faire l'économie de l'infini dans son existence vivante, éthique.

#### 1.2.3.1.2. LE MOMENT CRITIQUE

Mais si la philosophie critique *comprend* combien la connaissance est ainsi toujours nécessairement éloignée du vrai, elle ne comprend pas en revanche qu'elle aurait pu résoudre ce problème si elle n'avait pas pris les déterminations de pensée comme de simples donnés contingents, qui se trouvent être là un peu par hasard. La philosophie critique reproduit l'erreur de la première position mais, si j'ose dire, en pire : non contente d'avoir élaboré l'ob-jet comme donné extérieur, la pensée doit maintenant se prendre elle-même comme simple donné… un donné quoi ? intérieur ? Cela perd tout sens. Ainsi c'est « Par bonheur [que] dans la logique habituelle se trouvent déjà données empiriquement les diverses espèces du jugement »[1].

Kant, bien entendu, n'ignorait pas le problème auquel il se confrontait : le connaître ne pouvait être connaissance que du fini et par là elle-même connaissance finie des *phénomènes.* Mais ce qui est valable pour la connaissance ne peut pas l'être pour le sujet connaissant, lequel ne saurait lui-même être simplement fini et donc réductible à la

[1] Ibid., pp. 206-207

simple identité à soi formelle de l'entendement. Pour le dire de façon moins dialectique on ne peut pas en effet poser que le sujet est déterminant si le sujet doit lui-même être déterminé par autre chose. Aussi jamais la nécessité de l'inconditionné n'avait été aussi bien déduite qu'avec Kant. Cela dit, toutefois, « En tant que la raison est, de cette manière, considérée simplement comme l'acte d'aller au-delà du fini et conditionné de l'entendement, elle est par là en réalité elle-même rabaissée à quelque chose de fini et de conditionné »[1].

La philosophie critique se retrouve ainsi prise dans le même piège qui attend tout formalisme, en particulier celui de la métaphysique : le fini est considéré extérieurement à l'infini et réciproquement, or l'infini n'a pas de sens s'il doit être extérieur au discours, à quelque discours que ce soit. Ainsi chez Kant l'*Idée* se trouve réduite au simple *devoir-être* et l'on retombe inéluctablement dans le formalisme du dualisme métaphysique où *le vrai* demeure inaccessible. Cependant avec la philosophie critique la pensée s'est intensifiée à deux niveaux :

> D'abord l'infini est désormais posé comme nécessité objective des déterminations du droit et de l'éthique, lesquelles « apparaissent comme quelque chose de contingent » dans le scepticisme, ce qui est le cas chez Hume qui « prend pour base la vérité de l'empirique, du sentiment, de l'intuition et conteste à partir de là les déterminations et lois universelles, pour cette raison qu'elle ne sont pas justifiées par la perception sensible. »[2]
>
> Ensuite l'*Idée,* bien que formelle, est désormais plus proche de se saisir comme totalité de concepts, ou autrement comme totalité ayant à être, bien

[1] Ibid., p. 502
[2] Ibid., p. 201-202

qu'elle soit condamnée par Kant comme ne pouvant jamais être véritablement parce qu'elle est encore incapable de se saisir comme autodifférenciation.

Aussi puisque l'éthique est désormais acquise comme nécessité, même en n'étant que formelle, il faut voir ici, pour la première fois, une saisie claire de ce pourquoi ce qui doit être, a à être. Or c'est proprement sur cette nécessité d'être que le logique commence à se définir, même si ce n'est encore qu'abstraitement à ce stade[1] puisqu'ici la nécessité d'être et l'être sont encore abstraitement séparés et le passage de l'un à l'autre non articulé. Mais, à tout le moins, le fait qu'il doit exister un processus d'intensification ontologique de l'infini par et pour lui-même, est clairement posé, même si l'on ne sait toujours pas à ce stade quel est ce processus parce que l'infini lui-même n'est pas encore saisi en sa vérité, c'est-à-dire comme absolu, c'est-à-dire comme devant en lui-même contenir et nécessiter le fini. Pour le dire autrement, le premier moment de la pensée résiste jusque dans la critique. Mais la critique est ce qu'elle est, c'est-à-dire le premier moment par lequel le penser s'élève à la compréhension de lui-même par un retour médiat envers et contre lui-même, si bien qu'à défaut de pouvoir résoudre la difficulté où est pris son propre formalisme, Kant n'a pas d'autre choix que d'étudier *la manière* que la pensée a eue de traiter de l'inconditionné jusqu'à lui, et cette manière n'est rien d'autre que l'ensemble des antinomies liées à l'usage dialectique de la raison pure.

On s'attendrait à ce que la suite de ce commentaire procède à l'explication de la troisième position de la pensée. Mais cela est en vérité impossible à ce stade car toute tentative d'une telle explication nous forcerait à emprunter directement le langage

[1] Cf., ci-avant, note 1

hégélien, comme nous serons contraints de le faire dès qu'il faudra en venir à la théorie de l'être, puisque l'objet est lui-même proprement et hautement dialectique, alors que jusque là nous abordions les confusions de la rationalité classique, ce qui nous permettait alors de rester dans le giron de sa démarche analytique.

Aussi, afin de terminer cette première démarche introductive et commencer à envisager l'exposition de la troisième position de la pensée, c'est-à-dire l'exposition du dialectique lui-même, il nous faut d'abord finir de montrer les insuffisances de toute démarche classique pour que par cette opposition *clairement* posée le lecteur puisse se convaincre *une fois pour toutes* de la nécessité du langage dialectique pour dépasser les contradictions et les errements de l'entendement.

Dans les paragraphes qui suivent nous propose une telle *démonstration* au moyen d'une synthèse qui suivra une démarche classique maos qui sera suivie de son corollaire, dialectique, ce qui permettra, en comparant les deux démarches côte-à-côte, de révéler tout ce qui est perdu dès lors que le discours n'est plus dialectique, c'est-à-dire dès lors qu'il ne suit plus la logique de sa provenance. Cela permettra de comprendre alors la nécessité de la de la troisième position de la pensée relativement à l'objectivité, tout en mettant un terme aux accusations d'hermétisme de la dialectique et en rendant raison de sa stylistique particulière.

## 1.3. DEPLOIEMENT RATIO-DIALECTIQUE DES DEUX PREMIERES POSITIONS DE LA PENSEE

Et première explication de la troisième position

### 1.3.1. PREMIERE POSITION

Le sujet est face au monde, il fait le constat de la diversité des choses.

Au point de vue dialectique il faut en vérité comprendre qu'il se constitue comme sujet dans et par ce « constat » de la diversité, c'est-à-dire constat de la différence infinie de lui-même avec *toute* autre chose.

Le sujet *croit* donc nécessairement que les choses sont en face de lui, extérieures, indépendantes. Au point de vue classique le discours vrai devra donc définir l'objet *en-soi*, c'est-à-dire, croit-il à ce stade, indépendamment du Moi qui le juge, le perçoit etc. L'objet *en-soi* ne peut donc être l'objet sensible. De cette sortie de soi du vrai résulte la nécessité de principes formels tels que le tiers-exclu, puisque deux déterminations contradictoires ne peuvent alors coexister.

Au point de vue dialectique le sujet *sait*[1] déjà qu'il *est* vérité mais il lui faut encore *se définir* comme tel, ce qu'il ne *peut pas faire* sans une sortie préalable de lui-même : c'est pourquoi il est *nécessaire* de poser son autre comme son

[1] Au point de vue classique ce savoir ne peut être vu que comme croyance, car il s'agit de la nature fondamentalement inconditionnée, infinie, donc, du penser. Or de ce point de vue non-dialectique l'infini n'est toujours pas saisi comme tel.

extériorité. Or, ainsi posée, la chose est alors non-vraie et seule l'idée de la chose, son archétype ou sa forme intelligible, peut avoir un sens.

Mais alors la conséquence au point de vue rationaliste[1] ainsi constitué est que le vrai est séparé du réel, l'idée est séparée de la chose. Aussi seule la réalité formelle peut être déterminée. Se pose alors le problème de l'adéquation entre réalité formelle et réalité objective qui va occuper la philosophie, d'Aristote jusqu'à la première suppression de cette distinction dans le formalisme empiriste moderne.

Mais dans cette position tout est alors confusément possible, on ne connait pas, autrement dit, la raison suffisante des choses, mais seulement leur nécessité *a priori* comme forme pure. C'est le formalisme métaphysique dans et par lequel toutes les antinomies du rationalisme sont contraintes de se déployer.

C'est confusément que le penser s'appréhende lui-même et derechef toute détermination est en même temps concevable puisqu'il séjourne justement dans sa propre contrée, l'absolu, qu'il ne saisit pourtant toujours pas comme tel. En effet, parce qu'il est toujours fondamentalement lui-même l'absolu, quand il se résout à essayer toutes les déterminations formelles concevables, le penser ne trouve pas la cohérence qu'il cherchait mais seulement sa vérité qu'il ne reconnaît pourtant pas encore comme telle parce qu'il a exclu la contradiction de sa logique formelle. Ainsi toutes les déterminations concevables ainsi parcourues sur plusieurs siècles, s'échouent nécessairement sur la pratique de la dispute scolaire. Pour comprendre cela il faut ajouter la démonstration ratio-dialectique suivante :

[1] Ici les deux points de vues coïncident puisqu'on est au stade où le point de vue de l'entendement se constitue dialectiquement comme tel.

L'absolu c'est ce en quoi toute détermination est, ce qui inclut alors forcément les déterminations contraires. Le sujet sorti de lui-même considère le réel comme extérieur, indépendant. Aussi soit un ob-jet est, soit il n'est pas. Il faudra distinguer, comme le firent les anciens, *la phantasia* de la *phantasma* moyennant la force *ob-jective* de la représentation.

Il s'ensuit qu'une chose ne peut être et ne pas être en même temps. Des déterminations contraires sont donc impossibles il faut donc distinguer le vrai du faux. Mais constatant la contingence du sensible, il faut chercher le vrai *ailleurs* que dans l'ob-jet.

Il faut donc chercher le vrai dans le concept pur, l'identité formelle. Le point de vue rationaliste ainsi créé raisonne donc selon le principe du tiers exclu.

Mais puisque ce point de vue est toujours un *penser* il séjourne nécessairement dans la totalité des déterminations, mais elle lui échappe fondamentalement par sa propre position.

### 1.3.2. SECONDE POSITION

Il faut donc en revenir à l'ici-bas et prendre l'expérience, c'est-à-dire l'ob-jet précédemment posé comme extérieur et contingent, comme critère de vérité, laquelle ne peut plus être que générale et non plus apodictique. Le sujet s'attarde alors à décrire les choses, les définir, les classer.

Mais par ce même travail, finalement, la pensée formalise son rapport au monde sensible et retrouve le geste métaphysique du moment précédent. C'est le

formalisme empiriste, lequel s'ignore comme tel puisqu'il se croit inductiviste[1] quand il se réfère en vérité à une approche axiomatico-déductive de l'expérience[2], laquelle présuppose donc une métaphysique rendant l'axiomatique légitime, même si depuis Gödel nous savons qu'aucun système formel ne peut être parfaitement axiomatisé, du moins pas au point de pouvoir s'inclure lui-même dans son procès d'exposition[3].

Le moment critique réalise qu'une telle force de prédiction des sciences de la nature ainsi construites provient, d'un côté, d'une capacité finie de détermination *objective* des *phénomènes* et que, ceux-ni n'étant connus qu'en tant que tels, c'est-à-dire de manière finie, ne peuvent pas être la seule modalité de l'esprit connaissant qui ne peut être à la fois déterminant et extérieurement déterminé par ce qu'il détermine sauf à être, tout simplement, *autodéterminé,* c'est-à-dire l'infini lui-même.

Dès lors la critique réalise que le sujet déterminant doit être lui-même capable de saisir l'inconditionné puisqu'il s'agit de lui-même. L'infini est ici saisi comme *nécessaire a priori,* mais il n'est toujours pas trouvé, compris autrement que sous la forme du *devoir être* éthico-moral. Le sujet n'a donc toujours pas la capacité de se saisir lui-même pleinement (c'est-à-dire de se réaliser pleinement comme

[1] Voir sur ce point, Annexe 1, pp. 415 et sq.

[2] C'est tout le génie de Kant d'avoir réussi à trancher formellement le débat entre empirisme et idéalisme dans la mesure où si la connaissance part bien de l'expérience, il s'agit toutefois d'une expérience *modélisée* dans et par les formes pures de l'intuition si bien que *l'objet* y est déterminé non plus comme *particulier* et *empirique* à proprement dit mais bien comme *forme* pouvant s'inscrire dans un système formel, c'est-à-dire axiomatisé. Ceci décrit également à la perfection l'indifférence dans laquelle toute modélisation doit se trouver relativement à toute déterminité ontologique ; en somme, en nous plaçant ici du point de vue scientifique, *même* si l'on savait comment accéder à la chose-même, ce ne serait pas souhaitable.

[3] Sur ces points on pourra se référer au travail collaboratif du groupe *polysophia*, *Gödel's incompleteness theorem*, by A. Michel (Souhtwestern University) et J. Dlabal (Stanford University), dir. E. Leylavergne, sup. Scientifique D. Soquet (LFNY), Polysophia, New York, 2012.

*philosophique*) car il ne comprend toujours pas en quoi son *autre,* c'est-à-dire le fini, n'est en vérité que son autre par lui-même. Mais à tout le moins la nécessité que l'*Idée,* au sens kantien bien entendu, doive se réaliser est démontrée. On a alors démontré que quelque chose comme le concept devrait être défini par une métaphysique, si j'ose dire, future.

D'autre part[1] les catégories que la critique expose ne sont ainsi révélées que de manière irréfléchie. Elle ne saisit pas que les catégories sont justement le fruit de l'ancienne métaphysique et qu'elles se sont donc déployées dans et par la spéculation antinomique de la raison pure. La philosophie critique est ainsi le plus haut moment dialectique pré-hégélien mais elle ne se saisit pas comme telle ce qui la reconduit derechef dans le non-vrai. Bien au contraire elle établit que le dialectique est la logique même de l'illusion de la raison pure et elle demande donc de prendre le vrai pour non-vrai.

Enfin, le moment hégélien, réflexion de cette primo-réflexivité, sera contraint de noter que l'infini n'est toujours pas saisi et qu'il ne peut avoir de sens que s'il inclut en lui-même cette finitude qu'il transcende pourtant.

[1] L'ordre de l'exposition ici suit l'ordre logique de ce que Kant a chronologiquement développé dans le sens inverse, c'est-à-dire qu'il a d'abord posé la nécessité a priori (mais en vérité de manière irréfléchie) des catégories, pour ensuite, forcément, devoir admettre que le sujet ainsi rendu déterminant devait lui-même être de l'ordre de l'inconditionné. La nature ascendante de sa méthode juridique a rendu ainsi inévitable cet ordre de l'exposition de la critique. Ici, le point de vue étant authentiquement dialectique, est contraint de saisir l'ordre vrai, c'est-à-dire le fait que la contingence des catégories résulte nécessairement de l'impossibilité de saisir l'inconditionné pourtant posé comme nécessaire a priori.

### 1.3.3. TROISIEME POSITION DE LA PENSEE RELATIVEMENT A L'OBJECTIVITE

Dans la troisième position de la pensée relativement à l'objectivité le penser tente de se ressaisir lui-même. D'abord il cherche à se thématiser comme *savoir immédiat* et se rapporte globalement à l'idée de Dieu, mais cette dernière est une autre négation irréfléchie de l'absolu et une autre façon de finitiser l'absolu. Puisque l'absolu, pense-t-on, doit être totalité des déterminations, il doit se saisir comme unité pure, non prédicable et n'étant ni commencement ni fin, ni résultat mais pure intuition de l'être. Aussi le penser doit ou bien se résoudre à n'être que le connaître de déterminités fixes et donc oublier toute ambition d'unité du savoir, ou bien il doit être le connaître de Dieu mais alors il s'enferme dans l'ineffabilité d'un infini abstrait et vide puisque séparé du sujet même qui le pense. Le point de vue dialectique consistera à montrer en quoi le savoir immédiat ne se conçoit pas sans médiation et, donc, n'est rien en lui-même et que la pensée ne progresse pas simplement par des médiations finies et conditionnées, mais par résultats auto-différenciés qui donnent cette illusion de médiation conditionnée.

Toutefois c'est le procès déjà achevé de la pensée qui est décrit ici, mais décrit comme l'échec de la pensée à saisir qu'elle a atteint ce stade. Ce procès est très exactement tout ce qui suit, à savoir la théorie de l'être, la théorie de l'essence et le concept. Par là se déploie le devenir dans lequel, pour chaque catégorie, on retrouvera « les trois moments de tout ce qui a une réalité logique »[1], c'est-à-dire la pensée abstraite de l'entendement, syllogistique et exclusive de toute contradiction, puis la pensée dialectique négative, c'est-à-dire le moment où l'on ne saisit que ce que l'on croyait *un et*

[1] *Encycl.*, I, p. 343

*indivisible,* lequel se supprime en vérité lui-même dans son autre et, enfin, le moment spéculatif positif, qui décrit combien chacun des deux moments précédents sont deux déterminités de la même totalité. Ainsi, par exemple dans la partie suivante, il apparaîtra que l'être est d'abord saisi comme *un,* puis comme négateur de lui-même et enfin on comprendra que c'est par cette même négation que ce qui est, a et trouve toute détermination.

Cependant nous ne sommes pas encore rendus à ce troisième moment dialectique, du moins pas *vraiment*. Cela est évident par le fait que dans cette partie Hegel détermine d'abord l'échec de la philosophie de l'immédiat et ensuite, ce qui certes relève d'une synthèse, mais d'une synthèse inachevée qu'est la pensée cartésienne.

Le procès historique va trouver un premier terme dans la tentative de Descartes qui aura posé pour la première fois la nécessité de l'infini dans et par l'esprit, même s'il s'agit d'un infini encore finitisé (abstrait) puisque le penser y est rapporté comme entendement et, surtout, comme *ob-jet*. Il demeure toutefois acquis que l'infini est bien de l'ordre de l'esprit et que si Dieu il y a, j'en suis plus qu'une simple modalité et que, si l'on en croit la quatrième méditation de Descartes, j'ai même en commun avec lui, le désir comme puissance. Même si la pensée n'arrive pas encore à se saisir pleinement elle-même, c'est-à-dire comme puissance absolue d'un connaître absolu (ou plutôt le fait que la conscience de soi, ainsi pleinement saisie d'elle-même *est* l'absolu de l'être parfaitement revenu sur lui-même, *en-et-pour-soi*), avec Descartes on comprend néanmoins que tout savoir procède d'un Moi et que, partant, la pensée est première, même relativement à Dieu puisque ce dernier n'est, de toute façon, qu'une entité elle-même finie du seul fait d'être conçue comme séparée de moi, ceci alors même que paradoxalement, chez Descartes,

c'est ce moment même qui réalise que ce Moi est clairement et distinctement, si j'ose dire, posé comme ce par quoi toute déterminité *est,* ceci en ayant commencé par écarter toute déterminité.

#### 1.3.3.1. SCIENCE DE L'ETRE, SCIENCE DES CATEGORIES

Descartes a commencé par écarter toute déterminité par le doute radical pour ne saisir que la pureté de la pensée. Hegel ne peut qu'y reconnaître le geste logique pur puisque cela revient à éliminer toute présupposition pour ensuite dériver de la seule unité du penser toutes les autres *catégories* de l'être, catégories qui seront développées de façon ultime par Hegel dans les chapitres suivants et qui sont l'objet même de la logique. Pour cette raison Descartes est donc bien véritablement arrivé au bout du processus idéaliste antérieur et il est pour cette raison le commencement de la modernité comme déploiement du penser à partir de lui-même.

Il faut toutefois savoir, avant d'en aborder l'étude, ce que sont les catégories de la *Science de la logique* et, surtout, comment y introduire le lecteur. Pour cela il faut soulever les difficultés que la dialectique va opposer au dualisme classique de l'entendement dont ni Descartes ni aucun philosophe avant Hegel ne nous a vraiment débarrassé, alors que chez Hegel tout dépend d'abord de cela.

Pour tenter d'expliquer ce que sont les catégories, Houlgate[1] écrit ceci :

[1] S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University, USA, 2006, ch. 1. p. 1 Les critiques des pages qui suivent portent uniquement sur l'approche introductive de Houlgate. Pour le reste, dès le chapitre second on entre de plain-pied, comme je m'y efforce dès ma troisième partie, dans le logique.

> These categories permeate our consciousness and language and give structure to all that we perceive. They turn the flow of our sensations into an intelligible experience of things that exist, that have form and content, and that enter into causal relations with one another. Categories are not themselves sensations or perceptions: they do not involve any awareness of red or blue, hard or sweet. They are, rather, abstract concepts by means of which we understand the red we see to be something real or the hardness we feel to be the cause of some effect. Such categories are not merely words that allow us to talk in a certain way. They are forms of thought that allow us to understand and experience in different ways what we perceive- concepts, such as "reality," "something," "quantity," "form," "content," "existence," "thing," and "cause".

Houlgate n'hésite pas, afin d'introduire son lecteur à la logique, à procéder selon une approche transcendantale *et* phénoménologique, c'est-à-dire par la position des catégories comme un *a priori* de l'expérience *de* l'esprit. Cela a le mérite d'être abordable pour le philosophe kantien et ça n'est pas complètement faux puisque la logique peut évidemment rendre raison du transcendantal comme son arrière-fond ontologique d'avènement. Cependant il va trop loin dès lors qu'il ajoute ce qui suit :

> The task of the Logic for Hegel is thus to provide us with a proper understanding of our familiar categories so that we can determine whether or not the way we are used to understanding them is indeed correct.[1]

Cette vue sur la Logique présuppose une interprétation certainement recevable, à savoir que la logique n'a pas pour but de révéler autre chose que ce qui est coutumier pour l'esprit, dans sa forme réfléchie, ainsi que Houlgate le mentionne juste avant ce passage. Ce qui toutefois pose problème dans cette approche c'est le fait que la logique est posée comme un critère extérieur d'évaluation de ce même contenu qu'elle évalue déjà elle-même dans sa déterminité propre. En plus de faire de la logique une sorte de critère extérieur et fini de distinction entre ce qui serait *ou bien* correct *ou bien* incorrect, ce qui est en-soi une erreur dialectique[2], cette manière d'introduire ignore complètement la contradiction dans laquelle elle se situe d'après le même critère qu'elle pense invoquer : on ne peut pas demander à la logique d'évaluer l'usage des catégories de façon binaire, car tout usage des catégories est à inclure dans l'objectivité du passage, ou devenir, qu'est l'être. Quand il y a un mauvais usage des catégories, ce n'est pas qu'il y a erreur ou illusion, comme le croyait Kant, mais pas de déterminité échue, contingence ; encore que la contingence soit en elle-même un potentiel non échu comme tel de déterminations *possibles* mais *opposées*. Enfin si cette absence d'autoréalisation de ce raisonnement ne suffisait pas à démontrer l'erreur de Houlgate, on pourra se référer à son propre aveu qu'il fait deux pages plus loin lorsque, s'adressant à ceux qui sont familiers de la

[1] Ibid.

[2] Le logique doit s'entendre précisément comme *ontologique* en ce sens qu'il est le passage en autre chose auto-résolu, c'est-à-dire comme *Aufhebung* et qui va donc « au-delà du simple « ou bien – ou bien » *propre à l'entendement*. » Cf. *Encycl.* I, p. 530.

philosophie allemande (sic.), il note qu'il ne leur aura pas échappé que « les vues [qu'il a] attribuées à Hegel sont remarquablement similaires à celles développées par son illustre prédécesseur de l'Aufklärung, Emmanuel Kant »[1].

Si l'on veut introduire à Hegel il faut commencer par éviter toute espèce de stratégie de raccourci et toujours s'en remettre, pour reprendre ici une expression de Bourgeois, « au traitement du long et lent cheminement de la construction dialectique nécessaire de l'absolu »[2]. Si, comme le dit Houlgate, les catégories sont transcendentalement inscrites en nous (en vérité cela exige un apprentissage, car il n'y a pas de présupposition dans la logique, tout est à générer, à faire éclore dans la *Chose même*), alors il devrait être possible de les utiliser d'emblée, sans avoir à y introduire qui que ce soit. On peut recevoir la nécessité de tels propos à des fins pédagogiques, mais fondamentalement ils s'écartent de la *Chose même* et on peut donc dire que cette approche est tout bonnement *fausse*.

On peut dire alors qu'introduire exige que l'on entre dans la Chose même et non qu'on tourne autour d'elle et c'est tout l'intérêt des exposés ratio-dialectiques ci-avant employés puisqu'ils assument et même *expliquent* leur insuffisance *et* toutefois s'inscrivent aussitôt dans la chose même parce que cette insuffisance est en elle-même posée comme *moment* du logique. Que veut dire, cependant, la proposition ci-avant employée : « commencer par la Chose même » *?*

[1] Ibid. Houlgate, trad. Personnelle : « It will not have escaped the notice of those conversant to German philosophy that some of the views I have attributed to Hegel are remarkably similar to those put forward by his great Enlightenment predecessor, Immanuel Kant »

[2] B. Bourgeois, *Cahiers d'Histoire de la Philosophie,* Hegel, dir. Maxence Caron, cerf, Paris, 2007, p. 642.

La chose même c'est l'être. Aussi introduire à la logique consiste à introduire à l'être. Mais cela implique d'aider le lecteur à dépasser une dernière difficulté à laquelle son entendement va se confronter : l'unité de l'être et du penser. Il nous faut en effet nous aventurer désormais alors à rendre raison de l'antériorité de l'être et du penser sur la *conscience* et donc assumer le problème de l'atemporel. Comment en effet admettre une unité de l'être et du penser si par ailleurs la pensée est une manifestation *dans l'être* ? Comment l'une, arrivant *après,* peut-elle être pourtant la *même chose* que l'être lui-même ? Répondre à cette objection de l'entendement est en effet nécessaire, sans quoi on ne peut tout simplement pas comprendre en quoi la *Science* qui étudie le déploiement des catégories dans la pensée n'est pas *simplement une science des formes de la pensée,* mais aussi une *ontologie.*

#### 1.3.3.2. CONSCIENCE, PENSEE, PENSER

> « L'acte de la pensée humaine est temporel : en fixant un moment et, ensuite, passant à un autre, elle s'engage dans le devenir et dans le temps. Mais le temps n'est pas objet de la logique : il n'est rejoint que dans la philosophie de la nature. Peut-on penser le devenir sans penser le temps ? »[1]

Si la conscience est bien la vérité du penser et, partant, vérité de l'être en tant qu'elle est le retour à soi, il n'y a pas, toutefois, d'identité entre le penser et la conscience de soi. La conscience de soi est le penser (ou l'être) retourné sur lui-même, c'est-à-dire

[1] A. Doz, La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, Vrin, Paris, 1987, p. 52.

libre puisque détaché de toutes les autres présuppositions du sujet[1]. Identifier le penser à la conscience réfléchie reviendrait à dire qu'il n'y a de concept qu'avec l'apparition de l'homme et qu'il n'y a de procès du devenir de l'être qu'avec l'homme et qu'ainsi l'animal n'aurait pas de concept, ni dans son espèce ni dans son genre, avant l'apparition de la taxinomie.

> « Le concept, objet de la logique, est sur le plan de la présence constante, correspondant à la pensée ; il n'est donc pas directement temporel, ni, d'ailleurs, spatial ; mais il contient à la façon d'un principe le temporel et le spatial et en définitive il s'explicite « dans » l'espace et le temps. »[2]

André Doz propose ainsi une solution au problème de l'atemporalité du concept par rapport à la temporalité de la pensée, en posant celle-ci comme *l'explicitation* de sa provenance ontologique. Ainsi nous avons bien dans la pensée humaine la réalisation ultime du procès du penser, c'est-à-dire sa vérité, c'est-à-dire l'esprit ainsi manifesté dans la nature mais pas, si l'on se place d'un point de vue chronologique, l'être lui-même. L'Homme peut être vu comme la vérité de l'être et l'histoire de la pensée en est alors *l'explicitation*. Mais il n'est pas la totalité de l'être. Il est l'être qui finalise la totalité en se l'appropriant, il en est la vérité en tant que sursomption de la nature, mais il demeure bien aussi et toujours au départ particulier dans l'être si bien qu'il est toujours ce *sursumant* et, même, cesse d'être dès lors qu'il ne réalise plus cette activité de soi hors de

[1] Hegel pose le scepticisme comme ce « vouloir purement penser, grâce à la liberté qui fait abstraction de tout et saisit sa pure abstraction, la simplicité de la pensée » (*Encycl.* I, p. 342). Houlgate fait lui-même plus bas référence au même passage (Houlgate, *The Opening*, ch. 2, p. 31)

[2] Ibid. p. 53.

soi pour ne demeurer que dans la *vie* ou le simple potentiel. Il se détermine comme refus de cette simple déterminité particulière, comme refus du simple *être déterminé* (*Dasein,* ou *être-là*[1]) ; il a bien vocation à réaliser la totalité des déterminations de l'être et à se saisir finalement lui-même dans la sphère de l'esprit absolu, c'est-à-dire comme *liberté*, mais il n'est pas l'absolu ; et cela ni comme particulier, ni comme *genre* ou *espèce.* Il est différentiation absolue, point ultime du procès du devenir, en tant qu'il s'arrache au particulier comme au genre, mais il n'est pas l'absolu compris comme totalité des déterminations, car c'est de ces déterminations qu'il procède toujours au départ et, surtout, dont il doit se débarrasser (pour les retrouver sous la forme du *savoir*) dès lors qu'il veut se réaliser, c'est-à-dire s'élever au penser pur qui se saisit purement lui-même, débarrassé de toute présupposition et donc des catégories : autrement dit les catégories n'ont qu'une vocation, dans l'esprit, celle de se disputer et de se supprimer toutes d'abord (et on est bien loin, par conséquent, de toute vision phénoménologique ou psychologique), pour que le penser puisse revenir en lui-même et sur lui-même comme pour les contempler sans en être désormais le simple fruit mais l'ultime *maître et possesseur*. En d'autres termes, la conscience n'est pas l'absolu abstrait de la logique de l'Idée à l'œuvre dans la nature, mais elle est bien l'absolu concret comme histoire de la philosophie comprenant et expérimentant toutes les déterminations de l'être, du penser, pour mieux s'en arracher et y revenir de façon purement *scientifique*[2]*,* c'est-à-dire par et dans la sphère de l'esprit absolu, c'est-à-dire de façon totalement libre.

[1] Les traductions anglaises de Hegel transcrivent Dasein par *determined being*, ce qui a l'avantage d'éviter toute représentation spatiale de l'être-là, tout en restant fidèle à la *déterminité* que l'on trouve dans la *S.L.*

[2] Terme qu'il faut entendre ici comme « savoir de soi », lequel est à détacher complètement de son sens coutumier puisque les sciences de la nature ne comprennent pas leurs propres présupposés et procèdent exclusivement du présupposé, ce que l'on appelle aussi un référentiel.

On peut alors dire que si *la pensée,* prise comme activité de l'homme, est bien directement activité de la conscience réfléchie, il faut toutefois la distinguer du *penser,* c'est-à-dire du procès même de la relation à soi depuis laquelle toute chose se différencie comme, nous le verrons plus bas, *être-là.* Mais la pensée n'est pas non plus à prendre comme une autre déterminité que le penser ; elle en est juste la déterminité révolue sur elle-même, c'est-à-dire la vérité du penser et, donc, l'être en-et-pour-soi.

La Critique Kantienne ne relève que de la seconde position[1] alors que paradoxalement elle était au plus près du spéculatif, bien que de façon si formelle qu'elle en était aussi la position la plus éloignée de toutes les autres. Au plus près parce qu'il y a chez Kant saisie de la nécessité de *l'Idée,* au plus loin parce que l'Idée reste un pur horizon formel et subjectif. En revanche, si on en croit ce que Hegel en dit au § 64 de l'*Encyclopédie,* la philosophie cartésienne a le mérite d'avoir, elle, saisi l'unité pure du penser et de l'être.

Cela tient au fait que chez Descartes la pensée n'est pas une activité volontaire – du moins pas premièrement – mais une nécessité *en-soi*, ontologique : je ne peux pas vouloir ne pas penser et c'est cela même qui rend le cogito si *évident*. Je peux vider mon esprit à la manière des moines Bouddhistes, mais le penser n'en est que plus purement lui-même, *être.*

Aussi on doit distinguer être et conscience et, partant, pensée (ou conscience) et penser tout en admettant, toutefois, que la pensée est la vérité *explicitée* du penser et que l'être dans et par son déploiement est penser, si bien que la vérité du penser est la vérité de l'être.

[1] Ce simple fait aurait dû permettre à Houlgate et à d'autres, comme E. Weil par exemple, de voir qu'aborder Hegel sous le prisme du Kantisme est proche d'être une ânerie.

Descartes est ainsi si près du logique que selon Hegel[1] il représente mieux que les penseurs modernes du savoir immédiat le moment le plus abouti de la pensée relativement à l'objectivité. Mais en même temps comme cercle *plat* et fini, c'est-à-dire où l'être renvoie au penser, le penser à l'être, le tout dans la vérité de la conscience réfléchie mais sans jamais permettre d'autre finité que ce cercle de l'identique, il ne peut donner naissance à qu'à une métaphysique formelle[2] que la Critique mettra à mort trop aisément.

Dans la saisie de l'unité de l'être et du penser comme certitude première, Descartes reprend toutes les déterminations de la pensée qui ont été exposées dans l'histoire de la philosophie, en les écartant, pour revenir au point d'origine qu'est le commencement de l'être, à ceci près qu'il n'y a là que de l'être, pas de néant et, partant, aucune possibilité de saisir la réciprocité du fini et de l'infini et de quelque devenir ; ici la pensée Cartésienne s'arrête brutalement au point qui précède exactement la saisie du dialectique, alors qu'elle est déjà dans le logique puisqu'elle saisit l'unité immédiate du penser et de l'être ; tandis que Kant, par comparaison, perçoit la nécessité du dialectique et donc en quelque sorte se rend déjà en sa contrée, mais refuse par une nécessité méthodologique (la pensée juridique du départ) de se confronter au logique, alors que

[1] *Encycl.*, I, p. 330

[2] C'est sans compter, toutefois, que Descartes dans sa préface des Méditations Métaphysiques, dit s'adresser aux infidèles pour les convaincre de l'existence de Dieu et présente tout son traité comme un travail à simple vocation apologétique. Si on admet avec Hegel que « La philosophie cartésienne (…) a de cette manière donné naissance aux sciences des temps modernes » (*Encycl.*, §77, P. 341) on devrait être naturellement surpris de lire par ailleurs dans la préface des Méditations, que « ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps ; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. » On notera qu'il fait beaucoup de cas de la raison des infidèles et très peu de la philosophie qu'il ramène à l'exact contraire de ce qu'il va faire en vérité dès la première méditation, c'est-à-dire révoquer en doute toute espèce d'opinion, foi, croyance, raison formelle, perception etc.

Descartes comprend aisément que *la conscience* comme *conscience de soi* est quelque part la vérité de l'être et se réfère bien ainsi à ce qui fait du logique ce qu'il est, c'est-à-dire nécessitation dialectique de l'être à partir de lui-même, c'est-à-dire comme retour à soi abouti, ou conscience de soi, ou encore *pensée.*

Si la troisième position de la pensée relativement à l'objectivité trouve en son cœur problématique la critique du savoir immédiat, c'est parce que ce qui manque précisément en ce moment-là pour qu'il se sursume comme saisie du logique *et* du dialectique, c'est la liaison absolue du médiat et de l'immédiat, laquelle seule permet alors de rendre raison de la nécessitation dialectique de l'être en son opposé, le non-être et, partant, l'unité du concept, quittant ainsi la problématique de l'atemporel et du temporel, de la transcendance et de l'immanence et, finalement, toute problématique qui saisit d'un côté la nécessité immédiate de l'être dans la forme abstraite de Dieu et qui pourtant fait l'expérience de la médiation constante du divers et du non-être. C'est pourquoi Hegel peut poser la division de la logique seulement une fois que la critique du savoir immédiat est réalisée, laquelle critique détermine la provenance du savoir immédiat dans l'intuition alors nécessaire mais non encore résolue de l'unité de l'être et de la pensée, ouvrant ainsi la voie à l'étude des catégories de la pensée comme catégories de l'être.

# 2. SECONDE SECTION : DIALECTIQUE DE L'ETRE

## 2.1. ETRE

### 2.1.1. L'ETRE PUR DU COMMENCEMENT

Qu'est-ce que la théorie de l'être chez Hegel dans *La Science de la logique* ? On peut commencer en citant directement le §86 de la *SL*, comme le fait par exemple Christophe Bouton dans *Ontologie et Théologie*[1]:

> L'être pur constitue le commencement, parce qu'il est aussi bien pensée pure que l'immédiat déterminé, simple, et que le premier commencement ne peut rien être de médiatisé et de davantage déterminé.

Poser, comme semble le faire Bouton un peu plus bas, qu'il s'agit là de la thèse de Hegel sur l'être serait absurde. En effet si telle était la thèse de Hegel nous n'aurions rien gagné depuis l'affirmation métaphysique ancienne, *l'être est.* Si l'être devait être simplement cette tautologie vide, prenant ainsi le §86 à la lettre et de façon extérieure, alors Hegel serait un philosophe dogmatique de plus : l'être se réduirait, comme il l'indique lui-même dans le même passage de son commentaire, au Moi=Moi de Fichte et il n'y aurait rien à ajouter.

---

[1] Cf. *Cahiers d'histoire de la philosophie*, Hegel, sous la direction de Maxence Caron, Cerf, Paris 2007, p. 548 et sq.

SECONDE SECTION : Dialectique de L'Etre

On ne peut expliquer Hegel et la *position* de l'Etre dans le *commencement* de la doctrine de l'Etre sans d'abord expliquer au lecteur la méthode et la démarche dialectique de l'ex-*position* en question.

#### 2.1.1.1. LA DEMARCHE HEGELIENNE

La démarche Hégélienne est, nous le savons, dialectique. Par cela il faut entendre qu'elle relève de l'exposition du vrai dans son redoublement interne – ou dans sa contradiction – c'est-à-dire qu'elle relève de l'infini, du logique. On peut même dire sans trop de risque qu'elle prétend être le logique puisqu'elle se pose comme parachèvement de tout le penser par la pensée ici en acte. Comme nous l'avons montré plus haut cela signifie simplement qu'un tel discours ne peut pas se différencier de son objet : le contenu coïncide avec son être développé comme discours.

Aussi, pour lire et comprendre Hegel, il faut se rappeler que ce qu'il expose est toujours un *discours* qui *existe* sur l'être mais qui, de surcroît, *en tant que discours,* est un des moments de l'être. Si Christophe Bouton n'omet pas de rappeler que « l'être est la totalité du processus logique qui mène de la pensée de l'immédiat indéterminé jusqu'à l'Idée » et que, partant, c'est en tant que *penser* que l'être doit se comprendre pour être authentiquement saisi comme autodétermination de soi (et donc comme l'identité à soi que l'on dit qu'il est premièrement), il semble toutefois oublier que le discours de Hegel lui-même une explicitation de ce déploiement de l'être et du discours sur l'être. La conséquence de cette omission est que le discours de Hegel est commenté tel un ob-jet et se trouve alors ainsi nécessairement faussé dès le départ puisque déterminé en une *position ferme,* une *thèse*. Bien entendu Bouton précise par la suite que c'est dans la totalité du processus logique du penser que l'être *se* définit. Néanmoins, on le voit ici, la

nécessité méthodologique du commentaire fait qu'il lui faut veiller, comme cela nous a tous été enseigné par l'Ecole, à dégager, d'une façon ou d'une autre, la thèse de l'auteur.

Il n'y a pas à proprement parler de thèse de Hegel sur l'être. S'il y en avait une, il ne nous parlerait pas de l'être, mais de son discours sur l'être, faisant de l'être son ob-jet, ce qui serait un aveu immédiat d'échec annoncé de toute l'œuvre. Toutefois l'avantage de cette erreur méthodologique que l'on commet tous à un moment ou à un autre[1], est qu'elle permet de saisir désormais très précisément ce dont il est question dans la théorie de l'être : elle est en elle-même non pas l'exposition de l'être, mais l'être.

La science de la logique n'est pas seulement un discours qui parle de l'être, elle est le discours du discours sur l'être et c'est précisément ainsi qu'elle évite la position dogmatique qui ne ferait que venir s'ajouter à toutes les autres thèses sur l'être, plutôt qu'à le définir proprement, c'est-à-dire sans poser de thèse particulière mais en montrant son mouvement intrinsèque comme *penser*.

Les paragraphes suivants et toute la théorie de l'être en général sont en ce sens la simple reprise des errements de l'être sur lui-même. Hegel s'en explique clairement au dernier alinéa du § 86 lorsqu'il pose que cette définition, prise comme thèse de Hegel sur l'être par Bouton, laquelle « est la définition (dans l'élément de la pensée) absolument initiale, la plus abstraite et la plus indigente. Elle est la définition des Eléates (…) ». Bouton, bien entendu, ne manque pas de rappeler également cette nature abstraite et vide de cette définition pour ensuite relever le problème de l'indétermination du particulier et, partant, la nécessité du néant.

[1] Erreur nécessaire et que nous produisons nous-mêmes par exemple lorsque l'on tentait plus haut d'expliquer l'identité de l'être et de la pensée, puisque cette identité est en vérité le processus dans et par lequel l'être se définit comme passage contradictoire (c'est-à-dire tout sauf une identité formelle et bien plutôt un processus d'intensification dialectique).

SECONDE SECTION : Dialectique de L'Etre

Aussi expliquer Hegel nécessite un rappel méthodologique qui est souvent oublié, oubli qui condamne alors la lecture de Hegel à errer dans une série d'interprétations diverses. Et une telle initiation méthodologique, si elle s'impose en général, est particulièrement nécessaire pour la doctrine de l'être. En effet si l'on veut parler de l'être sans s'enfermer dans le vide linguistique qu'un tel concept impose toutes les fois qu'il est pris comme sujet d'un prédicat, tout en devant utiliser la langue pour ainsi s'exprimer, alors le seul moyen consiste à demeurer dans la patience du déploiement logique en général. Ainsi dans son commentaire de Hegel, Bouton, parce qu'il doit produire un exercice formel pour une exposition formelle ayant une autre fin que l'explication du système[1], ne manque pas de rappeler que c'est au bout de la logique que se conditionne la détermination véritable de l'être en son plein déploiement comme philosophie véritablement pensante, c'est-à-dire dans le concept. Mais il manque à ce commentaire ne serait-ce que la mention « du long cheminement dialectique pourtant présenté par Hegel comme justifiant formellement cette clôture confirmée. »[2] Hegel s'en explique d'ailleurs et produit un éclaircissement méthodologique dans la seconde partie de l'addition du § 86 :

> « (…) il n'y a ici tout d'abord que le commencement de la logique [qui] est le même que le commencement de l'histoire propre de la philosophie. Ce commencement, nous le trouvons dans la philosophie éléatique et précisément dans celle de Parménide (…). C'est là ce qu'on peut considérer comme commencement propre de la philosophie, pour cette

[1] Son propos porte essentiellement sur l'onto-théologie.
[2] Ibid., Bernard Bourgeois, Postface, p. 642

> raison que la philosophie, d'une façon générale, est une connaissance pensante et qu'ici, pour la première fois, la pensée pure a été tenue ferme et est devenue à elle-même son ob-jet ».

L'être comme pur commencement n'est donc pas la thèse de Hegel, mais la thèse de Hegel à propos de ce que l'être est *tout d'abord,* c'est-à-dire à la fois tel qu'il est conçu pour la première fois mais aussi tel qu'il est bien au départ puisqu'il faut ici identifier le processus de la pensée à celui de l'être. Dire qu'il y a là une thèse de Hegel sur l'être revient à oublier que ce qui est véritablement est toujours un *se définir* (ou un avoir à être) et que ce définir est absolument lui-même dans l'acte du penser et donc du discours. L'histoire de la philosophie, en tant qu'elle est ce *se définir* de l'être, est le sens même de l'être. En dialectique, donc, on doit comprendre un sens de ce qui est, un sens comme direction et moteur d'un mouvement en et pour-soi.

Pour rendre davantage raison de cette précision méthodologique et ainsi prendre la mesure du caractère autoréflexif du discours ici présenté par Hegel, c'est-à-dire du fait que tous ses éléments sont inscrits dans un mouvement dialectique à propos du dialectique et en lequel alors le discours coïncide avec son objet, on peut s'attarder sur un exemple exactement opposé d'une telle exposition et que l'on trouve dans l'addition du §86[1] et ainsi voir comment Hegel lui-même procède.

Autant dans le paragraphe afférent Hegel montre comment dans son déploiement interne l'histoire de la pensée se réalise comme déploiement de toutes les

[1] *Encycl.*, I, p. 513

déterminations finies d'une dialectique finie, laquelle est déploiement de toutes les déterminations de l'être, autant dans l'addition il procède de façon outrageusement formelle dans le cadre d'un propos à teneur explicative.

D'abord il pose une définition générique du dialectique : « Il est en général le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute manifestation active dans l'effectivité. » Cette définition n'est pas, on l'aura noté, elle-même dialectique. La suite de l'exposé n'est pas moins formelle, elle devient même purement rhétorique : Hegel utilise un effet accumulatif d'exemples qui sont bien en eux-mêmes des exemples du dialectique, mais qui ne sont pas présentés dans leur mouvement dialectique. Bien plutôt l'auteur s'attache à simplement *montrer* des oppositions entre les déterminations, par exemple, de la vie et de la mort, de l'un et du multiple, de la justice et de l'injustice, de la tristesse et de la joie, etc.

Mais à la suite de cette exposition un peu rhétorique, Hegel procède, dans la seconde partie de la même addition, à une mise en perspective d'un même processus d'opposition interne, dans l'histoire de la pensée, notamment relativement au scepticisme antique, lequel, par son doute même, produit une assise *en soi,* une sérénité avec soi-même qui fait que celui-ci « est certain de sa Chose ». Et c'est là, précisément, dans cette certitude de soi acquise par le processus de la pensée que même le sceptique le plus aguerri finit par trouver que c'est dans cette contradiction avec lui-même que réside le *premier* moment de son être.

On remarque ici que l'antériorité hégélienne n'est donc pas une antériorité chronologique et que l'historicité dont il est question n'est pas celle d'une suite d'événements de l'histoire de la pensée. Il s'agit de moments et chaque moment se trouve totalement présent dans tous les autres moments du processus. C'est pourquoi

faire fi du lent processus dialectique de réalisation synthétique de l'Idée revient à passer à côté du dialectique : il faut voir dans le scepticisme *aussi* le premier moment de l'être, c'est-à-dire cette pure position de soi par rapport à soi, ici sous la forme de l'assurance pourtant acquise par le doute continu devenu certain en lui-même comme *absolument valable.*

Dès lors, lorsque Hegel dit que « L'être pur constitue le commencement, parce qu'il est aussi bien pensée pure que l'immédiat indéterminé, simple, et que le premier commencement ne peut rien être de médiatisé et de davantage déterminé » il ne nous parle pas d'un commencement chronologique mais bien d'un commencement logique : pour qu'il y ait être, autrement dit, *il faut* qu'il y ait position pure du penser comme immédiateté.

#### 2.1.1.2. COMMENCEMENT PUR

On objectera ici que le moment sceptique précédemment évoqué est bien médiatisé par le processus de la pensée du sceptique qui a longuement élaboré ses arguments avant d'en arriver à sa paisible[1] conclusion négative. Mais, là encore, nous serions pris au piège d'une interprétation peu rigoureuse de la notion de médiation et d'immédiateté. Hegel s'en explique lorsqu'il montre que l'immédiat[2] n'a de sens qu'en tant que préalablement médiatisé. Le mathématicien n'a d'intuition géniale qu'à l'aune de son long processus dialectique d'essais et d'erreurs. De même Hegel précise[3] que si le

[1] Nous pouvons dire que le scepticisme est une position négative de l'Être, tout aussi pure que la position positive mais vide de Parménide. Dans les deux cas on a le moment de la position, c'est-à-dire lorsque la Chose n'est plus l'objet en question mais posée comme enfin trouvée.

[2] *Encycl.*, I, p. 331

[3] Ibid., pp. 521 - 522

commencement propre de la philosophie, et donc de l'être comme pensée de l'être, a commencé lorsque les Eléates posèrent que l'être seulement est et que le néant n'est pas, cela n'implique pas qu'il n'y a pas eu précédemment des hommes pour penser.

> A la vérité, les hommes on pensé dès le commencement, car c'est seulement par la pensée qu'ils se différencient des animaux, mais il a fallu des millénaires avant qu'on en fût venu à saisir la pensée dans sa pureté et en même temps comme ce qui est absolument objectif.

On remarque ici que le commencement de l'être comme être du commencement n'a rien à voir avec une position théogonique ou même cosmologique, avec une sorte de commencement des temps. Il y a être avant les Eléates et il y a être avant même la pensée puisqu'il y a la vie de la nature avant la vie de l'esprit. Ce point est crucial pour avancer plus loin dans l'explication de la théorie de l'être de Hegel puisqu'il y a ici matière à ne pas comprendre l'identité Etre-penser et, partant, tout le reste.

Hegel n'est pas Berkeley, Hegel n'est pas idéaliste au sens classique du terme. La nature précède bien l'homme. Mais elle ne précède pas le concept ou le penser. Elle précède bien la conscience de soi, mais elle ne précède pas le soi. Chaque être est un certain rapport à soi : l'animal ou la plante *se* nourrissent, l'animal *se* déplace, l'espèce *se* reproduit, etc. Chaque être minéral se détermine également comme rapport à soi, en tant

que structure moléculaire, spécifique.[1] Le Crystal prend *sa* forme atomique déterminée et il en va ainsi de toute *structure.* Si la pensée ne peut s'empêcher de déterminer des *propr-iétés,* c'est parce qu'il y a toujours un *en-soi,* c'est-à-dire un *avoir propre* de la chose ainsi déterminée comme *être-là,* ou *qualité* d'être quelque chose.

Il n'y a donc pas d'exclusivité du soi dans l'homme, mais il est l'être qui dans son rapport à soi, s'inclut lui-même, il est conscience de soi. Le soi est d'abord logique, le *penser.* A ce stade le soi est irréfléchi, non conscient de lui-même, mais il y a bien un soi, c'est-à-dire quelque chose qui se détermine par médiation de soi à soi : attraction/répulsion, besoins, instincts, stimuli sont tous autant de *média* internes par lesquels l'être est un *se* déterminer, même en tant que simple matière. A ce stade, donc, l'être est bien *quelque chose*. Il n'est pas pensé, mais il est *penser*, c'est-à-dire déterminité.

Avant comm après la pensée, il y a bien dialectique. Mais la dialectique de la nature est à certains niveaux strictement *automatique,* tandis que la dialectique de la pensée est *questionnante,* c'est-à-dire à déterminer elle-même comme ce qu'elle est, c'est-à-dire dialectique ou logique. L'être commence à prendre son sens lorsqu'il y a questionnement de l'être, c'est-à-dire conscience de soi et donc pensée. L'être est, certes, mais il commence à *se faire véritablement,* c'est-à-dire à être *purement,* dès lors qu'il se demande lui-même ce qu'il est, et donc dès qu'il commence à sortir de lui-même, c'est-à-

[1] Dans la cosmologie contemporaine on trouve cette idée que la matière émerge de l'énergie primordiale et que la destruction d'une quantité d'énergie, par exemple d'une étoile, commence le cycle de l'être minéral par l'action de l'énergie elle-même d'abord (le déséquilibre entre l'interaction nucléaire et l'interaction gravitationnelle). Le rapport matière-énergie, qui est un rapport d'équivalence, se détermine d'abord comme distinction des deux où l'une doit se supprimer pour donner l'autre, bien que l'autre, l'atome, est encore en lui-même de l'énergie, c'est-à-dire l'élément de l'autre de l'autre, etc. L'équivalence n'est ainsi possible que parce qu'au départ il y a cette altération, ce qui renvoie exactement à la critique du principe de Hegel dans la théorie de l'essence : pour définir une identité, il faut deux éléments distincts et en même temps s'appelant réciproquement, ce qui rend alors la notion d'*équi-valence* plus rigoureuse que toute notion d'identité à proprement parler et révèle là encore la *provenance* dialectique de l'approche formelle de la nature.

dire lorsqu'il a à être au lieu d'être simplement. Saisir l'être dans sa pure opposition au néant, c'est alors pré-comprendre qu'il y a, comme remédiation de soi à soi, l'avoir à être.

Nous confondons souvent le commencement avec la notion de commencement au sens cosmologique. Le commencement cosmologique est une saisie temporalisée de l'éternité, contradiction fondamentale dans laquelle tout récit créationniste se situe toujours : on veut comprendre ce qu'il y a au nord du pôle nord, on veut connaître le commencement des temps. En vérité, pour qu'il y ait commencement, il faut qu'il y ait eu un avant. Mais il faut que cet avant soit radicalement différent.

Au point de vue dialectique le commencement *pur* n'a rien du commencement des temps ni de la création. Le commencement est *un* commencement comme il y a *des* commencements. Le commencement est donc l'initialisation d'un procès. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien avant ce commencement, sinon ce serait encore sombrer dans l'illusion de l'immédiateté abstraite. Le commencement est lui-même médiatisé, si on le considère extérieurement, par tout ce qui l'a précédé. Mais pris intérieurement, c'est-à-dire pour ce qu'il innove, il est bien *immédiat.* Et ce qui permet de comprendre cela de façon encore plus précise, c'est encore le procès dialectique : c'est parce qu'il y a passage du penser non réfléchi à la réflexion du penser sur lui-même, et donc suppression d'un moment antérieur, qu'il y a dans le moment postérieur quelque chose qui n'existait pas avant. La nécessité dialectique n'est donc pas à comprendre au sens de la *dunamis* d'Aristote, même celle-ci a l'avantage incontestable de *figurer* ce qui se joue dans le dialectique.

#### 2.1.1.3. L'ETRE COMME DEPLOIEMENT DE L'IDEE

La philosophie, comme réflexion pensante de ce qui se joue dans l'Être, comme l'indique Hegel[1], fait alors de l'histoire de la philosophie comme le terrain de jeu de l'Être. Le commencement *véritable* est bien celui de la réflexion pensante sur l'être parce que c'est là seulement que l'Être peut enfin s'élaborer ou, pour le dire plus simplement, se penser, réfléchir à ce qu'il va faire de lui-même, plutôt qu'à être simplement, tel que c'était le cas dans la Nature. Certes nous ne sommes là qu'au stade d'une pensée formelle d'entendement, mais il faut se rappeler qu'il s'agit bien là de la « première forme du logique »[2] et que la détermination infinie qui sous-tend ce processus, c'est le déploiement de l'Être comme Idée, c'est-à-dire le parcours complet de toutes ses déterminations[3].

Aussi il faut noter que le logique se nie lui-même dans ce processus de finitisation qui amorce l'existence comme temps[4] : La philosophie est donc une exploration de l'absolu, c'est-à-dire de la totalité des déterminations de l'Être. Par conséquent, dans sa

[1] *Encycl.*, I, p. 520

[2] Ibid., p. 511.

[3] Il faut encore ajouter que ces déterminations ne sont pas une totalité prédéfinie. Il s'agit là encore d'une auto-élaboration. Si l'on parle de totalité des possibles, il faut encore admettre que dans la contingence inhérente au possible et à sa nécessité en tant que possible, réside la nécessité dialectique du rendre-possible. L'Être est donc, encore une fois, un se réalisant, même au niveau de la totalité de ses déterminations : elles sont à définir, à inventer, même, et non préétablies par quelque loi. Le déploiement de l'Idée est pour cela fondamentalement liberté. Ce qui a été conçu à une époque donnée ne saurait être re-conçu de façon identique à une autre époque dans le sens où il n'y a pas de re-création de l'identique dans l'Être, dans l'histoire et dans le logique en général, mais toujours une expérimentation nouvelle.

[4] Cf. *Encycl.*, II, § 258. Si on admet avec Hegel que « C'est parce que les choses sont finies qu'elles sont dans le temps », alors on admet que l'existence est temporelle parce que finie. Or, puisque le fini est résolution de l'infini, il faut admettre que le temps n'est que l'expérience, ou le jeu que joue l'infini. D'un point de vue un peu ésotérique cela permet aussi de faire un rapprochement avec la cosmologie moderne, laquelle réalise que le temps n'est qu'une illusion induite par les interactions de la matière, tout comme elle découvre que les déplacements des grands corps ne sont pas tant des déplacements qui se feraient dans l'espace, mais l'espace un mouvement de l'espace lui-même. On découvre depuis un siècle qu'il existe une réalité que l'on modéliserait bien mieux si la physique n'était pas contrainte de toujours intégrer la variable t. Mais cette illusion du temps, ici, est en fait ce par quoi l'Être, ou le logique, s'expérimente lui-même pour, simplement, se réaliser, c'est-à-dire être. De ce point de vue le temps n'est pas illusion, mais réalisation. Et comme il ne s'agit pas de réaliser ce qui était comme déjà contenu en puissance, il faut que cette réalisation passe du non temporel au temporel pour se faire création, sans quoi l'être ne ferait que réaliser un potentiel issu d'une détermination [temporelle] antérieure. Lorsque Kant pose l'intuition du temps comme condition nécessaire de l'expérience du mouvement et du changement il perçoit clairement, bien que de façon simplement transcendantale, la nécessité immanente du temps à la circonscription de tout étant.

démarche pensante, elle analyse une détermination ou un ensemble de déterminations après l'autre. C'est pourquoi elle produit une série de systèmes différents.

Si la philosophie est alors comme le miroir réfléchissant des concepts comme degrés de l'Idée logique dans son expérience historique, alors l'histoire de la philosophie est le logique dans son propre déploiement, c'est-à-dire l'être. Evidemment se pose la question de savoir comment un tel *miroir* peut être pris pour ce dont il n'est que la réflexion. C'est justement là qu'intervient la distinction entre l'entendement et la raison spéculative chez Hegel. La logique d'entendement est le stade du miroir de l'être : l'être se voit lui-même extérieurement, sorti de lui-même dans son processus de finitisations successives. La philosophie, des Eléates jusqu'à l'idéalisme Allemand, est le déploiement de l'être tel qu'il se voit lui-même. Ainsi la philosophie, au départ, n'est pas le non-être de l'être, mais son négatif, au sens photographique, sa projection externalisée de lui-même, mais par lui-même. Pour se figurer encore plus simplement cela pensons simplement au fait que l'homme est ce membre de l'être qui réfléchit sur l'être. Et *dès* qu'il posa la première thèse sur l'être, il fit que l'être lui-même commença à réfléchir. L'homme, c'est l'être, c'est l'absolu qui fait l'expérience de l'histoire pour revenir sur lui-même comme *Idée,* ce qui fait que l'histoire de cette expérience, dans son élément de la pensée, se situe du premier jusqu'au dernier moment de la pensée, c'est-à-dire de l'entendement, jusqu'à l'esprit absolument résolu en son élément libre spéculatif. En même temps on entend bien que le moment d'entendement, qui commence avec la première thèse sur l'être, est déjà de l'ordre du spéculatif. Simplement, comme nous l'avons montré dans la première section, s'il est bien déjà dans sa vérité comme *penser,* il s'ignore comme tel, posant l'être comme entité ob-jective extérieure. Ainsi en même temps que la philosophie à ce stade n'est que miroir réfléchissant, ce n'est en vérité que ce qu'elle croit être car ce qui se joue

véritablement c'est le fait que ce miroir lui-même est l'élément de l'être qui se détermine non plus simplement comme penser, mais comme penser de soi, ou comme *pensée*. Il ignore juste à ce moment que ce penser de l'être est un penser de soi. Si tel n'était pas le cas, il demeurerait d'emblée dans l'infini saisi pour et par lui-même et ne saurait jamais distinguer en lui-même ses propres déterminations… ce qui est impossible car alors, ne pouvant se déployer, il ne serait pas et s'il n'était pas il se néantiserait lui-même et, donc, deviendrait et donc serait. L'être a nécessairement à être, et cela en tant que devenir. Pour cela, il lui faut donc s'articuler lui-même comme néantisation de lui-même, c'est-à-dire comme processus de finitisation*s déterminées* comme autant de *qualités*.

### 2.1.2. ETRE ET NEANT.

Si l'on veut un commentaire simple qui permette de comprendre l'unité de l'être et du néant de façon rapide et efficace, on pourra le trouver chez W. T. Stace, qui s'exprime à ce sujet de la façon suivante :

"Being… is the highest possible abstraction… Because being is thus utterly empty, it is therefore equivalent to nothing. The thought of nothing is simply the thought of the absence of all determination. When we think of anything we can only think it by virtue of its having this or that determination, size, shape, color, weight, etc. What has no determinations of any kind is an absolute emptiness, nothing. And because being is by its very definition the absence of all determination, it is nothing."[1]

Ce commentaire a l'avantage de faire fonctionner ensemble l'être et le néant de façon naturelle pour l'entendement, c'est-à-dire par un travail d'identité de définitions.

[1] Stace, *The Philosophy of Hegel*, Kessinger, 2008, p. 135.

Cependant il faut aussi reconnaître que ce commentaire est tout simplement faux et pas même d'une fausseté *utile,* car il détruit littéralement toute la dialectique de la position de l'unité de l'être et du néant et il commet une erreur sur la définition de l'être. L'Etre ne se définit pas comme absence de toute détermination. Hegel pose d'abord l'être comme « absolue indifférence »[1] en tant qu'il est « identité » et, parce qu'il est identité il est « l'abstraction pure, partant l'absolument négatif »[2]. Hegel précise juste ensuite que de cela a résulté la seconde définition de l'absolu comme *absence de toute détermination* et ainsi comme néant[3].

Or Stace pose dès le départ que l'être est absence de toute détermination, alors qu'il s'agit en vérité ici de la définition négative de l'être, c'est-à-dire déjà du néant et non de l'être lui-même. On peut difficilement reprocher à qui que ce soit de confondre l'être et le néant car ce n'est en vérité que la marque du fait que la pensée ne peut pas véritablement les séparer. Mais on peut toutefois reprocher à Stace de produire en une forme non dialectique une erreur définitionnelle simple à relever et, partant, peu instructive pour saisir ce qu'est l'unité de l'être et du néant.

En somme, ou bien l'on pose d'emblée la disparition de l'être et du néant et on assume sa dialectique de façon dialectique, ou bien l'on procède selon l'entendement, mais alors on ne commet pas de confusion définitionnelle qui n'aurait de sens que d'un point de vue dialectique. Or que Stace s'évertue à procéder selon l'entendement, cela ne fait aucun doute. Tout au long de son commentaire il procède en effet en utilisant les expressions *therefore, thus, because*, ajoutées à un syllogisme inclusif comportant la définition du néant (et, pense-t-il, de l'être) comme moyen terme. Mais c'est là un écueil

[1] *Encycl.*, p. 349
[2] Ibid., p. 228
[3] Ibid., p. 350

qui est inévitable dès lors que l'on veut démontrer la nécessité inclusive d'un contraire par une logique qui l'interdit, c'est le cas de le dire, *formellement*.

Si l'on veut expliquer l'unité de l'être et du néant il faut prendre la dialectique à bras le corps et relever le fait que dans sa dynamique autocritique la philosophie dès son commencement doit constater le vide qu'elle vient de produire par l'identité tautologique et noter ainsi selon l'approche ratio-dialectique la provenance dialectique du non-dialectique, plutôt que de vouloir rapporter le dialectique à la simple forme de l'entendement.

Quand on veut définir l'être, on veut définir alors abstraitement l'absolu. L'absolu pose le problème suivant : ou bien on lui donne une détermination et on le finitise, ce qui est contradictoire, ou bien on ne lui donne aucune détermination, et nous voyons que c'est encore une manière de lui donner une détermination particulière, bien que négative. Mais derechef on pré-comprend alors déjà la vraie définition de l'absolu et par là-même l'entendement peut saisir sa provenance, car on admet qu'on ne peut le finitiser et donc que l'absolu doit être en quelque sorte la totalité infinie des déterminations.

Mais l'état présent au commencement de la pensée philosophique des Eléates est le constat du vide et non la compréhension assumée et claire de cette provenance pourtant ainsi pré-comprise. C'est bien toutefois cette même compréhension de la fin du système historique qui dès son commencement nécessite l'intermédiation du néant pour comprendre le devenir.

Dire, en effet, que l'absolu n'est rien, c'est produire une négation de la négation absolue précédente et donc ainsi toucher exactement à la vérité positive de l'être comme devenir. En tant que devenir, l'être est la même chose que le néant. Si on a compris tout

ce qui précède alors on comprend derechef que le néant *est* l'être du devenir : pour qu'il y ait, il faut qu'il y ait devenir (parce que l'être a à être) et pour qu'il y ait devenir il faut que ce qui fut *ne* fût *plus* et que ce qui sera *ne* soit *pas*.

#### 2.1.2.1. UNITE FORMELLE

L'unité de l'être et du néant dépend de la mise en mouvement de toute détermination de l'être. Dans le §88 Hegel montre l'unité parfaite de l'être et du néant, ce qui nous permet d'éviter l'exemple encore réducteur à ce stade, du devenir, puisque celui-ci pose le néant comme simple *médium* de l'être en devenir ; ceci présente l'inconvénient de ne pas rendre compte de sa déterminité négative absolue. Le commencement dont il est question dans ce même paragraphe de l'Encyclopédie rend compte au contraire de l'intrication de l'être et du néant comme progression ultérieure déjà exprimée en lui et c'est donc comme tel qu'il faut d'abord exposer l'unité en question. Le devenir, en effet, n'est en vérité que la résultante de cette unité, une fois que celle-ci s'est niée elle-même dans l'être-là, c'est-à-dire comme diversité.

En effet, en rester à la diversité sans comprendre l'unité n'a d'intérêt que formel pour une didactique formelle à laquelle il manque alors l'unité de la diversité pourtant rendue possible justement par cette unité du devenir comme négation de l'indistinction de l'être et du néant. C'est pourquoi plus bas Hegel redonne au devenir sont statut d'expression vraie du résultat de l'unité de l'être et du néant. Mais, cette fois, il revient de plain-pied dans l'exposé dialectique, signalant au passage que, « En réalité, une détermination spéculative ne se laisse pas exprimer de façon correcte » dans la forme

précédente, à savoir consistant à élaborer une unité formelle, une identité telle que « l'être et le néant sont la même chose ».

> « L'unité doit être saisie dans la diversité en même temps présente et posée. Le devenir est l'expression vraie du résultat de l'être et du néant, en tant qu'il est leur unité ; il n'est pas seulement l'unité de l'être et du néant, mais il est en lui-même le non-repos[1], - l'unité qui n'est pas simplement, en tant que relation à soi, immobile, mais du fait de la diversité de l'être et du néant, qui est en lui, est en elle-même [tournée] contre elle-même. »

Alors que le commencement était dans le paragraphe 86 « l'absence-de-détermination d'avant toute déterminité » et, plus bas au paragraphe 88, en lui-même une illustration – mais trop formelle – de l'unité de l'être et du néant, ici cette unité est simplement *réelle.* Dans le commencement on est comme face à ce dessin de deux courbes qui représentent alternativement soit deux visages l'un en face de l'autre, soit un vase : le visage et le vase sont bien unis comme *co-présents* dans le dessin, mais on ne peut jamais en percevoir qu'un seul à la fois. De même on ne peut saisir le

[1] Bernard Bourgeois signale que le terme ici employé par Hegel est *Unruhe*, ce qui a l'avantage d'indiquer qu'il ne s'agit pas du repos au sens mécanique classique, comme l'on parle d'un mobile en repos. Le non-repos dont il est question ici n'est pas le fait d'une dynamique continue, laquelle ne peut pas figurer ce dont il est question. Il s'agit bien plutôt d'une perturbation constante, d'une absence de calme, de silence ou même de paix dans un tout d'éclosions et d'irruptions brutales, comparable à la modélisation contemporaine du crépitement énergétique de l'espace à l'échelle de Planck : parfaitement chaotique, il n'en demeure pas moins prédictible selon une précision plus accrue encore que tout ce que l'on peut prédire à l'échelle macroscopique, parce que le hasard n'est pas autre chose que le négatif absolu de la nécessité, ou la nullité de la contingence. Sur ce point, voir les précisions pp. 53 et sq. ainsi qu'une synthèse de la différence entre hasard et contingence p. 336 et les approfondissements qui suivent.

commencement *en même temps* comme néant et comme être, mais seulement l'un ou l'autre exclusivement. Le commencement est soit un *pas-encore* soit un *entamé,* selon l'angle sous lequel on décide de le définir. Mais le devenir, lui, est complètement cette interpénétration de l'être et du néant, il est là comme tel, c'est-à-dire réel. La relation de l'être à lui-même se fait devenir parce que l'être est néant et c'est ainsi que cette relation peut être dite *tournée contre elle-même.* L'être, à ce stade, ne se néantise pas, car alors il serait négation de lui-même par une médiation préalable. Il est à lui-même sa propre médiation, il est donc immédiatement médiation, c'est-à-dire néant. En effet ce qui se médiatise soi-même, c'est-à-dire ce qui change par soi-même est nécessairement négateur de soi-même et donc en tant que tel lui-même l'élément négatif dont il fait sa propre médiation. Lorsque l'animal se meut, c'est bien son énergie qu'il brûle, pas celle de son environnement ni celle d'un autre animal[1]. On peut aussi se figurer l'effort comme illustration du logique : l'effort est toujours décision en, pour et contre soi-même et c'est pour cela que c'est le premier acte libre, parce que c'est l'acte par lequel je deviens.

#### 2.1.2.2. UNITE DE LA DIVERSITE ET DIVERSITE DE L'UNITE

L'unité au sens hégélien est, scolairement, l'identité de la différence et la différence de l'identité. En d'autres mots, l'unité est la diversité et réciproquement. Plus antérieurement, elle est devenir. Plus antérieurement encore, on trouve l'unité elle-même, pure, celle de l'être et du néant. Mais quand on a dit cela on n'est pas davantage éclairé. Il faut encore déterminer ce qu'est la diversité.

[1] Bien entendu l'animal a pris son énergie dans les aliments qui proviennent de son environnement, mais chaque mouvement demeure bien un commencement à partir de soi-même et tourné contre soi-même, c'est-à-dire un *effort*.

Formellement la diversité se comprend comme l'éclosion de formes nouvelles en constant renouvellement et, surtout, s'accumulant de façon exponentielle. Quand on parle de diversité biologique, par exemple, on modélise un temps darwinien dans lequel les espèces sont en constant renouvellement. On peut dire que la théorie de l'évolution est de ce point de vue, une *historicité* des espèces et la science mécanistique la plus problématique puisqu'elle procède justement d'un concept à haute teneur spéculative : la diversité comme historicité. On note en effet que la diversité est histoire, c'est-à-dire ruptures, déplacements, crises et toujours pour cela faite d'inventions audacieuses et adaptatives de ces crises. Elle est donc un devenir. Et le devenir est le fait de l'unité de l'être et du néant. L'unité est donc forcément à saisir comme la diversité ou à tout le moins comme ce par quoi il y a diversité. Aussi il faut peut-être admettre à ce stade que le devenir dont il est question ici n'est pas continu, mais discret, tout aussi bien dans le temps de la nature que dans celui de l'histoire et de l'histoire de la philosophie, car il se produit par sauts successifs, par étapes[1]

[1] Hegel emploie à ce titre le mot *stufen* (littéralement : des marches ou des paliers). Cf. notamment *Encycl.* II, §249, p. 189 : Hegel développe un temps de la nature qui suit ce retournement de la chose en et contre elle-même pour s'élever en un degré supérieur. Il distingue explicitement ce processus de l'engendrement naturel, lequel est simplement reproduction, c'est-à-dire processus continu et identité de soi à soi-même, n'engendrant alors de différence qu'extérieure, c'est-à-dire contingente, non investie de sa propre détermination. En somme si « L'Idée intérieure qui constitue le fondement de la nature » est vraie en tant qu'elle est le devenir même de ce qui s'intensifie par sauts vers les sphères supérieures de déterminations supérieures (du minéral au végétal et à l'animal, chacun constituant alors la vérité du précédent), alors on peut dire que la nature comme totalité est bien Idée logique. Mais elle est à ce titre ce que la philosophie ancienne est à la philosophie moderne, c'est-à-dire non encore retournée contre elle-même comme totalité. La nature est Idée logique mais non réfléchie, simplement commencée comme premier système de réalisation de l'essence, ce que nous serons amenés à commenter plus précisément (pp. 239 et sq.). Par ailleurs la nature produit l'engendrement extérieur de différences contingentes, c'est-à-dire une variété d'espèces non déterminées en elles-mêmes mais simplement par leur différence avec les autres espèces, permettant alors un travail classificatoire aveugle. C'est pourquoi, toujours en défaut d'être, la nature prolonge comme malgré elle la dialectique de l'Idée pure comme automédiation de l'être et du néant, c'est-à-dire comme devenir divers, mais un devenir contingent qui n'a de nécessité qu'à devenir, sans signification autre que celle de son tout réalisant quelque chose plutôt que rien. Si l'on fait abstraction de l'esprit comme sphère supérieure résultant dialectiquement de la négation ultime de l'être naturel se faisant alors homme, et que l'on se situe dans la nature en elle-même dans sa différenciation purement indifférente, alors on peut comparer chaque élément continu de son devenir comme une sorte de quai de gare où l'on s'occupe en attendant Godo, c'est-à-dire une sorte d'agitation pure, certes issue de l'Idée intérieure de la nature mais sans connaissance de celle-ci.

Pour clarifier le propos il faut se rappeler ce que les termes *être* et *néant* désignent. Ils ne désignent évidemment pas des sortes d'hypostases ou des substances indépendantes. L'être, c'est simplement ce qui existe mais aussi tout ce qui pourrait être et aussi bien tout ce qui peut ne pas être, c'est-à-dire l'absolu. Le néant c'est simplement ce qui n'existe pas, plus ou pas encore ; cela inclut aussi l'impossible, point sur lequel être et néant se retrouvent constamment[1]. Le néant est l'absence non médiatisée (ou immédiate) de toute détermination. L'être est l'immédiateté pure, c'est-à-dire commencement. Mais le néant, pour être absolument négatif, ne peut être une simple détermination de l'être, sans quoi il ne serait qu'un de ses éléments et il y aurait ce qui devient et ce qui ne devient pas de telle sorte que deux réalités, toutes deux finies, se limiteraient entre elles. Ainsi le néant n'est pas la limite de l'être mais ce qui ne peut être que l'être pour une conscience réfléchissante qui veut éviter de donner à l'être quelque détermination particulière. C'est pourquoi dans l'histoire de la philosophie il est la deuxième définition de l'absolu : la pensée est contrainte de faire être l'être dans le néant si elle veut lui permettre d'être absolument. C'est aussi à ce moment précis que commence la polémique qui active la pensée de l'être et la contraint de formellement reproduire le devenir comme contradiction, c'est-à-dire comme dispute philosophique ou comme problème et réfutation constante. De la diversité émergeante de l'unité de l'être et du néant, surgit dans l'élément réflexif la diversité des pensées tout comme la diversité du vivant surgit du premier concept d'unité/scission cellulaire posée dans le devenir historique des espèces. Sauf qu'en lieu et place d'une sélection des espèces qui *se trouvent* par hasard bénéficier d'avantages sélectifs, l'élément de la pensée, la philosophie en particulier, produit les concepts que l'unité de l'être elle-même *a à* vouloir

[1] Voir plus bas en quoi l'impossible relève aussi nécessairement de l'être comme méta-présent de l'être. Pp. 261 et sq.

pour continuer d'être. Quand dans la nature ne se joue que la survie de l'espèce, pouvant être remplacée à tout moment sans mettre la totalité elle-même en péril, c'est la totalité elle-même qui est en péril dans l'histoire humaine, parce qu'une fois l'être ainsi résolu à penser, ce qui se joue c'est l'être lui-même dans sa totalité, puisque c'est cette totalité qui, alors, se pense elle-même comme *l'esprit*. L'enjeu de toute époque de l'histoire n'est pas seulement la survie du genre humain, mais la continuité du fait même qu'il puisse y avoir genre, espèce et individu, c'est-à-dire différence de l'identité et identité dans la différence, c'est-à-dire devenir, c'est-à-dire l'être lui-même. Pour le dire plus grossièrement, si l'être a à être et est pour cela devenir, il ne peut pour ce faire que se retourner contre lui-même. Le néant n'est pas, plus précisément, *l'à côté* de l'être, mais ce retournement lui-même.

#### 2.1.2.3. LE DEVENIR SANS REPOS

Tout l'enjeu est donc pour le devenir de savoir lui aussi se nier lui-même comme devenir, sans quoi le devenir lui-même ne peut être que pure élucubration contingente ou agrégat plutôt que diversité dans et de l'unité. La négation du devenir sans repos est l'être-là, ou la *qualité*.

### 2.1.3. ETRE-LA, REALITE, QUALITE

Hegel infère dialectiquement l'être-là [ou plutôt il montre comment l'être-là *se déduit*] de l'autosuppression nécessaire de l'être et du néant, c'est-à-dire du devenir, du fait de sa double déterminité immédiate et, pour ainsi dire, confuse et même impossible.

Mais il avance exactement comme si son lecteur saurait de tout temps de quoi il retourne quand on parle de l'être-là. Or cette notion n'est pas beaucoup moins abstraite que le commencement de l'être comme identité pure. Autant le devenir venait concrétiser la forme de l'unité discrète qu'est la diversité, autant là le lecteur est en droit de se demander de quoi Hegel peut bien être en train de parler. Qu'entend-t-il par *l'être-là ?* Certes, c'est le résultat de l'autonégation de l'être comme devenir. Donc l'être-là est-il une sorte de coup d'arrêt du devenir ? Quelle est sa fonction logique ? A quoi sert l'être-là ? Pourquoi la pensée a-t-elle besoin de déterminer l'être-là, cette sorte *d'arrêt* du devenir, si tant est que l'on puisse parler ainsi ?

Ainsi, 1° l'être-là est l'unité de l'être et du néant dans laquelle l'immédiateté de ces déterminations [= être et néant] et par là, dans leur relation, leur contradictions sont disparues, - une unité dans laquelle ils ne sont plus que des moments, 2° comme le résultat est la contradiction supprimée, il est dans la forme de l'unité simple avec soi ou lui-même comme un être , mais un être avec la négation ou déterminité, est le devenir, posé dans la forme de l'un de ses moments, de l'être[1]

(…)

Dans notre représentation aussi, est contenue cette idée que lorsqu'il y a un devenir, quelque chose en provient, et que, par conséquent, le devenir a un résultat. Mais la question naît alors ici de savoir comment le devenir en vient à ne pas rester simple devenir, mais à avoir un résultat. La réponse à cette question découle de ce comme quoi le devenir s'est montré à nous précédemment. Le devenir contient en effet en lui l'être et le néant, et cela d'une manière telle que ces deux termes se renversent purement et

[1] *Encycl.*, I, p. 356

simplement l'un dans l'autre et se suppriment l'un l'autre réciproquement. Par là, le devenir se montre comme ce qui est absolument sans repos, mais ne peut se conserver en cette abstraite absence de repos ; (…) Cependant le résultat de ce processus n'est pas le néant vide, mais l'être identique à la négation, que nous appelons l'être-là, et qui se montre tout d'abord avec cette signification, d'être devenu.[1]

L'être-là est le *devenu*, le résultat du devenir, nous dit Hegel dans l'addition du §89. Faut-il dire qu'il est une des étapes précédemment évoquées, un des paliers de l'être ? La métaphore spatiale[2] doit s'arrêter là et l'idée d'un *arrêt,* même provisoirement, est assez peu rigoureuse. Elle permet toutefois de signaler à l'entendement que l'être-là est bien *moment* du devenir et elle a aussi l'avantage d'indiquer sa fonction logique : l'être-là supprime l'immédiateté[3] de l'unité de l'être et du néant et la re-médie afin que le devenir ne soit pas que cet ineffable non-repos (*unruhe*).

La force de cette détermination du devenir et de l'être-là chez Hegel est qu'elle rend raison de ce qui permet par exemple à la physique contemporaine de découvrir entre la déterminité immédiate de tous les états possibles des particules et le fait qu'à notre échelle nous n'observons toujours qu'un résultat déterminé dont, toutefois, la déterminité n'est elle-même qu'une *probabilité* si bien que ce résultat est en lui-même toujours un devenu voué à continuer de devenir parce que contingent en tant que

[1] Ibid., p. 524

[2] Dans ce sens les anglophones utilisent l'expression « determinate being » pour traduire le substantif Dasein. Cette expression a l'avantage d'être purement logique et donc de n'induire aucune confusion possible avec la représentation spatiale des choses et elle a aussi l'avantage de correspondre assez exactement à sa définition, bien qu'elle ne laisse rien supposer de la déterminité comme qualité, ce que Dasein, en revanche, ouvre comme champ de signification par son statut de substantif posé.

[3] Plus précisément nous verrons plus bas qu'il est le résultat de l'impossibilité de l'immédiateté.

déterminé (il aurait aussi bien pu ne pas échoir[1]), c'est-à-dire à se néantiser lui-même comme tel pour qu'un autre état également compossible soit conçu en même temps que lui et, aussi, *après* lui. En somme, sans l'être-là, le réel ne serait que chaos, où être et non-être se confondent totalement dans une compossibilité totale de tout, un monde qui serait encore, par conséquent, à l'état de la singularité première telle que représentée par le modèle standard de la physique comme le commencement de l'univers. Le penser, parce qu'il s'oriente dans l'être, doit poser sa déterminité comme telle, c'est-à-dire comme sortie de l'indistinction à laquelle l'être-là re-médie en étant la suppression de la nécessaire immédiateté de l'être et du néant et permet ainsi de donner au commencement sa vérité. Lorsque le commencement n'était que pure identité immédiate de soi avec soi, il fallait encore l'élément d'altération qui permet au commencement de se réaliser comme tel : le commencement, sans altération, serait pure identité immobile et, donc, ne serait pas commencement. Le néant est cet élément d'altération, mais il ne pouvait pas non plus être conçu comme *un autre à côté* de l'être, sans quoi l'être ne serait pas et le néant serait. Il fallait que l'être soit le néant et que le néant soit l'être, ce qui n'est pas la même chose.

Ici se tient précisément la différence essentielle entre le raisonnement qui révèle la dialectique et la contradiction comme *fausseté*. Si l'on dit que l'être n'est pas, il y a contradiction et non-sens. Mais si l'on dit qu'il faut que l'être soit aussi bien non-être, alors on développe l'un dans l'autre, on saisit le devenir sans pour autant dire qu'une

[1] Au sens de herauskommen ou de l'anglais to come out, forme verbale du substantif outcome, que j'utilise ici comme traduction de Ausgang et de Resultät, car la notion de résultat en français, au sens de ce qui provient de tout en étant simplement une des réalisations possibles de ce dont il provient, n'existe tout simplement pas. Le verbe échoir est la forme la plus proche que j'aie trouvée de ce procès, mais elle clôture aussi la détermination en y mettant un terme, une échéance, ce qu'il n'y a pas dans Ausgang ou outcome.

chose est son contraire. On dit plutôt qu'une chose se détermine par son contraire et qu'en tant que telle elle a une certaine unité.

C'est également pour éviter la même fausseté qu'il faut déterminer l'être-là comme re-médiation de l'être et du néant, afin que tous deux puissent se co-déterminer et non plus se confondre ou s'annuler, même s'ils sont bien confondus au départ. Comprendre l'être et le néant sans poser l'être-là, reviendrait à dire quelque chose de fondamentalement contrariant pour la pensée, la conduisant tout droit scepticisme de Zénon[1], car cela reviendrait à simplement constater la négation de l'être, sans l'auto-remédiation issue de cette même négation ; auto-remédiation qui est *nécessaire* par l'impossibilité de l'immédiateté d'être durablement posée en quoi que ce soit.

Ainsi l'être-là ne peut pas davantage être conçu comme un *à côté* du devenir et ceci pour les mêmes raisons qui font que le néant ne peut pas être non plus un autre de l'être. C'est pourquoi l'on peut dire que l'être-là est la vérité du devenir, tout comme le devenir était la vérité du commencement, vérité que le devenir ne saurait être s'il restait dans les limbes de l'unité pure. Par la négation de l'indistinction immédiate de l'être et du néant, advient donc *une déterminité.*

Toutefois « l'être n'est pas l'universel, la déterminité n'est pas le particulier »[2] : autrement dit il ne s'agit pas pour Hegel de poser une distinction classique entre d'un côté *la totalité* – qui serait l'être – et ses déterminations *particulières* comme déploiement, encore une fois, contenu *en puissance.* Ce qu'il importe de comprendre dans l'être-là c'est la déterminité, prise en elle-même, « en tant que déterminité

[1] Cf. sur ce point, *Encycl.*, I, p. 356.
[2] Ibid. *S.L.*, 1812, I, p. 86

immédiate »[1]. Comment peut-on ici rendre raison de cette rupture avec l'immédiateté qui produit pourtant elle-même une nouvelle immédiateté ?

#### 2.1.3.1. REMEDIATION (OU IMPOSSIBILITE) DE L'IMMEDIAT

Si on en croit la critique du savoir immédiat que faisait Hegel à compter du §61, alors on est en droit de poser que toute immédiateté est en vérité simple médiation négative, c'est-à-dire médiation de rien et, surtout, *l'advenu*. Il n'y a pas, autrement dit, de *donnée immédiate* chez Hegel.

Toutefois on trouve chez Sellars, dans *Empirisme et philosophie de l'esprit,*[2] une critique virulente sur ce point précis. Selon ce dernier, en effet, Hegel ne se serait pas tout à fait affranchi du mythe du donné[3]. Si l'on peut aisément comprendre en quoi cette critique s'applique parfaitement à Kant – et auquel Sellars la destine également – cela est beaucoup plus difficile à comprendre en ce qui concerne Hegel.

Sellars fonde essentiellement sa critique sur une lecture analytique de la Phénoménologie. Il pense y trouver un retour à l'aporie du « ceci » de la « certitude sensible ». Il manque à sa lecture l'approche proprement phénoménologique en ce sens qu'il prend lui-même le texte comme un exposé du *donné* alors qu'il s'agit précisément du moment où la conscience s'élabore elle-même dans la *constitution* du donné (qui en tant que constitué n'est pas donné, précisément, bien que reçu comme tel dans ce premier moment). Pourtant il suffit de se pencher sur le *Vorbegriff* pour remarquer la distance

[1] *Encycl.*, p. 356
[2] W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit* (1956), Éditions de l'Éclat, 1992, p. 48.
[3] Voir J. McDowell, « Hegel et le mythe du donné », *Philosophie* 99 (2008), pp. 46-62 ; voir également *L'esprit et le monde*, Vrin, 2007, p. 148.

logique et dialectique qu'il a manquée dans sa critique. En effet il est clair que si la pensée s'élabore bien dans et par quelque chose comme le mythe du donné (c'est le sens de la première position de la pensée relativement à l'objectivité), c'est précisément cela que la *Science de la Logique* permet de dépasser en montrant comment le savoir véritable est débarrassé de ce mythe.

Mais la difficulté qui cause certainement cette confusion chez nombre de commentateurs vient probablement du fait, comme le souligne Kervégan, que l'on associe traditionnellement immédiat et donné, comme s'ils étaient des synonymes. Aussi, une fois détruite l'idée qu'il y ait quelque chose comme ce qui est *donné*, forcément l'immédiateté vole en éclats.

S'il est vrai que la philosophie spéculative  a pour but de « faire systématiquement prévaloir le point de vue de la médiation sur celui de l'immédiateté »[1] et d'ainsi *évidemment* dépasser le mythe du donné, il ne s'agit pas toutefois de supprimer l'immédiateté comme telle. « La tâche de la métaphysique selon Hegel est de dissoudre les oppositions auxquelles se tient l'entendement »[2], certes, mais cette dissolution ne consiste pas à dissoudre *les termes* de l'opposition elle-même. Dissoudre l'opposition *stricte* de l'immédiat et du médiat ne consiste pas à supprimer l'immédiat au profit d'un tout-médiat, ou réciproquement.

La médiation ne vient pas du dehors, elle n'est pas l'élément extérieur rapprochant deux choses ou les liant entre elles. Encore une fois c'est à force d'avoir une conception trop spatialisée de l'être que nous concevons d'ordinaire la médiation comme ce qui se

[1] J-F. Kervégan, *Sortir du* « donné » *? Quelques remarques autour d'une observation de Sellars*, Implications Philosophiques (www.implications-philosophiques.org), publication du 2 mars 2011.
[2] Ibidem.

tient entre deux réalités, sans voir qu'elle doit alors elle-même être une réalité pour laquelle il s'agit de savoir si elle est immédiate ou médiate, et ainsi de suite sans fin.

Comme le dit Kervégan dans le même article, tout immédiat est en vérité comme « saturé de médiation ». Il n'y a pas une relation d'antériorité de l'immédiat sur la médiation mais toujours une réalité de l'immédiat comme *advenue,* à l'instar du mathématicien qui n'a d'intuition définitive de la solution d'un problème qu'après en avoir parcouru tous les dédales.

Il faut entendre la médiation d'abord comme rapport à soi, mais un rapport de non-coïncidence ou de dissonance. La médiation ainsi comprise rend impossible toute existence immédiate comme un pur donné. Tout ce qui existe, parce qu'il *est,* est toujours déjà dans une médiation avec sa propre différence, c'est-à-dire son devenir ou son être de diversité. C'est de cette nature impossible de l'immédiateté stricte, c'est-à-dire comme identité formelle, que surgit la nécessité du devenir et, réciproquement, c'est parce qu'il y a forcément néant de l'être, et donc devenir, qu'il doit y avoir médiation.

Mais nous avons montré que l'être et le néant se tenaient dans l'immédiate indistinction de leur suppression mutuelle. Il faut donc entendre que l'immédiateté est *en réalité,* c'est-à-dire dans le devenir échu, dans le pensable de ce moment de l'histoire de l'entendement, *impossible ;* il fallait forcément que celle-ci se médiatise elle-même, donc se nie.

Par conséquent il nous est permis d'aller plus loin que Kervégan ; en effet l'immédiateté, comme médiation négative, c'est-à-dire médiation de rien et par là-même comme *impossibilité*, en se niant elle-même comme telle, se fait médiation positive. On peut non seulement comprendre cela par un effet logique de négation du négatif et c'est

une approche propédeutique certainement efficace. Mais il faut aussi comprendre ici la modalité intérieure de ce processus : c'est l'impossibilité de l'immédiateté qui fait que l'immédiateté elle-même doit se retourner sur elle-même, et ce retour sur soi-même c'est la médiation. La dialectique est alors le résultat intelligible du logique pour la pensée spéculative qui saisit précisément la médiation comme être-là, c'est-à-dire comme le moteur ontologique de départ.

Nous faisons dériver l'être-là de l'impossibilité et c'est sur ce point que nous nous éloignons des commentateurs précités. Mais comment de l'impossibilité pourrait-il dériver quoi que ce soit, qui plus est le fait même qu'il *y ait* quelque chose puisque c'est ce que l'être-là est dans sa description la plus élémentaire, à savoir le devenu, le quelque chose ? Pourquoi parler et même thématiser l'immédiateté, comme le fait Hegel, si celle-ci est impossible et si l'être est cependant immédiatement coïncidant avec le néant ? Mais le néant demeure bien l'autre de l'être. Cela dit, puisqu'il y a *in*distinction de l'être et du néant, *il y a* immédiateté. Mais il ne faut pas voir cela, là aussi, de façon temporelle ni spatiale. Si l'on veut toutefois une approche temporelle il faut alors dire que c'est *aussitôt* que l'unité de l'être et du néant résulte en sa médiation propre, c'est-à-dire en l'être-là comme non-coïncidence. C'est pourquoi l'on peut dire que l'être-là est médiation précisément en tant que l'immédiateté se pose comme impossible.

> Ainsi l'être-là est l'unité de l'être et du néant dans laquelle l'immédiateté de ces déterminations et par là, dans leur relation, leur contradiction, sont disparues (…).[1]

[1] *Encycl.*, p. 356

C'est *immédiatement* que l'être appelle le néant et c'est tout aussi *immédiatement* que le néant appelle l'être. L'unité de ces deux *moments* est l'être-là. Celui-ci apparaît à la conscience naïve comme *le donné*, la qualité-là, telle déterminité-là et, partant, comme *immédiateté.* Toutefois, elle n'est que *l'apparaître* du processus interne de remédiation constante de la chose qui n'est *là* qu'en tant qu'échéance d'un processus qui n'est bien, lui, que médiation. Mais ce processus médiat est *contradiction*, laquelle est contradiction *immédiate* de l'être et du néant. L'immédiateté n'est donc pas supprimée, elle est même la matrice, en quelque sorte, de la médiation elle-même, mais en tant que *négative,* c'est-à-dire en tant qu*'impossibilité* que l'être *ne* soit *pas* et que le néant *soit*.

Aussi il n'est pas surprenant que les « méditations hégéliennes » de Sellars tendent à confondre l'immédiat et le donné et ceci explique que ce dernier se trouve en droit de penser que Hegel ne s'est pas « entièrement affranchi » de ce mythe[1]. Pour comprendre ce double niveau de confusion on peut procéder de la façon ratio-dialectique suivante :

Disons, ici de façon volontairement simplificatrice (la démarche ratio-dialectique consistera évidemment plus bas à montrer ce qu'on perd ainsi), qu'il y a deux façon de concevoir l'immédiat ou même deux immédiats. D'abord il y a **a)** le *passage* immédiat, *aussitôt* nécessaire, de l'être dans le néant et du néant dans l'être. On peut dire qu'ensuite il y a **b)** l'immédiat comme donné-là, résultat du passage *constant* (et donc *donné* pour un entendement qui *fixe* les choses).

L'immédiat posé en *b* est *mauvais*. C'est la déterminité qui *en vérité,* au point de vue dialectique, *est saturée* de médiation (c'est ce qui fait que l'analyse d'un donné découvre toujours de nouveaux rapports et jamais un être subsistant par soi). Mais cette

[1] Sellars, Empirisme et philosophie de l'esprit, p. 18

saturation-même est celle de *l'impossibilité immédiate* que l'être ne soit pas et que le non-être soit.

Ce qui manque alors à l'approche binaire (a et b) ci-dessus c'est évidemment le fait que *b* est le résultat de a ; ou plutôt le processus même par lequel il est ainsi médiatisé comme résultat. Autrement dit le donné-là est l'être-là « unilatéral et fini » où « l'opposition est comme si elle était disparue »[1].

Nous pouvons alors dénouer la confusion qui s'est créée autour de l'immédiateté chez nombre de lecteurs de Hegel de la façon suivante : L'immédiateté n'est pas supprimée par Hegel. Elle est la suppression elle-même.

Elle est d'abord la suppression des médiations et donc résultat comme être-là. Toutefois en tant que telle elle ne demeure qu'un « comme si » puisque seul le « devenir est l'expression vraie du résultat de l'être et du néant »[2] ; il n'y a donc pas de donné *véritable* dans l'unité finie et simple avec soi de l'être-là car véritablement parlant « il est le devenir, [mais] posé dans la forme de l'un de ses moments ».

Mais cette *illusion* ou *mythe* du donné n'est précisément possible que parce que l'immédiateté doit ensuite être comprise comme *l'impossibilité* même qu'il y ait quelque chose comme l'unité *fixe* de l'être et du néant. L'immédiateté est donc la suppression constante de toute nouvelle médiation, elle est donc la *remédiation* de l'être, c'est-à-dire ce qui fait que les opposés reviennent précisément toujours à eux-mêmes et ne tombent pas l'un en dehors de l'autre.

Aussi la vérité de l'être n'est pas dans l'être-là posé comme tel, dans cette finité fixe, mais elle est le devenir. Toutefois le devenir doit être étudié, on l'aura compris,

[1] *Encycl.*, I, p. 354
[2] Ibid.

comme devenir en et contre lui-même puisqu'il procède précisément de la constante suppression *immédiate* de *l'immédiat* (reçu par l'entendement comme *le donné*).

#### 2.1.3.2. LE DEVENIR EN ET CONTRE LUI-MEME

Il y a donc chose parce qu'il y a nécessaire remédiation de l'être et du néant et donc parce qu'il n'y a pas *chose*, à proprement parler, comme *un donné*, mais parce qu'il y a *devenir* en et contre soi.

> L'acte d'abstraire qui est le fait de l'entendement consiste à se fixer de vive force à une déterminité, à s'efforcer d'obscurcir et d'éloigner la conscience de l'autre déterminité qui se trouve dans cet ob-jet.[1]

Aussi il faut noter que le mythe du donné en tant qu'il est cette démarche la plus abstraite, coïncide toutefois avec l'ontogénèse même du devenir revenu en et contre lui-même. Pour le dire autrement il y a devenu et advenu et même possibilité de la fixation d'un moment parce que le devenir ne *se supporte pas lui-même* en lui-même, il se déborde comme impossibilité de son moteur initial qu'est cette sorte de tension impossible de l'immédiateté, impossibilité qui, si elle n'était pas posée comme telle, ne permettrait pas, tout simplement, le possible comme retour contre soi de l'impossible. Il s'ensuit de là que le possible est la médiation de l'impossible et que l'impossible est, négativement, l'immédiat en soi et pour-soi, puisqu'il coïncide ainsi parfaitement à ce

[1] Ibid., pp. 355-356.

qu'est l'immédiat, c'est-à-dire impossible. Tout comme l'être et le néant se font mutuellement et simultanément disparaître pour donner cette sorte de devenir a-forme et a-ontique, le possible et l'impossible doivent se nier dans leur indistinction initiale pour que l'un soit effectivement impossible et l'autre effectivement possible dans l'être-là ; et ce qui permet ce passage de l'un en son autre n'est autre alors que ce qui est rapport à soi de non-coïncidence, c'est-à-dire médiation.

Aussi il nous est permis de comprendre ici le rôle *ontologique* de l'entendement et donc sa provenance véritable. Les positions de l'entendement relativement à l'objectivité, bien qu'elles soient ignorantes de leur propre provenance, n'en proviennent pas moins de cette vérité fondamentale dont l'entendement est précisément la modalité de séparation et d'éloignement. Si l'entendement consiste « à s'efforcer d'obscurcir et d'éloigner la conscience de l'autre déterminité » pour produire *in fine* l'être-là comme « la contradiction supprimée (…) dans la forme de l'unité simple avec soi »[1], il faut alors dire que l'être-là *est* la déterminité *adéquate* et *parfaite* de l'entendement. Aussi c'est donc l'entendement qui fait sortir la pensée du devenir *unruhe* et qui est donc la matrice première qui *pose* la première catégorie fondamentale de la logique comme *déterminité* ou comme *qualité*. Il n'y a de position de l'être-là que parce qu'il y a l'entendement qui pose comme « un être, mais un être avec la négation ou déterminité » ; ce qui peut donc apparaître comme une sorte de logique de l'illusion dans laquelle l'entendement serait toujours déjà, est en vérité une étape *ontologique* nécessaire[2] et donc *vraie en soi ;* bien que non-vraie pour son absence intrinsèque de retour sur soi.

[1] Ibid.

[2] La démarche ratio-dialectique consiste en ce sens à toujours montrer *par l'entendement* les insuffisances de ce dernier, mais insuffisances qui ne se révèlent que relativement à *sa provenance* véritable. C'est à l'intérieur de lui-même que l'entendement trouve la ressource qui le *force* à se dépasser et c'est précisément ce en quoi consiste la dialectique comme reconduction du logique que l'entendement a d'abord

### 2.1.3.3. L'ETRE-LA | REALITE – QUALITE

Si pour simplifier l'on voulait dire que l'être-là désigne ce par quoi il y a étant-là, ou simplement *quelque chose,* on serait en droit de spéculer plus avant et de le poser comme *réalité* en le distinguant alors du simple *être* : il n'est pas *un* être, mais *un quelque chose,* c'est-à-dire *existence*[1]. Mais le vocabulaire de Hegel est ici susceptible de nous porter à confusion. Ce *là,* en effet, n'a rien de spatial, « la représentation spatiale n'a pas sa place ici »[2] écrit-il. Il ne s'agit pas non plus de quelque chose de temporel. Mais il s'agit de ce par quoi il y a temporalité du devenir, comme on l'a vu, de l'être-là comme tel en général. Ici il y a cependant spéciation de la déterminité de l'être-là dans la réalisation simple.

En effet parce que l'être-là est *réalisation* d'une déterminité, cette déterminité, en elle-même, est qualité. Dire ce qu'est un *quelque chose* et même simplement dire qu'il y a quelque chose, c'est attribuer une qualité à la chose (*das Ding*), laquelle est donc déjà *eine Sache.* En tant que telle, bien que déterminée et finie comme *chose,* comme qualité elle est infinie en ce sens qu'elle ne se laisse pas réduire à un simple composé d'éléments distincts. Etre quelque chose est en soi qualitatif et c'est même une expression que l'on sent naturellement comme telle lorsqu'on dit que tel événement *est quelque chose,* on entend par là qualifier *l'intensité* de sa *valeur* de réalité comme *qualité*.

---

supprimé, mais qu'il n'a supprimé que parce le logique lui-même *est suppression* continue, dès son premier moment comme autosuppression de l'être et du néant.

[1] Hegel emploie clairement le terme *Dasein* dans ce sens courant, ce dont témoigne la remarque étymologique qu'il fait dans *S.L.*, I, 1812, p. 86

[2] Ibid.

C'est pourquoi Hegel peut dire d'un côté que « Quelque chose est ce qu'elle est, par sa qualité, et en perdant sa qualité elle cesse par là d'être ce qu'elle est. »[1], rendant ainsi raison de l'unité de la relation immédiate entre qualité et réalité. Mais, d'un autre côté il se trouve aussi que « La qualité est d'une façon générale la déterminité immédiate, identique à l'être (…). »[2], ce qui rend raison de son irréductibilité à un tout composé.

Toutefois cette notion perd ici beaucoup de sa valeur lorsqu'on est amené à lire les exemples que prend Hegel lorsqu'il évoque les matières dites simples que seraient les différents gaz tels que l'oxygène ou l'azote. Il y a là quelque chose qui troublera forcément le lecteur contemporain d'une science qui les détermine comme de pures *quantités* et certainement pas, en tout cas, comme des « matières simples »[3]. L'azote est un composé atomique, de même que toute matière.

Mais ce serait mal comprendre la notion de qualité que de formuler cette critique qui, toutefois, par le redoublement ci-après, permet de mieux comprendre ce que la catégorie de la qualité désigne *précisément.* Elle ne désigne pas la simplicité d'un élément non-composé. Tout comme Hegel ne croit pas qu'il existe un savoir immédiat qui ne soit pas préalablement déterminé par un processus médiat antérieur d'apprentissage et d'exercice régulier, il ne pose pas non plus une sorte de vision archaïque de la nature qui consisterait à revenir à la doctrine des éléments d'Aristote. Il n'est pas non plus dans l'atomisme.

Toute qualité, en tant que simple, demeure le résultat d'un procès d'intégrations d'éléments antérieurs, eux aussi simples. Le simple chez Hegel n'est pas le simple au sens

[1] *Encycl.*, I, p. 524.
[2] Ibid..
[3] Ibid., p. 525

grec de l'a-tomos, ni au sens cartésien de l'ultime ou du premier. Le simple est à prendre dans un sens que l'on pourrait dire assez proche du sens Bergsonien de *donnée immédiate de la conscience*, puisqu'encore une fois tout est ici question de compréhension du processus dans et par lequel le penser détermine l'être et non de comprendre l'être selon une ob-jectivité externe et étrangère au penser. Or le penser détermine le qualitatif comme simple, non pas comme élément indivisible ni comme premier, mais juste comme ce qui est là tel qu'il est, tout *simplement*. On peut également ajouter que pour décrire l'azote comme un composé de 7 électrons et de 14 nucléons, il faut avoir d'abord posé l'étant *atome* comme une entité *en soi,* celle-là même qu'il s'agit *pourtant* d'analyser : on analyse avec l'entendement ce que l'on reçoit d'abord comme simple étant-là, c'est-à-dire comme *qualité*[1].

[1] Enfin on ajoutera que Hegel critique ouvertement toute doctrine consistant à définir un gaz ou un minéral comme simple et premier, c'est-à-dire comme élémentaire, dans *Encycl.*, II, §334, p. 295

## 2.2. PASSAGE, INFINI

Si comme le dit Hegel l' « être-là comme tel est un immédiat, un dépourvu de rapport »[1] alors nécessairement il lui faut se nier lui-même pour être, ceci du fait de l'impossibilité ontologique de l'immédiat, car l'immédiat se nie immédiatement lui-même dès lors que l'être est devenir et à plus forte raison dès lors que l'être-là est son advenu. Mais on peut beaucoup plus simplement, aussi, comprendre que l'être-là est à proprement parler lui-même par la nécessité du devenir. Donc il doit continuer lui-même de devenir, c'est-à-dire passer en son autre. Comme tel, en tant qu'advenu et dépourvu de rapport, il se nie forcément. L'être-là est advenu comme déterminité parce qu'il est cette sorte de coup d'arrêt du non-repos de l'être et du néant mais en même temps et parce qu'il s'élabore nécessairement comme négation, il passe toujours en autre chose.

Si l'on veut un argument apagogique il suffira de dire que si l'être-là, c'est-à-dire, en somme, *toute chose déterminée,* n'était pas toujours en même temps autre chose, alors il n'y aurait pas de devenir structuré en la forme de l'avant et de l'après, tout serait encore compris comme immédiateté pure de l'être et la co-nécessité du temporel et de l'atemporel ne serait que l'atemporel abstrait et ineffable. Pour qu'il y ait devenir, il faut qu'il y ait passage dans l'autre et, en somme, reconduction de l'immédiateté de l'être et du néant qui, niée en son impossibilité fait qu'il y a déterminité, coups d'arrêts successifs ; et il faut que ces mêmes coups d'arrêts, pour être successifs, se nient ainsi eux-mêmes.

[1] *S.L.*, I, 1812, p.88

C'est en ce sens que le devenir est un procès *par étapes* (*durch Stufen*) et non, semble-t-il à ce stade, un système continu.

C'est aussi pour la même raison que chaque chose est *en soi,* car chaque coup d'arrêt produit bien un autre étant-là qui est autre par rapport à son moment précédent et par rapport à son autre suivant, si bien que chacun *existe* comme *réalité* à part entière, *en soi.* Si le devenir devait être un continuum, alors l'être-là ne deviendrait que lui-même et ne serait donc qu'un et, ainsi, ne serait pas. Sa vérité est dans son rapport de l'être-pour-un-autre avec l'être-en-soi.

### 2.2.1. Le Statut du Continu

A partir de là se pose forcément la question du statut logique du continu. Peut-on penser la qualité sans le continu ? Et peut-on penser *l'en-soi* sans le discret ? L*'en-soi* est proprement qualité. Il semble donc qu'il faille comprendre une dialectique du continu et du discret pour que d'une part on puisse déterminer la négation immédiate de l'un en son autre et, d'autre part, l'advenu qui en résulte, tout en saisissant que cet advenu n'a de sens qu'en tant que négation de soi à venir, etc. *Mais* le continu, du fait de la négativité de l'être, n'est-il pas aussi abstrait que l'immédiateté, voire même plus abstrait encore ? Le temps « est négativité abstraite se rapportant à elle-même »[1], dit Hegel dans *Philosophie de la Nature*. Or comme tel « le temps est (…) continu (…) »[2] et par ailleurs le continu doit être l'unité du discret, c'est-à-dire de son opposé. On peut donc dire que le temps est, abstraitement, la totalité unifiée des instants et que le continu devrait donc être, ontologiquement, la totalité des étant-là discrets. Mais il ne peut s'agir de l'étant-là

[1] *Encycl.*, II, p. 117
[2] Ibid..

*en soi* car celui-ci se pose comme qualité. En revanche dans sa contradiction et son passage en autre chose l'être-là détermine une nouvelle position, c'est-à-dire un autre *en-soi.* La forme de ce passage, pour être contradiction, c'est-à-dire changement de qualité, doit être regardée comme discrète : il y a d'abord telle déterminité, puis une autre déterminité *séparée.* En revanche la séparation elle-même, la scission, est-elle continue ou discrète ? Il est en vérité impossible de répondre, je crois, formellement (et pour cause) à cette question car tout dépend de savoir dans quelle sphère l'on se situe : si l'on se situe dans la sphère de la mécanique, la scission est discrète, c'est le choc. Mais si l'on se situe dans la sphère organique, la dialectique n'est plus celle du choc mais celle de l'intégration des différentes déterminités en un même tout, lequel est donc totalité unifiée de déterminités qui ne sont discrètes que prises abstraitement, c'est-à-dire séparément de ce même tout.

On peut se figurer cela en reprenant la distinction entre grandeur intensive et grandeur extensive. On sait aujourd'hui que la masse d'un corps n'est pas la grandeur extensive de ses parties, c'est-à-dire que cette masse n'est pas égale à la somme de la masse de chaque atome, car une partie de leur masse est utilisée en énergie de liaison. Mais on peut aussi bien prendre la masse d'un corps comme grandeur intensive que comme grandeur extensive. Intensivement le corps est un tout unifié, extensivement il est pluralité d'atomes, ce qui rejoint exactement ce que dit Hegel en montrant qu'en vérité discrétion et continuité alternent et s'auto-anéantissent en chaque processus : le choc est un rapport de masses et la masse, « prise extensivement »[1] c'est-à-dire, précise Hegel, « en tant qu'une multitude de parties pesantes » et « prise intensivement », c'est-à-dire « en tant que pression déterminée » (la pression est clairement un phénomène

[1] Ibid. § 266, p. 206

continu) constitue « une unique déterminité, à l'intérieur de laquelle ces deux déterminités-là peuvent réciproquement tenir la place l'une de l'autre. » Le continu peut être conçu comme discret, le discret comme continu, tout comme l'immédiateté n'est que la médiation de rien et comme la médiation appelle le *medium* qui ne peut pas être lui-même médiatisé par autre chose (bien qu'il soit *un* medium il n'est pas lui-même médiat). Cette relation d'intrication du continu et du discret, comme nous venons de le voir, a son principe dans la catégorie de la quantité car c'est dans celle-ci que se joue l'unité de la pluralité et la pluralité des unités.

Pour que la détermination de la quantité soit posée, il faut cependant d'abord que la qualité soit déterminée comme *bornée.* On ne saurait en effet quantifier sans limiter ni limiter sans quantifier. Toutefois à ce stade la seule limitation est dans l'être-autre, si bien que ce qui est limité est ainsi du même coup *détruit.* Pour qu'il y ait quantité il faut alors que ce qui est limité se conserve dans sa suppression, c'est-à-dire que la qualité doit passer de l'être-en-soi et en-son-autre à l'être *pour-soi.*

### 2.2.2. QUALITE, FINITE ET INFINI

L'être-là « n'est pas que déterminé, mais borné ; fini, et il n'est pas que fini, mais il est la finité. »[1]

On a dans cette phrase la détermination concrète de la finitisation de l'infini, ce qui va permettre de comprendre non seulement « la détermination réciproque du fini et de l'infini », ce qui en soi renvoie à tout le système, mais aussi en quoi le fini « est lui-même

[1] Ibid. p. 108

cela, être infini »[1]. Seulement cette phrase exige de comprendre ce que la proposition « être la finité » signifie. Or la logique de 1812 ne s'en explique pas de manière aussi satisfaisante que celle de 1832, dans laquelle Hegel y consacre toute une partie qu'il nous suffit alors de lire pour avancer plus avant dans la compréhension de l'infini et de sa réciprocité au fini, ce qui nous éclairera aussi sur le problème du continu.

La base du raisonnement de Hegel est simple : Etre quelque-chose c'est avoir une qualité. Quand la qualité d'une chose est niée, cette chose n'est plus. La qualité est donc limite de sa détermination. Ensuite, la qualité résulte de la négation de l'unité de l'être et du néant, c'est-à-dire qu'elle est l'être-là. Déterminité, être-là et qualité sont en fait trois mots désignant la même chose : le fait qu'il y a quelque chose. Ce quelque chose est nécessairement ce qu'il est et en tant que tel il est déterminité. Ensuite en tant qu'il a une déterminité, c'est par elle qu'il se *qualifie*. Cependant il y a une différence entre qualité et être-là : l'être-là, quand il se nie dans son autre, devient *autre-chose*, c'est-à-dire une *autre qualité.* Mais il y a bien toujours *qualité.*

On peut se demander à quoi servent de telles distinctions. La qualité permet en vérité de comprendre, justement, le fait qu'il y a pour le même processus de détermination, passage en autre chose, sans pour autant aliéner le fait qu'il y a quelque chose, être-là. La négation de l'être-là n'est pas sa suppression en tant qu'être-là, mais le passage d'une déterminité à une autre ou, si l'on préfère d'un être-là à un autre. Cette dernière expression, toutefois, ne convient pas tout à fait, car il n'y a pas *des être-là ;* « la déterminité n'est pas le particulier »[2]*, certes,* mais elle est bien ce par quoi il y a toujours

[1] Ibid. p. 108
[2] *S.L.*, I, 1832, p. 101

particulier. Par contre la qualité définit bien le particulier[1] lui-même. Pour cela elle est finie, limite et même borne. Mais elle n'est pas le fait qu'il y a borne ou limite. Cela, c'est le fait de l'être-là, c'est pourquoi l'être-là est la finité selon Hegel.

Ainsi la qualité est ce qui se comprend « en tant que déterminité qui est »[2]. Ce qui, on l'aura compris, s'intègre comme négation, puisque l'être ne peut se distinguer du néant. Aussi la qualité contient en elle sa propre négation parce qu'elle est limite et qu'elle est vouée à disparaître comme déterminité particulière, comme qualité.

La réalité est ce qui est-là. Ce qui est-là, advient comme qualité et périt aussi comme telle (comme non-être-là de *cette* qualité, ce qui est une *autre* qualité), c'est-à-dire qu'il se pose comme *en soi* et se nie ensuite dans sa « négation comme limite à lui immanente »[3], si bien que la qualité, bien que continue en elle-même, est discrète en tant que *réalité* ou comme ce qui fait qu'il y a réalité : parce que la qualité est finie, elle a vocation à laisser être l'autre et donc *faire* la réalité comme ensemble de déterminations contraires et en mouvement. La qualité contient donc en elle-même comme la nécessité de sa propre négation : apprécier une chose, c'est savoir qu'elle ne sera plus, passer à une autre chose ; et ainsi de suite à l'infini.

Parce que fondamentalement finie, la qualité se dissout en une autre. Par là il y a finité *et* infinité. La négation par laquelle la qualité se finitise est ce par quoi le processus continue à l'infini : la finité, en elle-même comme finité (le fait qu'il y a limite) se perpétue à l'infini.

---

[1] On notera qu'il y a là une différence essentielle entre la logique de 1812 et celle de 1832, puisqu'en 1812 la qualité n'était pas le particulier, mais le tout de l'être-là que Hegel cherchait à définir dans cette première section qui était alors intitulée *qualité*, et qui désormais s'appelle *déterminité*.

[2] *Encycl.*, I, p. 356

[3] *S.L.*, I, 1832, p. 109

« Cette infinité est la mauvaise ou négative infinité »[1], nous dit Hegel. L'infinité négative est mauvaise parce qu'elle est mouvement de l'identique et contradiction aliénatrice : une qualité en *remplace* une autre (la précédente a donc disparue), et il n'y a pas de lien entre elles. Tout meurt et naît pour mourir : c'est le fini, cela, mais l'infinie répétition du même fini : ce qui a disparu n'est remplacé que par de l'identique aussi bien que par du différent contingent, c'est-à-dire négligeable dans sa différence, c'est-à-dire fausse différence. C'est l'infinie répétition du fini, l'infini cyclique, l'infini qui tourne en rond, l'infini qui « en reste à l'expression de la contradiction que le fini contient, à savoir qu'il est aussi bien quelque chose que son autre, et [qu'il] est la continuation s'éternisant de l'alternance de ces déterminations dont l'une amène l'autre. »[2] L'être-autre de l'être-là n'est qu'un autre en-soi. En-soi après en-soi, il n'y a pas de progrès, pas de changement véritable, juste variété et diversité contingente.

Pour cela la pensée saisit l'être-là comme non-étant : on se situe là au premier moment de la pensée de l'être : on distingue le représenter sensible de ce que la chose *devrait être.* L'être-là se pose dans sa contradiction avec lui-même comme étant-là mais pas vraiment-là : c'est le moment dialectique platonicien, celui par lequel la pensée, dès qu'elle réfléchit, ne peut reconnaître à l'étant-là le statut de ce qui est car il se montre dans sa contradiction. Cette contradiction n'est rien d'autre que sa propension nécessaire à disparaître en autre chose. L'être *en-soi,* par conséquent, ne peut pas être telle ou telle qualité, il doit exister *infiniment* en-soi, pense-t-on alors, c'est-à-dire sans cette contradiction qui fait qu'il tend à ne plus être en lui-même, c'est-à-dire sans le devenir. A ce stade la pensée « a seulement le contenu du néant, ce qui est posé expressément comme non-étant ».

---

[1] *Encycl.*, I, p. 357
[2] Ibid.

> Le fini est le sursumer de soi-même, il inclut dans soi sa négation, l'infinité ; - l'unité des deux – l'on *outre*passe le fini vers l'infini [entendu] comme l'au-delà de ce même [fini] – *séparation* des deux ; mais par-delà l'infini il y a un autre fini – le par-delà, l'infini, contient la finité – *unité* des deux ; mais ce fini est aussi un négatif de l'infini ; - *séparation* des deux, etc. – Ainsi dans la relation de causalité cause et effet sont-il inséparables ; une cause qui ne devrait avoir aucun effet n'a pas cause, tout comme l'effet qui n'aurait aucune cause n'est pas plus effet. Cette relation donne par conséquent le progrès infini de *causes* et *effets* ; quelque chose est déterminé comme cause, mais, [entendue] comme un fini (- et finie, elle l'est justement à parler en raison de sa séparation par rapport à l'effet), elle a elle-même une cause, c'est-à-dire ell eest aussi effet ; du cout, la *même-chose* qui se trouva déterminé comme cause est aussi déterminée comme effet ; - *unité* de la cause et de l'effet ; - ce qui maintenant est déterminé comme effet a de nouveau une cause, c'est-à-dire la cause est à *séparer* de son effet, et à poser comme un quelque chose divers ; - mais cette cause nouvelle est elle-même seulement un effet – *unité* de la cause et de l'effet (…), etc., à l'*infini*. [1]

[1] *S.L.*, I, 1832, p. 144.

Aussi, paradoxalement, l'infini auquel la pensée se réfère alors n'est pas l'infini simplement formel, mais « l'infini [entendu] comme l'au-delà de ce même [fini] » ou encore, « l'infini développé de l'entendement »[1] qui ne peut faire l'économie de penser l'effet *avec et pour* la cause, et réciproquement, comme *unité* qu'il ne peut toutefois jamais représenter autrement que selon la réitération à l'infini, c'est-à-dire comme la marque de la *provenance* ici *posée* sous le concept de causalité.

Il faut donc distinguer deux expressions, dans la pensée, du *mauvais* infini dont parle Hegel. Il y a d'abord l'infini auquel la pensée se réfère comme uni-*formité*, éternité comprise comme l'en-soi absolu, l'immuable et qui, par exemple, transforme la causalité en *principe* dont l'élément de *primauté* est évidemment introuvable par le fait même qu'une cause doit aussi bien être un effet que l'autre de l'effet. Cet infini-là est donc *formel et abstrait.* Il y a cependant, « objectivement »[2]*,* le processus *réel* de cet infini, c'est-à-dire la négation perpétuelle de l'être-là en son autre, qui a *cours* dans le développement même de l'entendement qui établit des relations de cause à effet. Cette *réalité* est ce qui pose justement problème à la pensée, si bien qu'elle se nie elle-même comme uni-formité dans l'élément du non-vrai ainsi constitué par elle. Tout se passe donc comme si, faisant l'expérience de l'infinité du devenir, la pensée devait y opposer l'étrange infinité d'un non-devenir. Mais elle reconduit là exactement la négation qui la faisait justement nier le devenir. A ce stade, elle constitue alors l'élément positif de l'être, puisqu'elle détermine la négation de la négation. Mais elle s'enferme derechef dans la négation comme seule détermination de son être et donc se condamne elle-même et pour longtemps à errer dans la série des déterminations possibles de la pensée : elle

[1] Ibid., p. 145

[2] car à ce stade la pensée crée la séparation de l'objectivité puisqu'elle rejette la contradiction, c'est la distanciation évoquée plus haut | Voir ci-dessus, p. 92

entre dans le processus historique qu'elle crée ainsi comme *dispute*. Maintenant, ce sur quoi l'infini formel est ainsi apposé, c'est l'infinité de la progression à l'infini de l'identique. Cette identité est en elle-même ce qui est recherché comme *vérité,* mais ailleurs que dans cette infinité, pense-t-on à ce moment, alors qu'en vérité c'est une seule et même chose qui est ici *mauvaise,* car tout ceci se résume à « une fuite par delà le borné, qui ne se rassemble pas dans soi et ne sait pas ramener le négatif au positif. »[1] alors même que c'est par ce geste que le positif se pose.

### 2.2.3. FINI ET INFINI

> L'infini tombe par-delà soi dans l'infini mais aussi bien par-delà ce même infini se trouve soi-même engendré[2]

La pensée détermine, de façon tout aussi perpétuelle que l'en-soi se nie en son autre, le devoir-être. Le devoir-être se saisit dans l'élément de la pensée de l'infinité formelle à partir du devenir nié en lui-même : il est cette même négation dans sa nécessité apposée au fini. Le fini, parce que borné, a toujours *à être*, mais pour l'heure il échoue dans son insuffisance ontologique d'être-là, un peu comme si depuis le début le penser et la pensée[3] n'arrivaient pas à sortir du marasme de l'unité de l'être et du néant, laquelle collerait à la peau comme une plaie empêchant toute réconciliation parce que, à cette heure qu'est la théorie de l'être, l'être a constamment *à être* ; il ne peut encore revenir en lui-même, sa contradiction initiale n'étant toujours pas dépassée.

---

[1] *S.L.*, I, 1832, p. 144.
[2] Ibid. p. 145
[3] Pour rappel nous avons établi plus haut (p. 121 et sq.) la différence de position ontologique qu'il y a entre le penser et la pensée, la seconde étant la forme revenue en elle-même de la première.

L'infini formel est apposé face à l'infini du devenir par la réflexion qui fait ainsi état de la reconduction du renvoi perpétuel du soi à l'autre, de l'autre comme soi au soi, etc. La réflexion, parce qu'elle *s'oppose* à ce marasme de l'existence, de l'être-là, veut concevoir l'unité de l'être. Mais elle la constitue en produisant elle-même la même négation qu'elle veut nier au départ.

L'infini du devenir procède du passage de l'en-soi en son autre, c'est-à-dire comme *limitation* perpétuelle. En d'autres termes l'infinité dont il est question n'est que l'infinie limitation de soi. La seule infinité est donc ici celle de la finité. C'est pourquoi Hegel peut dire que « le fini et l'infini sont Une unité »[1]

Cette unité, toutefois, bien qu'elle se comprenne comme règne de la forme pure, ou de l'idéalité, n'en reste pas moins en elle-même contradiction immédiate de soi, c'est-à-dire un processus d'immédiat *renvoi et séparation* du fini et de l'infini l'un contre, ou face à l'autre, un peu comme un système stellaire binaire en proie à une constante fusion de ses deux astres orbitant l'un autour de l'autre, chacun étant le centre orbital de l'autre. Aussi, tout comme l'être-là faisait sortir du non-repos pour entrer dans le devenir constitué l'en-soi en son autre, ce même processus une fois saisi, et refusé comme tel par la pensée (qui, au demeurant, le vit comme ce qu'il *est fondamentalement,* c'est-à-dire comme non-repos du perpétuel mouvement des choses), fait sortir le devenir en le niant pour y apposer (ou opposer – et donc poser par là même) l'infini formel. La pensée, toutefois, doit *rendre raison* du devenir, si bien qu'elle se produit dans ce retour perpétuel au fini, à l'exemple, à l'illustration, au déterminé dans son mouvement négatif. Elle en rend donc raison de la façon à la fois la plus *logique,* si l'on tient compte de sa négativité, mais aussi de la manière la plus non-vraie, si l'on tient compte de ce qu'elle

[1] Ibid.

veut nier au départ : elle pose la relation perpétuelle de *passage en autre chose* et reconduit donc en la *forme* étonnante d'un *principe* le processus négatif de ce qui est *un* comme auto-renvoyé à l'autre.

> Le progrès à l'infini en reste à l'expression de la contradiction que le fini contient, à savoir qu'il est aussi bien *Quelque-chose* que son *Autre,* et il est la continuation s'éternisant de l'alternance de ces déterminations dont l'une amène l'autre.[1]

Aussi la pensée en op-*posant* l'infini formel au fini, comme voulant arrêter l'effet de réciprocité infinie, pose en vérité comme principe ce mouvement lui-même. Voulant poser un infini statique, la pensée, par le fait même de procéder ainsi par *résolution* à apposer et op-poser, produit la première idée de l'infini. Idée non-vraie, toutefois. Mais idée tout de même, réalité elle-même en-soi comme telle.

Il n'y a pas un infini qui serait donc d'abord infini puis qui aurait besoin de se réduire ; il faut comprendre ici que l'infini est tout autant fini qu'infini parce que la séparation du fini et de l'infini n'a en elle-même aucun sens. L'infini n'a pas plus de vérité que le fini une fois pris séparément, car pris ainsi il est alors lui-même finitisé. Toutefois cette même *non-vérité* qui consiste à le finitiser relève bien de la provenance infinie du fini, c'est-à-dire du fait que l'infini est tout aussi bien le fini. Leur « inséparabilité est leur

[1] *Encycl.*, I, p. 357

concept »[1], si bien qu'une fois questionnés séparément l'un de l'autre, le fini se réitère infiniment.

Autrement dit, pour concevoir véritablement l'infini il faut, comme le souligne André Doz, le reconnaître comme spirituel, c'est-à-dire comme nous l'avons posé plus haut comme devenir autonome du droit, de l'amitié ou de l'art. Mais à ce stade de la logique ceci est impossible, l'être n'étant pas encore retourné sur lui-même comme tel. Autrement dit ici « le concept d'infini relève encore de l'être au sens relativement étroit » [2], de l'être qui est encore non-pensée mais simple *penser,* non-sujet, en tout cas non encore explicité comme tel. Pour cela le concept d'infini reste encore très abstrait en tant qu'il n'exprime qu'une *exigence* qui ne saurait être satisfaite à ce stade. Aussi la difficulté de compréhension que l'on rencontre tient en ceci que c'est la question elle-même qui en vérité n'a pas de sens : A la question « comment l'infini devient fini ? », nous dit Hegel, « il n'y a pas à y apporter de réponse, mais plutôt à nier les présuppositions fausses qu'elle contient, c'est-à-dire la question elle-même. »[3]

> L'infini est vraiment présence parce qu'il ne refuse pas la négativité, parce qu'il ne laisse pas le fini de côté mais lui est immanent et que même il intègre en soi le mauvais infini, ou plutôt ce qui, *sans* la présence simple du vrai infini, serait le mauvais infini. Ces exigences demeurent décisives, mais

[1] *S.L.*, I, 1832, p. 147
[2] A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes* tradition*nels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987, p. 69.
[3] *Encycl.*, pp. 147-148

> leur résultat immédiat ne contiendra qu'une trace du concept ainsi formé.[1]

La satisfaction de cette exigence ne peut échoir que lorsque l'être-là qui passe en autre chose, demeure le même *tout en étant* ainsi différencié. Cette modalité, c'est l'être-pour-soi.

#### 2.2.3.1. ETRE-POUR-SOI

L'être-pour-soi est d'abord relation immédiate à lui-même : en tant que ce qui se pense soi-même est *Moi,* c'est-à-dire *identité à soi.* En tant qu'il est relation immédiate à lui-même il est fondamentalement *simple,* tel un point en géométrie. Mais à la différence du point géométrique il est aussi *être-là,* c'est-à-dire moment qualitatif. Mais il n'est plus *une* qualité en tant qu'il diffère d'une autre qualité non-plus*,* c'est-à-dire qu'il ne se détermine plus par sa différence avec un autre étant-là. Comme le dit le langage courant dès lors qu'il veut évoquer la notion d'identité, *il s'assume* pour ce qu'il est, c'est-à-dire lui-même.

En tant que tel il concentre en lui-même l'habilitation de l'être-là tout en n'ayant pas besoin, toutefois, de se supprimer lui-même pour devenir. Il est « la déterminité infinie contenant en elle la différence comme supprimée »[2].

L'être-pour-soi est donc absoluité en soi-même, suppression de la différence comme altérité *finie,* mais altérité infinie en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire qui demeure lui-même dans sa différenciation. Il n'est plus l'être-là porté par le devenir infini,

---

[1] A. Doz, Ibid.

[2] *Encycl.*, I, p. 529

il est celui qui devient autre par et pour lui-même. Il est *Aufheben,* sursumer : il supprime ses déterminations et comme dans l'être-là il en produit de nouvelles, mais lui-même n'est pas supprimé par son autre, il ne fait que s'en distinguer comme *unité*. Il se pose infiniment, il est le centre absolu de toute détermination ou, de tout ce qui a à se déterminer. C'est l'Esprit, c'est-à-dire ce qui contient toute déterminité en tant que sursumée. L'être-pour-soi est tout simplement centre absolu, unité d'un *Moi*.

De cette unité du *Moi* résultent les oppositions de l'un et du multiple, de l'attraction et de la répulsion : comme centre absolu l'être-pour-soi renvoie dos à dos toutes les déterminités non plus comme déterminités extérieures, autres l'une par rapport à l'autre, mais comme « relation du négatif à soi-même » et donc « une différenciation de l'un d'avoir soi-même »[1].

L'être-pour-soi est donc le centre absolu d'une crise de l'infini. Non pas d'une crise *infinie,* mais bien *de* l'infini*,* puisque ce qui se joue ici c'est l'infini lui-même comme rapport de différenciation à soi, c'est-à-dire comme devenir auto-assumé comme tel et non plus supprimé à chacun de ses moments, mais qui se questionne alors comme infini qui vit dans le rejet de l'autre, ce qui ne peut qu'être *critique* pour l'être qui devient pourtant lui-même autre, c'est-à-dire qui intègre en lui ce qu'il rejette ailleurs.

Les catégories qui émergent de ce processus de différenciation qui désormais refuse le cycle infini de suppression pure de l'autre, sont l'un et le multiple, lesquelles définissent la relation atomistique d'attraction et de répulsion : si l'un est toujours en crise en tant que multiple, c'est parce que toutes les unités existantes sont posées comme opposées les unes aux autres comme elles-mêmes, bien qu'elles fassent partie de

[1] Ibid..

la même unité générale qu'est la pluralité. Pluralité, unité, sont deux catégories qui sont chacune, là encore, le centre de gravité de l'autre et dont l'inertie détermine la répulsion réciproque. L'inertie de chaque unité est son être-pour-soi, c'est-à-dire sa répulsion de l'autre extérieur et sa sursomption de l'être intérieur. Sa gravité est le fait qu'il n'y a d'être-pour-soi sans cet autre extérieur dont il s'agit de se distinguer comme un et pas un autre. Enfin, le tout se produit comme crise interne, puisque chaque différenciation consécutive de ce souci de distinction produit alors la sursomption de soi-même, tout en restant soi-même.

### 2.2.3.2. VERS LA QUANTITE OU L'INFINITE REITERATIVE DE L'ETRE

Tout a commencé dans et par l'unité de l'être et du néant qui, par sa contradiction se médiatise immédiatement (ou se re-médie) comme être-là, c'est-à-dire comme déploiement de la déterminité de la différence. Mais cette différence « tombe, comme étant l'être-autre, hors de cette unité » fondamentale, ce qui pose une nouvelle contradiction puisque la qualité est fondamentalement *unité* d'un quelque chose. Penser le quelque chose, le fait qu'il y a être-là, c'est irrémédiablement poser l'unité d'une qualité mais, en même temps, du fait de l'autodisparition réciproque de l'être et du néant, la pensée ne peut pas faire l'économie du devenir-autre de l'être-là, de sa corruptibilité, si bien qu'à ce stade seul l'être-en-soi, c'est-à-dire l'être-là abstrait de son aliénation, est *digne d'être pensé*. Ici, l'être-là-autre n'est pas une altération mais bien une aliénation car l'altération n'implique pas la destruction de la qualité précédente vers l'apparition de la suivante ; l'altération implique le changement dans la conservation de soi. « L'autre extérieur » dont parle Hegel ici est l'être-là-autre, c'est-à-dire ce qui vient

supprimer une qualité pour en produire une autre. L'altération relève de l'être-pour-soi comme sursomption en-soi de la différence, c'est-à-dire « le rapport à soi-même de l'être-déterminé, l'être déterminé en soi »[1]. La qualité n'est plus alors le simple *en-soi* déterminé unilatéralement, discret dans sa position temporelle, et continue seulement dans sa détermination interne et homogène, identique à soi, mais l'être-pour-soi comme « rapport à soi-même infini »[2]. Il y a désormais *unité* comme intégration de la différence « et cette relation à soi-même dans le passage [en autre chose] et dans l'Autre est la véritable infinité »[3].

Mais il ne s'agit encore que de *sa* différence interne*,* du devenir propre *d'une* déterminité qui se réduit alors rapidement à être une unité distincte d'autres unités si bien qu'autour de soi il y a *les autres unités,* la multiplicité qui elle demeure alors une altérité externe capable de venir *me* détruire, c'est-à-dire me faire passer d'une qualité à une autre qualité qui n'est pas à moi ni de moi, c'est-à-dire m'aliéner. C'est, autrement dit, seulement la négation de la négation de mon devenir qui me fait exister pour moi-même, ce qui produit bien une restauration de l'être, mais une restauration encore négative, c'est-à-dire exclusive de la multiplicité.

L'infinité dont il est question, véritablement infinie au point de vue interne, c'est-à-dire dans son rapport à soi-même, n'a d'intégration de la différence que pour elle-même : elle *se* différencie, si l'on veut, infiniment de tout autre et cette infinité là est, par contre, réitérative, c'est-à-dire une mauvaise infinité car exclusive de l'autre *en-soi*. En d'autres termes, lorsque la qualité passait de l'un à l'autre en se supprimant comme telle, aucune unité n'était possible et la seule infinité ne pouvait être que celle de la reconduction à

[1] *S.L.*, I, 1812, p. 154.
[2] Ibid..
[3] *Encycl.*, I, p. 358

l'infini du même processus d'aliénation ou de corruption continue. Ici, en revanche, il y a différenciation de soi-même et celle-ci produit bien intérieurement l'infini véritable en tant que différenciation qui est *absolument* de soi-même et de rien d'autre et où le fini et l'infini n'ont plus à s'opposer car le fini n'est alors que la déterminité qui va se supprimer sans faire disparaître l'étant comme tel : le bateau de Thésée reste le bateau de Thésée. En d'autres termes, ce qui émerge ici n'est rien d'autre que ce qui deviendra bien plus tard dans le système, *l'individualité* au sens de *singularité.* Le singulier c'est ce qui est *un* mais, surtout, infiniment *un* ou *infiniment différencié* en lui-même par rapport à tout autre étant. Plus schématiquement encore, l'unité se détermine comme « pas l'autre chose » : Jean n'est pas Jacques, le chat n'est pas le chien, le bateau de Thésée, bien qu'entièrement refait, demeure le bateau de Thésée. L'unité ainsi comprise n'est pas toutefois ce qui rend possible en elle-même la caractéristique différentielle – cela reviendra à la quantité. Elle est ce qui rend possible, avant tout, le singulier, c'est-à-dire la différence négative absolue.

La négation de l'unité indifférenciée de l'être et du néant donnait l'être-là, ou la qualité. La négation de cette négation, donne l'être-pour-soi, ou l'étant infiniment différencié. « La négation de la négation n'est pas une neutralisation »[1], certes. Mais il s'agit tout de même d'un retour à soi comme retour à l'unité de départ, à ceci près qu'il y a désormais unité comme relation à soi qu'il n'y avait pas au départ et qui n'a été rendue possible que depuis la première négation, c'est-à-dire dans et par la détermination de l'être-là *en-soi*, si bien qu' « Ainsi, l'être est restauré, mais comme négation de la négation, et il est l'être-pour-soi ».

[1] Ibid., p. 359

Mais comme relation négative à soi-même et, partant, comme différence infinie, l'unité en question se pose alors comme relation négative à toute autre unité. De l'unité de l'un émerge le procès de la répulsion de l'autre et comme l'autre est lui-même *pour-soi,* tous deux s'excluent réciproquement. Par extension à tout ce qui advient à soi-même comme différenciation interne, on pense alors la notion de pluralité. Cette pluralité demeure toutefois une pluralité des *Uns.* Or ceux-ci ne sont *uns* non pas par leur différence interne à eux-mêmes – cela c'est leur caractère *d'infini* liberté à être ce qu'ils sont – mais bien par le fait qu'il s'opposent réciproquement ; ils font finalement tous la même chose et sont ce qu'ils sont aussi par cette différence externe qui est aux uns ce que l'être-autre était à l'être-là, à ceci près que désormais ils se préservent dans leur opposition. En effet, lorsque l'être-là, par la contradiction qui l'animait, se niait lui-même dans son autre pour s'aliéner ainsi complètement comme autre existence, le pour-soi ne se perd pas dans la confrontation à son autre, justement parce qu'il s'y confronte. Il peut certes se perdre et se trouver détruit par le choc à l'autre, mais ce n'est plus une nécessité. Autrement dit, il ne peut y avoir de choc s'il n'y a pas d'abord attraction : l'unité, pour se définir et se reconnaître elle-même comme telle, est d'abord attirée par ce qu'elle va ensuite exclure, et par cette exclusion elle va se réaliser pleinement comme unité. Aussi, il faut penser une unité de l'un et du multiple. A ce stade, nous dit Hegel, « l'Un a atteint son être-déterminé-en-et-pour-soi » puisque c'est désormais dans son être pour-soi que l'un se détermine comme unité, c'est-à-dire comme *en-soi,* un en-soi qui n'a plus à craindre son propre néant car le néant est désormais partie intégrante de lui-même, ce qui n'est possible qu'en tant que le procès en question est *infiniment* inclusif du non-être posé de l'être-là-autre, et cette inclusion est en même temps suppression du fini et même suppression de la progression à l'infini du fini, car ce dernier est ainsi

constamment sursumé, c'est-à-dire supprimé en tant que tel, mais restauré en tant qu'unité dans la pluralité par laquelle il existe comme telle et par laquelle celle-ci est à la fois l'autre et le même puisqu'elle-même constituée d'Uns qui la font autant qu'elle les fait, etc.

La qualité est maintenant devenue *quantité,* c'est-à-dire « l'être pur, où la déterminité est posée (…) comme supprimée » et en tant qu'ainsi constamment supprimée, la déterminité devient « indifférente » *:* tout devient égal par ailleurs, dans l'ordre de la quantité. L'égalité qui caractérise l'unité de quantité, ou quantité pure, est en vérité une relation *négative* comme indifférence. Il n'y a de rapport quantitatif d'égalité stricte que parce qu'une unité de quantité est *indifférente* à toute autre déterminité autre que quantitative, c'est-à-dire autre qu'indifférente.

## 2.3. QUANTITE

### 2.3.1. INTRODUCTION A UNE LECTURE CRITIQUE DE HEGEL

La quantité est la catégorie opératoire des sciences de la nature. Elle est aussi le moment dialectique qui termine la doctrine de l'être et ouvre sur la théorie de l'essence. Enfin, comme nous l'avons annoncé en introduction et comme cela sera à nouveau exposé en détails plus bas, la quantité est la catégorie transversale du concept. On y verra notamment que le singulier, le particulier et l'universel sont les trois déterminités sursumées dans le concept. Or le singulier, le particulier et l'universel ne sont rien moins que les catégories de la quantité. Il apparaît également que toutes les autres catégorie de la logique ici étudiées par Hegel, c'est-à-dire la qualité, la relation et la modalité, avec leurs sous-catégories respectives, sont alors toutes rassemblées dans ce dernier moment du système sous la catégorie de la quantité.

Cette omniprésence systémique de la quantité se voit aussi dans la mesure où les syllogismes de la réflexion sont la tentative échouée de la médiation comme dénombrement du singulier pour le rapporter à l'universel par l'intégration de la pluralité. Les syllogismes de la nécessité, parce qu'ils consistent à déterminer *la différence spécifique,* réalisent pleinement cette médiation en ce sens que ce qui relie les termes du syllogisme relève d'une singularité *essentielle* et non plus contingente, si bien que c'est encore la quantité *niée* comme extension qui est intensivement comprise dans la nécessité intrinsèque du *medius terminus*. Maintenant, puisque le sujet demeure essentiellement *divers* et pris dans le redoublement négatif de toutes ses déterminations, il faut encore procéder par une position puis suppression des différentes déterminités, ce

qui présuppose encore ici une négation de la quantité dans le syllogisme hypothétique. A tous les niveaux on a la quantité comme origine du problème que l'on cherche à dépasser, c'est-à-dire la réitération constante des déterminités de l'être, leur passage en l'autre qui oblige la pensée à déterminer la pluralité pour trouver l'unité comme totalité, c'est-à-dire comme autant de développements de la quantité, bien que sursumée puisque le concept revient à lui-même comme sursomption de la médiation si bien qu'on se situe bien dans le *positif* dont la quantité demeure bien *le négatif* à supprimer, mais déterminant en tant que tel.

#### 2.3.1.1. LA POSITION PARADOXALE DE HEGEL

Pourtant à la lecture de Hegel on s'aperçoit que la quantité n'est qu'un « degré déterminé de l'Idée logique » qui certes « doit voir aussi son droit reconnu »[1] mais qui serait toutefois totalement incapable de *déterminer* l'Idée logique à proprement parler en ce sens que la figure du syllogisme quantitatif ne serait pas spéculativement fructueuse[2]. Hegel s'attache, aussi bien dans la théorie de l'être que dans la théorie du concept, à « signaler l'impuissance d'une démarche non spéculative à penser et produire son objet » [3].

On notera donc qu'il y a là une remarquable incohérence dans le système de Hegel puisque d'un côté, dans la théorie du concept, la quantité peut très clairement apparaître comme la catégorie négativement transversale *déterminante* du logique, alors que partout ailleurs dans l'œuvre elle n'est, au mieux, qu'un degré de l'Idée logique ; mais elle

[1] Ibid., p. 534
[2] *S.L.*, III, p. 174
[3] *Introduction à la lecture de la Science de la logique*, tome 1, collectif J. Biard, p. 136.

est d'un autre côté la catégorie qui fait la transition entre l'être et l'essence et, de même, entre l'essence et le concept.

Donc on a une catégorie qui est à la fois la charnière et transversale. Elle est la charnière des trois grands moments du système et elle traverse – et même *conclut* – le système. Or elle est posée dans toutes les appréciations qu'Hegel en fait par ailleurs comme *un simple degré* de l'Idée ou comme une catégorie spéculativement infructueuse (ce qui est en soi encore une autre incohérence dans l'incohérence et redouble ainsi le problème que Hegel nous lègue), produisant une connaissance scientifique de la nature qui serait *une absence-de-pensée*.

Cela n'a aucun sens et sur ce point on ne peut plus rester dans une simple exégèse de Hegel ; le temps de la *critique* est donc venu. Mais ce sera une critique forcément *hégélienne* parce que l'épistémologie qu'il ouvre *pourtant* dans *Science de la logique* est à bien des égards extrêmement féconde et puissante, pourvu qu'on la débarrasse de cette idiosyncrasie qui consiste à négliger le caractère central et transversal de cette catégorie. En somme Hegel fournit une analyse *géniale* de la quantité par les horizons de compréhension qu'elle ouvre, mais il ne voit pas lui-même à quel point elle est centrale (et ceci malgré sa position même dans le plan de l'œuvre) et rendue ainsi *puissante* dans sa capacité à éclairer nombre de problèmes épistémologiques.

Bien que le propos de ce travail ne puisse consister à produire un essai d'épistémologie hégélienne, on peut et même on doit néanmoins en tracer les premières lignes afin, précisément, de montrer en quoi il y a là matière à introduire à la lecture de Hegel moyennant un éclairage *nouveau* par la provenance ratio-dialectique de l'entendement.

En effet puisque l'exercice de l'entendement ne peut se faire sans toujours porter en lui la *trace* dialectique de sa provenance véritable et si l'on remarque par ailleurs que les sciences quantitatives en sont l'activité la plus *poussée* et, en tout cas, la plus *objectivement* soutenue par l'Etat moderne qui en fait l'activité la plus *répandue*, alors on doit s'attendre à trouver dans les sciences quantitatives le plus *vaste* terrain d'expérimentation de la provenance onto-logique de l'entendement.

#### 2.3.1.2. L'ADEQUATION DES SCIENCES A LEUR OB-JET

Si « la quantité n'est rien d'autre que la qualité supprimée » celle-ci n'est toutefois « ni un étant abstrait ni l'être tout aussi abstrait et sans détermination, mais seulement l'être indifférent à la déterminité »[1]. On doit alors reconnaître ainsi *la* détermination qui est *essentiellement* adéquate aux sciences de la nature, ce que Hegel confirme explicitement dans l'addition du §99 puisque « dans la nature (…) la quantité a justement pour cette raison une importance plus grande ». On doit donc admettre que l'indifférence immanente à la détermination de la quantité ne peut donc *que* conduire une discipline conçue comme modalité et développement de cette catégorie-là uniquement, à être elle-même indifférente à *toute autre considération.*

Aussi s'il fallait qu'un physicien soumette son travail à la dynamique du concept et réfléchisse à la métaphysique sous-jacente de sa démarche, en plus de ne plus faire de mécanique, jamais il ne pourrait rapporter ses éléments à d'autres sans procéder par de complexes constructions logico-dialectiques qui au final aboutiraient certes à une compréhension spéculative intense de son procès comme système dialectique, mais qui

[1] *Encycl.*, I, p. 532

ne produirait à lui seul aucun système computable, c'est-à-dire répondant à une éthique communicationnelle par laquelle il ne faudrait pas à chaque avancée en mathématique ou en physique que les générations futures planchent pendant plusieurs décennies, voire plusieurs siècles, pour commencer enfin à comprendre de quoi il retourne dans une seule théorie. On ne sait que trop bien, notamment grâce au travail de Kervégan sur la question[1], combien l'erreur d'interprétation est aisée en dialectique par les frais qu'en a fait l'hégélianisme, de Marx à Popper, en passant par Russel, alors que l'univocité des procès d'entendement présente l'incontestable avantage d'éviter cela et donc de permettre une communicabilité des savoirs plus *évidente,* c'est-à-dire qui permet d'éviter l'énormité des contresens que la dialectique a portés pendant près d'un siècle et demi et peut-être même toutes les fois qu'une pensée s'est évertuée à articuler quelque forme de contradiction de l'être.

Le caractère fini des déterminations de l'entendement – et Descartes fut le premier à les poser comme telles – n'a pas d'autre but que la clarté et la distinction, laquelle n'existe pas, il faut l'admettre, en dialectique, car cette dernière exige d'avoir soi-même dépassé le seul procès de l'entendement et donc d'être capable de comprendre comment les choses se passent et apparaissent dans leur autre, se détachent et se rattachent constamment tout en s'accroissant d'elles-mêmes dans une énonciation qui n'est pas celle d'un sujet dont la pensée est déterminée par des *contraintes* fixes et *extérieures* tel un contenu *donné* à lui de façon passive, mais qui est libre en lui-même en tant qu'il relève du concept. Hegel fait à ce sujet la remarque suivante[2] :

[1] Voir, Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme,* P.U.F., Paris, 2005.
[2] Ibid., p. 533.

> « Il y a encore ici à remarquer que dans la philosophie en général on n'a pas du tout affaire simplement à des définitions exactes, et encore bien moins simplement à des définitions plausibles, c'est-à-dire à des définitions dont l'exactitude est immédiatement évidente pour la conscience plongée dans la représentation, mais bien plutôt à des définitions avérées, c'est-à-dire à des définitions dont le contenu n'est pas simplement reçu comme un contenu trouvé-là, mais est connu comme un contenu fondé dans la pensée libre et par là en même temps en lui-même. »

La science procède selon l'entendement et c'est même par là que l'homme se fait d'abord sujet conscient de lui-même puisque c'est ainsi qu'il se distingue de la *chose* (*das Ding*) ainsi posée ensuite comme ob-jet *se tenant là* (*Gegen-stand*). Il est donc naturel que les sciences *formelles*, parce qu'elles doivent se partager et se communiquer pour envisager le *progrès* à l'infini dans lequel elles se situent, ne sauraient procéder de façon dialectique, du moins consciemment, c'est-à-dire selon une pensée de leur concept.

Bien entendu, à partir de là on pourra faire remarquer que c'est précisément pour cela qu'elles relèvent selon Hegel d'une *absence-de-pensée* puisqu'elles ne peuvent s'élever comme *concept ;* il faudrait en effet pour cela qu'elles assument la totalité de leurs moments, leurs présupposés et ce qu'elles appellent *des irrationnels,* autant que leurs résultats. Mais, comme nous venons justement de le montrer, ceci est impossible car elles ne seraient plus dès lors des sciences *formelles* et perdraient ainsi leur

communicabilité comme computabilité universelle ; et universelle parce que, précisément, *indifférentes* par rapport à toute déterminité *particulière.*

Il faut donc admettre que les sciences formelles se donnent en vérité une démarche parfaitement adéquate à leur ob-jet, et ceci pour les raisons que l'on peut résumer ainsi : 1) Leur ob-jet, la nature, s'y prête, ainsi que Hegel le dit lui-même dans l'addition précitée du §99. 2) La catégorie dont elles sont le développement opératoire pur requiert que la démarche soit *indifférente* à toute *objectivité*. Toutefois il nous faut enfin ajouter ce que nous verrons plus tard[1] : 3) elles ont toujours affaire, dans leur élaboration formelle de l'effectif comme *rapports nécessaires,* à la Chose-même.

Leur défaillance tient en ceci que tout est agencé dans leur négativité pour qu'elles ne le sachent pas, d'une part et, d'autre part, pour qu'elles continuent de croire que la chose-même est ob-jet en tant que ce qui est *par-soi substantiel,* alors qu'elle est dans le rapport lui-même (dont elles sont l'étude !), qui est toujours un rapport de *choses* qui se découvrent toujours elles aussi comme autant de rapports. Or, si l'on veut prendre un peu d'avance sur ce qui sera ainsi exposé bien plus bas, nous pouvons déjà poser la question suivante : qu'est-ce que le concept sinon l'effectivité des rapports comprise en elle-même comme telle, c'est-à-dire comme totalité de ses moments *nécessaires* ? On peut donc pré-comprendre par là en quoi la démarche scientifique est en vérité un procès *central* de l'élaboration de la Chose et par suite du concept en tant qu'elle est le seul domaine de l'esprit qui étudie précisément tout comme *rapports* et se fait ainsi comme le déploiement de cette catégorie centrale du concept. On peut donc à partir de là parler d'une provenance spéculative des sciences formelles, laquelle provenance inscrit sa

[1] Voir, plus bas, p. 345 et sq.

signature de façon remarquablement évidente dans la mécanique, la cosmologie et même les mathématiques contemporaines.

#### 2.3.1.3. LA PROVENANCE SPECULATIVE DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE

S'il est vrai que le professeur de physique du lycée a encore tendance à évoluer dans l'ancienne conception de l'objectivité expérimentale, le chercheur, quels que soient ses préjugés par ailleurs, fait engager au contribuable des sommes colossales pour tester la recevabilité d'une théorie dont il sait très bien à l'avance qu'elle sera, d'une façon ou d'une autre, validée, sans quoi il n'engagerait pas de telles dépenses qui, de surcroît, par leur immensité infrastructurelle témoignent à elles seules que tout est conditionné par le concept théorique pour arriver au résultat voulu. Je ne dis pas qu'il n'y aura pas de surprise pendant l'observation car de fait l'expérience révèle toujours son lot de contingence puisque sa démarche a toujours d'abord consisté en une réduction du réel ; cette contingence force alors les chercheurs à constamment revoir leur copie et à formuler de nouveaux modèles, et ainsi de suite à l'infini, selon cette infinité *négative* qu'Hegel évoquait justement plus haut. Ce qui est démontré alors c'est toute la contingence de l'être qui échappe à la théorie et non la nécessité du concept théorique dans une objectivité *externe,* car cette nécessité est en vérité existante par elle-même comme présupposé de départ, c'est-à-dire au moment même où il n'y avait pas de présupposé mais pure assertion logique. C'est le propre de ces disciplines de ne pas *vraiment* savoir ce qu'elles font, même si elles savent très bien le faire parce qu'elles se sont donné dès le départ les cadres rigoureux et formels rendant leurs conclusions

nécessairement rigoureuses et exactes, même dans l'erreur, toutefois sans savoir pourquoi il y a là tant d'exactitude.

Maintenant Hegel n'a certes pas vécu notre époque d'éclosion de concepts théoriques aussi fertiles et surtout aussi spéculatifs que le multivers, les cordes et toutes sortes de particules exotiques résultant de la nécessité formelle des mathématiques qui toutefois se débordent ainsi sur elles-mêmes. L'hypothèse d'un principe anthropique peut se penser au cœur de la relativité restreinte dans sa démonstration de l'inexistence de la simultanéité dans la mesure où chaque point d'observation définit à lui seul un référentiel de temps différent d'un autre point d'observation. De même il est désormais admis que jamais en physique des particules nous n'observons une réalité *en soi* mais bien toujours une réalité telle que concevable par le modèle et le protocole d'observation, laquelle prédit avec la plus grande précision jamais atteinte *les résultats* à notre échelle de ces processus quantiques (c'est-à-dire les *outcomes* ou *herauskommen*). Cela ne pose même aucun problème aux physiciens qui par leur habitude de procéder selon les *données* acceptent à peu près tout ce qu'ils ont pourtant ainsi produit eux-mêmes en tant *qu'esprits* fondamentalement motivés par un désir hautement spéculatif toutes les fois qu'ils prétendent chercher la théorie du tout ; et ce seul terme devrait suffire à convaincre mon lecteur du fondement radicalement spéculatif de leur démarche. Mais s'il est vrai que cette démarche est comme condamnée à échouer systématiquement à atteindre ce but (chaque échec étant néanmoins une réussite en tant que découverte de nouvelles lois et propriétés), par son caractère négatif (du fait de trois de ses concepts méthodologiques que sont la réfutation, la falsifiabilité, et la testabilité), on ne peut nier toutefois la *dimension* spéculative de certains de ses résultats, modèles et hypothèses, même s'il faut noter que ceux-ci sont comme un point

d'achoppement eu égard aux mêmes trois concepts méthodologiques précités, ce qui fait qu'ainsi la limite de ce procès est atteinte et condamne les sciences à rebondir indéfiniment dans leur sphère malgré les quelques sauts de puces qu'elles font dans l'autre sphère, celle de la philosophie. Parmi ces sauts de puce la théorie des cordes est l'un des plus emblématiques en ce qu'ici le concept scientifique a son existence propre et toutes les modifications qu'y apporte, par exemple, la Théorie « M » d'Eduard Witten, ne font que confirmer le fait que le concept théorique se détermine uniquement comme lui-même, c'est-à-dire comme théorique pur et, partant, comme procès *pour-soi* et donc, de ce point de vue, de manière *logique*. Hegel remarque dans ce sens que si le physicien procédait exactement comme il le prétend, c'est-à-dire sans métaphysique, il devrait alors être un simple animal car c'est là seulement qu'il serait dans la pure observation simple des lois de la nature, sans pensée préalable[1].

Mais il importe de constater que déjà à l'époque de Hegel on observait depuis longtemps un tel dépassement spéculatif de la seule thématique de l'interaction d'atomes ou de particules, c'est-à-dire de la représentation d'origine empirique du constituant *ultime.* Ainsi, par exemple, dans le courant du XVIIème siècle circulaient plusieurs versions d'une même théorie atomistique dite des *minima* et selon laquelle ressortaient les trois versions majeures suivantes : 1) la substance ne peut pas exister en deçà d'une certaine taille, 2) la matière ou ses constituantes sont instables en deçà d'une certaine limite de magnitude et 3) Les minima sont des composants indivisibles et inaltérables[2]. La thèse 3 est sans doute la plus vide et la plus empirique de toutes, celle

[1] *Encycl.*, I., p. 531

[2] Cf. Antonio Clericuzio, Archives internationales d'histoire des idées, N° 171, Eléments, Principes et Corpuscules, Kulwer Acadmic Publishers, Netherlands, 2000, p. 3 et sq.

pour laquelle l'atomisme est reçu le plus couramment et qui n'a en effet aucun intérêt ni contenu de pensée elle-même puisqu'elle ne fait que réitérer l'intuition logique naturelle de la réitération du même procès de division, jusqu'à concevoir un point d'arrêt, l'indivisibilité. Mais les thèses 1 et 2 sont par analogie assez proches des découvertes du XXème siècle en ce qu'elles rappellent la limite de Planck. Or cette même limite est en elle-même hautement spéculative puisqu'elle consiste à poser la réalité quantique comme une échelle où le temps et toutes les dimensions de l'espace sont constamment recourbés sur eux-mêmes si bien que tout y est en même temps possible et comme prédéterminé dans sa probabilité de résultats (*outcomes*) à notre échelle, ce qui force alors les cosmologistes à conjecturer l'existence d'univers parallèles correspondant à la réalisation de tous les possibles non échus dans le nôtre. Poser un en deçà, et un au-delà, du réel *intuitif* qui serait en lui-même une limite de la matière comme substance continue et homogène, avec comme schème central l'intégration de l'infinité des compossibles (car c'est finalement ce que l'atomisme a toujours été, une tentative de réduire tous les possibles), bouleversant ainsi l'idée même de la substantialité de la matière, ne relève ni d'une série d'intuitions empiriques, ni de l'observation simple, mais bien de la libre détermination spéculative de la pensée qui finit par se prendre à son propre jeu.

Ce dont je parle ici est donc un fait : l'exercice de la pensée libre a donné naissance à bien plus de concepts contemporains des sciences de la nature que nous le croyons ; il en va ainsi de la notion de sélection naturelle avec Empédocle, il en va également ainsi de l'atomisme. Pour concevoir l'atome, il faut déjà être dans le spéculatif. Et c'est également un fait que la science, tout aussi *dure* qu'elle soit, ne se prive en vérité d'aucune forme de spéculation. Elle ne veut juste pas avoir affaire aux spéculateurs et ceci tient à des raisons

qui me semblent imparties essentiellement à une rupture éthique communicationnelle qu'il s'agit, tôt ou tard, de réparer.

#### 2.3.1.4. LE CARNAVAL DE LA NATURPHILOSOPHIE

> Le Romantisme n'apparaît pas sous un jour très plaisant. S'il a été merveilleusement fécond en musique ou en poésie, du point de vue qui est le nôtre les fruits sont plus amers. Le mouvement romantique, pour la pensée scientifique, a peut-être été une régression. Le mal ne serait pas grand après tout si c'était un phénomène purement historique et bien délimité ; nous n'aurions qu'à constater les carences. Mais la philosophie d'aujourd'hui vit sur un acquis dont une bonne part remonter à cette période de 1780-1820. Il s'est produit là comme un carnaval de la pensée rationnelle, une libération des hardiesses spéculatives (…). Dans ce carnaval des années romantiques nous n'avons pas fini de démêler le génial et l'inacceptable[1].

Ce carnaval, Hegel y a contribué et la dissertation de 1801 est à ce titre édifiante d'incompétence scientifique. Mais tout en même temps la *Science de la Logique* produit sans doute le meilleur outil pour sortir de cette impasse épistémologique dont nous

[1] Hegel, *Les Orbites des planètes*, diss. de 1801, Vrin, Paris, 1979, préface de Dominique Dubarle, p. 49 et sq.

payons encore le prix aujourd'hui, c'est-à-dire l'articulation dialectique de la qualité et de la quantité, ce que cette dernière partie de notre étude de l'Etre nous permettra de montrer.

Toutefois Hegel n'a pas pris la mesure du fait que son propre système permettait précisément de sortir de ce carnaval. Il fait encore bien trop aisément, par exemple dans l'addition du §99[1], tomber la qualité et la quantité l'une en dehors de l'autre en posant, notamment, que l'une relève de l'esprit et que l'autre relève de la nature alors que l'exposition logique même de cette catégorie, comme nous le verrons plus bas, ne permet évidemment pas une approche aussi *extérieure*. L'exemple que Hegel choisit pour illustrer son propos est la Trinité. La grandeur *trois* y serait contingente alors que dans un triangle elle est une détermination fondamentale en tant que c'est une figure limitée par trois lignes. L'argument est si faible et si contradictoire avec tout le système qu'on a du mal à suivre Hegel dans ces passages où il se défend pourtant juste avant de vouloir porter atteinte à la dignité du procès même de la quantité. Argument faible parce que dans la Trinité la grandeur trois y est fondamentale puisqu'elle fait passer la pensée d'une représentation de l'identité *arithmétique* à celle de l'unité du vrai, c'est-à-dire l'unité dialectique. S'il n'y avait que deux entités dans l'unité du christianisme, on aurait affaire à une représentation binaire classique du ciel et de la terre, du divin et de l'humain, sans que puisse s'articuler la relation de l'un à l'autre qui fait toute la force du christianisme.

> Dieu est l'esprit; dans une détermination abstraite, il est ainsi déterminé comme l'esprit universel qui se particularise ; c'est là la religion absolue, et la religion qui a ce contenu est la

[1] *Encycl.*, I., pp. 534-535

> vraie. C'est ce qui dans la religion chrétienne s'appelle Trinité – un en trois, en tant qu'on emploie les catégories des nombres ; c'est le Dieu qui se différencie tout en restant identique à lui-même; la Trinité est appelée le mystère de Dieu, le contenu en est mystique, c'est-à-dire spéculatif.[1]

Si ceci permet de dire que la quantité est *insuffisante* en elle-même à déterminer Dieu autrement que comme un contenu mystique parce que, certes, la quantité est *réduction* de la qualité, du réel, ou qualité niée, on ne peut pas toutefois faire tomber la catégorie de la quantité en dehors de celle de la qualité en illustrant cela avec la Trinité, laquelle demeure ce que la pensée a *de facto* choisi dans l'histoire pour exprimer jusqu'au divin lui-même.

Il y a chez Hegel une *attitude* à l'endroit de la quantité – et donc à l'endroit des sciences qui en sont le développement – qui rend l'approche de la logique extrêmement problématique et qui nous force à reconnaître qu'il n'échappe pas tout à fait au paradigme de la philosophie romantique, même si par ailleurs il est aussi le premier à donner l'outil qui va nous permettre d'en sortir.

Considérant qu'il y a dans la vision atomistique des choses et les sciences quantitatives en général, une absence-de-pensée[2], on ne pouvait pas espérer que cela ne soit reçu avec enthousiasme. Lorsque maintenant on espèrerait ainsi que ces disciplines

[1] Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Troisième partie, la religion accomplie, Paris, Puf, 2004, p.122.

[2] Alors qu'il fait remarquer lui-même (*Encycl.*, I, p. 531) qu'en vérité seul l'animal serait ce physicien qui observerait les lois de la nature sans pensée préalable.

admettent que toute théorie quantitative est fondée sur une métaphysique[1], on ne pourrait que laisser croire par une telle contradiction *formelle* relativement à ce qu'est la quantité, qu'on se moquait du monde puisque, précisément, Hegel lui-même admet le caractère nécessairement *nié* de toute métaphysique dans un tel procès. Aussi il ne manque pas de confondre son lecteur et l'addition du §246 de *Philosophie de la nature* montre cela encore plus clairement puisque la philosophie et la physique n'y sont séparées que par leur modalité métaphysique ; il aurait fallu ajouter qu'elles se rapprochent désormais par leur éthique de rejet respectif, en partie grâce à lui.

Mais la confusion s'accroît encore lorsque que, plus loin dans la remarque du §270, il met l'accent sur la nécessité pour la physique d'un côté de se débarrasser de sa métaphysique implicite pour en venir à « la conscience des catégories métaphysiques qu'elle utilise », tout en lui demandant d'un autre côté de prendre pour fondement « le concept de la chose »[2] qu'il s'agit, Hegel insiste sur ce point par une mise en apposition, de substituer à cette métaphysique.

Dans le même sens on peut dire avec Dubarle que Hegel « refuse par principe »[3] la démarche réfléchissante de l'entendement scientifique car celui-ci « ne fait qu'introduire dans la science des représentations métaphysiques indûment physicalisées », ce qui le conduira dans *Philosophie de la Nature* à « proposer les premiers éléments de la compréhension conceptuelle destinée à remplacer ce qu'il considère comme de pseudo-explications scientifiques. L'échec, en fait, a été total et il ne pouvait pas en être autrement (…). »

---

[1] Ibid., *Encycl.*
[2] *Encycl.*, II, p. 222
[3] Dubarle, *Logique et Dialectique*, Librairie Larousse, Paris, 1972, p. 100

Autrement dit Hegel exige des scientifiques qu'ils fassent de la dialectique tout en qualifiant par ailleurs leur démarche de non-pensée parce qu'ils utilisent une métaphysique erronée : ils leur demande donc de ne plus faire ce qu'elles font et de ne plus être ce qu'elles sont. Ceci est d'autant plus surprenant que si la logique autorise de définir une *mauvaise pensée,* elle n'autorise pas une absence-de-pensée, notamment lorsque celle-ci consiste dans le déploiement d'une catégorie aussi centrale que la quantité.

En effet, si les sciences de la nature relèvent du déploiement de la quantité tout en étant indifférentes à toute métaphysique, on ne peut pas les qualifier d'être un pur néant de la pensée sous ce prétexte qu'elles se refusent à toute spéculation quand il s'agit précisément de ce que le déploiement même de la quantité requiert en tant qu'*indifférence*. Tout au plus on peut leur faire remarquer qu'il y a bien plus de contenu de pensée et quelque chose de hautement spéculatif dans leur démarche ; mais ce sera alors *notre démarche* et non la *leur* ; de même on peut remarquer que leur démarche est ignorante d'elle-même, mais il faut encore ajouter qu'elle l'est par une nécessité *interne*. Maintenant le contenu d'une détermination purement quantitative, aussi univoque et insipide qu'il soit, demeure bien un contenu *logique* en tant que manifestation de la quantité dans la pensée, en tant, même, que première intuition de la quantité comme déterminité de l'être à l'aube des premières spéculations pythagoriciennes.

Outre la contradiction qu'il y a à d'un côté poser cette absence-de-pensée et de l'autre à poser l'existence d'une métaphysique sous-jacente ignorée alors qu'elle constitue en vérité la conséquence logique de ce qu'est fondamentalement la quantité, c'est-à-dire l'indifférence, Hegel a l'audace de demander aux sciences concrètes (comme si cela avait un sens, comme si l'on s'adressait à une institution plutôt qu'à une réalité-

posée de et par l'esprit) de renoncer à ce qui dans l'histoire leur a permis de commencer à exister, c'est-à-dire la réduction de l'approche réflexive de la métaphysique et de la physique anciennes.

Ceci relève d'une terrible erreur à la fois relative au caractère essentiel de leur positivité, mais aussi relativement au siècle lui-même qui a pourtant investi tant d'énergie afin de sortir la pensée scientifique du giron de l'esprit spéculatif, lequel ne lui permettait jamais d'exister comme telle puisqu'il veut la science *toute* quand elle veut le détail, la précision, l'univocité *indifférente* de ses termes. On a beau jeu ensuite de lui reprocher de ne jamais pouvoir atteindre son objectif, alors que ce n'est tout simplement *pas* son objectif et alors que sa démarche est de constamment évoluer dans un *progrès à l'infini* de réfutations. Tout aussi non véritable que soit cet infini-là, il ne prend pas moins part à la vie de l'esprit.

C'est à juste titre que Jean-Michel Buée[1] nous fait remarquer que la critique de Hegel, toutefois, n'a pas pour but de récuser la positivité des mathématiques ou des sciences mécaniques : Ce que Hegel conteste, en soulignant par là-même que les mathématiques sont et doivent rester un savoir positif, c'est précisément cette extension qui, lorsqu'elle ne conduit pas à faire de la démonstration le procédé universel de la preuve, aboutit à faire de la rationalité calculatrice la clé de l'intelligibilité de tout ce qui est, en attribuant dans les deux cas, au nombre et au calcul, une signification ontologique étrangère à leur signification strictement mathématique. Le problème ne tient donc pas dans le fait que les sciences de la nature aient tout rapporté à la quantité, puisque c'est la logique même de leur méthode depuis Galilée. Le problème tient dans la volonté de réduire tous les champs du savoir à leur méthode.

[1] J-M. Buée, in *Logique et sciences concrètes*, collectif dirigé par E. Renault et D. Wittman, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 117 et 118.

Mais Hegel semble commettre la même erreur qu'il reproche par ailleurs[1] : il veut rapporter un domaine étranger au sien à son propre domaine. Si la philosophie est bien en tant que science logique la science de la totalité, elle ne peut alors consister à demander à une des sphères de la pensée de se nier pour ce qu'elle est déjà elle-même négation de la totalité. Demander à un scientifique de réfléchir à sa méthode c'est lui demander d'être un philosophe quand il pratique sa discipline. Ce n'est pas sans intérêt, mais ce n'est pas l'intérêt du scientifique en tant que scientifique. Il n'y a pas là une exigence essentielle, mais une exigence contingente parce qu'externe.

Il est de la nature des sciences d'être univoques dans les cadres et référentiels qu'elles décrivent, d'être réductrices et sans prétention métaphysique assumée ; et ce qu'elles ont de métaphysique et qui n'est pas assumé, elles ne *peuvent pas* l'assumer car il en va de leur statut *logique* comme *indifférence*.

La raison à cela n'est pas uniquement, toutefois, ontologique, mais aussi éthique et psychologique et c'est ce qui explique ce paradoxe dans lequel Hegel semble s'égarer et selon lequel la science naturelle est bien née du renoncement à l'ontologie. On peut assez aisément mesurer qu'aucun esprit ne voudrait assumer toutes les contraintes, toute la patience et toute la détermination que les sciences de la nature exigent, s'il devait procéder sans croire d'une manière ou d'une autre que la quantité est une détermination absolue : on ne peut vouloir tout quantifier sans croire que tout est quantifiable.

Mais, de surcroît, il est vrai que *tout* est quantifiable. La quantité peut s'appliquer à tout et n'importe quoi *précisément* parce qu'elle est indifférente à tout contenu et nous serons amenés dans ce chapitre à expliquer ceci. Aussi cette détermination psychologique

[1] On verra plus bas, toutefois, que la quantité a par elle-même toute légitimité et nécessité à se poser absolument.

de la recherche scientifique correspond à une vérité logique et n'a donc rien d'extérieur à la nécessité du déploiement de cette catégorie.

Maintenant le problème ne s'arrête pas là. Il n'y pas seulement chez Hegel un manque de compréhension de ce que son propre système permet d'apporter à l'édifice d'une philosophie des sciences qui semble avoir manqué son siècle par excès de romantisme. Il faut encore voir que le problème communicationnel s'étend jusqu'à un souci de compétence qui peut parfois effleurer les sphères du ridicule.

Cela n'est nulle part aussi évident que dans la dissertation de 1801 où l'on trouve des erreurs grossières de compréhension de la physique, lesquelles sont, selon Dubarle, souvent reconduites dans *Philosophie de la Nature*[1].

> C'est tout un milieu qu'il faudrait incriminer. Le *de Orbitis* en fournit un exemple inquiétant : quand Hegel cite la Définition V des *Principia* de Newton comme une définition de la force *centrifuge,* son erreur a de graves conséquences, elle invalide à peu près toute la critique qu'il faut de Newton ; mais le plus gênant, c'est que personne ne l'ait relevée sur le coup, et plus encore que Hegel ait répété publiquement et imprimé plusieurs fois la même bourde, obstinément, jusqu'à la fin de sa vie. Pendant 30 ans il n'y a eu personne dans son

[1] Voir sur ce point, Hegel, *Les Orbites des planètes*, diss. de 1801, Vrin, Paris, 1979, préface de Dominique Dubarle, pp. 7 et sq.

> auditoire, ni parmi ses lecteurs, pour lui faire simplement remarquer qu'il avait mal lu.[1]

Lorsqu'à l'intention critique s'ajoute une ignorance évidente, on est sûr de perdre toute crédibilité, quelles que soient les explications que l'on saurait donner par ailleurs, quel que soit le génie des commentateurs futurs qui expliqueront en long, en large et en travers, en quoi en vérité le but du système est de poser tous les objets de la science par la seule pensée. Soit. Mais pourquoi s'étonner alors que d'autres disciplines ne fassent pas ce qu'on essaye de faire soi-même dans un champ qui se pose d'emblée comme n'étant pas celui de ces disciplines ?

Cette attitude, on peut et doit aussi certainement la critiquer vivement parce qu'elle altère sérieusement, par l'écart – au sens d'une infraction – communicationnel qu'elle constitue, la crédibilité même de la philosophie dans le public scientifique. On peut dire que la démarche de Hegel est sur ces points très contreproductive car vouloir que la science prenne conscience de son concept métaphysique ne peut pas même commencer à être approché par cette dynamique peu favorable à l'échange et à la curiosité réciproque du fait même de son incompétence technique évidente par ailleurs. Les réticences de tout scientifique contemporain lisant *Philosophie de la Nature* sont inévitables et ici en partie justifiées.

En même temps, comme le souligne J. T. Desanti, si le projet de Hegel « n'est pas totalisant, il n'est pas »[2], si bien que l'on peut par-là comprendre avec Dubarle en quoi à une époque où les sciences de « la pénétration des thèses newtoniennes dans le mon savant » rencontre encore de nombreuses « résistances venues des conceptions

[1] Ibid., Dubarle, p. 48
[2] J. T. Desanti, La Philosophie silencieuse, Paris, Seuil, 1975, p. 58

cartésiennes » et leibniziennes, il a pu être difficile, voire impossible, de saisir à quel point néanmoins « Rejeter la mécanique céleste de Newton en 1801, c'est aller à contre-courant du mouvement scientifique contemporain et méconnaître les acquis de tout le 18ème siècle. »[1]

Mais Hegel ne fait pas que poser ainsi les sciences concrètes comme l'autre extérieur de la philosophie, il veut de surcroît faire que la philosophie soit elle-même nommée *science*. Le premier souci avec cela c'est que, objectivement, personne ne considère la philosophie comme une science. Les langues et l'histoire en ont décidé autrement et cet argument à lui seul devrait suffire. Cela ne retire rien toutefois au fait que seule la philosophie se développe comme savoir de soi, c'est-à-dire capable de se déterminer elle-même comme telle et qu'elle est ainsi *savoir absolu*. Mais ce n'est pas en voulant être nommé *scientifique* que le philosophe va réussir à communiquer avec celui que l'histoire a déjà désigné objectivement comme tel. Cela, quelles que soient par ailleurs les *bonnes* raisons qu'on invoquera (bien que celles-ci demeurent en vérité relatives à un idéalisme subjectif, c'est-à-dire qui ne tient sa légitimité que comme pour-soi et qui pose ainsi l'Autre comme son être-extérieur et, par conséquent, se finitise ainsi de façon très grossière), ne peut qu'appeler railleries et moqueries en tout genre pour lesquelles il ne faut pas venir se plaindre ensuite lorsque la philosophie est rangée dans la sphère de la subjectivité. C'est une injustice que la philosophie a appelé d'elle-même sur elle-même et c'est à elle d'en sortir.

Cette attitude *compromettante* de Hegel relativement aux sciences de la nature, la curiosité scientifique ne permet pas de la recevoir, surtout lorsque le ton du mépris se

[1] Dubarle, p. 53 et sq.

mêle à une dialectique qui arrive à peine à cacher cette intention qui fait alors sortir le propos de sa démarche logique, laquelle doit intégrer le moment de l'entendement certes comme non-vrai mais pas comme coupable ou à rejeter de quelque façon que ce soit.

L'association du non-vrai au mauvais est de ce point de vue assez révélatrice et très mal justifiée par Hegel. Dans la seconde addition du § 24 il se contente d'illustrer cela par les notions de *mauvais* ami ou de *mauvais* Etat. S'il est vrai que l'on saisit intuitivement ce que sont la non-vérité et le caractère néfaste d'une instance politique qui fait défaut à son concept, ou d'une réalité sentimentale qui trahit le lien avec autrui, on ne peut toutefois transposer le problème éthique et politique (amitié/Etat) à celui de l'épistémologie. La non-vérité des sciences ne les rend pas mauvaises, mais simplement *nécessairement incomplètes*. La dissonance de leur concept méthodologique, censé s'assumer comme démarche finie d'étude du fini, avec leur but abstraitement déterminé comme unité théorique, révèle cette incomplétude et cette non-vérité. Mais cela ne rend pas les sciences de la nature mauvaises comme serait un *mauvais* Etat. Un mauvais Etat est une tyrannie, une puissance destructrice, indésirable. Si les sciences et toutes les façons que l'entendement a de s'en tenir aux déterminations finies de pensée étaient pour cela mauvaises, alors elles ne seraient pas désirables. Nous sommes des êtres qui vivent un temps lui-même déterminé par les sciences de la nature et beaucoup d'entre nous pourraient leur devoir leur jusqu'à leur existence même ; elles ont toute leur place dans la sphère de l'esprit et leur reprocher de ne pas être elles-mêmes conscientes de leurs errements, quand il en va de leur statut ontologique et méthodologique, est absurde et, de surcroît, stérile au point de vue éthique car cela n'a qu'une conséquence,

pour le coup mauvaise, qui est la fin de tout dialogue entre la communauté des savants et la philosophie alors reléguée à la sphère de la subjectivité, au même titre que la religion.

Enfin, si l'on peut comprendre que pour mener à bien son projet d'intériorisation du savoir positif Hegel a besoin de soumettre le texte mathématique aussi bien que le texte mécanique, Newtonien en particulier, à un traitement dialectique, il est toutefois impossible d'admettre que cela puisse aller jusqu'à rendre ce traitement irrecevable par les premiers concernés que sont les mathématiciens et les physiciens eux-mêmes. Hegel, si l'on en croit Dubarle, a su le faire sans encombre avec la chimie et la botanique et toutes ses références y sont exactes relativement au savoir de l'époque.

Les sciences formelles semblent être ignorées dans leur spécificité *différentielle* et *négative* comme *indifférentes* à leur *différence*. La confusion est alors à son maximum car par ailleurs la *Science de la logique* autorise elle-même de saisir cette spécificité, ses avantages, les raisons de sa détermination comme quantitative et même la tendance de la pensée à absolutiser la quantité.

Le travail qui va suivre devra donc aborder la quantité tout en se débarrassant des idiosyncrasies de Hegel au sujet de la modalité essentielle de leur déploiement à travers les sciences pour lesquelles elle est la catégorie absolutisée. Ceci permettra alors de dégager ce qu'il y a de proprement *introductif* au dialectique dans cette catégorie qui se situe aussi bien dans le passage de l'être à l'essence que dans celui du syllogisme formel aux syllogismes qui réalisent l'objectivité.

### 2.3.2. LA QUANTITE COMME ABSOLU

Hegel dit que « la quantité est l'être pur »[1] ; on pourrait imaginer alors qu'il s'agit de l'être pur au sens de *purifié,* pensant pouvoir rapporter la quantité à la seule unité arithmétique. Mais ce serait ignorer que le procès de la sursomption de l'unité comme unité de la pluralité et pluralité des unités, et donc l'être-pour-soi. En effet, sans tenir compte de cela la suite de la proposition nous échapperait : « où la déterminité est posée non plus comme faisant un avec l'être lui-même, mais comme supprimée ou indifférente. »

Si l'on procédait ici selon une démarche formelle d'entendement, comprenant l'unité abstraite comme étant faite de son opposé au même titre, par exemple, qu'une dette n'a de sens qu'en vertu d'un capital de remboursement, on ne pourrait pas saisir en quoi la quantité est elle-même cette abstraction. Mais une fois compris le fait que la quantité serait alors comme cette continuité de la pensée dans sa réduction formelle des choses, il devient possible alors de saisir que « l'être pur » comme *identité* au sens strict du « rapport à soi simple, égal à soi-même ». Mais cette interprétation ouvre en vérité sur une seconde difficulté de lecture.

Hegel nous dit en effet un peu plus bas que « l'absolu est quantité pure ». Si l'absolu devait être quantité pure, cela aurait alors voulu dire que les sciences qui rapportent tout à la quantité seraient dans l'ordre du savoir absolu. Et cette confusion est en vérité celle du scientisme ; en effet si l'absolu est *quantité pure*, alors il n'y a rien d'étonnant à ce que les sciences exactes soient si enclines à ne concevoir aucune forme d'intelligibilité autre que quantitative et cela peut même expliquer par bien des aspects la victoire

[1] *Encycl.*, I, p. 362

contemporaine de l'intuition pythagoricienne : qui pourrait donc renoncer à l'absolu quand il serait à portée de la main par les méthodes d'intégration quantitative dont nous connaissons la simplicité et l'opérabilité à travers les mathématiques ? Même si de tout temps se posait alors le problème de la coïncidence entre l'ordre des quanta avec l'ordre des choses, il suffisait comme le firent Hume et Kant, de simplement se débarrasser de la question ontologique pour ne se contenter que de l'effectivité comme *paraître* des choses, et le tour était joué. Cela dit, une fois que l'on aura posé les choses ainsi on ne serait pas plus avancé sur le sens de ces deux phrases. Que peut bien signifier l'expression « être pur » et, ensuite, que veut dire Hegel quand il dit que « l'absolu est quantité pure » ?

Dans la quantité, nous dit Hegel, « la déterminité est posée non plus comme faisant un avec l'être lui-même, mais comme supprimée ou indifférente ». La déterminité c'est le quelque chose, l'être-là en tant que spéciation de l'être, qui au départ était lui-même indifféren*cié*. Cette indifférenciation a donc été supprimée dans l'être-là. Désormais cette suppression est à son tour supprimée et donc la déterminité est cette fois *indifférence* : non plus processus d'indifférenciation mais bien différence pour-soi qui conduit alors à une indifférence ontologique des *différents* pour-soi qui considérés ainsi ne sont plus que cette multiplicité de monades, d'*en-soi* séparés ; cette séparation se fait alors multitude et devient ainsi éligible sous la *quantité pure.* Plus simplement la quantité c'est la simplification de la qualité. C'est la forme abstraite de l'être qui s'est *abstrait lui-même* comme *série* d'en-soi et, pour cela, la quantité est pure ou, même, épuration de l'être. Tout comme l'on pouvait figurativement dire que l'être-là se posait comme *un arrêt temporaire du devenir,* constituant ainsi *une déterminité,* la quantité est une sorte d'arrêt,

d'instantané de la déterminité antérieure de l'être-là sursumé alors en l'être-pour-soi. L'être-pour-soi est la suppression de la différence *en soi-même,* à l'intérieur de soi-même, c'est-à-dire devenir de l'individualité de la chose comme chose *en-soi.* Cela permet de dire que la déterminité d'une chose n'a plus sur ce mode-là à ne plus être pour qu'une autre déterminité survienne : la chose devient autre sans se supprimer elle-même radicalement : c'est la négation dialectique (qui n'est pas encore sursomption, car il n'y a pas d'augmentation de soi à ce stade), c'est-à-dire ce par quoi la qualité peut désormais changer sans changer l'être lui-même qui change. On peut ainsi changer toutes les qualités, couleurs, formes des planches et même les planches à proprement dites et encore toutes les poutres du bateau de Thésée, ce sera toujours le bateau de Thésée. L'être-pour-soi se manifeste dans la vie du Moi comme fondement du Moi, c'est-à-dire rapport à l'autre, ou à la chose, pour-soi-même ou encore *appropriation* effective de sa différence à soi-même. Cela dit il n'y a pas là un simple rajout de la propriété, mais changement du soi du fait de cette appropriation : l'être qui s'approprie la chose, ou qui s'approprie l'autre que soi, devient un autre être tout en demeurant le même.

Ce qui permet de déterminer ce mouvement constant comme tel, c'est bien la catégorie de la quantité. La quantité pose les unités pures de détermination de chaque unité du tout, et de chaque détermination de toute unité comme tout elle-même, etc. Le but de la quantification, dans toute étude dite scientifique, consiste à rapporter la pluralité à des unités simples et égales à elles-mêmes, c'est-à-dire *computables.* Cette calculabilité ou computabilité n'est possible que grâce à l'indifférence de la détermination quantitative. L'unité arithmétique peut aussi bien s'appliquer à des patates qu'à l'évaluation du travail d'un employé, voire même d'un travail de poésie d'un élève de collège ou de Lycée.

Aussi l'on peut dire que l'absolu est quantité pure parce que la quantité, par son indifférence, peut s'appliquer *absolument* à tout. Cela ne veut pas dire que la quantification soit un procès *valable* et adéquat dans tout domaine, mais qu'elle peut bien être rapportée à tout domaine parce qu'elle y demeure toujours fondamentalement étrangère, sans détermination propre pouvant interférer avec la détermination qualitative particulière. Pour cela Hegel peut prendre dans le § 99 l'exemple de la matière telle qu'elle est conçue par la tradition classique comme ce qui a à recevoir une forme et qui comme telle est bien en elle-même *indifférente*. De même l'espace et le temps sont ce dans quoi tout et n'importe quoi peut arriver de manière indifférente si bien qu'ils apparaissent comme le terrain privilégié de déploiement de la quantité.

Cependant ce qui précède ne suffit pas à rendre tout à fait compte de cette phrase « l'absolu est quantité pure ». Hegel est plus explicite à ce sujet dans le paragraphe correspondant de *l'Encyclopédie* de 1817[1] :

> La quantité constitue aussi la détermination fondamentale de l'absolu lorsqu'il est conçu de telle sorte qu'en lui, l'absolument indifférent, toute différence serait seulement quantitative.

Si on met cela en parallèle avec le début du §99 (presque identique dans le §52 de 1817) on comprend alors que la *grandeur* est quantité déterminée, tandis que l'absolu est

[1] Ibid., p. 210.

quantité pure, c'est-à-dire absolument indifférente *et* indifférenciée en elle-même. Ceci permet alors de comprendre pourquoi dès le paragraphe suivant il apparaît que la quantité est aussi bien discrète que continue selon la détermination, un même tout pouvant être considéré tour à tour, comme nous l'avions vu plus haut au sujet de la qualité, comme continu ou comme discret.

#### 2.3.2.1. DISCRET ET CONTINU

Il n'y a donc ni une qualité purement continue ni une quantité purement discrète : la première est un continuum de grandeur discrète et la seconde une discrétisation de grandeur continue. La quantité est, prise purement *en elle-même,* infinie ; mais dans sa détermination spécifique, dans son utilisation comme *quantum,* elle est grandeur finie. Toute grandeur, en tant qu'elle est distincte d'une autre, forme une unité, même si en soi elle est multiple : c'est le nombre. Aussi, comme la qualité la quantité n'est ce qu'elle est que par sa limite, à ceci près toutefois qu'elle est elle-même cette limite.

La limite est discrète ou, plutôt, vecteur de discrétion. Prise en elle-même elle est continuité, mais pour ce qu'elle joue comme rôle relativement à la grandeur, elle *discrétise.* C'est le quantum ou la grandeur *extensive.* Celle-ci se distingue de la grandeur *intensive* de la limite considérée comme détermination simple *en soi,* c'est le degré.

La différence entre les grandeurs continue et discrète et les grandeurs extensive et intensive consiste par suite en ce que les premières visent la quantité en général, mais celles-ci font aussi sa limite ou déterminité en tant que telle. Ici, pareillement, la grandeur extensive et la grandeur intensive ne sont pas non plus deux espèces dont chacune

contiendrait une déterminité que l'autre n'aurait pas ; ce qui est grandeur extensive est tout autant comme grandeur intensive, et réciproquement.[1]

Il n'y a donc pas de grandeur qui soit premièrement intensive ou extensive ; toute grandeur intensive est en même temps extensive et réciproquement, comme nous avons eu l'occasion de l'expliquer précédemment[2]. Dans le degré se trouve alors la vérité du *quantum* : il est la grandeur indifférente et simple en soi ; mais il est hors de lui, dans d'autres grandeurs, ce qui le détermine comme tel. Le degré de chaleur a pour expression la hauteur de la colonne de mercure, c'est-à-dire une grandeur extensive. Ici sont réunis l'être-pour-soi du qualitatif et l'être-en-soi du quantitatif. Il y a qualité du quantum, unité et vérité de la qualité et de la quantité, ou encore quantité qualitative qu'est *la mesure.* La mesure, autrement dit, donne toujours une qualité (un être-là-posé) de la quantité.

#### 2.3.2.2. MESURE ET DEGRE

Il en résulte que la mesure est vérité de la quantité et de la qualité en tant qu'elle est leur unité *immédiate.* Cependant, comme toutes les fois qu'on a affaire à de l'immédiat, cet immédiat se remédie forcément *immédiatement* lui-même[3]. Ainsi d'une part le quantum est quantum simple mais, d'autre part, le changement du quantum est aussi changement de la qualité. Dans la mesure, l'unité de la qualité et de la quantité n'est d'abord *qu'en soi* mais non encore *posée.* Il résulte de cela que ces deux

[1] Ibid., p. 366
[2] Voir 2.2.1, *Le Statut du Continu*, en page 160 et sq.
[3] Comme nous l'avons expliqué en page 149 on doit se rappeler que l'immédiat, pour être tel, ne peut l'être qu'*immédiatement*. D'un point de vue atemporel, l'immédiat est, mais comme l'être a à être, il n'est qu'en tant qu'il se remédie lui-même en autre chose, c'est-à-dire sa médiation. Pour cette raison la médiation est toujours passage de soi-même en autre chose, mais bien à partir de soi-même comme immédiat premier et sortant de soi-même parce qu'impossible en tant qu'être (et, partant, en tant que néantisant).

déterminations peuvent être chacune *pour-soi*, en sorte que, d'un côté, une chose peut changer de quantité sans que la qualité en soit affectée, et que, d'un autre côté, ce changement de quantité a néanmoins une limite, ou un seuil *d'état,* au-delà de laquelle la qualité est modifiée, et un autre seuil au-delà duquel la déterminité *en soi* de ce *pour soi* disparaît en passant dans *autre chose*.

Quand ce dernier seuil est dépassé, alors que pour toutes les autres *variations* de qualité d'un *pour soi,* une qualité déterminée est remplacée par une autre du *même* pour-soi, en deçà d'un certain degré d'augmentation, toutefois, la qualité demeure la même ou, plus précisément sa variation tend vers 0 à l'infini, jusqu'à ce que l'énergie apportée à la variation en question *détruise* ou *anéantisse* cette déterminité *pour soi.* En d'autres termes, la mesure détermine le plus souvent une *relation mathématique de puissance,* c'est-à-dire qu'elle élabore une échelle de proportionnalité entre l'énergie du passage et le *moment discret* du passage lui-même, jusqu'à ce que, toutefois, se manifeste un *certain seuil ultime* au-delà duquel c'est ce *pour-soi* lui-même qui est *en-soi* anéanti et *passe* alors dans *un autre* radicalement autre, c'est-à-dire non plus simplement une différence de *qualité interne,* mais une différence *de déterminité,* ou, pour simplifier, une différence de *chose* en ce sens qu'il y a *devenir autre chose* et non plus un simple changement à l'intérieur de soi-même. Dans ce seuil *ultime,* autrement dit, la mesure se nie elle-même : d'un côté elle *est* détermination d'une relation de puissance, ou de proportionnalité, mais elle n'est telle qu'en tant qu'elle ne mesure *quelque chose* et tant qu'elle demeure dans la limite *logarithmique* déterminée par le changement possible.

On sait par exemple que la température en Kelvins d'un gaz varie toujours proportionnellement (et non selon un logarithme) à sa pression[1]. Mais au-delà comme en deçà d'un certain seuil de pression, le gaz change d'état. Le passage d'un état à un autre consiste en un changement de déterminité, ou de qualité, et pour cela les propriétés changent d'un état à l'autre. Cela dit, que l'état soit solide ou liquide, il s'agit toujours in fine de la même *chose.* Ainsi la déterminité mesurée est un *pour-soi ;* mais la mesure, en elle-même détermine un état comme un *en-soi.* Ce qu'on mesure c'est la variation de la pression par rapport à la température, jamais la qualité d'état liquide ou solide. Pour observer une variation de qualité il faut se référer, en effet, à une réalité *intensive,* laquelle pense-t-on *a priori,* échapperait à toute quantification.

La variation d'un gaz est bien proportionnelle à la pression, mais on parle ici d'un point de vue strictement extensif : on quantifie la densité du dit gaz, laquelle se rapporte à une certaine concentration des atomes pour un espace donné, concentration qu'on mesure comme densité d'un volume. Mais au point de vue intensif la variation de l'état d'un gaz au delà des seuils discrets de changement d'état, correspond *in fine* au logarithme d'une qualité : pressurisez un gaz, il y aura d'abord comme une proportionnalité apparente entre la pression et sa variation. Mais à compter d'un certain seuil la variation de l'état du gaz nécessite une pression dont l'énergie augmente de façon *exponentielle*, si bien que par bijection l'on peut dire que la mesure détermine toujours *in fine* le logarithme de la *transition d'une déterminité,* c'est-à-dire toutes les fois qu'il y a non pas un simple changement d'état de *la même chose* (par exemple, l'eau liquide se

[1] En physique les transitions de phase sont toutes décrites comme des relations de puissance. Mais ces descriptions se déterminent uniquement autour du seuil critique de changement de phase. Ce dont il est question ici c'est du point critique lui-même, lequel se détermine comme la courbe logarithmique de la variation de stimulation (ou de pression sur les organes sensoriels). Le seul domaine qui met cela en évidence, à ma connaissance, est la psychophysique de la perception. Cf. F. Tiberghien, *Initiation à la psychophysique*, Puf, 1984 ainsi que l'exposition que je fais ci-dessous de la loi de Fechner ainsi que la solution dialectique que j'apporte à sa critique, bergsonienne pour l'essentiel.

solidifiant), mais dès lors qu'il y a passage *en autre chose* de radicalement *différent* (l'eau chauffée au point de devenir un plasma et, de façon virtuelle, de simples nucléons et électrons épars suite à une énergie plus intense).

A partir de là on peut donc poser la loi dialectique de variation de la qualité suivante : *tout se résout et se remédie soi-même comme la limite de variation d'un pour-soi.* Cette loi permet de comprendre alors pourquoi on peut quantifier le passage d'un état à l'autre, y compris lorsqu'il s'agit de quelque chose d'aussi subjectif que la sensation. En effet on peut quantifier le passage entre le moment où une personne ne sent pas la différence entre deux stimuli et le moment où elle perçoit bien cette différence. C'est la célèbre loi de Fechner que la loi dialectique ci-avant exposée permet de légitimer.[1]

Mais cette loi n'est pas née sans provoquer une polémique, laquelle provient justement de la difficulté posée à la réflexion par l'unité de la qualité et de la quantité dans la mesure. Ces catégories, la réflexion et quelqu'un comme Bergson croient pouvoir les séparer radicalement, ce qui permet alors de retirer toute légitimité ontologique à la quantification. Le dialogue de sourd entre philosophes et scientifiques est alors à son maximum puisque ces derniers ne comprennent pas plus la légitimité que la philosophie a à rappeler la nécessité d'en revenir à la qualité, que la philosophie ne comprend la légitimité de la quantité à s'exercer indifféremment sur tout ob-jet.

Montrer comment la logique permet de résoudre et de dépasser *aisément* ce problème est certainement le moyen le plus simple d'introduire à l'heuristique du système hégélien. Toutefois cela demande qu'on le débarrasse de ses idiosyncrasies. Il

[1] Cf. C. Bonnet, *Manuel pratique de psychophysique*, Armand Collin, Paris, 1986. G.T Fechner, *Element der Psychophysik*, Breitskopf and Härtel, Leipzig, 1860.

faut donc montrer *ce que l'on peut faire* avec la dialectique, mais une dialectique débarrassée de ce désir d'être elle-même scientifique à la place du scientifique, ou de soumettre ce qui est propre à l'ordre de la négativité du concept, à la positivité du concept.

C'est pourquoi dans la partie qui suit, je veux m'adresser d'abord *aux philosophes* qui pensent que la quantification recèlerait toujours quelque forme d'arbitraire *impropre* à déterminer une *objectivité* qui relève fondamentalement, par exemple, de la qualité, de l'intension, de la simplicité.

Au vu de l'ouverture *nécessaire* du champ de la pensée dialectique à une saisie plus *nette* de ce que la quantité est une catégorie centrale du concept, il me faut d'abord mettre en évidence en quoi cette catégorie est *parfaitement légitime* dans sa dynamique de réduction de l'objectivité à des *quanta.* Pour ce faire je propose donc de procéder de façon *radicale,* c'est-à-dire de réfuter la réfutation de cette même démarche. La plus *puissante* dans ce domaine m'est apparue être celle de Bergson lorsqu'il adresse sa critique à la loi de Fechner.

L'enjeu de ce qui va suivre est donc de rendre raison de la liberté de quantification, laquelle n'est pas possible si en effet la qualité ne peut être *légitimement* rapportée à des *quanta ;* ce qui permettra alors plus tard de mettre en relief le caractère *étrange* et finalement *irrecevable* de la position de *sous-produit* du concept qui est donnée à la quantité, principalement dans la Théorie du Concept.

### 2.3.3. QUANTIFIER LE QUALITATIF :DEMONSTRATION DE PUISSANCE DE LA DIALECTIQUE

#### 2.3.3.1. POSITION D'UN SUPPORT EPISTEMIQUE : LES LOIS DE WEBER ET FECHNER

Exposer la loi de Weber permet de saisir comme la *lettre* de la formulation de Fechner, cette dernière produisant la quantification de la première. Cette quantification a suscité un débat virulent avec la philosophie de son temps, notamment avec Bergson. Nous montrerons ici d'abord comment cette quantification s'opère pour ensuite radicalement rejeter la critique de Bergson et toute position romantique en général concernant la possibilité de la quantification. Ceci nous permettra de montrer aussi clairement que possible, je pense, en quoi la quantification de la qualité a toute sa légitimité *logique.*

Voici d'abord la loi de Weber :

> Nous ne trouvons pas de discrimination du poids par le toucher à moins que la différence entre les poids soit au moins d'un quinzième ou d'un trentième d'une quantité. Nous ne trouvons pas discrimination entre des lignes par la vue à moins que la différence entre elles soit d'un centième d'une quantité. Enfin nous ne trouvons pas de discrimination entre les sons par l'ouïe à moins qu'il n'y ait une différence tonale d'un sur trois cent vingt d'une quantité. Lorsque nous notons une différence entre des choses qui ont été comparées, nous

> ne percevons pas la différence entre ces choses, mais le ratio de leur différence par leur magnitude.[1]

Weber montre qu'il n'y a pas de seuil de discrimination absolu de la sensation. Entre 1g et 3g il y a 2g de différence. Nous percevons là la différence. Par contre nous ne percevons pas la différence entre 1Kg et 1Kg+2g. Nous percevons le ratio de leur différence par leur magnitude, mais pas la différence elle-même.

Gustav Théodore Fechner va formuler la loi quantitative entre l'intensité et la quantité de la sensation. Il a formalisé la loi de Weber de la manière suivante :

On distingue d'abord :

La quantité de sensation : C'est la partie qui fait toute la difficulté de ces recherches. Elle semble incalculable en elle-même car elle est qualité pure.

La quantité du stimulus : Elle relève des dimensions ou variations intrinsèques de l'ob-jet. Ici, évidemment, la pensée croit tenir plus d'objectivité. Mais il va s'avérer plus bas que celle-ci sera acquise une fois déterminée la sensation comme grandeur intensive.

Fechner pense que l'on peut avoir une mesure indirecte par le biais de la quantité de stimulus. Il procède alors en deux temps : D'abord il quantifie la loi de Weber et ensuite, à partir de ces résultats il montre qu'il est possible de quantifier la sensation elle-même. On peut demander à un sujet-témoin si la sensation est présente ou pas et à partir

[1] E.H. Weber *De Pulsu, resorbtione, auditu et Tactu : annotationes anatomicae et physiologicae*. Leipzig, 1834, Khoeler. Passage traduit depuis l'édition anglaise : E.H. Weber, On the Tactile Sciences, second edition, Translated by H. Ross et D.J. Murray, Erlbaum, 1996,U.K.

de là poser une définition d'une valeur ordinale fondée sur le seuil de discrimination du sujet. Ainsi, pour toute plus petite variation notable de sensation on a :

Le stimulus *S ;* ex : 1g et 100g et *dS*, la variation du stimulus ex : 2g – 1g = 1g et 101g – 100g = 1g. La variation n'est perceptible que si l'on prend en compte la mesure S du stimulus. Donc on peut décrire cette variation comme le rapport de dS sur S, soit : dS/S. Si dS= 1g et S = 1g dans la première expérience et si dans la seconde dS = 1g et S = 100g alors on a 1g/1g (variation de 1g pour 1g donné au départ) et 1g/100g (une variation de 1g pour 100g donnés au départ). On demande au sujet de nous informer sur la plus ou moins grande intensité de la sensation et on va utiliser la différence minimale observable entre les deux sensations. Les plus petites différences perceptibles seront les unités de la sensation. Ainsi, par exemple, si j'appuie sur votre doigt avec une aiguille et que vous me dites quand vous sentez la différence, je saurai quel est le seuil de discrimination entre la quantité de stimulus et le début de la sensation. On peut donc désormais formuler la perception P et sa variation dP. Or la perception varie en fonction de la variation du stimulus dS. Aussi on a le rapport suivant : dP/dS (la sensation P (ou perception) varie par rapport à la variation du stimulus). A ce stade peut alors noter k le facteur constant.

NB : Ce facteur est déterminé comme seuil de discrimination par le questionnement du sujet-témoin que l'on détermine comme le rapport du différentiel d'intensité, noté ΔI, sur l'intensité elle-même (I), soit la notation ΔI/I = k. On peut donc écrire dP=k*dS/S, c'est-à-dire que pour toute plus petite différence sensible notable on a le produit d'une constante k par la variation d'un stimulus sur le stimulus.

Jusque là on demeure dans le quantum dans sa détermination extensive puisque tout se rapporte au stimulus, c'est-à-dire à l'ob-jet de la sensation ; du coup n'apparaît qu'une relation de proportionnalité puisque dans cette détermination le quantum ne peut être que répétition du même. A partir de là, pense-t-on, on demeure dans une quantification *abusive* puisque qu'elle procède de la détermination de k alors que celle-ci fait appel à la subjectivité du témoin. Nous reviendrons plus bas sur cette difficulté.

Si on s'en tenait à ce qu'on a dit précédément on penserait que des incréments égaux de stimulus sont proportionnels à des incréments égaux de sensation, ce qui est faux. En effet, dès qu'il y a variation du stimulus, la variation de S n'est pas directement proportionnelle : je n'ai pas proportionnellement plus de sensation qu'il y a proportionnellement plus de stimulus ; la sensation, ou perception, notée *P,* ne varie pas de manière directement proportionnelle à S. Ce n'est pas comme si on avait :

$dP=a.dS$, où *a* serait un coefficient de proportionnalité.

C'est pourquoi Fechner dit que « La sensation varie comme le logarithme de l'excitation ». Donc la relation de P et S doit être rapportée à une fonction logarithmique telle que :

$P = k.\log(S)$

Maintenant nous savons que K doit être déterminé empiriquement, en questionnant le sujet sur l'intensité de la variation, et il en va de même pour C qui détermine le seuil en deçà duquel on ne sent rien. Or ces données changent selon qu'on questionne le sens du toucher ou de l'ouïe ou de la vue et aussi d'un individu à l'autre. Donc cette fonction, d'ores et déjà, n'est pas tout à fait une loi mais *une fonction d'étalonnage* du seuil de sensation pour chaque individu et type de sensation : ici, pense-t-on, la quantité se confronterait à la limite qualitative intrinsèque de la sensation.

#### 2.3.3.2. LA CRITIQUE DE BERGSON.

C'est d'ailleurs sur ce point que Bergson se sent fondé à dire que la sensation est un élément *qualitatif* simple non quantifiable, si bien que selon lui il y a nécessairement une intervention arbitraire dans toute prétention à en déterminer la mesure.

> Mais si P et P' sont[1] des états simples, en quoi consistera l'intervalle qui les sépare ? Et que sera donc le passage du premier état au second, sinon un acte de votre pensée, qui assimile arbitrairement, et pour le besoin de la cause, une succession de deux états à une différenciation de deux grandeurs ? [2]

[1] Les éditions françaises de la loi de Fechner notent dS ce que l'édition anglaise dont je me sers, notait dP. S est noté pour sensation chez Bergson, lorsque S est noté pour stimulus dans la version anglaise. Je me suis permis ici de conserver la même notation pour éviter toute confusion. La version originale allemande des Elemente der Psychophysik, note l'équation ainsi : $y = k \log \beta$. Cf. G.T. Fechner in Elemente, Zweiter Theil, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1860, pp. 11 et sq.

[2] H. Bergson, Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, Paris, PUF, 1927, ch.1, p. 49.

Dans un autre article Bergson écrit ceci :

> Ou vous vous en tenez à ce que la conscience vous donne, ou vous usez d'un mode de représentation conventionnel. Dans le premier cas, vous trouverez entre P et P' une différence analogue à celle des nuances de l'arc-en-ciel[1], et point du tout un intervalle de grandeur. Dans le second, vous pourrez introduire le symbole dS, si vous voulez, mais c'est par convention que vous parlerez de différence arithmétique, par convention aussi que vous assimilerez une sensation donnée à une somme. Le plus pénétrant des critiques de Fechner, M. Jules Tannery, a mis ce dernier point en pleine lumière : « On dira, par exemple, qu'une sensation de 50 degrés est exprimée par le nombre de sensations différentielles qui se succéderaient depuis l'absence de sensation jusqu'à la sensation de 50 degrés... Je ne vois pas qu'il y ait là autre chose qu'une définition, aussi légitime qu'arbitraire ».[2]

[1] Cet argument sophistique fait appel à une forme de sensualisme romantique pour justifier une pseudo-impossibilité de quantification d'un phénomène. Il n'y a pas moins de nuance entre les sons qu'entre les couleurs de l'arc-en-ciel mais ceci n'a jamais empêché les pythagoriciens de définir les variations du son, sans supprimer leur valeur continue. Rien n'interdit à la quantité de quantifier du continu et du qualitatif car c'est précisément ce qu'elle a toujours fait dans la mesure où elle est la catégorie qui a à se poser comme telle, c'est-à-dire dans ce rapport à la limitation de la qualité. La question de la légitimité de la quantification ne tient pas dans le fait de savoir si on utilise ou pas la bonne catégorie, car cette catégorie peut s'appliquer absolument à tout ob-jet, que ce soit intensivement ou extensivement. Penser le contraire consiste à demeurer dans la première position de la pensée relativement à l'objectivité, c'est-à-dire dans ce préjugé selon lequel l'ob-jet est plus objectif que la catégorie utilisée pour le déterminer. Les couleurs de l'arc-en-ciel ne posent aucun souci de quantification depuis Newton et encore moins depuis les équations de Maxwell.

[2] Bergson, Revue scientifique, 13 mars et 24 avril 1875.

Pour Bergson dS/S est acceptable car il s'agit seulement d'une détermination d'un moment précis où le stimulus change la sensation. Ainsi il semble que l'on puisse dire avec Bergson que Fechner opère une confusion entre la qualité et la quantité car il n'a considéré que la plus petite différence notable alors qu'elle n'est pas un intervalle quantifiable mais seulement un intervalle qualitatif. Autrement dit il n'y aurait là qu'une différence d'intention et non pas d'extension. Ce qui pose donc problème c'est la formule dP = P' – P. Fechner a logiquement admis que l'unité devait être la plus petite différence notable entre deux sensations, puisqu'il cherche bien à déterminer un *quantum*. Mais la nature même de cette différence n'est que qualitative. Dès lors tout étalon de mesure de la sensation, selon Bergson, est forcément arbitraire. On peut bien quantifier la variation des stimuli (*dS*) mais pas celle de la perception ou sensation. Bergson n'admet donc que la loi de Weber, laquelle ne propose qu'une différence extensive.

Certes on peut objecter à Bergson le fait que toute mesure et tout étalonnage sont arbitraires. Le centimètre ne fait pas intrinsèquement partie des corps, pas plus que le gramme. Toutefois ce n'est pas répondre ici à Bergson car il est vrai que l'objet que l'on mesure ou que l'on pèse est composé, c'est-à-dire qu'il a une nature extensive, alors que Bergson ne rétorquerait que trop facilement que la sensation est une donnée qualitative simple ; elle ne contient pas de parties et on se sent alors en droit de penser qu'elle n'est que pure intensivité. Les sensations seraient des éléments simples qu'on ne peut donc ni diviser ni quantifier. Ils sont simples en tant que qualitatifs. Certes il est possible de numériser à souhait ces éléments, mais cela ne nous apprendra jamais rien sur la sensation elle-même.

Cette situation critique entre la psychophysique et Bergson est particulièrement intéressante car elle contient en elle-même toute la problématique épistémo-logique qui se situe entre les catégories de la qualité et de la quantité, ainsi qu'autour des concepts de simplicité, immédiateté, continu, discret, extensivité et intensivité. Nous pouvons alors montrer ici la puissance de la logique dialectique dans sa capacité à rendre raison de cette discussion de manière remarquablement simple, pour peu que l'on se tienne à l'écart des accès de romantisme de Hegel, ce sur quoi je serai alors amené à revenir juste après la solution logique du problème que j'espère apporter ici pour montrer cette puissance de *la méthode* dialectique.

#### 2.3.3.3. DEPASSEMENT DIALECTIQUE DU PROBLEME | RETOURNEMENT DE LA CRITIQUE

Bergson oppose la qualité à la quantité. Pour lui, clairement, la sensation n'est pas en elle-même quantifiable car, en elle-même elle n'est que qualité. Or il admet aussi qu'elle est simple et, partant, limitée et donc qu'elle se borne elle-même dans sa disparition pour laisser place à une autre sensation. Donc elle est bien qualité comme être-là. De plus elle est *intensive,* c'est-à-dire qu'elle ne se détermine pas comme *composé* et donc, encore une fois, comme énumérable et donc quantifiable. On sait que pour Bergson les données de la conscience sont *immédiates* et *continues.* Cela a pour conséquence qu'elles sont simples tout en étant inscrites dans un continuum qu'est celui du chevauchement subjectif de la sensation. La sensation est simple, qualitative, intensive et continue. Mais pour qu'une telle continuité soit il faut qu'il y ait chevauchement,

juxtaposition et, surtout, autodisparition d'une qualité laissant place de façon continue à une autre qualité ou sensation, c'est-à-dire *passage en l'autre.*

Or que fait Fechner ? Il ne traite pas de la sensation comme qualité ni comme continue, il n'en détermine que l'aspect *supprimé* à chaque *instant ;* il considère la sensation dans son être-là en son autre. On peut dire que Bergson regarde la sensation comme l'être-là comme tel, c'est-à-dire continument qualité, c'est-à-dire prise en elle-même sans tenir compte de son devenir. De ce point de vue Bergson est dans une position formaliste des plus plates puisque Fechner tient compte du devenir-autre de chaque sensation en déterminant les variations de son intensité, alors que lui ne considère la qualité que dans sa fixité.

Mais en nous rappelant que l'on fait toujours appel au point de vue introspectif du témoin en croyant cependant noter ainsi la détermination de la mesure produite, Bergson fait remarquer l'être-pour-soi de la sensation : si la qualité change en elle-même, le fait qu'il y a sujet percevant, en soi, ne change pas, ce qui retire toute légitimité, pense-t-il, au fait de parler de variation autrement que comme variation *intensive,* c'est-à-dire comme un tout valable en lui-même et autodifférencié, et donc, pense-t-on alors avec Bergson, sans avoir de détermination quantitative intrinsèque.

Mais ce que Bergson ignore dans la pratique ou le réflexe scientifique de Fechner, c'est que la quantification est totalement indifférente de l'intensivité ou de l'extensivité de l'ob-jet mesuré. L'objet n'a pas à être quantifiable pour être quantifié et il n'a donc pas à être mesurable pour être mesuré. Il peut même varier de façon totalement contingente, le sujet témoin peut même mentir, la simple comparaison quantitative des cas possibles

compensera toute cette incertitude, comme le montre Jean-Claude Falmagne,[1] et ceci du seul fait que l'intensivité d'un système est toujours en elle-même réductible à une série de déterminités extensives : la masse d'un corps n'est certes pas l'équivalent de la totalité des masses atomiques, pourtant on trouvera toujours une relation quantitative entre l'énergie totale des atomes d'un côté et d'un autre côté la masse mesurée du tout ; et on remarquera aussi que l'énergie en tant que fonction d'onde (continue) n'est pas en elle-même une *déterminée* comme extensive. Si la sensation est bien en elle-même qualité simple et continue, elle n'est pas moins variante en tant qu'être-là, c'est-à-dire qu'elle *est* telle, puis *n'est plus* telle pour laisser place à une autre qualité, et ainsi de suite.

Dans ses travaux Falmagne reprend tous les cas possibles de variation de k, y compris les situations où k varie d'au moins deux valeurs ; dans ces cas-là on note alors simplement des intervalles de variation, ce qui permet de surseoir au problème que Bergson croit trouver en accusant la quantification de ne pas pouvoir décrire la réalité foncièrement qualitative de ces données.

Entendons bien que Bergson a formellement raison de dire qu'on ne sait pas ce qu'on quantifie quand on parle de P et P', mais c'est là que la quantité est ce qu'elle est : on s'en moque, cela ne nous intéresse pas, puisque, justement, ce qu'on veut, c'est quantifier. La quantité autorisant la recombinaison à l'infini de toute possibilité, on trouvera toujours un *medium* de computabilité tel que, par exemple, l'accumulation de données statistiques déterminant des intervalles de valeurs. L'indifférence de cette catégorie fera que l'on trouvera alors toujours suffisamment de commutateurs pour faire fonctionner les nombres exactement comme on le veut et, en l'occurrence, pour

[1] On pourra se référer aux travaux de Jean-Claude Falmagne dans *Elements of Psychophysical Theory*, *Functional Equations*, in Oxford Psychology Series NO. 6, New York, Oxford University Press, 1985, pp. 76-86.

étalonner les seuils de la perception, étalonnage qui se suffisent de données moyennes et qui pour cela n'ont besoin d'aucun souci d'affinité transcendantale, ontologique ou de quelque sorte que l'on voudra bien nommer ce préjugé dans lequel Bergson est enfermé et qui consiste à reprocher à un schème théorique de ne pas correspondre à une réalité objective que, lui, bien entendu, détient fermement et comme acquise alors que, de toute façon, le physicien se moque de cette affinité puisque tout son travail se réduit à une simple opérabilité positive et réfutable par des séries de tests qui devront nécessairement reprendre ses propres schèmes pour s'opérer comme tels. J'entends par là que la quantification marche et marchera toujours puisqu'elle est toujours détermination de la quantité, catégorie ontologique *centrale* du logique.

Aussi partielle que soit une quantification pour ce qu'elle ignore volontairement tout autre point de vue, comme quantification elle sera toujours légitime. Elle n'est critiquable que lorsqu'elle voudrait que d'autres points de vues se réduisent au sien, mais elle est souveraine toutes les fois qu'on veut montrer son impuissance à être ce qu'elle est, c'est-à-dire quantification ; et lorsqu'on insiste à vouloir montrer quelque défaillance de sa démarche on se bat contre du vent, c'est-à-dire contre l'indifférence même.

Outre l'erreur commune que commet Bergson et qui consiste à laisser penser que l'extensivité s'oppose strictement à l'intensivité et que le continu ne saurait être rapporté à du discret (alors qu'ils s'appellent en vérité mutuellement), on peut remarquer que cette relation d'être-autre (ou d'être et ne plus être tel ou tel) laisse donc place à la détermination de limites. Certes en regard de la réalité continue du passage d'une qualité à l'autre la limite sera toujours posée artificiellement, mais ce qui importe dans la notion de limite n'est pas l'ob-jectivité, mais le fait qu'il y a déterminité puis autre déterminité.

Ce que la loi de Fechner quantifie, justement, ce n'est pas la limite elle-même, mais bien la variation ou le fait qu'il y a variation : si l'on quantifie c'est justement parce qu'on n'a pas la prétention de saisir l'instant de la variation mais seulement le fait qu'il y a variation, c'est-à-dire passage en autre chose.

Ensuite lorsque Bergson dit que l'on peut mesurer dS/S et non dP/P, c'est-à-dire la variation du stimulus et non la variation de la perception elle-même, il enfonce une porte ouverte puisque c'est justement la raison pour laquelle Fechner est d'abord passé par la quantification du stimulus pour en déduire de façon apagogique la variation de la sensation. Mais de surcroît Bergson s'inscrit dans une détermination pauvre de la pensée, consistant à croire que l'ob-jet est plus *vrai* que le sujet-témoin. Or si l'on veut traiter de la sensation en général il va de soi qu'il faut trouver un moyen de parler du ressenti du sujet, c'est une simple question de bon sens que le rejet de tout concept, aussi concret ou abstrait soit-il, condamne à négliger, si bien qu'une telle pensée du continu comme simple opposé d'un discret qui ne serait qu'abstrait, condamne la pensée du disciple Bergsonien à rester dans le pire formalisme rationaliste qui soit, c'est-à-dire un formalisme qui s'ignore dans sa présupposition dualiste, tandis qu'à tout le moins la démarche quantitative assume son formalisme dans la mesure où son seul objectif est de quantifier pour modéliser et réduire.

Il semble donc clair qu'Hegel permet de facilement dépasser le problème dans lequel cette attitude de Bergson est prise, car la qualité se résout d'elle-même en quantité par son être-autre et comme pluralité. On pourrait comme Bergson dire absolument tout et n'importe quoi et gaspiller encore beaucoup d'encre puisque

lorsqu'on a choisi le négatif et le négatif seul, on ne peut en effet trouver aucune borne où s'arrêter. A tout le moins les sciences de la nature ont, dans leur négativité de reconduction infinie du fini, la prétention métaphysique (certes, non assumée, mais c'est heureux, sinon elles deviendraient dangereusement dogmatiques car elles ne pourraient plus poser la réfutation comme critère de validité), l'avantage de prétendre à une positivité qu'elles atteignent par ailleurs dans et par l'espace effectif de communication internationale qu'elles stimulent constamment, ainsi que par les actions sur la nature qu'elles permettent. On devrait, ne serait-ce que pour cette raison éthique communicationnelle[1], leur reconnaître leur qualité en tant qu'espace juridique international que le monde écoute avec attention. Si tout ceci est bien déterminé par la conscience ordinaire de déterminations finies de pensée, comme Hegel l'indique au §24 de l'Encyclopédie[2], il faut toutefois reconnaître que cette conscience s'inscrit aussi de la sorte dans un espace éthique *infini*.

Les sciences de la nature, par leur présupposition que toute réalité est indifféremment quantifiable, s'inscrivent bien dans une métaphysique présupposée qu'elles ignorent (tout en y revenant constamment dans leur désir d'achèvement). Mais

[1] S'il faut admettre l'équivalence entre l'histoire de la philosophie et la logique et si, par ailleurs, comme le dit Hegel lui-même, les sciences de la nature sont issues de la philosophie (de Descartes en particulier comme il l'indique au § 77 – mais c'est en soi une question discutable là aussi), alors on commet un étrange infanticide lorsqu'on condamne ainsi une telle discipline de la raison qui par ailleurs – même à l'époque de Hegel – détermine un champ d'éthicité autrement plus vaste que n'importe quel Etat et qui à notre époque est dotée d'une effectivité juridique et éthique supranationale autrement plus écoutée que les autres instances.

[2] Ce qui au passage mériterait également une réflexion plus poussée puisque l'un des critères de scientificité de la physique théorique est l'exclusivité et la prise de risque du concept théorique, à savoir que le concept doit décrire des phénomènes qui ne pourraient être décrits sans lui, c'est-à-dire que l'opinion commune, entre autres, n'aurait pas déjà conçus et décrits. Ainsi en va-t-il par exemple du mouvement galiléen qui est linéaire (vectoriel) et non circulaire comme l'opinion des philosophes le croyait jusqu'alors. Aussi il faut voir dans les critères de Popper un critère que j'appelle critère d'exclusivité référentielle, à savoir qu'un système théorique doit toujours s'assumer comme produisant une représentation unique et particulière, dont l'universalité ne tient que dans sa recevabilité pour son référentiel *posé* et non dans une quelconque ob-jectivité, puisque rien n'est jamais ob-jectivement confirmé ; la seule confirmation étant en effet négative, c'est-à-dire réfutatoire. L'objectivité se situe toujours en dernière analyse dans la position de la quantité comme absolu, ce qui suffit puisque l'esprit trouvera toujours ainsi la systématicité dont il a besoin.

l'intérêt de la catégorie de la quantité est qu'elle autorise au moins *la prétention* de penser sans métaphysique, sans aucune spéculation sur l'être, parce qu'elle peut s'appliquer de façon indifférente à tout et n'importe quoi (et même n'importe comment, certes, car elle est effectivement impuissante à saisir son objet – j'y reviens plus bas), même si cela doit relever d'artifices et de torsions qui certainement doivent pour cela ignorer la *Chose même*. C'est bien entendu aussi ce qui fait selon Hegel l'impuissance de la mathématique puisqu'en somme elle est à la fois dans le présupposé que tout ce qui est à considérer est quantité (ce qui est donc un postulat ontologique dogmatique) et dans l'ignorance de ce postulat puisqu'elles prétendent n'avoir aucun présupposé ontologique. Mais c'est justement ce que la catégorie de la quantité, comme contradiction achevée et limitative de l'être-là, permet.

Ainsi Hegel reconnaît en même temps ce qui fait que les sciences ne peuvent procéder que comme elles procèdent, tout en reconnaissant cela comme un moment dialectique nécessaire et, en même temps, il leur reproche de ne pas être plus au fait de leurs propres présuppositions alors que, justement, leur modalité de départ consiste dans l'indifférence à toute sorte de métaphysique.

Dépasser cette contradiction de Hegel requiert que l'on comprenne qu'il ne peut y avoir d'impuissance des sciences formelles à penser leur objet d'abord parce que poser les choses ainsi consiste à produire une rupture communicationnelle qui éthiquement indéfendable et consistant à demander à l'autre de ne pas être l'autre, et ensuite parce que ce qui nous porte à poser les sciences dans cette perspective relève en vérité de la détermination intrinsèque de leur démarche, laquelle est parfaitement adéquate à son objet bien qu'ignorante de celui-ci ; ces deux perspectives n'étant pas synonymes.

## 2.3.4. L'ADEQUATION DES SCIENCES A LEUR OBJET

### 2.3.4.1. L' IMPUISSANCE DES SCIENCES A SAISIR LEUR OBJET

> L'indifférence de la quantité, c'est aussi, plus profondément, une indifférence au regard de soi-même, comme en témoigne la définition mathématique et habituelle de la grandeur : « quelque chose que l'on peut augmenter ou diminuer ».[1]

Certes les sciences quantitatives sont condamnées à s'ignorer elles-mêmes dans leur démarche et présuppositions, mais on ne peut voir là une impuissance, terme parfaitement inadéquat puisqu'il en va précisément de ce qu'elles sont et elles ne peuvent alors *avoir à* être autre chose puisque leur être consiste précisément à ne pas autre chose dans la mesure où elles sont indifférentes à toute autre chose. Un tel terme induit nos commentaires à se confondre dans d'étranges formes de paralogismes :

> (…) Loin de dissoudre la déterminité, comme c'était le cas dans la sphère de la qualité, le changement est ici constitutif du contenu même de la déterminité telle qu'elle s'offre d'emblée sous sa forme de quantité pure. Mais cette définition présuppose l'existence de cette limite quantitative indifférente que le concept de quantité pure a pour tâche

[1] *S.L.*, I, Aubier Montaigne, p.166.

> d'engendrer. Hegel saisit donc ici une nouvelle occasion de signaler l'impuissance d'une démarche non spéculative à penser et produire son objet.[1]

Ici on peut remarquer assez nettement la contradiction stérile dont je parle. Parler d'impuissance des mathématiques à saisir leur propre objet est même aberrant (puisqu'il est nul) et pour en prendre la mesure je propose simplement de lire attentivement la phrase ainsi produite par le collectif dirigé par J. Biard : « signaler l'impuissance d'une démarche non spéculative à penser et produire son objet. » C'est une phrase vide de sens. Elle reflète exactement la démarche de Hegel, cela est certain, et c'est tout le problème relatif à la lecture de ces pages de la logique. Mais il y a un simple *pléonasme* à parler d'une démarche non spéculative incapable de saisir son objet. La qualifier pour cela d'impuissante consiste simplement à dire qu'une chose est *défectueuse* parce qu'elle n'est pas ce qu'elle n'est pas.

Certes l'on peut bien dire qu'il y a ainsi *sortie de l'esprit* et véritablement absence-de-pensée dans le procès de quantification des sciences, mais cela demeure bien une initiative de l'esprit et de la pensée : au point de vue dialectique il ne devrait y avoir rien de surprenant à voir que la pensée ait besoin de sortir d'elle-même pour déployer la catégorie de la quantité car cela demeure bien l'activité de l'esprit *pour* l'esprit, au regard d'un objet qui n'est certes pas *pensée* mais bien *penser.*

Certainement la mathématique échoue en tant qu'elle est quand même dans une métaphysique, ce qui est encore plus vrai dans ses applications en physique théorique où

[1] J. Biard, I, p. 134.

elle échoue à produire *l'unité* recherchée, et échouera sûrement longtemps encore. Mais si les sciences formelles devaient travailler sur leur propres présupposés métaphysiques elles seraient alors *philosophie,* or c'est justement ce qu'elle a d'abord choisi d'éviter dans le geste galiléen et dans son projet d'axiomatisation. En effet toutes les fois que la rationalité mathématique, justement parce qu'elle ne peut être autre que mathématique et partant quantitative ou même absolutisation de l'identité comme indifférence à soi de la quantité, elle a dérivé en une forme extrême qui a conduit non pas à forcer la mathématique à s'assumer comme spéculative, mais le spéculatif à se réduire à la quantité. En effet, cela ne peut fonctionner que dans un seul sens, car de l'indifférence – ou déterminité *nulle*, finalement – de la quantité, ne peut venir aucune autre déterminité que celle-ci, si bien qu'elle ne peut pas s'élever à sa une dimension spéculative, car elle n'est elle-même spéculative que négativement et ne peut qu'éternellement revenir à elle-même, du moins dans sa détermination *classique* et pour une mathématique et une physique de l'époque de Hegel.

La logique même de la démonstration consiste à tout rendre pensable par ce revenir à soi : s'il faut toujours que la preuve, comme le dit Hegel aux § 227-230 de *l'Encyclopédie,* soit contenue dans le procès qui la met en évidence, c'est précisément parce que le procès du savoir fini est ce retour à soi négatif, c'est-à-dire cette indifférence. Du coup on pourrait même soupçonner Hegel d'être comme *déçu* de cette science, comme s'il avait lui-même eu un espoir qu'elle réussisse à dépasser cette impuissance. Ceci provient certainement du fait que Hegel ne peut pas ignorer l'absolu contenu en elle, à savoir sa teneur spéculative : si la quantité pure relève aussi bien de l'étendue que du nombre, du continu que du discret et si, de surcroît, elle est ainsi la thématique de toute variation possible, aussi bien du mouvement quantitatif, que des

mouvements qualitatifs et locaux, c'est bien toute la nature qui devrait pouvoir être ainsi embrassée sous sa déterminité négative d'indifférence.

Mais, au lieu de voir ici une puissance du négatif sur lui-même Hegel perçoit une impuissance parce que, en effet, pour qu'une telle puissance se réalise pleinement, il lui faudrait se connaître elle-même, c'est-à-dire saisir sa *Chose* ou, pour le dire plus simplement, comprendre ce qu'elle est, à savoir à elle seule déterminité absolue ou l'absolu de la déterminité, ce que l'on peut aussi entendre ainsi : *le point d'aboutissement de la déterminité.*

Mais c'est absurde, car c'est la même négativité de la quantité qui la rend ainsi absolue. Elle ne peut pas être pure détermination indifférente et ne pas être indifférente ; sur ce point aucune dialectique ne peut passer ce cap : qu'une chose-en-soit une autre, même son opposé ou son contraire, est possible par le devenir ou comme être-pour-soi ou encore comme *tension* des opposés qui fait que la chose n'existe pas sans son autre, mais cela n'autorise pas que la chose soit strictement confondue avec son autre.

En revanche cela indique la nécessité que l'indifférence ait elle aussi *son autre,* mais cela nous devrons le voir plus tard et nous contenter pour le moment du fait qu'il y a là une *indication* de cette dialectique. Cela étant dit nous pouvons noter maintenant que le pour-soi est négatif comme variation or, sans variation il n'y aurait pas de vie, car c'est de la mutation accidentelle que se forme l'espèce ; et pour qu'une telle variation soit possible il faut assurément qu'il y ait un nombre sans limite de tentatives, c'est-à-dire de variations et donc reconduction ou *progrès* à l'infini du fini. Il en va *de la nature même de la nature* que d'être inscrite dans la variation indifférente et donc, forcément, il en va ainsi de la nature même des sciences de la nature, qui sont alors *véritables* comme profondément prises dans et par ce procès.

Mais étant ainsi parfaitement adéquate à son objet, cette infinité est alors *véritable* simplement comme *méthode* d'étude. L'impuissance n'est donc pas celle des sciences de la nature, mais de la nature seule et, du reste, les sciences font leur travail *véritable* en reconduisant l'impuissance de leur objet si bien que leur méthode est *parfaitement vraie,* bien que leur étude, dans ses résultats, est forcément toujours *non-vraie,* puisque la méthode ainsi adéquate à l'impuissance de la nature, est forcément impuissante à se saisir comme telle, car la nature ne se saisit elle-même que lorsqu'elle se sursume dans le monde de l'esprit.

Toutefois au point de vue logique la méthode scientifique est *bonne* en-et-pour-soi, bien qu'il s'agisse *d'un en-et-pour-soi négatif* sur lequel nous devrons nous pencher plus bas à l'occasion de l'exposition critique que je proposerai de la catégorie de la différence, ainsi que lorsque je terminerai ce travail sur la notion de *subsomption au concept*.

Il y a donc contradiction dans l'analyse même de l'impuissance de la mathématique à penser et produire son objet, d'abord parce que c'est justement ainsi qu'elle a *à être* mais aussi et surtout parce que réduire la connaissance scientifique à une simple manière de figer le réel consiste à nier soi-même le devenir intrinsèquement quantitatif de son objet, c'est-à-dire la nature ; et l'on peut donc dire que dans cette parfaite adéquation, l'objet est en vérité *Objekt,* c'est-à-dire toujours ce dont il est fondamentalement question dans la quantité : le singulier, le particulier, l'universel, qui sont les catégories du jugement quantitatif et, il faut le rappeler, les déterminations du concept et donc de *tout le système* de la logique.

#### 2.3.4.2. LA RUPTURE COMMUNICATIONNELLE

On est soi-même sourd à l'autre quand on voudrait qu'il soit son autre, c'est-à-dire quand on demande aux sciences formelles d'être spéculatives et retournées sur elles-mêmes (quand par ailleurs, nous le verrons plus bas, c'est la dialectique qui manque par-là même de retourner la catégorie de la différence sur elle-même). On peut bien concevoir qu'un mathématicien tente de *formaliser* certains moments du dialectique, comme le fait par exemple Lawvere en proposant une modélisation du *passage en autre chose,* mais on ne peut *en même temps* être en train de situer ce cours de l'objectivité *comme* objectivité*,* c'est-à-dire travailler sur le concept. S'il n'y a pas d'imperméabilité entre le questionnement, par exemple, de l'essence chez Platon et la géométrie, toujours est-il que Socrate dialoguait et ne faisait pas de géométrie pendant qu'il dialoguait. S'il pouvait faire démontrer à n'importe qui que la diagonale du carré de 1 est égale à la racine de la diagonale d'un carré de 2, ce n'est que parce que toute déterminité particulière s'est évanouie dans la quantité et qu'ainsi, évidemment, n'importe quel sujet pensant peut aboutir au *même* résultat. Ensuite, lorsqu'il s'agit de reprendre le cours de la spéculation philosophique du Ménon, on ne fait plus de mathématique et le sujet interrogé par Socrate n'est plus acteur du débat. Lorsque Gödel produit le théorème d'incomplétude, celui-ci peut bien avoir un intérêt philosophique, même immense, mais cet intérêt en lui-même n'est pas mathématique. En somme, s'il faut bien relever tous les questionnements que la mathématique soulève bien en dehors d'elle-même, il faut toutefois éviter de lui demander qu'elle les résolve elle-même. Dire avec Hegel et même s'exclamer tout en signifiant une forme d'impatience et demander à ce qu'enfin « la science [en vienne] à acquérir une conscience des catégories métaphysiques qu'elle utilise, et à prendre comme fondement, à leur place, le concept de la Chose ! »[1], n'est

[1] *Encycl.*, II, p. 222

tout simplement pas raisonnable lorsqu'on a montré par ailleurs la limite intrinsèque de son postulat de départ et de sa méthode.

Si philosophie et science doivent dialoguer, ce doit être dans le respect (et l'articulation) de leur altérité. De fait, Hegel n'a pas rendu possible un tel dialogue et bien que des mathématiciens comme Lawvere proposent une mathématique conceptuelle[1], ce dernier n'emploie pas une seule fois le mot dialectique et, surtout, il ne fait aucune référence explicite à Hegel. Ce n'est que par l'ancrage de sa pensée chez celle du néo-humaniste Grassmann que l'on peut retracer l'intention d'un travail rédigé dans un style remarquablement dialectique, jusqu'au titre lui-même de son article *Unity and identity of opposites in calculus and physics*. Ainsi, par exemple, après avoir montré que deux *morphismes* opposés peuvent être déterminés tels que le premier mène au second et le second au premier par leur négation, Lawvere appelle *Aufhebung* la plus petite catégorie, résolvant de cette manière les opposés d'une catégorie donnée[2]. L'arrière-fond hégélien ne fait donc aucun doute ; on trouve de même un vocabulaire nommément hégélien dans la nomenclature que Lawvere produit dans son travail sur la théorie mathématique des catégories. Seulement Hegel n'est jamais étudié comme tel, ni cité une seule fois par Lawvere qui est pourtant explicitement en train d'importer la dialectique dans les mathématiques. La raison que l'*on* connaît et qui se cache derrière cette sorte de *timidité* à évoquer explicitement Hegel, on la doit simplement au *mépris* qu'il suscite dans les universités de sciences (ce qui a même tendance à se répercuter dans les facultés de

[1] Voir Annexe 3 p. 434

[2] *Display of Graphics and their Applications, as Exemplified by 2-Categories and the Hegelian "Taco"*, in Proceedings of the First International Conference on Algebraic Methodology and Software Technology, University of Iowa, p. 68.

philosophie[1] au profit d'une philosophie dite *analytique* qui semble avoir bien du mal à se définir dans son *ethos* autrement que par une opposition relativement violente à la philosophie dite *continentale*). Mais ce conflit subsistera tant qu'on tentera de notre côté de spéculativement justifier ce qui est irrecevable dans certains aspects de la démarche dialectique générale, c'est-à-dire précisément l'antagonisme qu'il *crée* lui-même entre sciences et philosophie, alors que par ailleurs tous les outils nécessaires à un dialogue sont bien *heureusement* présents dans le système, ainsi que nous l'avons montré en dépassant la critique de Bergson grâce à Hegel et ainsi que des esprits humanistes tels celui de Lawvere le démontrent avec enthousiasme, notamment en s'inscrivant dans un militantisme intellectuel de réconciliation de la philosophie spéculative et des sciences[2]. Et c'est ce même travail que je propose ici, bien que ce soit *du côté de la philosophie* que ma tâche se situe. De même que Lawvere veille à préserver le domaine du spéculatif de toute tentation d'aller le modifier moyennant une nomenclature *ad hoc*, de même il est légitime que la philosophie reconnaisse les sciences formelles comme le déploiement *effectif* de la catégorie de la quantité, le seul *possible* et le seul *souhaitable*. Aussi une approche dialectique des travaux de la science contemporaine ne consistera jamais à les

[1] On peut notamment voir la marque de ce mépris que la dialectique suscite dans jusque dans l'université de philosophie dans un essai de Canguilhem (*Idéologie et Rationalité dans les sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1988) où il choisit délibérément (p. 114) et pour un motif d'une obscurité remarquable, de se priver de l'outil philosophique dialectique, craignant, comme il le dit, « d'être soupçonné d'opportunisme intellectuel ». On peut pourtant montrer aisément que se privant d'un tel concept l'entièreté de son essai se confond en une contradiction méthodo-logique assez surprenante pour un homme aussi illustre : En effet, sa méthode d'analyse change de nature d'un moment à l'autre de la dissertation sans réelle justification par rapport à l'objet d'étude. « L'histoire des sciences de la vie est vraiment une histoire », nous dit-il en bas de la page 113, « c'est-à-dire une suite de ruptures et d'inventions » ; mais plus loin il conclut que l'on doit se contenter d'une étude modale, d'un *comment*, après avoir fait une expérience de pensée qui présupposait un temps causal linéaire et non discret comme semblait le montrer l'usage du mot « rupture ». Ce que fait ici Canguilhem reviendrait en physique à étudier les sauts énergétiques des particules avec des fonctions continues… ça n'a tout simplement aucun sens, faute de dialectique, puisqu'elle est précisément la discipline qui permet, comme nous le montrons en 2.3.2.1 (p.202), d'articuler ces deux notions qui tombent l'une en dehors de l'autre dans la réflexion pensante.

[2] On notera toutefois qu'il manque certainement à cette démarche une compréhension articulée de l'altérité même de ces deux usages de la pensée, ce que l'on ne peut reprocher à quiconque n'ayant pas comme nous consacré tout leur travail sur ce qui précisément manque à cette fin dans la *Science de la Logique*, à savoir le retournement ratio-dialectique de la logique, travers un second degré de réflexion de la différence et, partant et rétro-logiquement, de la quantité.

vouloir réfuter ou les vouloir remplacer par une autre approche, mais à étudier le statut *logique* et *dialectique* des positions et problèmes qu'elles produisent.

En effet, même si la démarche formelle des sciences, en tant que déploiement de la catégorie de la quantité par son absolutisation méthodologique, est bien en elle-même négation de toute dialectique spéculative, cela ne veut pas dire qu'elle ne s'inscrit pas dans un procès à proprement parler dialectique et spéculatif. C'est proprement ce qui peut nous sembler donner quelque légitimité au propos de Hegel quand il s'attend à ce qu'enfin elles se saisissent elle-même du concept de la chose et réfléchissent à leurs présupposés métaphysiques. La contradiction de Hegel tient en ceci qu'il montre également par ailleurs que leur démarche a comme fondement la négation du dialectique lui-même. Mais nier le dialectique est encore quelque chose de dialectique et ce moment correspond exactement à ce qu'est la quantité dans l'être, à savoir qualité niée. Mais le contenu ainsi nié, de même que les déterminités qui émergent de ce processus négatif, ne sont pas moins en eux-mêmes *quelque chose* dans la pensée et, pour ce faire, une science formelle porte toujours la trace de sa provenance logique si bien que si le déploiement de la quantité n'est pas en lui-même une démarche spéculative, il commence et se termine dans la spéculation quantitative, laquelle se dépasse dans la théorie de l'essence.

Mais parce que nous nous sommes à ce stade éloignés du cours précis de la Logique de Hegel pour ce qu'elle est insatisfaisante dans les confusions qu'elle induit relativement aux sciences, il nous faut, avant de parler de l'essence et donc d'en venir au *cœur* logique de notre critique qui portera sur la différence, rendre raison de trois modalités de la

pensée (et de l'être) que sont la sursomption (*Aufhebung*), la négation simple et la réduction. En effet, Hegel lui-même ne les distingue pas à proprement parler dans le sens où il n'y a pas de passage où négation et sursomption sont séparés par un travail d'explicitation. Toutefois l'*Aufhebung* n'apparaît et n'est explicité qu'à compter du §96 de l'Encyclopédie de 1827, ce qui coïncide précisément avec le moment où l'être-là passe dans l'être-autre comme pour-soi et non plus simplement par *suppression* de lui-même et justifie par là que l'on distingue ce que Lardic[1] appelle « une négation simple, abstraite », de la sursomption, pour toutefois mieux comprendre, ensuite, ce qu'est le processus de réduction qui est opéré dans et par la quantification.

Ces trois modalités se ressemblent en ce que toutes trois procèdent de la négation, mais elles diffèrent en ce que la première *conserve* ce qui est nié tandis que la seconde s'y oppose strictement, permettant alors à troisième d'opérer librement ou, plutôt, *indifféremment.* Mais la négation simple est aussi ce qui crée l'opposition et donc elle est aussi une condition de possibilité de l'Aufhebung qui doit nier et conserver les opposés. Mais ce qu'il importe de noter ici, pour le moment, c'est le fait que les sciences quantitatives ne peuvent procéder par réduction du réel à quelques déterminités formelles *indifférentes* qu'à la condition que cette indifférence soit rendue possible par la négation simple du *réel* ou de la qualité.

#### 2.3.4.3. SURSOMPTION, NEGATION ET REDUCTION

[1] J-M. Lardic, *Le droit du particulier, in* Hegel et le droit naturel moderne, (Ed) J-L.Vieillard-Baron et Y-C. Zarka, Vrin, Paris, 2006, p. 106

La quantité ne peut être la qualité sursumée, car le passage de la qualité à la quantité relève d'une simple *négation* de la qualité. Il faut pour cela distinguer la sursomption de la négation simple. La sursomption[1] est inclusion en son nouveau donné de l'élément supprimé pour se déterminer comme tel mais où certains éléments doivent être *conservés ;* par exemple la citoyenneté des anciens est supprimée car elle ne correspond plus à un simple privilège de naissance ou de faits d'armes, mais elle est *aussi* un privilège de naissance et de faits d'armes, bien que ce ne soit plus son *fondement* : dans la sursomption il y a suppression non tant d'un élément mais d'un *système*, laquelle suppression permet alors l'établissement du *même* système, mais *étendu, augmenté*. La qualité prise en elle-même est comparable à l'être dans sa nouvelle position, tout et rien à la fois, infini ou absolu *en soi* et abstrait puisque voué à disparaître comme tel, dans sa limitation, etc. De là être-en-l'autre, en-soi, puis être-pour-soi puis pluralité et donc quantité. La quantité de ce point de vue, dans sa pureté, est *absolu* au sens où comme catégorie elle englobe un peu comme *de fait* tout [ce qui est] *pour-soi* mais en le supprimant comme tel et justement *parce qu'elle* le supprime.

Il résulte de cette suppression cette sorte de totale inadéquation de la quantification ainsi réduite par rapport à l'infini véritable que la qualité réalise dans l'être-pour-soi. Si « l'infinité véritable, conçue comme procès de la négativité »[2] produit ainsi cet être-pour-soi, qui pourtant propulse immédiatement tout ce qui est dans l'infini non-véritable de la reconduction à l'infini, et si par ailleurs on doit distinguer le moment de la simple négation de cette infinité véritable, alors il faut distinguer pareillement la sursomption de la simple négation.

---

[1] *Encycl.*, I, §96 et Add., p. 530
[2] J. Biard, I, p. 133

Maintenant, dans la mesure et dans le degré, la réduction est-elle sursomption de la quantité pure ou bien simple négation ? Si elle est sursomption, alors il y a bien là un travail véritable et si elle est négation alors il y a effectivement une sorte d'état de *crise* dans le procès de la quantité.

Il y a état de crise dans le procès de l'infini véritable puisque c'est une fois l'être-pour-soi échu comme tel que celui-ci disparaît aussitôt dans la reconduction infinie. Il faut alors s'attendre à ce qu'entre les deux hypothèses formulées ci-avant, d'une conclusion on pourrait dériver l'autre conclusion. Pour en avoir le cœur net il nous faut tester les deux alternatives et voir dans quelles sortes de ramifications circulaires elles vont nous conduire, lesquelles devraient alors nous permettre de poser le lien entre négation simple et sursomption.

La réduction est-elle simple négation ? La négation simple consiste en une sortie pure. L'être-là sort purement de l'unité indifférenciée de l'être et du non-être. Il rompt avec l'auto effondrement de l'un en l'autre, pour rendre ainsi le devenir possible en tant qu'il échoue aussi comme tel : chaque déterminité posée revient nécessairement au néant et se fait par là être-autre.

L'unité indifférenciée, dans la catégorie de la quantité, est la quantité pure. Sa sortie se fait dans la *qualité* de la mesure, c'est-à-dire comme être-là de la quantité ou unité différenciée de la quantité et de la qualité. Maintenant il est vrai que l'être-là est lui-même nié par son passage en l'autre. Et c'est encore une négation simple. Ici l'autre n'est pas l'autre inclus en-soi. C'est pour cela qu'il y a limitation comme *borne*. De même la mesure est limitation de la quantité pure. En ce sens elle est bien réduction comme

négation simple : elle ne détermine pas la quantité en soi, mais telle ou telle quantité *spécifique,* ou un *quantum*.

Cela étant dit l'être-pour-soi réalise bien la sursomption tout comme le degré est la sursomption de la mesure : Le degré définit un seuil du changement de quantité au-delà ou en deçà duquel il y a non plus variation de la simple quantité, mais altération de la qualité du fait même de cette variation. Un champ de 100m² et un autre de 200m² sont toujours deux champs. Mais une fois qu'un terrain atteint un certain seuil, soit il est déjà une propriété de plusieurs champs, soit encore une commune, une ville, un Etat, un monde, mais le champ en lui-même n'est pas supprimé, il est bien conservé comme élément du tout plus grand dont il est désormais une partie. Ensuite dans les mesures de températures, par exemple, on a bien des degrés *indifférents*, en tant que *quanta,* de la qualité ; cela dit on a aussi des points de référence ou des *seuils d'état* qui rendent la quantification du degré possible. Ces points de référence sont, par exemple 0°C et 100°C pour l'eau au niveau de la mer.

Cette variation de la qualité est cependant ici à la fois être-là, être-autre mais aussi et surtout variation d'un pour-soi, sans être encore toutefois *sursomption* : l'eau reste de l'eau, sa qualité diffère pourtant. Aussi la mesure du degré mesure avant tout le degré lui-même et non pas la variation, lequel degré se détermine comme seuil de variation de la qualité, laquelle, être-pour-soi, offre toujours plus de résistance à se nier *simplement* : la variation *tend* vers la *sursomption*, mais elle n'est pas en elle-même sursomption. Et lorsqu'on aurait apporté l'énergie astronomique que l'on sait aujourd'hui nécessaire pour séparer des neutrons et des protons d'atomes constituant l'eau, on n'aurait pas une sursomption de l'eau mais une pure suppression. Il faudrait en effet que de cette suppression émerge autre chose qui *demeure* néanmoins le pour-soi de départ. A ce

stade de la logique, donc, il n'y a pas de sursomption autrement qu'à l'intérieur de l'être-là-pour-soi, lequel est cependant *simplement nié* comme tel dans la quantité.

Aussi on peut dire qu'il y a comme une intensification ontologique qui se produit par la quantité à la fois comme réduction de la mesure et comme augmentation de la relation de degré, laquelle, à mesure que le degré augmente, autorise de moins en moins de variation de qualité, jusqu'à ce que ce soit la chose même qui change, si bien que le procès ontologique de l'être ne relève d'une intensification que *contingente* et indifférente à elle-même et, cela, par *degrés.*

Mais la négation simple qui a cours d'un degré à l'autre et d'une qualité à l'autre n'est pas non plus une suppression *totale*. La réduction quantitative est bien une négation simple de la variation comme variation intensive, c'est-à-dire comme continuum et il n'y a pas là à proprement parler la moindre *conservation* de la qualité antérieure sur la qualité postérieure. Cependant elle permet de saisir le moment *immédiat* précis où l'intensification ontologique (contingente, toutefois) se produit, c'est-à-dire lorsque l'être-pour-soi cède en son autre *état*, se faisant alors par là-même aussi bien *pour-soi* qu'en-soi et en son autre.

L'extension est donc le *résultat* du processus intensif de la variation. Il n'y a donc aucun défaut ontologique de la négation simple qu'opère la mesure, parce qu'elle est le médium préalable de la prochaine variation. Connaître par quantification c'est nécessairement mesurer et, partant, définir par là des seuils en deçà desquels plus aucune mesure n'est possible. Lorsqu'on parlerait des états de l'eau par exemple, on n'aurait plus affaire à la même chose selon l'énergie impliquée dans la transformation. Le seuil ultime est celui à partir duquel on ne mesure plus mais où l'on spécule à nouveau,

c'est-à-dire par exemple le seuil énergétique atteint par la théorie des cordes, l'instant $t_0$ de l'univers ou même plus simplement l'état à la fois hyper-massif et néanmoins situé en deçà de la limite de Planck d'un trou noir.

La dialectique permet de penser que ces positions appelées *singularités* par l'entendement ne seront jamais connues selon le mode de la mesure expérimentale. Pourtant les scientifiques ne se privent pas d'utiliser ces éléments théoriques en sachant qu'on ne saura jamais (du moins comme l'on croit devoir savoir, c'est-à-dire par l'expérience), car ils ne peuvent que difficilement se passer de leur heuristique.[1] Cette heuristique, si elle ne tient pas de l'expérience, alors c'est qu'elle tient de sa nécessité logique et spéculative, laquelle ne peut toutefois pas être à proprement parler *révélée* dans et par le savoir scientifique.

#### 2.3.4.4. L'IMPOSSIBLE NECESSITE SPECULATIVE DES SCIENCES

On peut donc dire qu'il y a comme une impossible nécessité du spéculatif dans les sciences de la nature. Autrement dit il y a bien une illusion de la science à croire qu'elle pourra aller plus loin dans son unification, du moins sur le mode de l'expérimentation, car elle ne peut pas renoncer (et on ne le souhaite pas) à sa démarche expérimentale. Cette illusion vient donc de ce qu'elle croit qu'elle pourrait un jour mesurer les ob-jets de ses théories les plus spéculatives, car du reste elle a devant elle un champ infini d'investigation ; mais tout aussi *mauvais* que l'on qualifie cet infini, il s'agit toutefois d'un terrain de découverte et de plaisir d'échelle cosmopolitique. Il suffit alors de laisser faire

[1] Sur ce point la communauté scientifique est divisée mais on pourra se référer aux arguments de Brian Greene, professeur de physique théorique à Oxford, selon lequel malgré l'impossibilité de rendre compte de façon expérimentale de la théorie des cordes, celle-ci demeure l'un des outils conceptuels les plus puissants pour répondre à un nombre substantiel des questions soulevées par le modèle standard. Il propose pour cela un tableau récapitulatif des obstacles à l'unification que la théorie des cordes permet de dépasser. Cf. Brian Greene, *The Hidden Reality*, Afred A. Knopf, New York, 2011, pp. 101 et sq.

et laisser constater cette limite intrinsèque, car, justement, elle se mesure d'elle-même. L'absolutisme de la quantification ne peut qu'absolument se reconnaître comme réfutatoire, limitatif, réducteur et même ontologiquement défaillant, de ce fait. Cela tombe bien, c'est tout le fondement de sa démarche puisqu'aucune théorie n'est acceptable tant qu'elle ne peut définir sa limite de validité, laquelle doit-être déterminée par sa réfutabilité et falsifiabilité, ce qui ne serait pas possible sans réduction, c'est-à-dire sans la définition de référentiels et d'axiologies précis, lesquels sont déterminés par les seuils de mesure possible ou de variation et de fiabilité de la mesure dans le référentiel ainsi déterminé, ce qui implique nécessairement de renoncer à toute spéculation sur la totalité.

Il est vrai que la science ne se prive pourtant pas de spéculer sur une éventuelle théorie du tout. Nous pouvons sur ce point être entièrement d'accord avec Hegel : elle est condamnée à échouer et, effectivement, elle ne réfléchit pas beaucoup à cette impuissance, bien qu'elle la connaisse en vérité parfaitement toutes les fois qu'elle rappelle à l'opinion qu'elle a davantage affaire à des questions qu'à des réponses et que son rôle n'est pas de dire la vérité, mais de dire ce qui est concevable selon les limites de l'entendement et de l'expérimentation possible. Du même coup ce serait une erreur de vouloir lui demander d'être elle-même *philosophique* et donc de redéfinir sa métaphysique puisqu'il en va de sa démarche même de l'ignorer. De ce point de vue la physique ne sera jamais hautement spéculative, pour cela elle devra avoir des interlocuteurs philosophes, mais des interlocuteurs qui ne s'inscriront pas dans une polémique fondée, finalement, sur le vain orgueil de position dominante. C'est éthiquement irrecevable, d'un côté comme de l'autre, et surtout cela ne fait que ralentir

la course du progrès de l'esprit, notamment par l'incongrue séparation des filières scientifiques et philosophiques que l'on admet aujourd'hui comme une règle.

La philosophie est bien savoir absolu, c'est-à-dire le seul savoir capable de produire une connaissance complètement retournée sur elle-même. Mais elle n'a pas fini de se réaliser comme telle et cela est encore plus évident quand elle se met en porte-à-faux avec ses voisins, surtout lorsqu'il s'agit d'aller jusqu'à dire des contre-vérités scientifiques comme le fait Hegel la mécanique de son temps ; un tel seuil exige de mettre un terme à ce qui nous fait perdre toute crédibilité. Mais il faut aussi absolument cesser de tenter de justifier ces erreurs par le point de vue spéculatif : celui-ci n'est pas censé déterminer un référentiel extérieur par rapport à un ob-jet. C'est de l'intérieur qu'il faut faire spéculer la science : mais cela n'est pas possible en étant physicien soi-même. Pour que cela soit possible il faut réunir philosophie et sciences dans les écoles et les universités, à moins de faire disparaître la philosophie continentale au profit de la seule analytique qui a finalement raison de vouloir rester dans le giron méthodologique posé par Kant dans la *discipline de la raison pure* tant que ce moment de la différence simplement *posée* entre sciences et philosophie n'a pas été dépassée, articulée comme *différence essentielle.* Ce dépassement n'aura lieu que lorsqu'on aura réconcilié (sans les confondre) la dialectique et la science de notre temps par une réelle compréhension de leur altérité. Jamais la séparation entre science et philosophie n'a été aussi sévère et dramatique et nous devons cela en partie à l'hégélianisme pour la tendance romantique dans laquelle on doit, avec Dubarle, reconnaître l'inscription. Ce n'est pas l'essentiel de son système, la logique a beaucoup à apporter, mais il faut en supprimer cette idiosyncrasie toxique pour la philosophie et qui, je crois, n'est que le résultat d'une

époque que Hegel ne pouvait pas, certainement, dépasser : d'un côté un milieu romantique sensualiste extrêmement influent de l'université allemande jusqu'au café littéraire, force vitale des révolutions culturelles, certainement louables en elles-mêmes et, d'un autre côté, une science mécanique absolutiste qu'il s'agit avec raison de calmer dans ses élans qui sont rendus possibles par l'absence, encore à ce stade, de toute réfutation de Newton. Mais on ne peut le faire sans procéder avec ses propres catégories : on ne réfute pas un adversaire en lui opposant d'autres principes que ceux desquels il est lui-même parti. On ne demande pas à la physique d'être hégélienne avant même de recevoir la critique hégélienne, ça n'a aucun sens, à moins qu'on ait l'intention de ne dialoguer qu'entre hégéliens, ce qui n'a pas beaucoup de sens non plus, du moins autre que sectaire. Enfin et heureusement le constat de la finité se fait de lui-même, comme le révèle très simplement la position normative de la falsification de Popper. Il ne reste plus qu'à dialoguer en personnes civilisées, dans la reconnaissance de la différence de l'Autre.

Mais nous allons voir qu'en vérité cette altérité est le cœur d'un problème dont nous n'avons pour le moment que gratté la surface. En effet, la différence est, comme catégorie de l'*essence,* à la fois ce qui sépare les sciences de la philosophie parce que les sciences ne la savent étudier que sous l'angle de la quantification et de la classification et, partant, comme simple *instrument* indifférent à lui-même, alors que la philosophie, parce qu'elle est née du questionnement de *l'en soi*, ne peut faire l'économie de la différence *en soi,* au point de nier, malheureusement, la valeur et l'heuristique de la différence inessentielle.

Le caractère contre-intuitif des théories physiques les plus spéculatives tient en ceci qu'elles se confrontent à la continuité logique du processus de réduction *quantitative* ce qui les ramène en un point zéro de leur démarche où tout se condense et s'annule en même temps. Qu'il s'agisse de l'instant $t_0$ du big-bang ou de cordes unidimensionnelles, à chaque fois l'on se retrouve vers ce qui relève d'une nécessité spéculative de la reconduction à l'infini de *l'analyse* dans un référentiel cependant toujours fini. Aussi on affaire à une démarche formellement *sans fin* (rendue nécessaire par son ob-jet, la pluralité) mais qui, comme étude de l'effectivité de *rapports,* s'arrête alors forcément à la frontière de sa propre provenance logique. Nous serons en effet amenés plus bas à comprendre en quoi l'étude des lois de la nature, parce qu'elle est étude des *rapports* se donne en vérité *la chose-même* comme ob-jet, tout en même temps qu'elle doit nécessairement – par cette même position de son ob-jet comme tel – l'ignorer et faire qu'elle lui échappera toujours. Si cela n'était pas le cas, en effet, la science naturelle s'intensifierait en système total, en pensée dialectique, elle serait *philosophie naturelle* et, partant, cesserait de comprendre et d'étudier les rapports, c'est-à-dire la chose-même, pour ne s'en tenir qu'à l'*Idée* du rapport dans sa position dialectique générale.

Bien entendu ceci est difficile à recevoir sans qu'on ait achevé la critique hégélienne. Il faut en effet d'abord rendre raison de la nécessité intrinsèque du logique à se retourner sur lui-même et c'est ce que la théorie de l'essence permet de saisir. Toutefois, dès que nous aborderons la catégorie de la différence, commencera à émerger la faille du système dont ce travail se propose d'être l'exposition critique. Nous verrons en effet que Hegel n'a tout simplement pas fini de retourner la différence sur elle-même, ce qui n'est pas sans rapport avec le traitement défaillant qu'il fait de la quantité à la fin de la Doctrine de l'Etre, comme nous venons de le voir, et de façon beaucoup plus

systémique dans la Théorie du Concept, en tant qu'il ignore que son indifférence est la différence essentielle de la différence essentielle, doublet négatif qui est pourtant indispensable à situer la quantité dans le concept puisque celui-ci procède de la sursomption des moments de la quantité que sont le singulier/l'unité, le particulier/la pluralité et l'universalité/la totalité, ce qui implique de comprendre alors la quantité comme *subsomption* au concept, alors que Hegel semble très paradoxalement produire une négation simple de cette catégorie ; comme si, finalement, une fois sursumée, la quantité était comme *supprimée*, ce qui n'a aucun sens au regard du vocabulaire et du systèmes eux-mêmes.

# 3. TROISIEME SECTION : DIALECTIQUE DE L'ESSENCE

## 3.1. RATIO-DIALECTIQUE PAR PROVENANCE

### 3.1.1. L'ETRE-NUL OU L'ESSENCE COMME POINT ZERO DU SYSTEME

L'essence, nous le verrons dans ce qui suit, est le *point zéro* de l'être et, en tant que telle, elle est *le présent*. Sur ce point il existe quelques confusions qu'il va là aussi falloir lever : d'abord la nullité n'est pas le zéro abstrait, car elle est nullité *de* l'être, c'est-à-dire nullité proprement *dialectique* ou, si l'on préfère, *conceptuelle*. Aussi nous verrons qu'il n'était pas nécessaire, comme le fit Dubarle, de chercher un terme nul dans une pseudo-quadruplicité des moments du concept pour ainsi former, finalement, *une* logique finie de la logique, car la nullité est *déjà* très bien positionnée au centre même de l'exposition hégélienne. Ensuite, comme nullité et comme *étéité*, l'essence est le *présent* de l'être car ce qui est éternellement *passé,* ou *Gewesenheit*, n'est rien d'autre que le présent et non, comme on peut parfois le lire chez certains commentateurs, *le passé* au sens de *ce qui est dans le passé*, c'est-à-dire dans un sens temporel, car c'est atemporellement qu'il faut prendre cette tournure : le passé de l'être signifie, nous le verrons, non pas le *temps passé* mais le *participe passé* de l'être, c'est-à-dire ce qui en passant est toujours déjà *passé* tout en étant toujours encore en train de passer, c'est-à-dire le *présent*.

Aussi et enfin, cette nullité dialectique va nous permettre de justifier une étude de la provenance dialectique de la relativité que l'on va pouvoir, comme la relativité se simplifie elle-même de la sorte, montrer avec la géométrie de Minkowski (exposée en

annexe de ce travail). Il nous sera permis de construire alors un nouveau vocabulaire de l'essence comme *point zéro* du *présent,* d'abord, ce qui permettra, ensuite, de rendre raison de deux choses : d'abord, encore une fois, d'une provenance dialectique extrêmement *claire* de la relativité et, d'autre part, d'une détermination plus précise que la *Science de la logique* ne le permet de la relation entre l'impossible et du possible, sous l'angle de ce que l'on pourra alors nommer grâce à la provenance précitée, l'hyper-espace du présent et le méta-présent, lesquels permettent en effet de *situer* positivement la réalité de l'impossible et du possible qui, chez Hegel, tombent malheureusement là aussi l'un en dehors de l'autre. Mais comme notre travail se concentre plus précisément sur la détermination de la différence et qu'il faudrait tout un travail au moins aussi long pour rendre de compte de cet autre manquement apparu au cours de cette recherche et, donc, afin d'éviter de perdre le fil de la critique ici proposée, ces derniers éléments de vocabulaire et de prolongement du logique ne sont proposés et justifiés qu'en annexe de ce travail.

#### 3.1.1.1. LE TERME NUL DE DUBARLE

La seconde section de *Logique et Dialectique* de Dubarle met au jour une structure mathématique régulière du concept qui peut donner lieu à une logique des termes proches de l'algèbre classique de Boole-Schröder. Cette étude est conduite jusqu'à une formalisation. Pour mener celle-ci à son terme, Dubarle dénonce une lacune chez Hegel en ce qui concerne *le terme nul* : rien ne se trouve pouvoir jouer le rôle du zéro. Mais si pour Dubarle il faut passer de la triplicité effective des moments du concept à une certaine quadruplicité des états notionnels par adjonction d'un terme fonctionnellement

*vide*, ce qui reviendrait à questionner non seulement la logique de Hegel mais aussi toute son ontologie, on peut toutefois plus simplement reconnaître qu'il y a bien un moment de *nullité proprement dialectique* dans la logique, et ce moment est l'essence.

> Dans l'ordre logique le mot « néant » peut servir à désigner le terme vide, tout aussi bien que le mot « zéro » ou l'expression « ensemble vide » en mathématiques. Seulement le « vide » dont il est question n'est pas absolument quelconque. Il est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, vide conceptuel (…).[1]

C'est dans ce sens que par l'expression *une nullité proprement dialectique* il faut entendre que le point zéro dont une formalisation logico-dialectique devrait se servir ne doit pas être le « zéro abstrait » de l'entendement. Aussi nous proposons ici de qualifier l'essence de point zéro de l'être c'est parce que dans cette même désignation se joue la possibilité de réactualiser le déploiement des déterminations de la réflexion, aussi bien abstraitement que concrètement.

Toutefois si Dubarle veut « rétablir la valeur spécifiquement conceptuelle de ce que Hegel appelle le « zéro abstrait » en le renvoyant à la sphère des représentations de l'entendement « vide de concept »[2], une telle tâche peut nous sembler inutilement laborieuse. Certes il n'est pas possible de formaliser la logique dialectique comme Dubarle le fait sans *repérer* le terme vide. Mais la nécessité formelle d'un *zéro* abstrait qui

[1] D. Dubarle, *Logique et Dialectique*, Librairie Larousse, Paris, 1972, p. 137
[2] Ibid.

doit être ensuite enrichie de la puissance du concept est un effort excessif de torsion du système pour trois raisons : d'abord parce qu'il me semble que le système ne le permet pas, du moins pas de la façon employée par Dubarle. Ensuite parce que le système contient *déjà* son propre point zéro, lequel est à la fois *résultat* dialectique de l'être et ouverture dialectique du concept.

Enfin, et avant d'en venir à la justification de ces deux raisons, il nous faut remarquer que vouloir formaliser la logique, bien que la démarche soit *utile*, c'est nécessairement procéder à l'envers du logique, et c'est là la troisième raison pour laquelle Dubarle nous positionne dans une démarche bien trop laborieuse. En effet il propose cette démarche afin d'inscrire la logique dialectique dans le champ éthique communicationnel que définit tout système formel et il assume par ailleurs le caractère nécessairement *insuffisant* de toute formalisation[1] si bien que, par conséquent, il reconnaît lui-même que sa démarche va impliquer des torsions par rapport à la *totalité* qu'est le logique et, donc, qu'elle va nécessairement d'une manière ou d'une autre manquer ce qu'elle a désormais posé comme son ob-jet. Notre propos dans la partie qui suit va montrer qu'un tel labeur est inutile si l'on procède dans l'autre sens : montrer comment le formalisme scientifique en revient naturellement de lui-même à l'intuition du logique du fait même de sa provenance. Une telle démarche n'a pas besoin de tortre le système de Hegel ; elle toutefois besoin que Hegel soit corrigé là où son système ne *fonctionne pas* ou, plutôt, elle nous force à construire cet espace critique relativement aux catégories qui sont précisément en jeu dans toute démarche de modélisation et quantification du réel. Autrement dit on n'a pas besoin de tortre la Science de la Logique, comme le fait Dubarle, mais seulement de la corriger, de la prolonger et de l'améliorer,

[1] Ibid., p. 56 et *sq.*

pour ce qu'elle a, comme œuvre d'un homme, manqué, à savoir le dernier degré de son propre retournement dialectique relativement aux catégories de la quantité et de la différence. Plutôt que sortir de la totalité logique pour rendre raison du formalisme scientifique, il faut l'augmenter, c'est-à-dire sursumer Hegel ; le geste doit donc être hégélien.

Maintenant la première raison pour laquelle on peut dire que le système n'autorise pas le terme nul de Dubarle tient en ceci que, pour appuyer son propos,[1] Dubarle renvoie à un succinct passage de la logique subjective dans lequel Hegel permet effectivement (mais Hegel le précise, uniquement d'un point de vue abstrait) de déterminer une quadrupilicité du système par la *négation absolue* qui permet le passage du moment immédiat (universel) au moment médiat (particulier), ce dernier devenant aussi le troisième moment vis-à-vis du premier négatif et derechef le quatrième moment du tout puisque le premier négatif était déjà redoublé comme deuxième terme. A partir de là on peut, ajoute le révérend père, « interpréter Hegel dans le sens d'un rapprochement avec la proposition d'une structure mathématique capable de signification logique sans avoir à modifier trop profondément l'économie de son système conceptuel ». Toutefois il y a là, sinon une conclusion bien trop rapide[2], du moins une torsion difficilement acceptable puisqu'elle est par ailleurs assez explicitement anticipée par Hegel qui, dans ce même passage cité par Dubarle[3] et les pages qui le suivent, précise que « Le troisième ou le quatrième est de façon générale l'unité du premier et [du] deuxième moment, de

[1] Ibid. p. 147

[2] Conclusion qui, notons-le, se fonde sur un passage *unique* dans lequel Hegel use d'un terme, la quadruplicité, qu'il n'utilisera plus une seule fois dans toute l'œuvre et qui n'a de toute évidence d'autre fonction que la simlification, ce que l'expression « si après tout l'on veut compter » laisse entendre de façon assez claire.

[3] G. W., W.L., II, pp. 497-498, *S.L.* III, Aubier Montaigne, p. 383

l'immédiat et du médiatisé ». Aussi il n'est pas permis que ce dernier moment fasse *nombre* avec ceux qui le précèdent puisqu'il en est l'unité. Dès lors il faut davantage voir un système binaire du logique (sur lequel nous reviendrons plus bas) plutôt qu'un système proprement ternaire (et donc encore moins quaternaire), comme le souligne Labarrière[1], puisque « le troisième moment est le résultat de l'articulation du sujet à lui-même en sa dimension d'objectivité ».

Ensuite, la seconde raison pour laquelle la démarche de Dubarle échappe au logique est que s'il est vrai que cette construction *artificielle* lui permet de proposer un formalisme opératoire *relatif* au dialectique, ce n'est pas cependant un formalisme dialectique. En effet il n'y a pas ici une compréhension de la provenance dialectique du formalisme lui-même, puisqu'il s'agit en effet de ramener le dialectique à des formes abstraites, si bien qu'il manque l'opération inverse : montrer comment les formes de l'abstraction scientifique, par la provenance de la démarche, peuvent être ramenées à des intuitions *vraies* qu'elles ignorent pourtant elles-mêmes.

Toutefois il est vrai que même pour la démarche que nous proposons ici (c'est-à-dire un retournement du logique vers son négatif qu'est le formalisme scientifique pour en saisir la provenance proprement dialectique), il nous faut effectivement l'équivalent d'un terme nul, ou un *point zéro*. Le but n'est pas toutefois d'avoir un terme nul pour pouvoir, comme Dubarle, constituer un formalisme dialectique. La finalité de la démarche est ici que la logique soit à même de produire le dernier retournement dont elle a besoin comme *sa* compréhension de la provenance dialectique de l'entendement.

[1] *S.L.* III, Aubier Montaigne, p. 383, note 57.

Le terme nul doit dont être nullité *conceptuelle* c'est-à-dire réfléchissante de la totalité : il ne s'agit pas, autrement dit, d'un point séparé, mais du point auquel peut être rapporté tout le système et qui est lui-même la totalité comme sa réflexion, aussi bien comme son *étéité* que comme son avoir à être. Contrairement, par exemple, au centre d'une sphère dans une géométrie euclidienne, lequel n'est rien de ce dont il est le centre, il faut que le terme nul dialectique soit aussi bien nul que réfléchissant de la totalité.

Ainsi par l'analyse ratio-dialectique de provenance on se doit d'éviter les torsions du système que propose Dubarle (qui produit en fait un *autre* système parmi tous les systèmes formels déjà existants) afin de gagner en intelligibilité, du même coup, quant-au système lui-même. Ce que le formalisme de Dubarle manque nécessairement, autrement dit, c'est la possibilité pour le langage choisi de revenir sur lui-même.

Un terme nul pour un système *dynamique* qui ne serait pas le zéro abstrait, c'est celui que la ratio-dialectique peut dégager à partir des espaces de Rieman-Minkowski. Si, comme nous venons de le dire, dans une géométrie à deux ou trois dimensions (c'est-à-dire pratiquement la seule géométrie que l'époque de Hegel connaît), le point zéro n'est rien des grandeurs négatives qui le *précèdent* ni des valeurs positives qui le *suivent* et demeure donc *abstrait,* dans un système dynamique d'une sphère à quatre dimensions, toutefois, le point zéro est à la fois point d'aboutissement du passé de la sphère, point d'origine de son futur et centre de la totalité du passé, du présent, du futur, de ce que l'on appelle aussi *l'hyperespace* du présent et le *méta-présent*[1]. Plus que d'un centre il s'agit alors de l'absolu-*vide* du système, ce qui permet de dire que l'observateur (le centre en question) est le référentiel ultime du système. On ne résistera donc que difficilement

[1] Ces notions et leur provenance dialectique sont exposées en annexe de ce travail, pp. 423 et sq.

ici à la comparaison ratio-dialectique qui s'offre à nous car l'essence est bien l'infini comme « affirmation en tant que négation de la négation »[1] après qu'il y a déjà eu *suppression* si bien que le mouvement qui se joue ici constitue est en vérité une double négation de ce qui était déjà en soi redoublé sur soi-même comme supprimé. Aussi, nul besoin de poser un *quatrième terme* comme le fait Dubarle, car il suffit par analyse [*logique* et donc sans faire appel à une algèbre] de déterminer l'essence comme point zéro de la Science de la Logique.

En effet, « L'essence est d'abord négativité simple »[2] de l'être, laquelle toutefois ne consiste pas en un retour à soi positif car la quantité est en elle-même déjà négation (négation de ce qu'elle quantifie, c'est-à-dire la déterminité ou qualité). Certes la relation d'un négatif à un négatif produit un positif quand il s'agit d'un quotient ou d'un rapport (c'est-à-dire quand l'un est nié *par* son rapport à l'autre), et elle produit un négatif encore plus grand quand il y a addition ou soustraction de deux négatifs (c'est-à-dire quand l'un est ôté de l'autre). Mais ici la négation, bien que *simple,* parce qu'elle se retourne sur elle-même, est *réflexive*: la négation est négation de soi-même, en soi-même, pour soi-même, soit au point de vue ratio-dialectique, une unité déjà négative mais qui se nie elle-même et qui se nie une seconde fois elle-même telle que l'on aurait -(-1)-1 ; soit 0 ou l'être-nul.

Mais pour compléter le retournement ratio-dialectique proposée en annexe de ce travail[3], il nous faut d'abord évidemment rendre compte de l'essence dans sa tournure proprement dialectique comme *Gewesenheit*, ou *étéité* de l'être. Ceci va nous permettre de montrer en quoi l'étéité est en vérité rien moins que le *présent* et non, comme on le dit souvent trop rapidement, le *passé* de l'être, puisque *l'étéité* est, certes, passé, mais

[1] *Encycl.*, I, p. 368, § 111
[2] *S.L.*, II, 1832, p. 5, G.W. 11, p. 242
[3] En Annexe 2 pp. 418 et sq.

éternellement passé. Elle n'est pas ce qui n'est plus, mais ce qui a à se nier comme être-là et, ceci, précisément parce que ce moment de l'essence est le *centre nul* du système, c'est-à-dire ce dans et par quoi tout se nie-soi-même, pour soi-même comme un *soi*.

#### 3.1.1.2. NULLITE ET ETEITE

> Avec cette première section [de la doctrine de l'essence] s'ouvre le procès de l'essence, mais il ne surgit pas de rien, ou plutôt il résulte de ce presque rien qu'est devenu l'être au cours du mouvement de sursomption de ses déterminations.[1]

L'essence est l'élément *toujours passé* de l'être (qui lui est le passage) « parce que l'essence est le passé, mais intemporellement passé. »[2] Ce qui est intemporellement passé est toujours échappé de lui-même, c'est-à-dire sans être soi-même quoi que ce soit. L'essence se pose ainsi comme, nous le verrons, *avoir à être,* certes, mais elle-même est nulle. Elle n'est pas toutefois non plus le néant, car elle n'est pas rien en tant que nullité, elle est le néant dans l'être qui s'est réalisé comme nullité, c'est-à-dire comme être-nul. Si en effet être et néant sont immédiatement liés l'un à l'autre depuis le départ, leur réalisation commune aboutit forcément à l'absolutisation à la fois de l'être et du néant, c'est-à-dire à la suppression de toute déterminité (dont la quantité est la médiation) pour précisément déterminer *ensuite* la déterminité mais sous sa tournure *réfléchie,* c'est-à-

[1] *Introduction à la lecture de la Science de la logique*, tome 2, collectif J. Biard, p. 23.
[2] Ibid. p. 3, G.W. 11, p. 241, « Denn das Wesen ist dfas vergangene, aber zeitlos vergangene Sein »

dire comme *essence de quelque chose*. C'est pourquoi l'essence est aussi et ensuite « être-en-et-pour-soi ; être-en-soi absolu »[1]

L'essence, traduction conventionnelle du terme *Wesen,* est à rapprocher dans langue allemande du participe passé *gewesen*, ce qui permet de comprendre, avec André Doz[2], qu'elle est l'être qui a été *lui-même*, c'est-à-dire qui s'est retourné sur lui-même complètement au point de former non seulement une nouvelle sphère mais d'en être aussi la vérité : l'essence c'est, en quelque sorte, l'avoir-été de l'être. Aussi si l'être est *le passer* sans fin, le devenir ininterrompu du *passage en autre chose,* une fois la quantité advenue c'est *nécessairement* que l'être, en quelque sorte, s'arrête.

Mais ces propositions sont encore insuffisantes car elles indiquent faussement un *après de l'être,* ce que l'essence n'est que *formellement parlant* pour le cours de la pensée qui *lit* et *étudie* la logique, mais elle ne l'est pas *logiquement.* C'est pourquoi il faut dire avec André Doz que « le développement complet des catégories de la « sphère » de l'être ne fait pas cesser le devenir » mais que l'essence est l'être « sans passé ni futur » si bien que « l'essence « est » éternellement l'être temporellement passé et, en tant qu'elle l'est, l'être passé est, lui aussi, intemporellement passé. »[3] Dans le même sens et de façon bien plus synthétique on peut dire avec Hartmann[4] que l'essence est *Gewesenheit* ou *étéité*.

Maintenant si l'essence est étéité elle est donc *nulle* prise *en elle-même* et pour cela elle est *le centre absolu*[5] du système, c'est-à-dire *exactement* comme le centre d'une

---

[1] *S.L.*, II, p. 5
[2] A. Doz, La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, Vrin, Paris, 1987, p. 76.
[3] Ibid., p. 75.
[4] Nicolai Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, *in* Kleinere Schriften II, Berlin 1957, p. 257
[5] Cette notion est explicitée en annexe pour ce qu'elle est ce dont provient le formalisme de la relativité restreinte, voir pp. 418 et *sq*.

sphère de Minkowski[1] permet de définir le centre absolu de tout système physique : elle n'est pas la nullité de la géométrie classique, c'est-à-dire un *point* qui en lui-même ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même, elle est bien cette nullité qui renvoie aussi bien à ce qui a été qu'à ce qui a à être, ce qu'est précisément le centre-présent des sphères en question. Il faut donc reconnaître qu'il y a au cœur même de la physique relative dont cette géométrie est l'expression non plus simplement une provenance dialectique, mais une démarche ratio-dialectique qui s'ignore et que l'on peut, toutefois, ici développer pour précisément faciliter l'ouverture de la dialectique aux domaines qui se donnent *clairement* dans leur provenance dialectique.

On trouve dans ce passé qui est néanmoins tel en tant qu'intemporellement passé, ce que la pensée scientifique moderne, plus précisément la relativité, va devoir schématiser pour rendre raison d'une physique à quatre dimensions où le *sujet,* ou l'observateur, est le centre de telle sorte que le passé se concentre en lui tout comme le futur s'ouvre à partir de lui.

La ratio-dialectique permet en effet ici de montrer que la physique contemporaine s'est confronté à un débordement spéculatif et cela du fait de sa provenance. Ce problème est celui l'atemporalité du temporel. Pour Einstein le temps n'est plus le simple cadre des phénomènes, mais ces phénomènes eux-mêmes, le temps n'est plus ce dans quoi il y a changement, mais ce changement lui-même, pour paraphraser ainsi la même idée de Hegel au §258 de *Philosophie de la Nature*. Mais à cela s'ajoute un principe anthropique chez Einstein dans la mesure où l'on sort totalement du référentiel galiléen pour un référentiel qui devient l'observateur. Les répercussions *conceptuelles* d'une telle

[1] Ibid., annexe 2

définition anthropique sont telles qu'on ne peut plus ignorer ce qui se pose ici clairement comme une *provenance* dialectique de la physique et devient par là l'outil d'une ratio-dialectique idéale.

Toutefois ce que la *réflexion* découvre *formellement* par sa provenance dialectique (et comme nous l'illustrions en annexe), ce n'est pas ce que l'essence est *logiquement* Logiquement l'essence est apparaître de soi-même *aussi* comme inessentiel et, partant, toutes les catégories générales de la réflexion doivent se comprendre comme *couples* d'opposés dont l'essence est donc ce que nous avons nommé *le point zéro* : à partir d'elle se distingueront l'accident, la contingence, la nécessité, la différence, l'identité, l'égalité, etc. Toutes ces catégories devront donc être étudiées comme ce qui s'éjecte du point zéro du penser, de l'être comme apparaître en soi-même de tout ce qui va et a à être, y compris, donc, ce que *la* pensée ne peut saisir mais que *le* penser, en revanche, pré-comprend nécessairement comme ce tout et comme tout ce qui lui échappe dans sa réflexion, c'est-à-dire comme méta-présent non moins impossible mais pouvant toujours surgir comme tel.

Précédemment l'être n'avait pas de sens par son autre. Son autre s'imposait à lui nécessairement comme son autre, certes. Mais le néant ne donnait pas plus de sens à la proposition *l'être est ;* les deux opposés se confondaient simplement l'un dans l'autre. Désormais l'être pris comme *essence* a un sens accru par son autre qu'est l'inessentiel. Déterminer ce qu'une chose n'est pas, c'est approcher son essence et définir positivement ce qu'elle *est* consiste à la distinguer de tout ce qui n'est pas définitoire en elle. On se rappellera sur ce point la leçon d'Aristote selon laquelle le propre ne peut être défini que dans sa différence avec l'essence, il n'a pas son sens en lui-même : bien que

compris dans l'essence de la chose à définir, il ne renvoie pas à l'être de cette chose. Seule l'essence ainsi positivement clarifiée par sa distinction avec l'inessentiel, permet de réfléchir l'être de la chose : on ne saurait définir l'homme comme l'animal qui rit ou qui se vêtit, mais il ne rit ou ne s'habille que parce qu'il est animal qui parle et réfléchit [avec] ses semblables. Ensuite, pour ce qui concerne l'accident à proprement parler, par exemple le fait que tel homme *est grand* ou *petit,* celui-ci n'a aussi de sens en tant qu'accident que parce qu'il se pose comme différence de l'essence. C'est d'ailleurs ce qui rend tout commentaire de ce genre aussi bien amusant que triste, selon qu'on veut se moquer ou selon que c'est accusable d'irrespect, puisque dans les deux cas la valeur de la phrase est saisie dans son caractère inessentiel, lequel ne se réfléchit et ne se saisit pas autrement que comme autre de l'essentiel : c'est immédiatement que l'inessentiel renvoie à ce dont il est l'autre, c'est-à-dire à l'essence et « c'est pourquoi elle a en elle-même l'inessentiel comme sa propre apparence. »[1]

### 3.1.2. LA TRANSPARENCE DE L'ETRE A LUI-MEME.

Bernard Bourgeois fait remarquer le sens précis qu'il faut donner à la notion *d'apparence* : il ne s'agit pas de ce derrière quoi l'essence se dissimulerait, mais de ce en quoi l'essence est transparente à elle-même et, en tant que telle, réflexion de l'être sur lui-même : l'essence n'inclut pas seulement le potentiel ou le nécessaire possible, du moins pas pour le point de vue spéculatif. Pour l'entendement l'essence n'est que la forme pure du nécessaire et du possible : il n'y a d'essence que de ce qui est effectif et

[1] Encyl., p. 375

l'inessentiel comme l'impossible tombent en dehors d'elle. Mais spéculativement cette transparence de l'essence à elle-même ouvre sur l'horizon du possible et, partant, appelle autant l'impossible que le possible et rend ainsi nécessaire l'impossible ; nécessité sans laquelle le possible ne serait jamais échu que comme simple *nature,* c'est-à-dire comme réalisation de ce qui était déjà contenu en soi en 0, simple négation et sortie de soi et jamais, alors, comme sursomption. Pour qu'il y ait sursomption et donc *progrès,* c'est-à-dire devenir non simplement quantitatif de la nature, mais individuation et intensification comme notion puis concept, il faut qu'il y ait tension de l'impossible, nécessité de l'impossible comme *objet* qui se manifestera dans la subjectivité, comme désir.

L'expression *als Scheinen in sich selbst* doit s'entendre comme *ce qui se fait remarquer*, se révèle. Certes cela pourrait porter à confusion car par la révélation on entend comme un dévoilement de ce qui était auparavant voilé et ce n'est pas ce dont il est question. Il n'y a pas là de geste phénoménologique de l'essence, encore moins de l'être. Le *se faire remarquer* n'est pas un appel à l'attention de ce que l'on ne voyait pas avant. Il s'agit ici d'un simple constat essentiel de l'essence : de même que le feu se définit comme combustion, l'essence est comme ce qui se renvoie immédiatement à soi-même. En d'autres termes et même si j'ai émis quelques réserves précédemment contre cette approche, on peut dire, pour parler comme Houlgate, que Hegel tente ici de clarifier ce qui se joue *logiquement* toutes les fois que l'on cherche à *définir.* On remarque cela dès l'âge classique grec et, surtout, dans le développement de la philosophie après Socrate. Cette transparence de l'être à soi-même n'est autre que ce que l'on cherche quand on veut savoir, par exemple, ce qui fait que ce qui est beau est beau : on veut connaître l'essence du beau, ce qui dans la beauté est parfaitement transparent à soi-même, se fait remarquer comme tel sans confusion possible et valablement pour tout ce

qui *est* beau. De la sorte Aristote peut distinguer dans les prédicables l'accident, le genre, le propre et l'essence parce que cette dernière est la seule donnée définitoire[1]. On notera qu'elle est, toujours chez Aristote, l'unité du genre et de la différence : je ne saurais définir sans d'abord rapporter à un genre, lequel permet de différencier. Aussi définir, ou saisir l'essence, c'est différencier jusqu'à ne plus pouvoir différencier et, en cela on peut dire que l'essence se révèle d'elle-même dans sa dimension négative (et pour cela on devra admettre qu'un tel retour sur elle-même dans cette auto-révélation l'élève au-delà de ce simple négatif) : l'essence, prise ainsi, détermine tout ce que je ne suis pas si bien qu'elle comprend en elle aussi bien l'identité que la différence (quand elles tombent l'une séparées de l'autre en logique classique). On comprend alors facilement pourquoi l'esprit est forcément au-delà de l'essence prise ainsi, puisqu'il est d'abord l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. Si l'essence formelle était le seul moyen de définir le réel, alors nécessairement le monde du concept, c'est-à-dire le monde de et par l'esprit, serait à jamais incompréhensible et *in fine* rien ne serait intelligible puisqu'alors on ne saurait jamais rendre raison de l'avènement de l'esprit dans la nature

On doit alors ajouter que l'essence n'est pas un palier supplémentaire de l'être. On ne peut à proprement parler de paliers, en vérité, à aucun moment de la logique objective. Ceci n'a en vérité de sens que lorsque l'être se résout au temps de la nature. Toutefois l'on peut dire que l'essence est ce par quoi il va pouvoir y avoir des paliers (et donc nature) car elle reflète tout le devenir non échu de la nature, en créant, si j'ose dire, la possibilité du possible ou encore le potentiel, le ce qui va être en se réalisant comme avoir à être. La notion de paliers n'est valable que d'un point de vue introductif, car il n'y a là, on l'aura compris, ni espace, ni temps, mais tout ce qui va rendre possible aussi bien

[1] Aristote, Topiques, I, 4

le temps que l'espace, mais que nous pouvons aborder aussi bien de façon purement logique que dans sa réflexion à travers le temps de l'esprit, c'est-à-dire l'histoire de la philosophie. Tout se joue en même temps : l'être, le néant, l'être-là, l'autre, l'en-soi, le pour-soi, la pluralité et la quantité, le degré et la mesure, ainsi que l'essence sont tout le *vacarme* de l'être qui se nie non seulement de façon nécessaire, mais aussi immédiatement, jusqu'à l'immédiateté elle-même qui doit toujours, comme nous l'avons montré plus haut, se remédier elle-même dans son impossibilité *immédiate.*

Il y a là dans la logique comme le condensé de tout un système d'auto-inflation tendue et prête à exploser et qui explosera dans la nature dans la diversité qu'elle prépare. Ce condensé est donc, en tous ses moments recourbés, l'absolu. L'être était l'absolu, puisqu'il était le commencement. L'être-là tentait une première sortie, mais sa négation simple forçait la déterminité à se démultiplier en tous les horizons qualitatifs, jusqu'à la quantité, qui par son indifférence vient comme résoudre le problème de la diversité contingente ainsi émergée, en la supprimant purement et simplement de toute attention.

Précédemment Hegel disait que « l'absolu est quantité pure ». Désormais il écrit ceci : « l'absolu est l'essence »[1]. Il ne faut pas voir là un propos qui autoriserait une identité entre être, essence et absolu. Il s'agit encore d'un moment de déploiement de l'être. Préalablement l'être n'était pas encore saisi dans lui-même mais il était bien tout ce qui est et ce qui n'est pas, c'est-à-dire l'unité totale de tout ce qui est aussi bien que de tout ce qui pourrait être ou ne pas être, nécessité et contingence en même temps, toute détermination, aussi bien négative que positive. Dans la quantité il était indifférent à lui-

[1] Encycl., p. 372

même. Cette indifférence le conduit au point zéro qui l'oblige à se saisir lui-même comme identité pure. Certes, ce qu'il saisit alors n'est que cette réalité de point zéro, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Hegel, « le caput mortuum de l'abstraction ». Mais dans ce même § 112 Hegel énonce deux approches : l'essence telle qu'elle est recherchée et « la détermination propre de l'essence elle-même »[1].

Nous avons vu plus haut que la quantité conduit nécessairement à l'ignorance de soi et ceci tient à son indifférence. Il en va de même dans la pensée lorsque celle-ci pose la question de ce qui fait que ce qui est, est ce qu'il est : elle se réfère bien ici à l'essence, au point zéro des choses : l'essence du cheval sera le point zéro du cheval, c'est-à-dire ce point à partir duquel tout cheval sera ou ne sera pas[2]. Mais cette démarche, aussi propédeutique et aussi élévatrice qu'elle soit par rapport à la précédente, ne perçoit toutefois pas que ce qu'elle cherche ainsi c'est bien la dialectique propre de l'être ; tant et si bien qu'elle va, par exemple, distinguer l'essence de la pluralité contingente sensible au lieu de voir que chercher l'essence c'est déterminer ce qui est aussi bien sensible que purement intelligible. En effet, puisque la relation à soi dans l'essence est pure réflexivité de l'être, saisir l'essence d'une chose devrait toujours consister à saisir son être. Toutefois il est impossible à la réflexion de produire cette identité concrète de l'être à lui-même qui se joue dans l'essence, puisque ce qu'elle cherche c'est le point zéro ; cette unité réduite à l'identité à soi est donc séparée du devenir contingent de l'altération constante de la pluralité, qu'elle contient pourtant comme point zéro. Mais par ailleurs la philosophie ne peut faire l'économie de vouloir intégrer le tout, puisqu'elle saisit bien par là que l'essence n'aura de sens que si elle *reflète* très exactement ce qui est. Mais puisque le

[1] Ibid.

[2] Quoi qu'en vérité l'essence ne reflète que ce qui sera ou ce qui a à être et non ce qui ne sera pas ou ne peut pas être, mais sa négation la détermine bien comme condition *sine qua non* de l'être de la chose dont elle se pose comme l'essence.

geste de départ est celui de la première position de la pensée, il faut que l'essence demeure « prise seulement dans le sens d'une abstraction de tous les prédicats déterminés. »[1]

### 3.1.3. RATIO-DIALECTIQUE GENERALE DE L'ESSENCE

Mais l'essence ainsi *conçue* est comme la partie émergée de l'iceberg dont il est question. Comme telle, c'est-à-dire comme ce qui se tient comme sujet que l'on pourrait distinguer de tous ses prédicats, elle n'est approchée que pour être dénudé de son essentialité, de ce qui fait qu'elle est justement ce point zéro. Certes le point zéro d'un système peut toujours être pris séparément, mais il n'a aucun sens s'il ne renvoie pas au système dont il est le point zéro (comme c'est le cas dans la géométrie euclidienne). Vouloir déterminer l'essence abstraitement et réduire le travail de la définition à cette seule saisie consiste alors à vouloir l'essence sans ce dont elle est l'essence. Rapidement la pensée se trouve alors catapultée dans une série interminable de réflexions ontologiques qui en vérité se cantonnent à déployer tous les possibles déjà échus de l'être.

En effet, si l'on peut dire avec Hegel que l'accident n'a de sens qu'en tant qu'accident de l'essence et que l'essence n'a de teneur ontologique qu'en tant qu'elle renvoie l'être à lui-même comme à la série des inessentiels, il faut tout d'abord que tous ces inessentiels et ces essentiels aient été déployés à partir d'un point original de concentration. Cette articulation c'est ce que les déterminations pures de la pensée ne parviennent pas à saisir par elles-mêmes dans la réflexion, bien qu'elle se détermine

[1] Ibid

uniquement comme *essence* déployée, puisqu'il s'agit alors de différentier et, donc, de saisir aussi bien l'inessentiel que l'essentiel par ce seul geste de distinction. On est donc ici entre deux eaux : entre une pensée pure de départ, l'ontologie première, le premier questionnement sur l'être, lequel reste entièrement négatif et énigmatique, d'un côté et, d'un autre côté, une pensée qui aurait fini de se saisir totalement pour elle-même, un peu comme si Parménide d'un seul coup se disait ceci : « c'est moi qui suis en train de dire ceci de l'être, si bien que ce dire lui-même, il faut qu'il soit dans l'être pour que je sois parvenu à le dire et donc il en va de même de mon contradicteur, si bien que l'être et le non-être doivent fonctionner ensemble dans l'être sous une forme accomplie comme assumant enfin sa débâcle comme fondement d'elle-même. » L'essence est le moment immédiat de remédiation de ces deux pôles où pour la première fois il y a réflexion de l'être sur lui-même et elle est en cela le premier questionnement authentiquement philosophique, bien qu'en même temps le plus pauvre car à peine entamé comme tel. Elle est apparition de la réflexion, elle n'est pas elle-même réfléchie. Elle est réflexion première de l'être, mais pas réflexion sur elle-même comme être et penser : l'être réfléchit pour la première fois, mais son substrat qu'est le philosopher classique ne comprend pas encore que par lui c'est bien l'être qui réfléchit. Platon questionne l'essence, mais pas le fait qu'il questionne l'essence et qu'en tant que tel c'est l'être lui-même qui travaille sur lui-même. La pensée demeure séparée de la Chose même.

Toutefois ce qui se pose au même moment de la réflexion de l'essence, c'est l'avoir à être. Certes on peut être tenté de dire que l'essence ne saurait être à proprement parler elle-même *l'avoir à être* car elle est d'abord l'étéité de l'être et, partant, son passé. Mais, ce passé, elle l'est éternellement et elle est donc éternellement ce qui en tant que passé n'a plus qu'à être.

### 3.1.4. DIALECTIQUE DE L'ESSENCE : L'ESSENCE COMME AVOIR A ETRE

Ce n'est qu'au point de vue de la réflexion pensante que l'essence est simple *passé* mais dialectiquement elle est *être-en-soi-et-pour soi*[1]. Si elle est bien « être-en-soi absolu, en tant qu'elle est indifférente en regard de toute déterminité de l'être » il faut toutefois aussi qu'en tant qu'elle est la sursomption de toutes les déterminités de l'être elle y *renvoie* nécessairement comme ce qui a à être-là ; autrement dit « il faut qu'elle passe à l'être-là, » c'est-à-dire qu'elle « différencie les déterminations qu'elle contient en soi ». Ce n'est pas là, toutefois, un devenir ni un passer[2], « son mouvement consiste à poser en elle la négation ou détermination, par là à se donner être-là. »

*Passé* de l'être, l'essence l'est *intemporellement*[3] si bien qu'en même temps qu'elle est dialectiquement le retournement complet de l'être sur lui-même, elle rouvre néanmoins le champ de son exploration *réflexive.* Comme *nulle* elle renvoie à la totalité des déterminations de l'être, ce qui inclut le possible aussi bien que l'impossible et, partant, ce qui est exigible ; ce qui est exigible, maintenant, peut bien être simplement possible mais alors l'exigence n'est ici que *formelle* et celle-ci devient *concrète* lorsque ce qui est exigé, à la manière de ce qu'exige la loi morale chez Kant, n'est *pertinent* qu'en tant qu'il a à être bien qu'il ne puisse être, puisqu'alors se concentrent en cela même l'unité du négatif et du positif, c'est-à-dire la nullité même à partir de laquelle tout est *toujours* ou intemporellement *à faire*.

---

[1] *Doctrine de l'Essence*, trad. Jarczyk, Kimé, Paris, 2010, p. 4, G.W. 11, p. 242,
[2] Ibid., p. 243
[3] *S.L.*, II, Jarczyk, p. 5

L'essence est bien étéité ou « être sursumé » [1] mais en tant que telle elle peut dès lors se poser comme « essence de »[2] tout comme Aristote posait l'*οὐσία*[3] et ainsi déjà définissait l'essence comme *un potentiel* d'existence précisément parce qu'elle contient en elle comme tout le passer de l'être comme intemporellement *passé* et donc comme pouvant *à tout moment* sortir de soi, c'est-à-dire *exister.* En ce sens il faut prendre l'avoir à être de l'essence au sens réflexif, c'est-à-dire comme avoir à *exister* car il ne s'agit pas à proprement parler d'un avoir à *se déterminer*, car elle est la concentration annulée de toutes les déterminations de l'être. Bien plutôt il s'agit d'un avoir à mettre toutes ces déterminations, y compris celles de l'impossible, *en extension*. Autrement dit l'essence est avoir à être au sens où elle a à être l'essence *de* quelque chose.

#### 3.1.4.1. L'ESSENCE COMME IDENTITE DE L'IMPOSSIBLE ET DU NECESSAIRE

Mais si l'on peut dire que l'essence doit être comprise comme nécessité de ce qui a à être, c'est-à-dire comme nécessité positive prise en elle-même, il faut aussi admettre que l'essence est en même temps négative car ce qui a à être, évidemment, n'est pas *nécessairement* : à partir de là raison nécessaire et raison suffisante vont se distinguer comme deux pôles ontologiques qui questionnent l'essence elle-même, en en distinguant déjà ces deux moments : prise en elle-même (point zéro) et pour ce qu'elle détermine, c'est-à-dire ce dont elle est l'essence. Ensuite, toujours prise en elle-même, l'essence ne désigne pas ce qui n'a pas à être, c'est-à-dire l'impossible. Elle ne détermine pas non plus simplement le possible, mais aussi bien, selon qu'on la considère en elle-même

[1] « Das Wesen ist das aufgehoben Sein » , W.d.L., GW 11, p.245, *S.L.*, II p. 7.
[2] *S.L.*, II, Jarczyk, p. 336.
[3] Métaphysique, Δ, 8, 1017 b 22 ; Physique, II, 193 a 10-11.

formellement (comme point zéro séparé de ce dont il est le point zéro), ce qui *pourrait* être (et alors il faut encore penser la raison suffisante) que ce qui a à être.

Or ce qui a à être est *exigence* et ne peut donc avoir de sens s'il est déjà possible. Aussi l'essence, prise de façon réfléchie et dans la place logique qu'elle occupe, relève pour elle-même du *devoir-être*, lequel n'aurait pas de sens s'il était toujours déjà possible. Il faut donc que quelque part l'essence désigne aussi bien le possible que l'impossible mais, surtout, l'impossible comme *nécessaire* et, plus sûrement encore, comme nécessité réelle, échue, ce qui est totalement contre-intuitif.

L'erreur courante de la logique formelle consiste à penser que ce qui est nécessaire est nécessairement lui-même possible, car pour que quelque chose ait à être, il faut forcément qu'il soit possible *quelque part* comme idée, archétype, puissance, forme, etc. Il y a là tout un langage métaphorique qui supplée au vide logique laissé par une analyse qui se perd parce qu'elle confond nécessaire et possible et surtout les relie par un lien performatif, c'est-à-dire par la nécessité elle-même.

Pourtant que l'impossible soit nécessaire est chose facile à comprendre dès lors qu'on se situe au point de vue spéculatif et dialectique : ce qui a à être, s'il n'est pas possible, il va falloir le réaliser tout de même, justement parce qu'il a à être ; simple tautologie. Voler a en vérité toujours été possible et il ne s'agit donc pas là de ce genre d'impossibilité *virtuelle,* c'est-à-dire liée à une possibilité elle-même encore virtuelle de, par exemple, voler, communiquer à la vitesse de la lumière, etc. L'impossible mais nécessaire se détermine dans l'être lui-même, c'est-à-dire dans la négativité. L'être ne peut pas ne pas être et pourtant l'être, une fois considéré pour lui-même, ne peut être

que néant, lequel doit être, etc. Une onto-logique doit donc en vérité toujours poser l'articulation de l'avoir à être avec l'impossible, *en tant qu'impossible.*

En effet, il est simple de comprendre que ne serait jamais exigible, que ce soit en fait ou en droit, ce qui serait *déjà* possible et c'est tout le sens de la loi morale pure chez Kant, laquelle pose une nécessité dont l'impossibilité ne supprime aucune légitimité. Il faut alors que l'exigible exige l'impossible pour avoir tout son sens comme exigible. De là l'abstraction formelle de l'idéal qui n'est autre que la manifestation ontologique dans la sphère de l'esprit de l'unité primitivement réfléchie de l'être et du néant dans l'essence. Or comme dans la nature tout ce qui est est en tant que possible, rien dans la nature n'a à être (seule la nature est, prise en son tout, ce qui a à être comme différentiation), si bien qu'on peut légitimement y distinguer l'acte de la puissance, l'essence et sa réalisation, parce qu'elles y sont *sans problème* comme étant déjà.

Cependant la nature prise en elle-même comme tout, a à être comme initialement *impossible* et comme nécessité. Là encore il est difficile à l'entendement de se repérer parce que le préjugé de la séparation de l'impossible et du nécessaire est *nécessaire* en lui-même dans la pensée finie, laquelle est elle-même nécessaire comme série des déterminations quotidiennes, sans quoi le langage perd toute existence comme temporalisation de l'être et la conscience se perd dans les limbes de la folie d'une dialectique non maîtrisée, ce qui n'est pas sans rappeler la thématique du savoir ancestral chez Lacan : on en provient tous, on le barre, mais connaître c'est savoir y retourner sans faillir et la folie consiste à y être toujours resté.

La décision ou *résolution* du logique est toutefois ici la réponse au problème : si le logique décide le temps de la nature, c'est bien quelque chose d'impossible pour lui au départ en tant qu'infini. La folie est toujours plus facile que l'arrangement de l'être autour

de soi. Mais c'est par le même confort de l'infini que celui-ci ne peut tolérer quelque limite d'être. Or la limite s'impose dès le départ comme nécessaire dans l'unité confuse de l'être et du néant, si bien que tout doit tendre de telle sorte à en sortir. Il est alors intrinsèquement nécessaire d'être nature: le logique est comme un enfant capricieux qui présenté face au possible ne saurait s'en contenter du simple fait qu'il ne peut s'empêcher de considérer le négatif de tout positif et le positif de tout négatif. L'infini que le logique *est* a à se finitiser et ce finitiser s'achève premièrement dans la réflexion. On comprend alors combien les déterminations finies, dites *mauvaises* au § 24, sont elles-mêmes vérité comme procès résolu du logique. Pour cela une science de la nature sera rigoureusement réductrice : il lui faut procéder de manière finie ; puisque l'ob-jet est la résolution au fini, la méthode devra elle-même s'y résoudre ; les sciences se préservent ainsi de toute non-scientificité (au sens spéculatif et donc contre Hegel) en faisant qu'en ce point méthodologique précis au moins la méthode du discours *est* la Chose même. Le discours n'est pas la Chose même en sciences, cela est clair, mais sa méthode est bien la Chose même des sciences de la nature : car elle consiste à obstinément se cantonner à ce dont la nature est la *décision.*

De ce point de vue, on le voit encore ici, les sciences de la nature font exactement ce qu'elles ont à faire. Et cette méthode c'est d'abord celle de la détermination de l'essence, mais pour ce qu'elle apparaît non comme ce qui a à être, mais comme ce qui « va être, si », c'est-à-dire comme conditionné. Si l'on a cru avec Hegel qu'elles étaient sans pensée et tombaient en dehors du champ de la raison spéculative c'est parce qu'elles ne s'attachent en effet qu'au seul horizon du possible. Mais l'horizon du possible qu'est la nature, en lui-même comme tout de la nature, est, logiquement parlant,

impossible nécessité : faire des sciences de la nature c'est bien sortir de l'infini, mais cette sortie n'est-elle pas un moment spéculatif par excellence ? Cela me semble aller de soi.

Les sciences de la nature, au point de vue purement dialectique, sont donc évidemment *impossibles.* J'entends souligner ici qu'en dialectique la tentation dogmatique n'est pas moins inexistante qu'ailleurs et elle y est peut-être en ce point précis plus forte qu'ailleurs : on peut toujours être amené à penser que le fini, parce qu'il est fini, n'est pas possible en lui-même comme *vérité.* Cela a sûrement contribué aux dérives de Hegel lorsqu'il semble si tenté par une confiscation de presque toute légitimité logique aux sciences de la nature.

Si l'on s'en tient au seul point de vue de l'infini logique, évidemment la nature est toujours simple série interminable de possibles et alors la pensée est vide de toute exigence logique quand elle ne s'attache qu'à étudier ce déjà-là.

Toutefois si on y regarde de plus près on note que l'essence comme point zéro d'un déploiement entéléchique de ce qui va être, parce qu'il contient son autre comme accident, rend possible la contingence et c'est exactement ce que la nature va réaliser. De ce point de vue on verra plus bas que la Nature est déjà concept, prise en elle-même, bien qu'elle ne soit capable de produire elle-même aucun concept.

#### 3.1.4.2. CE QUI VA ETRE ET CE QUI A A ETRE : DIALECTIQUE DU POSSIBLE ET DE L'IMPOSSIBLE.

Ce qui se préfigure dans l'essence c'est la nécessité de l'impossible et, vu depuis le champ de la logique dialectique pure, c'est-à-dire du point de vue de l'infini véritable,

c'est la catégorie de la décision qui s'esquisse ainsi. Une fois le logique résolu à la nature, c'est-à-dire au déploiement de l'essence, cette dernière, forcément, n'est plus que simple possible, ce point zéro qui fait qu'il y a avant et après ce même point d'identité ; prise ainsi l'essence n'est qu'un *ce qui va* ou *pourra* être. Mais c'est de ce même point de vue (c'est-à-dire un point de vue dans le temps qui revient au logique et qui comme nous-mêmes en *maintenant* regarde ce qui se trame dans les moments qui précèdent la décision) que l'on perçoit que l'essence au départ a à être exigence de l'impossible, bien qu'en elle-même elle ne préfigure que le possible.

Pour le dire bien plus simplement, l'impossible a forcément, comme tel, à être. Je ne crois pas qu'on puisse dire cela plus simplement en vérité car l'exigible n'a de sens qu'à la condition d'être impossible. On retrouve ce mouvement toutes les fois qu'on fait face à un cas de conscience car alors face à l'impossibilité de ce que l'infini exige il faudra toujours se résoudre à faire l'impossible et donc accepter d'échouer (il ne s'agit pas en effet de dire que l'impossible, d'une certaine façon, serait toujours possible) en espérant toutefois que la reconfiguration ainsi induite du possible permettra de réduire la contingence des réalisations, c'est-à-dire de produire une donation de sens supérieure à ce qui précédait.

L'essence est immédiateté négative d'elle-même qui par là se détermine elle-même comme relation à un autre. En cela elle contient en elle la création de possibles échoués : tout ce qui se réalise ne peut s'être réalisé que comme déjà possible, certes. Mais la provenance de l'essence fait que le possible n'a été effectué que parce que son énergie de départ est celle de l'impossible. Faute de pouvoir faire l'impossible, l'essence fait tout son possible. Partant, elle est totalement contingente dans sa modalité créatrice : mieux

vaut faire n'importe quoi que se cantonner à ce qui était déjà déterminé comme possible, même si au final seul ce qui est possible sera utilisé dans ce désordre ; mais ce désordre en lui-même est inacceptable et c'est ce qui le rend si proche de l'impossible. C'est pourquoi la Logique doit également intégrer l'inessentiel dans l'essence.

L'autre de l'essence est l'inessentiel. Celui-ci est, encore une fois, *son* autre *bien à elle*, c'est-à-dire que l'inessentiel n'a de sens que par l'essence. L'inessentiel ou l'autre de l'essence est compris dans l'essence elle-même. Pour ces raisons on peut donc dire avec Hegel au §112 de l'Encyclopédie, que « l'absolu est l'essence » dans la mesure où (§114) se trouvent en elle réfléchis[1] l'être et le néant sous les formes primitivement réfléchies du positif et du négatif, le premier renvoyant à l'essence comme nécessité positive et le second comme différence de cette positivité, ou l'inessentiel, qui n'a de sens que par ce dont il est le négatif.

Il apparaît alors que d'un côté l'essence est comme la puissance au sens entéléchique d'une réalisation potentielle du possible mais il apparaît également d'un autre côté et plus fondamentalement qu'elle *est* l'impossible, c'est-à-dire ce qui a à être : aussi bien ce qui va être que ce qui ne pouvait pas être, sachant toutefois que ce qui va être n'est pas ce qui ne peut pas être mais bien ce qui pouvait toujours déjà être. Mais ce qui va être ne va être que parce qu'antérieurement le logique s'est résolu en déterminités en-soi et plurielles, lesquelles, ainsi même, rendent possible tout possible, *font* du possible.

[1] *Encycl.*, I, pp. 373-374

En ce sens on peut dire que la contingence est le premier moment de l'absolu dans l'essence, car pour que quoi que ce soit *soit*, il faut d'abord tout en même temps et, surtout, tout *n'importe comment* ou *indifféremment ;* déploiement de pour-soi séparés.

Mais nous venons aussi de voir que l'absolu comprend ce qui est au delà de la seule totalité des possibles, lesquels possibles ne sont encore que la sphère temporelle de l'être, c'est-à-dire l'être résolu comme *nature*. Dans l'absolu il y a aussi l'impossible ; et l'impossible ne doit pas être relativisé ici : ce qui est impossible est vraiment impossible. Mais c'est par cette tension permanente de l'impossible que le réel se fait comme continuité de réalisations discrètes successives, autant d'accidents et de tentatives, de clignotements de l'infini que l'on peut métaphoriquement comparer à des sauts de puce en orbite, condamnés à retomber mais qui par leur mouvement propre créent une inertie qui est celle du temps continu de l'évolution dans la nature, et du temps historique dans l'humanité. L'impossible est bien impossible, mais pour cela même il est irrémédiablement séduisant, ou plus rigoureusement, logiquement nécessaire et en tant que tel il est la matrice du temps comme changement.

Le temps est alors la réalisation constamment échouée de l'impossible comme méta-présent de l'altérité. Si l'impossible devait être réussi dans sa réalisation, le temps – de même que l'être-autre – ne seraient pas, car tout ne serait que le déjà-là comme simple *essence* et on en resterait au point zéro de l'être et tout ne serait alors qu'éternel présent.

## 3.2. LOGIQUE ET DIALECTIQUE DE LA DIFFERENCE

### 3.2.1. L'IDENTITE

L'identité formelle, comme par exemple celle de la géométrie classique, peut considérer tout point de façon indifférenciée, séparée, en se tenant « fixement à elle [en faisant] abstraction de la différence. »[1] Hegel fait toutefois dans le même passage une précision qui doit attirer notre attention :

> Ou, bien plutôt, l'abstraction est la position de cette identité formelle, la transformation de quelque chose qui est en soi-même concret en cette forme de la simplicité, - soit qu'une partie du divers multiforme présent à même le concret soit mise de côté (au moyen de ce que l'on appelle l'analyse) et que seul un élément de ce divers multiforme soit retenu, ou qu'avec la mise de côté de leur diversité les déterminités multiformes soient contractées en une seule.

Ce qui se joue en effet dans cette précision c'est l'ordre dans lequel l'abstraction se détermine : l'abstraction par laquelle l'identité est prise formellement est déjà elle-même différenciation ; cela dit, Hegel nous laisse ici face à une question : la simplicité de la forme de l'identité procède-t-elle d'une ignorance volontaire et d'un choix arbitraire

[1] Ibid., p. 374

parmi les éléments du divers contenu dans l'essence, ou bien est-ce le divers lui-même qui est ainsi supprimé comme tel par une sorte d'induction/contraction du *tout* en *un* ?

Dans le premier cas l'abstraction est *totale* si bien que l'identité devient *totalement* séparée de ce dont elle est à proprement parler *identité.* Elle n'est alors identité de rien, nullité prise abstraitement, c'est-à-dire séparée de ce dont elle est le point zéro ; aussi comme rapportée à elle-même l'identité ne peut donner soit qu'elle-même soit un résultat nul et cette nullité doit être perçue comme sa *vérité* puisque ce qui n'est identique qu'à soi-même ne peut en effet déterminer *nullement* autre chose que soi-même, ce qui revient à dire qu'elle ne détermine rien en vérité puisque ce soi-même a déjà à être déterminé pour ne pouvoir ainsi se rapporter qu'à lui-même.

On peut alors poser le célèbre principe d'identité selon lequel « tout est identique avec soi ; A = A » ; et négativement, « A ne peut pas être en même temps non-A »[1]. Un tel principe ne peut être en effet posé qu'à partir du moment où l'on sépare la *chose* de son système, tout comme la géométrie euclidienne sépare le centre de ce dont il est le centre. Aussi notre représentation géométrique de la partie précédente permet de dire en d'autres termes que ceux de Hegel que l'essence formelle est le présent dont la temporalité comme présent est supprimée. Pour cette raison le nécessaire peut aussi bien désigner ce qui a sa raison suffisante à n'être effectivement que ce qui est nécessaire bien que sans raison d'être. Et par là-même l'entendement rencontre la contradiction que Hegel soulève : il souligne la contradiction performative qu'il y a à admettre la nécessité de la différence d'un sujet avec un prédicat dans la proposition A = A, alors que la proposition elle-même supprime cette différence. Mais ce n'est là qu'une monstration *formelle* du problème que rencontre la logique.

[1] Ibid., p. 375

On doit aussi noter que l'essence formelle doit s'admettre comme point zéro *de quelque chose* mais en regard de toute chose pour pouvoir se prendre elle-même comme négation du divers dont elle est la suppression. La suppression de la temporalité du présent de l'essence permet de détacher celle-ci de l'absolu auquel elle renvoie comme son point zéro de réflexion immédiate et en elle-même. Mais encore faut-il qu'il y ait ce présent réfléchi en lui-même pour que l'identité émerge comme ce même renvoi à soi. Ce qu'est l'identité formelle est donc la considération abstraite du présent, c'est-à-dire un présent que l'on prend sans tenir compte du mouvement spatio-temporel de l'être comme devenir. Il faut donc admettre le temps, en filigrane, pour penser l'identité formelle, tout comme il faut derechef admettre la différence, pour pourtant la supprimer aussitôt.

On peut alors dire que l'essence formelle est la suppression brutale d'elle-même comme présent concret, au profit d'une abstraction qui, pourtant, ne s'applique qu'au présent de l'indicatif : lorsque je dis « tout est identique avec soi » je ne peux pas employer d'autre temps que le présent. Si je disais « tout était, ou sera identique avec soi » déjà je ne pourrais plus parler de cette identité formelle. La logique formelle est donc une logique de l'essence, c'est-à-dire une logique du présent, mais d'un présent qui se refuse comme tel puisque le présent n'a à proprement parler de sens que comme *issue (Ausgang - outcome)* du passé et ouverture du futur, c'est-à-dire comme temporalité. La logique formelle – il n'y a là rien de bien nouveau, j'en conviens – consiste en une a-temporalisation de l'être. Mais ce qui est nouveau tient en ce que nous remarquons avec Hegel que la même logique ne sort pas du temps, car elle se décline exclusivement au présent de l'essence. Elle est donc temps, mais temps formalisé, pur présent ou encore,

pensée du point zéro ou encore, pensée nulle, nullité qui peut alors expliquer ce qui la rend toujours si suspecte.

L'universalité et toutes les catégories de la réflexion sont bien inhérentes à l'essence, puisque l'essence est justement le présent, ou le point zéro de l'être temporalisé. L'essence est le centre absolu du devenir, de l'être et en tant que telle elle est donc forcément centre dialectique de la logique et de la dialectique ; ceci explique pourquoi elle est la première question dialectique : qu'est-ce qui fait que le beau est beau ? Que ce qui fait que ce qui est juste est juste, etc. ? Ce qui la renvoie toujours immédiatement à son être-présent comme essence qui a à déterminer soit *antérieurement,* soit *ultérieurement,* ce dont elle est l'essence, c'est-à-dire par sa différence qu'il faut chercher dans sa réflexion propre.

Ces éléments de la réflexion permettent alors à Hegel de distinguer,[1] selon cette habitude étonnamment binaire et consistant à exclure si soudainement un domaine de la pensée du penser lui-même, une bonne d'une mauvaise philosophie. Il répond ici essentiellement à « tous ces reproches – fréquemment dirigés contre la pensée, notamment du point de vue de la sensation et de l'intuition immédiate – d'unilatéralité, de dureté, d'absence de contenu, etc. »[2]

> Ce qu'il y a cependant de remarquable – et aussi de désastreux – chez Hegel, c'est qu'il ne fait cette identification de la fonction réfléchissante de l'entendement que pour la critiquer et la refuser. Tout se passe dans sa philosophie

[1] Ibid., p. 550
[2] Ibid.

> comme si c'était pour l'intelligence se fourvoyer que de chercher à développer cette fonction de l'entendement au lieu d'en venir dès ce moment à la pensée spéculative, au Concept et à l'initiative de la raison. Aussi bien est-ce le plus souvent en redresseur de torts au bénéfice de la véritable philosophie qu'il se pose lorsqu'il rencontre (…) l'entendement réfléchissant, ses activités et ses productions. C'est alors que la collision avec la science est inévitable.[1]
>
> (…)
>
> C'est dans ce propos de suppression d'un moment substantiel de la science au nom d'une épistémologie profonde, mais tout de même trop rapide, de la philosophie, que réside la funeste méprise hégélienne à l'égard de l'entendement scientifique moderne.[2]

La bonne philosophie serait celle qui est toujours inscrite dans une dialectique d'intégration de la différence et à tout le moins, faute d'avoir encore su poser l'identité de la différence et la différence de l'identité, assume tout le problème que cela doit opposer à cette dureté de l'entendement. La mauvaise philosophie serait celle qui se cantonne à la seule logique formelle si bien que les reproches évoqués ci-dessus seraient fondés. Mais plus bas Hegel pose que la pensée ne peut pas « n'être rien de plus qu'abstraite ». De plus, par ce qui précède, je pense que l'on peut aisément affirmer que la détermination de la réflexion ne supprime absolument rien, en vérité, de ce qu'elle

[1] D. Dubarle, *Logique et Dialectique*, Librairie Larousse, Paris, 1972, p. 99.
[2] Ibid., Dubarle, p. 101

prétend supprimer. Contre Hegel, donc, on ira ici jusqu'à dire que l'entendement n'a rien d'une dialectique effacée, gommée, rien du *caput mortuum* qu'il veut en faire au risque de l'exclure (ce qu'il ne peut pourtant pas faire) du procès même de la pensée vraie. Si la pensée vraie doit contenir en elle-même la différence, alors l'entendement est certes différence de la pensée vraie, mais bien dans la pensée vraie. Cette distinction binaire si dialectiquement contreproductive à laquelle Hegel revient parfois entre une mauvaise pensée et une pensée vraie, exclut un domaine de la pensée, de la pensée ; et c'est, pour reprendre l'expression de Dubarle, une « funeste méprise » de son système.

Cette méprise va coûter cher au système et à tout ce qui suit. A partir de maintenant le système ne fonctionne déjà plus vraiment comme totalité, il est même une totalité titubante. A ce stade il manque à la chenille du logique quelques pates rendant sa démarche tout à fait incohérente en certains de ses moments insuffisamment retournés sur eux-mêmes.

En effet, si Hegel a l'incontestable mérite d'avoir dépassé le principe d'identité pour montrer que la logique « n'est pas simplement cet être-en-soi » de l'abstraction de l'essence pure mais bien « tout aussi essentiellement être-pour-soi » en tant que « négativité, l'acte de se sursumer de l'être-autre et de la déterminité »[1] et si partant de cela on doit reconnaître qu'il détermine le concept et l'Idée comme aussi bien « identiques à eux-mêmes, mais seulement pour autant qu'ils contiennent en eux en même temps la différence »[2], il va cependant manquer d'appliquer cette même *vérité* à sa propre exposition de la différence ! Et cela résulte précisément de ce qu'il néglige et méprise trop ardemment la place et la provenance de l'entendement, c'est-à-dire ce que

[1] *S.L.*, Jarczyk, p. 4
[2] *Encycl.*, I, p. 550

nous allons montrer comme constituant précisément la différence essentielle de la différence.

### 3.2.2. LA DIFFERENCE

L'essence comprend la différence en elle-même comme négativité se rapportant à soi et ce parce qu'elle est, en paraphrasant ici le § 116, acte de se repousser soi-même. Pour comprendre cela il faut, comme l'indique Hegel dans la remarque qui suit, revenir à l'être-autre.

> L'être-autre n'est plus ici l'être-autre qualitatif, la déterminité, la limite ; mais en tant qu'elle est dans l'essence, qui se rapporte à soi, la négation est en même temps comme relation, différence, être-posé, être-médiatisé.[1]

Précédemment nous avons vu que l'unité indifférenciée de l'être et du néant se résolvait, par sa nécessité interne comme devenir sans repos, dans l'être-là, lequel devait être compris comme *déterminité* et, partant, comme *qualité*. Ce processus de *qualification* amenait alors l'être-là à se faire l'être-autre, c'est-à-dire diversité de déterminités qui se limitent entre elles comme *autres* respectifs mais irréfléchis comme tels. Ainsi la différence à ce stade était la différence *externe.*

On peut toutefois s'étonner qu'il ne s'agisse pas là aussi d'une différence interne et que Hegel choisisse ce rapprochement distinctif avec l'être-autre pour thématiser la différence. En effet, l'être-autre, par la diversité qu'il induit, produisait également l'être-

[1] Ibid., p. 376

pour-soi, c'est-à-dire l'être où la différence se faisait à l'intérieur de soi. Comment peut-il alors parler ici d'une autre différence, qui ne serait pas celle de la déterminité limitative de la qualité, quand il pose pourtant une différence interne – dont il nous dit qu'il faut la distinguer de la différence externe caractéristique de la qualité – alors que l'être-là posait lui aussi une différenciation interne ?

En vérité il faut se rappeler que la différence de la qualité est toujours, différence *de* qualité. Lorsqu'un étant *pour-soi,* disons une molécule, une pomme ou une espèce, change de détermination, de qualité, les qualités se différencient bien les unes à l'exclusion des autres : les changement d'états, de couleurs, de phénotype, etc., sont autant de différences exclusives telles qu'on n'a pas, en même temps, la pomme pourrie et la pomme mûre, pour une même pomme, mais une variation d'une qualité à l'autre. C'est en ceci que dans l'être-autre de la qualité, la différence est toujours *externe* et en tant que telle, limite, dans le sens où, simplement, chaque nouvelle qualité est la négation de la qualité précédente. Il y a bien *être pour-soi* dans le sens où la chose change de qualités tout en restant ce qu'elle est, jusqu'à ce que, d'ailleurs, une autre variation, par son amplitude et le seuil qu'elle produit ainsi, vienne l'anéantir dans sa substance et produise subséquemment un autre *pour-soi,* et ainsi de suite *sans repos*.

Mais lorsque la pensée détermine ainsi l'être comme diversité elle finit provisoirement son périple par un retour du négatif sur lui-même, produisant une nullité de l'être, le point zéro où tout se concentre négativement si bien que toute variation est en elle-même niée au profit de l'identité stricte, c'est-à-dire identité rapportée purement à soi-même.

Cependant dès lors qu'elle est posée comme telle l'essence *se différencie* elle-même de tout. N'étant rien d'autre que négation de toutes les déterminations, elle est

fondamentalement elle-même, comme l'indique Hegel à la fin de l'addition de ce même paragraphe[1], *différence* et, même, différence absolue(ment) *négative*, c'est-à-dire en-et-pour-soi. En effet, à l'instar de l'être-autre elle pose une séparation entre elle et tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire tout, et de ce point de vue elle est différence comme *un* en-soi (mais elle n'est pas la différence *en soi,* confusion qui serait malheureuse ici). Mais à ceci il faut ajouter qu'elle est aussi *un* pour-soi*,* dans le sens que ce n'est que rapportée à elle-même qu'elle est différence comme devenir propre de l'être-là. Toutefois cela n'est pas encore suffisant car la différence n'est pas simplement différence pour-soi car sa différence ne vient pas de la détermination contingente de la variation de ses qualités, qualités qu'elle n'a pas à proprement parler car elle est négation de toute qualité. Elle n'est pas non plus différence simplement comme *un en soi* car sa différence ne provient pas de la contingence des variations des autres choses.

Elle est différence en-et-pour-soi parce que c'est elle-même et par elle-même qu'elle se pose comme telle comme retour à soi. C'est en ce sens que la différence de l'identité n'est pas l'être-autre qualitatif, c'est-à-dire l'être-autre qui n'est autre que par la contingence sans repos du devenir de l'être-là ; la différence de l'identité est différence *interne*, bien à elle, c'est-à-dire « comme différence en soi »[2].

Mais dire que la différence indifférente, comme catégorie formelle, est *en-et-pour-soi,* c'est évidemment semer la confusion, puisque ce qui est *en est pour-soi* c'est le concept concret, non le formel et donc a fortiori ce ne peut être le cas d'une *catégorie* dans sa tournure formelle. Mais cette catégorie, tout aussi formelle qu'elle soit, n'est pas non plus étrangère à ce dont elle est la déterminité, à savoir la différence *en soi,* essentielle. Or celle-ci est la vérité de toute différence, son principe et, comme telle, le

[1] Ibid., p. 551
[2] Ibid., p. 552

principe même de ce qui va constituer se situer au principe de tout concept concret, à savoir l'altérité. Aussi si l'on ne peut dire que la différence du formalisme classique est *en-et-pour-soi* à proprement parler, elle relève bien, toutefois, de l'être en-et-pour-soi comme *trace* de celui-ci. Mais pour comprendre ceci il nous faut d'abord rendre raison de la différence *essentielle* pour ensuite comprendre en quoi le procès ou, même, *le simple usage* de la différence quantitative élabore toujours déjà la différence essentielle, comme par ce que j'ai appelé une *ruse* de la logique.

Revenons d'abord à la remarque du §116, laquelle n'est pas sans troubler le lecteur lorsque Hegel ajoute que la différence de l'identité est « être-posé, être-médiatisé » alors que, juste après « la différence est 1) différence immédiate, la diversité », c'est-à-dire la différence simplement pour-soi « dans laquelle [chacun des termes] est indifférent à l'égard de sa relation à l'autre »[1].

Hegel inclut donc l'être-autre-pour-soi dans la tournure formelle de la différence et il semble qu'il invoque alors deux différences : l'une est la différence *indifférente*, c'est-à-dire la différence contingente, qui n'a pas de détermination, qui *est* différente mais pas déterminée à être différente ou encore, c'est la différence qui ne se fait pas elle-même selon un procès autonome de différenciation. C'est la différence purement quantitative et mécanique de l'être-là et de la diversité. Celle-ci n'est donc qu'un *pour-soi* et n'a rien *d'en soi,* ce qui donc contredit ce que j'ai avancé plus haut, pour le moment.

> A cause de l'indifférence des termes divers à l'égard de leur différence, celle-ci tombe en dehors d'eux dans un

[1] Ibid., p. 376

> troisième terme, terme qui compare. Cette différence extérieure est, en tant qu'identité des termes mis en rapport, l'égalité, en tant que leur non-identité, l'inégalité. [1]

Cette différence est donc abstraite et formelle. Abstraite parce qu'elle n'est différence qu'en tant que séparée de tout substrat : la différence de qualité, parce qu'elle est contingente et *externe,* ne se fait différente dans une relation *voulue* à l'autre, elle est simplement *là,* indifféremment différente. Formelle parce que si elle n'a pas à proprement parler de substrat, elle confère comme un point de départ à la nécessité logique formelle de l'égalité et de l'inégalité.

Maintenant, pour saisir plus avant comment Hegel essaye ici de rendre raison de la différence à la fois comme catégorie formelle et ontologique, il faut d'abord expliquer ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit, dans le passage précité, qu'il y a « identité des termes mis en rapport », ce qui perturbe forcément notre entendement puisque le propos peut sembler en lui-même contradictoire. Il s'en explique dans l'addition afférente[2] et pour le poser simplement nous pouvons dire que l'égalité et l'inégalité proviennent nécessairement de la différence indifférente précisément parce qu'il y a indifférence, ou encore égalité d'indifférence entre toutes les différences. Ainsi la différence formelle, parce qu'abstraite, n'est non seulement jamais différence essentielle mais, surtout, elle peut toujours être ramenée à son négatif parce qu'elle en est fondamentalement constituée. Pour dire cela encore autrement, c'est parce que la différence formelle est elle-même *in*-différente, qu'elle produit autant l'identité que la non-identité des termes mis en rapport. Il ne s'agit pas ici de simplement produire une analogie psychologique de l'indifférence où

[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 552

l'on dirait que la différence inessentielle peut aussi bien produire l'inégalité que l'égalité des termes qu'elle amène à comparer comme différents, il s'agit de souligner le fait que l'indifférence est bien le négatif de la différence en même temps qu'elle est bien aussi différence, bien que contingente ; mais c'est justement parce qu'elle est contingente qu'elle est *aussi bien* égalité qu'inégalité lorsqu'elle *compare.* Pour cette raison Hegel peut dire que tous les termes comparés peuvent parfaitement et toujours être ramenés aussi bien à de l'égalité qu'à de l'inégalité, parce qu'aucune différence *véritable* n'est prise en compte dans une démarche formelle qui est formelle justement parce qu'elle ne considère que cette contingence de la différence et jamais la différence *essentielle.* C'est ainsi qu'il peut renvoyer dans la même addition précitée aux pratiques des sciences comparatives, notamment l'anatomie ou encore la linguistique tout en rappelant, toutefois, que c'est en mathématiques et là seulement que ce procès de la pensée opère absolument puisqu'ayant tout rapporté à la quantité les mathématiques se sont débarrassées une fois pour toutes de toute différence essentielle, c'est-à-dire de toute diversité.

#### 3.2.2.1. LES PROBLEMES DE LA DIFFERENCE ET DE SON EXPOSITION DIALECTIQUE

La différence formelle, du fait même de son indifférence et surtout parce qu'elle *autorise* un tel procès d'absolutisation négative de la quantité, est *en-et-pour-soi* dans le sens où elle devient par là-même *complètement* indépendante de tout contenu. Mais puisque l'en-et-pour-soi relève d'abord du *positif* revenu à lui-même comme savoir absolu, achevé, de soi, il faut forcément ajouter ici une distinction : la différence est en-et-pour-soi, mais un en-et-pour-soi *négatif.* La différence formelle se *forme* d'elle-même

et dérive tout à partir d'elle-même et c'est en cela sûrement que le formalisme de la pensée mathématique parvient à se faire passer pour le point culminant, dans nos sociétés, de la connaissance, alors qu'elle n'en est en vérité que la propédeutique, non moins *nécessaire* en tant que telle et comme *autre* de la philosophie.

De ce point de vue la différence indifférente est *l'autre de la différence essentielle* et nous allons voir ci-après en quoi il en va de la teneur logique même de la différence essentielle qu'elle tienne toute sa valeur de vérité de sa propre capacité à relever elle aussi de son autre, puisque c'est cette altérité qu'elle détermine et qu'elle ne saurait déterminer sans être elle-même pensable autrement que par son autre. C'est d'ailleurs ce que Hegel ne peut éviter dans l'ordre même de l'exposition de la différence, c'est-à-dire qu'il a dû exposer *d'abord* l'autre de la différence pour en venir à la différence même, c'est-à-dire la seule différence qui est *en-et-pour-soi* positivement (parce qu'elle est le positif comme le négatif, nous le verrons plus bas), c'est-à-dire dans l'ordre de ce qui *est diversité* et non simplement dans l'ordre de ce qui ne fait que thématiser la diversité comme être-là.

Jusque là la diversité n'a été vue que sous l'angle de l'éparpillement de l'être-pour-soi qui nous a conduit tout droit à la négation pure et simple de la différence elle-même au profit de la différence comparable dont nous venons tout juste de parler. Tout l'enjeu est donc ici de rendre raison logiquement de la diversité au-delà de son indétermination quantitative. Pour le dire plus simplement, il s'agit de comprendre non plus en quoi *il y a* des différences, mais en quoi ce qui est différent est différent, c'est-à-dire la détermination à proprement parler ontologique de la différence. Expliquer ceci ne requiert pas en vérité quelque forme de génie car il s'agit ni plus ni moins de l'*en soi* au

sens le plus classique du terme, c'est-à-dire *l'essence de la différence.* Mais dit ainsi, c'est-à-dire au point de vue rationnel classique, on perd le sens exact de l'intérêt de la démarche et il nous faut désormais souligner la dialectique de ces paragraphes de la logique : D'abord il n'y a pas dans la tradition classique d'ontologie de la différence au sens où l'on déterminerait la différence en tant que différence et ce qui a été expliqué plus haut consiste justement à montrer cela. La différence n'a été vue pour l'heure que comme *indifférente,* c'est-à-dire comme un simple constat de son être-là qui, au final, parce qu'on procède alors de façon formelle, n'est autre que l'impair de l'identité, elle aussi non assumée dans sa négation interne au sens où « Quelque chose, pour lui-même, doit seulement être identique à lui-même » si bien que le sujet dont on parle alors, ce *quelque chose,* n'est pas déterminé en lui-même comme différent, mais bien comme simplement *un* et, si j'ose dire, *un malgré sa différence,* contradiction qui arrête la pensée d'entendement face à ce qui serait autrement pour elle un simple irrationnel.

#### 3.2.2.2. LA DIFFERENCE *EN SOI* OU, L'ALTERITE

Il faut attendre le § 119 pour que Hegel expose enfin la différence *en soi* et que l'on commence à comprendre ce qu'est l'*être différent.* On peut d'ailleurs lire cela, il me semble, aussi bien au point de vue strictement ontologique que d'un certain point de vue psychologique puisque, nous le verrons plus bas, c'est là encore le processus de nécessitation de l'être comme pensée libre qui se déploie, laquelle ne saurait être libre, en effet, si la différence n'était que le simple être-là de la qualité-autre.

> 2) la différence en soi est la différence essentielle, le positif et le négatif, de telle sorte que celui-là est de telle manière la relation à soi identique, qu'il n'est pas le négatif et que celui-ci est de telle manière le différent pour lui-même, qu'il n'est pas le positif. En tant que chacun est pour lui-même autant qu'il n'est pas l'autre, chacun paraît dans l'autre et n'est que pour autant que l'autre est. La différence de l'essence est par conséquent l'opposition, suivant laquelle le différent n'a pas en face de lui un Autre en général, mais son Autre ; c'est-à-dire que chacun n'a sa détermination propre que dans sa relation à l'autre, n'est réfléchi lui-même qu'en tant qu'il est réfléchi en l'autre, et de même l'autre ; chacun est ainsi, pour l'autre, son Autre.

Je pense qu'il y a là l'un des passages les plus puissants de la dialectique. Non seulement parce que tout dans la dialectique relève de la compréhension de ce que chaque chose véritable est telle en tant qu'elle se détermine dans et par son opposition à proprement parler dialectique, mais surtout parce que c'est là qu'est jetée la nécessité intrinsèque du concept qui ne peut, comme l'Etat par exemple, avoir à être qu'en tant qu'il a à devenir ce dont il est le concept et, par conséquent, à se confronter en permanence à son autre, la société : l'un comme l'autre n'auraient aucune existence sans leur altérité réciproque et *propre*. On a ici l'exposé de tout le système, par ailleurs, car c'est de cette même essentialité de la différence que le temps de l'être lui-même se fait temps comme *passage* en l'autre. On notera alors que la différence elle-même provient

de ce qu'elle détermine, si bien qu'il ne faut pas voir un avant et un après la différence, puisque c'est dès le commencement que cette dialectique a rendu possible la déterminité et la négation de la différence dans l'essence qu'elle a induite ensuite, pour encore plus nécessairement, par sa contradiction interne pensée, revenir ici en force.

La différence essentielle, qu'est-ce alors, concrètement ? Il peut sembler difficile de comprendre sa dimension concrète quand on voit combien Hegel la met en évidence par une analyse *en creux* de la logique formelle pour montrer en quoi elle est forcée de se contredire lorsqu'elle pose que le sujet d'un prédicat est toujours un et identique comme sujet mais forcément différent de *son* prédicat. Comme il n'y a dans ce passage aucune difficulté dialectique particulière et que tout lecteur ayant un minimum de culture logique classique pourra aisément se rendre compte que la différence, là encore, est toujours déjà là dans les applications des règles de l'identité, qu'il s'agisse de logique propositionnelle ou simplement mathématique, je m'attarderai directement sur la nature concrète de la différence essentielle.

Mais la fonction des §§ 119 et 120 n'est pas simplement de *formellement démontrer* la nécessité d'articuler différence et identité ensemble, sans quoi positif et négatif ne seraient encore que deux différences exclusives. Ces deux paragraphes ont aussi pour fonction de montrer comment par là-même le positif et le négatif « sont la contradiction posée, tous deux sont en soi la même chose », ce qui explique pourquoi Hegel introduisait ce passage en disant que « la différence en soi est la différence essentielle, le positif et le négatif (…) » ; Mais dire cela ce n'est pas encore saisir concrètement la différence essentielle et l'on pourrait être tenté de dire qu'en ce point précis le langage manque de la structure dialectique nécessaire à atteindre cet objectif.

Face à cette difficulté je ne trouve pas non plus que l'addition du § 119 soit d'une grande aide car Hegel procède étonnamment encore de façon *formelle* si bien qu'en même temps qu'il explique *parfaitement* en quoi deux termes d'une proposition sont pris dans une identité de la différence (du sujet par rapport au prédicat, chacun n'existant donc que par son autre, bien qu'identique *pour-soi* une fois pris séparément), Hegel ne parvient pas à aller au-delà des exemples *abstraits* (empiriques) tels que les pôles magnétiques. Mais l'intérêt de ces passages est qu'ils révèlent, par un jeu d'oppositions qui met, si j'ose dire, *clairement et distinctement* la logique classique face à ses contradictions ; on y perçoit en effet en quoi une catégorie de la pensée a simplement été manquée dans toute l'histoire, bien que questionnée en tant que telle par toute philosophie, c'est-à-dire l'Autre.

Aussi pour saisir concrètement ce qu'est la différence en soi je n'entends pas ici *illustrer* et je propose que l'on tente l'exercice purement dialectique, avec le lot d'intuitions qu'il incombe à la pensée de laisser s'exprimer afin qu'elle demeure dans ce même processus de la vérité du penser et de l'être. La base du raisonnement de Hegel consiste en ceci : *la différence en soi, c'est l'altérité.*

Si l'on en était resté à l'essence formelle, au moyen de laquelle l'entendement fait tomber l'inessentiel en dehors de l'essence et, partant, de la logique, alors évidemment nous ne pourrions que constater, comme nous l'avons fait pendant deux mille ans, la nécessité de la différence, mais une nécessité jamais définie ni étudiée en elle-même, si bien que l'on ferait alors dériver la différence de la nécessité. Nous allons voir que c'est en vérité l'inverse qui est vrai.

L'Autre, parce qu'il est *propre* à son Quelque Chose dont il est l'autre, est la catégorie première de l'être concret. Toutes les catégories vues antérieurement n'étaient

que formellement reconnaissables mais ce n'est que parce que dès le départ de ce travail j'ai pu me servir de la catégorie de l'Autre *propre* d'une chose que nous avons pu produire tout cet exposé, notamment lorsque j'illustrais le concept au moyen de l'Etat. Aussi, autant l'essence était le point zéro dans lequel se concentrait (se niait doublement sur elle-même) toute la dialectique de l'être, autant dans la théorie de l'essence l'Autre est le point de départ (non-nul) de toutes les catégories de la pensée réfléchie parce que l'altérité est la catégorie qui rend possible la nécessité. On ne saisit en effet une nécessité qu'à partir du moment où l'on comprend en quoi une chose est reliée à son autre, en ceci la causalité et de même que toutes les catégories de relation sont en vérité des catégories de l'altérité, c'est-à-dire des catégories de la différence.

Maintenant nous pouvons donc enfin dire pourquoi cette différence est *essentielle* : elle est simplement l'essence de tout processus de pensée de l'essence et plus particulièrement de la *relation,* ou du *rapport*. Réfléchir c'est toujours *in fine* déterminer la *différence*. La différence est en quelque sorte l'acte de la pensée, c'est-à-dire la réflexion *rationnelle* sous les deux acceptions de ce terme, c'est-à-dire aussi bien au sens classique qu'au sens dialectique, puisque dans les deux cas c'est toujours la nécessité qui est en jeu. Au point de vue classique, bien entendu, seule la nécessité est assumée comme *principe de la rationalité,* mais c'est inexorablement alors que l'on doit quand même procéder de la différence que l'on aura alors débarrassée de son *essence* comme altérité (et fondement de la nécessité) au point de ne jamais pouvoir la déduire elle-même comme catégorie. Au sens dialectique, la philosophie a pour charge de *rendre raison* de la nécessité elle-même comme catégorie pour comprendre en quoi elle n'est que le *résultat* de la différence elle-même, laquelle n'est plus alors simplement l'accidente de l'identité. La différence concrète *est* la pensée rationnelle *en acte.* Pour se

figurer cela encore mieux on peut revenir à la différence entre *penser* et *pensée.* La seconde est la forme réfléchie du *penser,* lequel est simplement le mouvement indifférent de l'être. La différence *en soi* est donc la pensée qui n'est plus, qui ne peut plus tout à fait être *indifférente* parce que ce qui est alors impliqué dans le penser, c'est le penser lui-même retourné puisqu'il est, comme *pensée,* retourné sur lui-même. En somme, et enfin, y a comme une ruse de la pensée qui la force, dès le fondement de toutes ses déterminations, même les plus finies en apparence, à saisir en quoi son geste de finitisation, c'est-à-dire de catégorisation et rejet de l'opposition dans le domaine du *problème,* n'a en vérité d'autre fondement que ce qu'elle rejette, c'est-à-dire l'altérité. Il faut, par exemple, que la science formelle commence par s'opposer à son autre pour exister comme son autre, et c'est bien ce qu'elle a fait en se dégageant de la métaphysique.

#### 3.2.2.3. PROBLEMATIQUE DE LA SUPPRESSION DE SON OBJET PAR LA REFLEXION

On peut saisir à partir de là encore plus précisément l'ampleur du problème de la *position* des sciences formelles dans la Logique et, partant, en quoi Hegel me semble manquer un moment dialectique crucial pour éviter cette sorte d'*épistémophobie* dans laquelle il s'engouffre et que l'on pu constater plus haut avec Dubarle. Pour ce faire il faut d'abord poser l'altérité de la philosophie par rapport aux sciences. Or que la philosophie est l'autre des sciences, selon Hegel, on peut s'en rendre compte lorsqu'il écrit ceci :

> Le but de la philosophie est, au contraire, de bannir l'indifférence et de reconnaître la nécessité des choses, de

> manière telle que l'Autre apparaît comme faisant face à son Autre.[1]

Si la philosophie doit bannir l'indifférence alors que les sciences, parce que quantitatives, procèdent de l'indifférence, alors nécessairement la philosophie se pose bien comme l'Autre des sciences puisqu'Hegel pose très explicitement que « la différence est (…) l'opposition »[2]

Survient alors nécessairement le problème suivant : si « le but de la philosophie » est de « reconnaître la nécessité des choses, de manière que l'Autre apparaît comme face à son Autre », alors comment bannir ce qu'il s'agit justement de faire apparaître comme ce face-à-face ? Hegel n'a de cesse de montrer ce face-à-face puisqu'il réitère constamment la différence de la pensée d'entendement et du concevoir dans pratiquement chaque paragraphe, en particulier dans les additions. De ce point de vue il ne manque pas de suivre sa propre méthode, cela va de soi. Mais si les sciences formelles ont toutefois, justement en tant que pratique de l'entendement, une provenance dialectique ainsi qu'on l'a montré plus haut, alors il faut qu'elles aient en elles-mêmes quelque chose comme un *contenu* spéculatif et donc que ce face à face soit plus qu'une simple tension ou d'opposés mais aussi une *force* dynamique en tant que telle de la pensée. Ainsi il doit y avoir autant une philosophie des sciences à dégager de l'Encyclopédie qu'une simple science philosophique qui à ce stade semble être constamment en train de *se poser* pour ce qu'elle est *en soi* mais jamais dans son concept ; en effet, c'est parce que la différence est *en-et-pour-soi* que l'indifférence peut être l'autre de la différence. De ce point de vue la différence est la condition de possibilité

[1] Ibid., p. 554
[2] Ibid., p. 378

d'elle-même *comme* son Autre et on ne saurait alors dire, comme le fait encore Hegel ici dans un de ses accès d'épistémophobie[1], qu'il faudrait que l'on ne revienne pas systématiquement à la différence simplement quantitative : le mieux que la science peut faire, en effet, c'est de produire quelques sauts discrets dans la reconnaissance de l'opposition comme *nécessité,* d'abord parce que son prédicat n'est pas l'être mais la quantité et ensuite parce que, plus simplement, c'est de l'opposition que la nécessité provient si bien qu'il y a forcément au point de vue formel qui est le sien une antinomie à vouloir étudier la nécessité de l'opposition quand en vérité c'est l'opposition qui fait la nécessité. Aussi pour toute pensée voulant procéder de façon nécessaire il ne peut y avoir de détermination de son principe qu'est l'opposition, puisque c'est le *résultat* qui a alors été pris pour principe. Hegel reconnaît lui-même que « la pensée vraie est une pensée de la nécessité » et que c'est « en général un pas important qui est fait quand, dans la pensée, on en est revenu de dire : « Or, encore autre chose est possible. » » [2]. S'il est vrai que les sciences ne sont pas une pensée *sur* ou même *à propos de* la nécessité et qu'elles ne peuvent pas voir par là en quoi elles relèvent au fond de la différence, il y a bien là chez Hegel l'aveu du progrès ainsi accompli par la *pensée* et non, dès lors, la détermination d'une absence-de-pensée.

Maintenant, si les sciences évoluent bien dans la sphère de la pensée, il faut néanmoins noter que l'indifférence, prise en elle-même, est bien absence-de-pensée

[1] Ibid., p. 554.
[2] Ibid.

puisqu'elle consiste justement à retrancher la *nécessité* que recèle la différence en soi et donc à se poser comme l'autre de ce qui fait qu'il y a pensée, c'est-à-dire comme l'autre de la nécessité et, partant de l'universalité.

Hegel n'est pas sans ignorer l'altérité problématique que représente un entendement qui est à la fois une détermination de l'universalité qui est « par là aussi en même temps déterminé lui-même à son tour comme un particulier »[1] mais qui toutefois dans « tous les domaines et sphères qui (…) semblent situés le plus loin de l'entendement, celui-ci ne peut pourtant pas faire défaut », et ceci parce que l'entendement est la « première forme du logique » et « moment essentiel de la culture »[2]. Ces sphères sont aussi bien celles de l'art que de la politique. Mais concernant la science, le savoir en général, l'entendement est tout à coup évincé de sa légitimité à refuser d'être l'acteur d'un carnaval de concepts alors qu'il consiste précisément à produire des déterminités fixes qui permettent, rappelle Dubarle, « d'instituer le formalisme strict comme un moyen de contrôle, en sachant qu'il est possible d'y faire retour à tout moment, chaque fois que quelque difficulté née des usages naturels de la pensée en fait sentir le besoin »[3].

L'indifférence nécessaire au procès de tout formalisme recèle un fond éthique communicationnel qui relève de tout langage en général puisque « le langage est un médium de communication qui tend à effacer spontanément son être propre devant celui

[1] Ibid., p. 510
[2] Ibid., pp. 511-512
[3] Dubarle, *Logique et dialectique*, p. 56

de la communication elle-même[1] ». Il semble donc qu'Hegel est tellement pris dans le jeu de la dialectique, qui est le retour constant du langage sur lui-même et qui par là se pose bien comme *l'autre* de l'institution ci-avant rappelée et par laquelle la communicabilité des savoirs est rendue possible, qu'il manque finalement de percevoir qu'il en va ainsi de tout langage, lequel n'offre alors un terrain de progrès du savoir qu'à la condition d'être en effet « conscient de cette équivoque » et de « l'arbitraire même de la convention »[2]. Pour cette raison les « mathématiques ont senti le besoin de se mettre définitivement au net avec leur langage. »[3].

Maintenant sur ce dernier point il faut s'éloigner de ce que dit Dubarle, car si ce dernier décèle bien un errement de la pensée hégélienne relativement à l'usage et à la place de l'entendement comme fonction de formalisation, il s'enferme toutefois lui-même dans l'excès inverse lorsqu'il affirme qu' « entre 1850 et l'époque actuelle [les mathématiques ont] mené à peu près à bien en ce qui les concerne le projet Leibnizien de la caractéristique. » Dubarle s'emporte sûrement un peu sur ce point car, précisément, ce que les mathématiques découvriront, aussi bien avec Gödel qu'à la suite des travaux de Russel, c'est la nécessité intrinsèque à tout système formel de faire appel au méta-langage du fait de l'impossibilité de déterminer une *caractéristique mathématique*, ce qui a aboutit à la saisie de leur propre incomplétude et, partant, à la fin de toute espérance d'une axiomatisation complète du calcul : la quantité s'est déterminée, finalement, comme cela était prévisible au point de vue hégélien, dans sa propre *différence,* c'est-à-dire comme l'autre de la rationalité logique et dialectique qui, elle, a le langage naturel non pas comme *convention* mais comme *procès*.

[1] Ibid.
[2] Ibid., Dubarle, p. 54
[3] Ibid., Dubarle, p. 56

Mais cela ne retire rien à la validité de la déterminité communicationnelle du langage formel et, en particulier, de sa nécessaire *limite* comme *convention* et du fait, donc, de son arbitraire reconnu par le fait même de dire « posons que », « admettons que », toutes les fois que l'on tente de rapporter un contenu à un *système formel*.

Tout ceci revient alors à dire que les sciences formelles n'ont pas d'autre intérêt que ce qu'elles refusent de déterminer, c'est-à-dire leur négatif, qui se trouve être le positif, c'est-à-dire la Chose-même. De ce point de vue, parce qu'elles rejettent la différence (essentielle) mais se posent *essentiellement* comme telle, elles sont se posent alors bien comme opposition *essentielle* à la différence *essentielle,* et donc comme l'autre de la dialectique. Elles n'évoluent le plus clair de leur temps que dans la configuration quantitative, indifférente, de la différence et si elles devaient procéder *autrement*, elles devraient alors revenir elles-mêmes, mais alors elles seraient philosophie.

Le fait que Hegel ne voie pas cela tient au fait qu'il omet de noter que l'indifférence n'est rien d'autre que la différence de la différence, ce qui laisse penser qu'il souhaitât que la science comme la philosophie n'aient pas *leur* autre, alors qu'elles sont bien leur autre respectif. Ceci est très remarquable dans la recherche contemporaine lorsque, par exemple, la physique théorique se questionne sur le statut même de la théorie des cordes en posant la question suivante : *science ou philosophie ?* Pour les chercheurs en physique il va même de soi que le problème tient exclusivement entre ces deux statuts *possibles,* c'est soit l'un, soit *l'Autre.*

Ici, bien plus que le simple constat que fait Hegel de la différence essentielle, il faut donc retourner le procès hégélien sur lui-même pour bien mettre en évidence que la différence essentielle s'applique *aussi* à la philosophie et que ce n'est qu'en la renvoyant

ainsi sur elle-même que la pensée hégélienne peut commencer d'être parachevée; autrement dit Hegel *sait* que toute chose a son autre, mais il voudrait que la philosophie n'en ait point et c'est là encore un moment d'égarement de sa part par rapport à sa propre détermination dialectique de la Chose si bien que pour tous ces petits moments d'égarement Hegel n'a pas atteint son objectif, à savoir traiter de la Chose même, ce qui explique alors pourquoi ces paragraphes sont si formels dans leur élaboration et même abstraits dans leurs illustrations.

En effet d'entrée de jeu la différence est produite comme *ob-jet* de la réflexion alors qu'elle en est l'Objet même si bien que la pensée de la différence doit, pour s'achever pleinement, intégrer l'Autre, c'est-à-dire faire ce qu'elle dit et non simplement dire ce qu'il y a à dire sur la question. Enfin, toutes les illustrations de la *nécessité* de la différence essentielle sont choisies dans la logique formelle et elles participent de raisonnements qui, par conséquent, ne peuvent être qu'apagogiques puisque l'Objet ne peut par là que nous échapper.[1]

Mais l'idée – ou même la thèse – ainsi défendue est si lourde de conséquences qu'il me faut, de toute évidence, aller plus loin dans le redoublement de la différence sur elle-même. Aussi, puisque la méthode de la critique consiste en une critique *interne* (sans quoi, inévitablement, nous n'échapperions pas au procès légitime incombant à toute externalisation de l'ob-jet ainsi critiqué), il va falloir montrer en quoi la *Science de la Logique*, dans la théorie de l'essence, rend toutefois raison de cette difficulté, notamment en montrant en quoi la différence ne peut pas en rester à ce stade d'opposition du négatif et du positif retournés sur eux-mêmes et en quoi, parce qu'elle doit sortir d'elle-même

[1] *Encycl.*, §§ 117 à 119 et plus particulièrement la remarque du §§ 117, p. 377, et le §119, additions comprises.

pour ne pas être une pure suppression, elle va tout naturellement se déterminer comme différence de la différence et, donc, rendre raison de son autre, c'est-à-dire la différence indifférente, comme catégorie dialectique *effective*.

L'altérité dont parle Hegel est *essentielle* dans la mesure où il n'y a de différence essentielle que parce que le différent se détermine comme tel et non de façon indifférente à son *autre.* Ceci est acquis et constitue un point central de tout le procès dialectique en général. Mais là où l'exposé de Hegel paraît inachevé, voire défaillant, c'est dans la mesure où l'altérité dont il est question se résume en une identité de suppression mutuelle. Certes, il en va de la théorie de l'essence de poser l'annulation du négatif et du positif puisque c'est ce qu'est l'essence comme point zéro de l'être une fois l'être pensé dans sa temporalité comme *passage en l'autre*, dont l'essence est alors toujours un présent *posé,* ou un *passé* intemporellement *posé*. Nous avions même pour cela pu souligner le fait que toute proposition logique formelle est toujours posée au *présent,* c'est-à-dire précisément comme ce qui est *intemporellement passé*. Cependant on s'étonnera de ce que Hegel dit dans le § 120[1], à savoir que les deux pôles de la différence essentielle que sont le positif et le négatif se suppriment mutuellement parce qu'ils sont respectivement la contradiction-posée de leur autre. Ceci est surprenant car en même temps Hegel nous dit que le négatif comme le positif subsistent par eux-mêmes et, cela, précisément du fait même de cette contradiction.

On peut comprendre aisément qu'un négatif se détermine par l'opposition à son positif, cela va même de soi et le jeune Kant le comprenait très bien dans son *Essai pour introduire en philosophie la notion de grandeur négative.* Il n'y a pas un système

[1] Ibid., 380

comptable qui ne comprenne cette notion de base qu'est celle de la complémentarité des valeurs et Hegel souligne lui-même le fait que l'on retrouve cela dans toutes les lois de la nature en général, citant en particulier celles de l'interaction magnétique. Les interactions du modèle standard de la physique sont aussi parfaitement au fait de cette nécessité des opposés qui fondent la symétrie des couples de particules, du passé et du futur et de tous les phénomènes en général. Mais quand Hegel nous dit qu'il y a là suppression, il ramène alors la différence à la seule différence *pour-soi, or* la différence essentielle est l'altérité au sens où une chose existe *par son Autre* et c'est en tant que telle qu'elle est l'en-et-pour-soi positif, puisqu'en elle-même elle est Autre*,* c'est-à-dire *aussi bien* négatif que positif. Tout l'intérêt de cette différence tient dans le fait qu'il y a *conservation* et non *suppression* de l'opposition. L'Autre n'aurait pas de sens si négatif et positif devaient se supprimer : la différence qui rend possible la diversité n'est pas un autre fondement consistant en un retour sur soi suppressif, c'est-à-dire en une nouvelle position de la nullité de l'être, sans quoi l'essence en resterait toujours à sa dimension formelle issue de la quantité, mais la tension même des opposés.

Certes il faut se rappeler que nous sommes ici dans les déterminations pures de la réflexion si bien qu'il peut sembler naturel que la différence essentielle revienne forcément à un point de nullité et reconduise ainsi le mouvement de l'essence comme simple *paraître en autre chose*. Mais c'est là que le bât blesse dans la théorie de l'essence : elle a pour fonction l'introduction du dialectique au-delà de la simple négation. Dès le départ Hegel notait que l'essence a son sens comme *différence essentielle* puisqu'elle détermine elle-même en même temps que son autre, l'accidentel. C'est de même sur cette différence que se fondent la nécessité et, par suite, le rapport et les autres catégories de l'essence.

Aussi il faut dire que la différence *essentielle* est l'effectivité de l'essence et il se joue alors ici une double-vue qu'il faut savoir alterner pour comprendre de quoi il retourne précisément. D'abord au point de vue des pures déterminations de la réflexion qui, en somme sont le négatif de ce qu'elles sont vraiment, comme la première position de la pensée qui est dans le vrai tout en s'ignorant comme telle. Aussi il faut dire que la différence essentielle n'est pas à considérer comme une approche consciente et pensée comme telle mais plutôt qu'elle est le mouvement immanent de la réflexion qui s'ignore dans ses présupposés dialectiques. Cependant il faut ensuite admettre que la différence essentielle ne relève pas des pures déterminations de la réflexion autrement qu'en tant que celle-ci ne saurait en faire d'autre usage – et c'est bien la conclusion à laquelle Hegel est forcé d'arriver – qu'immédiatement suppressif, c'est-à-dire sur le mode de la différence indifférente. En somme la différence essentielle, bien qu'en soi et pour-soi absolument parlant, n'est encore, dans la théorie de l'essence, qu'une nullité de pensée non encore résolue à elle-même comme *être en-et-pour-soi.* Aussi dans ce passage de la logique l'altérité et l'opposition de l'altérité ne sont encore saisies ni *en soi* ni *pour-soi,* bien qu'elles *soient* en-et-pour-soi*,* ce qui explique alors certainement pourquoi Hegel doit en passer par des raisonnements apagogiques en se référant constamment à des modes de raisonnement formels, notamment dans les additions.

Aussi, l'exposition des pures déterminations de la pensée produit une difficulté de lecture liée à une confusion logique extrême dans la mesure où il faut osciller en permanence entre le point de vue dialectique de l'exposition et l'ob-jet qui est absolument négateur de toute dialectique en supprimant ce dont il est pourtant la déclinaison immédiate. La difficulté est d'autant plus grande que l'exposition dialectique, comme telle, se doit alors de suivre les courbures du mouvement de son objet, lequel est

non simplement son négatif, mais son autre. De ce point de vue l'on peut grandement atténuer la précédente critique faite précédemment lorsque nous disions que Hegel manquait de rendre raison de l'autre de la philosophie, puisque c'est précisément ce qu'il fait dans les pures déterminations de la réflexion. On soulignera enfin que ce titre, *très kantien,* est parfaitement adéquat à son ob-jet, du moins autant qu'il puisse l'être. Mais se pose alors la question de déterminer l'intérêt de cette exposition si ratio-dialectiquement *imbriquée*.

#### 3.2.2.3.1. LE CŒUR DE LA DIFFICULTE

Cela tient au fait que ce qui est objectivement déterminé par la différence en-et-pour-soi, c'est le rapport, lequel ouvre *immédiatement* en vérité la sphère de l'effectivité, c'est-à-dire la sphère dans laquelle l'altérité ne se supprime pas ou, du moins, n'a plus vocation à se supprimer. Pour ces raisons la détermination réflexive de la pensée, dans les paragraphes qui suivent, n'est en vérité déjà plus la pure détermination de la réflexion et ceci du fait même que la différence relève à ce stade de l'auto-suppression immédiate, et constante, si bien que son exposition ne peut échapper à cette dynamique et, en cela, le propos rejoint ici l'Objet, parce qu'il est aussi à traiter comme ob-jet dans la mesure où la différence ne peut échapper, pour l'heure, à cette auto-suppression constante sans faire appel à une externalisation d'elle-même, c'est-à-dire sans se poser comme différence *indifférente,* c'est-à-dire comme son *autre.* C'est aussi pour cela que le fondement, qui est la catégorie que Hegel expose juste à la suite de la différence, est déterminé comme

*fondement d'un Autre*[1]*,* alors même que la réflexion de l'essence ne le comprend jamais ainsi puisque le fondement est toujours pensé comme formellement déterminé et comme n'ayant pas de contenu en lui-même ni pour lui-même[2], alors qu'en tant que dérivé de la différence il est bien en lui-même quelque chose comme *rapport* à autre chose.

#### 3.2.2.3.2. LA DIFFERENCE ESSENTIELLE DE LA DIFFERENCE ESSENTIELLE

La pensée d'entendement – laquelle fait tomber le négatif et le positif l'un en dehors de l'autre et n'appréhende ainsi que la différence externe, indifférente à la Chose et qui derechef échappe à la Chose – est un moment *absolument nécessaire* aussi bien dans la *vie et l'histoire* de la pensée, ainsi qu'Hegel le soulignait dans les additions du §80, que dans l'exposition de ses catégories, comme cela appert désormais dans la théorie de l'essence. On peut alors à ce stade ajouter une critique supplémentaire contre la relégation des sciences formelles au rang de *mauvais* système puisqu'il en va de la dialectique et du logique que la différence se différencie d'elle-même si bien que la différence essentielle ne prend tout son sens que par son aliénation formaliste, ce qui impose au dialecticien de montrer, entre ces deux expressions de la différence, *leur différence*. Il n'y a pas de différence qui puisse véritablement s'exposer, comme le fait Hegel ici, s'il n'y a pas d'abord la différence de la différence. En effet, un exposé dialectique requiert que toute chose soit exposée comme son développement…

[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 381

dialectique. Or, puisque par développement dialectique on entend précisément montrer comment ce qui est se détermine soi-même comme son autre, c'est-à-dire comme différence essentielle, il n'y a pas de raison que la différence échappe à ce même principe. Aussi, abstraction faite du point de vue de la réflexion, *La différence inessentielle doit être comprise comme la différence essentielle de la différence essentielle*.

Hegel donne l'impression d'avoir manqué d'appliquer, comme nous l'avons dit, la catégorie de la différence, à la philosophie en général, la sienne en particulier, du moins toutes les fois qu'il semble ignorer que les sciences sont simplement l'autre de leur autre en tant qu'être-autre posé et essentielles en tant que telles, parce qu'inessentielles, nécessaires pour et par leur contingence même. Si toute pensée de la différence était une pensée dialectique, la différence elle-même ne saurait jamais se poser comme telle, car alors on demeurerait dans l'indistinction, indistinction qu'elle imposerait de constamment regarder dans les choses et, partant, aucune autre des catégories qui suivent, notamment le rapport et l'effectivité, ne serait concevable. C'est l'aventure intellectuelle tout entière qui serait rendue impossible si on écoutait Hegel lorsqu'il enjoint les sciences formelles à prendre la mesure de leur teneur spéculative et métaphysique. Seule la philosophie est capable d'exposer la différence *en soi* et il n'est pas *mauvais* qu'il en soit ainsi. Ce qui est *mauvais,* par contre, c'est que la philosophie se mette en position d'exiger quoi que ce soit de son autre, surtout lorsque cette altérité n'est que *posée* comme telle, ce qui ne révèle qu'une chose : philosophie et sciences n'ont pas dépassé le stade du *fondement*, c'est-à-dire de la tension de l'altérité-posée de la relation du père au fils où chacun croit encore qu'il a à *affirmer* sa différence quand cela est en vérité fait par le processus même de différenciation. Mais ce serait une erreur

de croire qu'il faudrait que chacune aille vers l'autre pour dépasser cette simple *position*. Il faut que l'une et l'autre trouvent d'abord leur *fondement* et donc leur *rapport* et par suite, leur effectivité comme rapport et, beaucoup plus tard encore, sûrement leur unité dialectique. Nous en sommes loin, et si par ailleurs la philosophie se nie elle-même pour se faire *analytique* et *formelle* afin de *ressembler* à sa voisine*,* cela ne fait qu'amplifier l'aliénation qui se tient alors à l'intérieur de la philosophie et n'a aucun impact en dehors de sa sphère.

La philosophie est nécessairement amenée à réaliser *en quoi* son autre est *son* autre. Mais il fallut aussi que la philosophie posât son altérité à un moment de l'histoire, et ce moment le plus achevé jusque là fut le moment critique kantien. Le moment suivant, celui que nous étudions, *assume* cette différence et, contrairement au moment kantien, il n'y demeure pas indifférent. Bien au contraire il tente de raisonner cette différence. Mais Hegel échoue sur ce point précis parce qu'il ne pose pas de façon explicite la nécessité ou le caractère essentiel de la différence inessentielle, si bien qu'il commet « l'erreur » classique de l'entendement, en faisant tomber les deux l'une en dehors de l'autre, du moins toutes les fois qu'il blâme les sciences formelles.

Cependant c'est là que les choses se compliquent dans le geste hégélien car il faut voir en vérité dans cette même difficulté l'accomplissement continué de son *Objet* qu'est le logique et ainsi comprendre que Hegel réussit *aussi* son entreprise en montrant par la suite en quoi il faut encore que l'altérité de la différence ne soit plus simple suppression consécutive de l'opposition. Il faut que de la différence émerge quelque chose comme la conservation des opposés et, donc, que de la suppression l'on passe au rapport, c'est-à-dire à la tension continue des opposés, laquelle va devoir déterminer quelque chose

*d'autre,* là encore, mais non suppressif cette fois. Toutefois, pour que cela soit et, pour le dire plus clairement, pour qu'une *effectivité* émerge de cette tension, il lui faut encore *un fondement*, c'est-à-dire ce en et vue de quoi la tension va demeurer tension et non plus suppression. Le fondement va déterminer une unité immédiate non suppressive de la chose qu'elle détermine, laquelle, parce que la différence est inévitablement à l'œuvre, va se nier elle-même en tout et parties, distinguant alors ce qui apparaît de ce qui *est* car comme apparaître la chose ne laisse pas appréhender le tout et les parties *comme telles,* dans leur unité, mais seulement des *manifestations* d'un tel rapport. Dès lors l'essence va nier sa déterminité de nullité et ouvrir la possibilité du *rapport* (du tout et des parties en question) par, justement, l'autre *essentiel* de la différence essentielle, c'est-à-dire la différence indifférente. Mais cette fois la différence indifférente est utilisée *formellement* pour ce qu'elle tient *d'efficacité séparatrice* des éléments étudiés mais aussi et enfin pour sa teneur à proprement parler essentielle en tant qu'inessentielle car elle va permettre de ne pas laisser les éléments *indifférents* les uns par rapport aux autres : la différenciation d'organes, par exemple, procède bien toujours au départ selon une différenciation indifférente, mais la différenciation indifférente a une *fonction* qui la sort aussitôt de cette indifférence du simple fait d'avoir une *fonction*, d'une part, mais d'autre part cette fonction consiste justement à élaborer, à terme, la relation des éléments entre eux, c'est-à-dire à montrer en quoi leurs différences ne sont pas indifférentes mais, par exemple, fonctionnelles ou encore spécifiques ou encore, *essentielles :* si la différence inessentielle n'est pas essentielle, elle est néanmoins l'outil communicationnel de la mise en évidence *de* différences essentielles.

#### 3.2.2.3.3. De la difference au fondement

A ce stade la pensée peut commencer à sortir du bourbier dans lequel l'être et l'essence l'ont plongée. Elle va pouvoir, par le biais phénoméniste, sortir de la réflexion pour entrer dans l'effectivité. En somme, la théorie de l'essence reconduit, jusqu'au fondement, les deux positions de la pensée relativement à l'objectivité : de la saisie ignorante d'elle-même de la nature vraie de la différence, rendant celle-ci indifférente par cette ignorance même, à l'utilisation pure et simple de la différence inessentielle pour ce qu'elle permet d'ouvrir comme *effectif ;* la seule *réflexion* pensante s'en tient-là, mais c'est, nous dit en somme Hegel dans la grande Logique, *la dernière fois*[1]. C'est à partir de là que les catégories vont alors commencer à procéder non plus du simple retour du négatif sur lui-même ni plus d'une simple sursomption *pour-soi,* mais bien de la sursomption en-et-pour-soi. Ce moment, autrement dit, c'est le moment où la pensée passe à *autre chose* et c'est le moment dialectique à partir duquel la connaissance va d'un côté devenir *effective* mais, d'un autre côté, commencer à butter sur les incongruités spéculatives nécessaires à son contenu *posé.* Pour le dire encore plus simplement c'est le même moment logique qui détermine en même temps la possibilité de sciences effectives et la nécessité d'une spéculation *non-scientifique* mais à proprement parler *philosophique.*

### 3.2.3. L'ESSENCE COMME FONDEMENT | LOGIQUE OBJECTIVE

[1] S.L., II, p. 81.

> Comme le néant d'abord en unité immédiate simple avec l'être, ainsi l'identité simple de l'essence est aussi ici d'abord en unité immédiate avec sa négativité absolue.[1]

Ce qui est en jeu ici logiquement c'est la sortie de l'essence. Mais plus encore, la sortie de l'essence (par la pensée) alors même qu'elle procède *forcément* de l'essence. On peut ici se rappeler une leçon élémentaire de logique que l'on donne lorsqu'on initie à la philosophie : penser, c'est toujours identifier. On peut aussi se rappeler la célèbre phrase d'Aristote qui dit qu' « il n'y a de connaissance que de l'universel » ou encore simplement revenir à Platon et à la question même de ce qui fait l'identité de la chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est [et pas autre chose]. Ceci est assez basique mais permet de comprendre en quoi la pensée est profondément prisonnière de l'essence dans sa déterminité de différenciation de la différence et de l'identité, c'est-à-dire dans ce procès qui l'amène à séparer ce qui est *un* de ce qui n'est pas *cet un-là* et à n'avoir de rapport à l'identité et à la différence, respectivement, que formel et instrumental, c'est-à-dire *indifférent* à ce que *différent* veut vraiment dire et indifférent à la différence nécessairement prise dans toute position de l'identité comme principe, si bien que c'est la diversité qui est perdue et, avec, la vitalité même de l'être.

Mais de cette nécessité pour la pensée de procéder de l'essence ne ressort pas que sa non-vérité. C'est ici même d'ailleurs que s'initie en même temps le mouvement proprement spéculatif qui oblige alors encore notre époque à séparer la philosophie du mouvement non-spéculatif des sciences car c'est sans encore savoir pourquoi il procède ainsi que l'esprit sent bien toutefois que les deux approches sont différentes bien que

[1] Ibid.

toutes deux *nécessaires* par la légitimité qui leur est respectivement conférée au plan institutionnel. Partout l'on enseigne aussi bien la philosophie que les sciences, bien que de manière séparée. Mais ce que l'esprit de notre temps ne sait pas encore déterminer clairement, la logique (ici révisée) le permet. Ce qui ouvre en effet cette double branche c'est le fait que dans toute démarche rationnelle, spéculative ou non, ce qui est d'abord recherché c'est *ce qu'il en est* des choses, de la nature, de l'être, de nous aussi ; ce que l'on recherche ainsi c'est le *fondement*.

Ce qui *est* « n'est pas à considérer comme immédiat étant, mais comme [un] posé » : rien n'est à prendre comme *nécessité en soi* mais toujours comme quelque chose *en provenance* d'autre chose. On cherche les causes, l'origine, le point de départ des choses et l'entendement, bien qu'il ne puisse faire autrement que de procéder ainsi, butte alors depuis toujours sur ce qui est pour lui un irrationnel qui, si il essayait d'y répondre, le conduirait hors de la ligue des sciences puisque de toute évidence, si tout doit avoir son fondement suffisant alors se pose *immédiatement* la question du fondement du fondement, et ainsi de suite sans fin. Cet exercice les philosophes l'ont exercé pendant près de 2500 ans pour finir par y renoncer dans la Critique. L'approche dialectique, comme réflexion sur la réflexion de l'essence, permet de dépasser ce simple renoncement et donc de rendre raison de la catégorie du fondement.

Pour cela rappelons-nous d'abord les acquis de ce qui précède : 1) l'essence est l'être supprimé comme retour sur soi doublement négatif. 2) Comme telle elle se montre comme *paraître* dans soi car, en somme, c'est la seule chose que sa nullité lui permet : comme valeur nulle de l'être elle ne peut que laisser apparaître d'abord l'identité

formelle, laquelle, une fois que la pensée qui s'attarde à définir l'essence l'a posée comme telle, dans sa formulation tautologique de type A=A, est déjà 3) d'abord en train d'inscrire la différence comme nécessité dans la formulation même de l'identité, et ensuite dans l'usage réflexif de l'identité qui consiste à la déterminer par *différentiation* et conduit ainsi à poser derechef la nécessité d'une différence *en soi* qui lui échappe cependant aussitôt puisque nous sommes encore dans la simple réflexion pensante, mais qui est 4) tout de même présupposée ainsi que Hegel le démontre apagogiquement dans les paragraphes étudiés ci-avant. Mais ce qui se pose alors ainsi c'est 5) la diversité et, avec elle, la contingence est aussitôt saisie comme le négatif de la nécessité émanant de l'essence différenciée. La pensée, alors non encore résolue au spéculatif, 6) pose nécessairement l'idée que derrière ce paraître divers doit se tenir l'être fondamental de chaque chose. Autrement dit il ne suffit pas encore, comme le fit Descartes, de déterminer la condition nécessaire des choses, car la nécessité ne renvoie qu'au possible, mais il faut encore en déterminer la *raison suffisante.*

Le fondement peut alors dans un premier geste être compris par le lecteur comme la raison *suffisante* d'une chose. Mais l'intérêt de revoir cette catégorie sous l'angle dialectique, comme le fait Hegel ici, consiste non pas à simplement *déduire* la catégorie du fondement, mais à montrer qu'alors qu'elle est *pensée formellement* comme suppression du divers, elle en relève en fait elle-même. Il n'est pas nécessaire ici de passer en revue tout l'exposé que fait Hegel sur ce point dans l'Encyclopédie car il est tout à fait limpide en lui-même. Ce qui nous importe c'est de saisir ce qui se joue dans cette catégorie comme dernier moment du formalisme de la pensée car c'est de là que provient ce qu'elle appelle un *irrationnel* puisqu'on trouve la catégorie du fondement deux optiques : 1) la nécessité de la différence, car qu'une chose soit fondée en *autre*

*chose* sans être simplement cette chose est en soi une reconnaissance de la différence comme catégorie antérieure à la nécessité, ce qui contredit la pensée classique. 2) Ensuite la nécessité que la chose soit considérée en dehors de son fondement pour être véritablement saisie comme *chose* ce qui confère comme une tension *ex-istentielle* à la catégorie du fondement : le fondement est fondement en tant qu'il fait exister, autrement dit, quelque chose d'autre que lui-même.

Ce qu'il faut entendre par là c'est le fait que le fondement est comme la dérivée de l'essence par laquelle la pensée, croyant s'élaborer comme *retour sur la chose même* en tant qu'elle croit, comme on dit, *remonter* au fondement, produit en vérité pour la première fois une *sortie* d'elle-même. Ceci tient à l'argument central suivant : le fondement se détermine non pas *avant* comme *cause première* (ce qui produit l'irrationnel que l'on connaît), mais *après.* Après quoi ? Après tout ce à quoi on veut attribuer un fondement. Hegel illustre cela[1] de façon très simple : une action, telle qu'un vol par exemple, peut avoir autant de fondements qu'il y a de voleurs. On peut voler parce qu'on a faim, on peut voler parce que toute notre histoire nous a conditionné à préférer cette action plutôt qu'une autre. On trouvera toujours une *bonne raison* à toute action, mais pas forcément une raison valable.

La raison suffisante d'une chose est celle par laquelle la chose est ce qu'elle est et pas autrement. De ce point de vue la raison suffisante, si elle devait être prise au point de vue strictement mécanistique, ou causal, serait toute *cause* possible ayant déterminé une action. Mais plus qu'un nombre contingent de causes pouvant déterminer une même action pour plusieurs agents, on peut aussi, du fait de la contingence de l'être divers, trouver autant de points de raisons suffisantes qu'il y aura d'analyses de la situation pour

[1] *Encycl.* p. 557

un même agent. Aussi la notion d'un fondement suffisant pris comme *antériorité causale* est en vérité une notion vide en elle-même car elle est contingente dans sa déterminité propre qui ne donne rien de valable pour une compréhension du sens des choses et en particulier des actions des hommes. La justice et le droit en général sont des domaines qui comprennent cela spontanément : un voleur aura toujours de bonnes raisons d'avoir volé et un déserteur de déserter, mais il n'aura pas de raison *valable* de le faire, c'est-à-dire seule raison *vraiment* suffisante pour que son action ait un sens. Mais la question, bien entendu, ne se résume pas ici qu'à un enjeu de sens moral. Il en va en fait du sens même de l'existence comme expérience humaine, c'est-à-dire de ce que l'on appelle plus largement *l'expérience* ou *le vécu.*

> Lorsqu'il est fait appel à ces raisons, on fait l'expérience de ce qu'il en est, on fait la sourde oreille à leur encontre et l'on ne s'en laisse pas imposer davantage par elles[1].

Si l'homme peut en effet tirer des leçons de son vécu c'est parce qu'il fait naturellement la différence entre cause et fondement. Sans y réfléchir, parce qu'il est *être vivant* et *conscient,* il prend la mesure du fait que l'on peut *justifier tout et n'importe quoi* sans que cela ne change la *valeur effective* de ce qui sera fait indépendamment de ces justifications. Si la pensée n'était pas capable, en effet, de produire un tel discernement, si elle opérait tout le temps de façon mécanistique et ne considérait les choses que de ce point de vue, alors, d'une part, aucune action de la *volonté* ne serait possible. Mais, d'autre part et sans faire appel ici au point de vue anthropomorphique, il faut dire que si

[1] Ibid. p. 559

tout n'était que séries de déterminations causales, si cela était la seule détermination de l'être, alors aucune relation causale ne serait en vérité possible. En effet la relation d'une chose à l'autre serait toujours indifférente et il n'y aurait alors aucun *commencement,* aucune déterminité n'émergerait (puisque rien ne s'anéantirait vraiment, tout étant déjà là en même temps sans être différentié) et tout ne serait alors qu'énergie primordiale ou unité indifférenciée de l'être et du néant. Il semble aisé en effet de comprendre que pour qu'une chaîne causale existe, il faut qu'il y ait un fondement qui ne soit pas lui-même simple cause mais au lieu de voir cela l'entendement s'applique toujours soit à ignorer ce qui demeure pour lui un *problème* qui lui échappera de tout temps, soit à régresser à l'infini dans la dispute des antinomies ainsi induites par la notion de *cause première*.

A partir de ce point précis le lecteur habitué aux sciences formelle aura beaucoup de mal à me suivre, mais il faut pourtant qu'il s'accroche car c'est là que réside justement notre grande différence : habitué à ériger la causalité mécanique en *principe* absolu il ne peut en effet admettre une rationalité qui montrerait que la causalité est en vérité une dérivée de l'être et non un principe. Pourtant il sait bien qu'elle comporte en elle-même et de son propre point de vue formel, une antinomie, un irrationnel, à savoir la notion de fondement qu'il comprend comme cause première, cette même cause qu'il ne peut pas, justement parce qu'il tient la causalité comme principe, *déterminer.*

Mais il est relativement facile de comprendre que si la différence est *toujours là* et que les lois de la nature elles-mêmes relèvent *d'interactions* et de *rapports* d'attraction/répulsion, c'est parce qu'il y a quelque chose d'autre que des relations d'antériorité temporelle. Ensuite il suffit de rapporter ce principe de différence à la causalité pour comprendre que si l'on peut rationnaliser à l'infini quand on part des

simples relations d'antériorité causale, c'est *parce qu'il y a* un principe dans l'être qui veut que ce qui est existe non pas simplement comme déterminé antérieurement, mais postérieurement à lui-même. Pour le dire plus concrètement il faut observer le fait que pour déterminer tous les processus mécaniques par lesquels deux atomes d'hydrogène vont se lier à un atome d'oxygène, il faut en vérité qu'il y ait d'abord logiquement quelque chose comme l'eau.

Ici, bien entendu notre différence est *nette* car le scientifique ne peut pas penser en termes de causalité finale, ce qui est toutefois la notion la plus simple que la pensée a trouvé pour illustrer la notion de fondement véritable. Mais il est vrai que lorsqu'elle n'est pas prise dans sa rigueur conceptuelle cette notion devient vite une pensée magique qui sert de sous-bassement à toute sorte de délirium théologique. Mais que le lecteur scientifique soit rassuré, ce n'est pas du tout de ce genre de pensée magique qu'il s'agit ici. En vérité la cause finale est simplement un outil logique qui permet de ne pas avoir à refaire tout un exposé dialectique à chaque fois que l'on veut montrer la différence entre cause et fondement. Mais comme il nous faut faire avec notre temps, lequel ne veut plus entendre parler de cette notion de *causas finales* pour des raisons historiques et politiques que je ne peux pas dépasser sans prendre le risque de rendre mon propos inaudible, il ne nous reste plus qu'à produire l'approche authentiquement logique et dialectique dont cette notion est en vérité une simplification *utile.*

Que signifie alors l'idée selon laquelle il faut d'abord qu'il y ait l'eau pour qu'il y ait le processus par lequel une telle molécule se forme ? Il ne s'agit pas de voir dans la nature un *plan divin* ou quelque forme d'intention. Il faut se rappeler que toute théorie est d'abord *procès de la pensée* et il faut se rappeler que la pensée est non pas chronologiquement antérieure à l'être mais bien logiquement antérieure à celui-ci. En

tant que l'être pensant *est* quelque chose, lorsqu'il pense, il est de l'être qui pense. Or pour qu'une quelconque théorie définisse le mécanisme par lequel l'atome d'oxygène se lie à deux atomes d'hydrogène, il faut qu'il y ait eu d'abord – et là, chronologiquement – de l'être qui pense et qui dise *ceci est de l'eau.*

Mais qu'est-ce que ceci peut bien apporter au scientifique ? A dire vrai, rien en tant que tel car il n'a pas besoin de penser à cela pour déterminer les systèmes mécaniques qu'il détermine. Toutefois cela permet de *rendre raison* du fait qu'il ne parle jamais que de ce qui lui est *donné* par une réalité qui précède toutes ses théories. Or cette réalité de la pensée ne détermine pas un ob-jet d'étude par les fondements ou causes qu'on lui trouvera après, mais parce que cet objet est fondamental *pour elle.* Autrement dit le fondement de toute chose, y compris des sciences, ne tient pas dans les causes, mais dans le fait qu'on pense *l'existence* d'une chose. La recherche des causes, quant-à elle, n'a pas d'autre fondement que ce fondement même, c'est-à-dire dans le fait que l'on a un jour jugé qu'il fallait déterminer les relations d'antériorité chronologique pour déterminer le fondement des choses. Comprendre ceci c'est alors comprendre que le paradoxe du fondement n'est un paradoxe que pour le non dialecticien, car dans ce cas précis la notion de fondement est confondue avec la notion de cause. La notion de raison suffisante, au contraire, consiste à rappeler que le sens est premier sur l'ob-jet et ce sont les positivistes qui donnent ainsi eux-mêmes raison, sans le savoir évidemment, à la dialectique : quand Bacon dit que la validité d'une théorie tient dans son *Opus,* il détermine très tôt dans l'histoire de la pensée ce qu'est la véritable raison suffisante des sciences : le désir d'agir ou, autrement dit, la volonté et donc la pensée.

Maintenant l'argument à retenir ici est qu'il n'y aurait pas de déterminisme causal concevable s'il n'y avait pas d'abord la différence de la cause et de l'effet, car que la saisie

de la différence doit précéder le moment de l'identification à laquelle la recherche d'un fondement causal procède. C'est là d'ailleurs tout le génie de Kant que d'avoir le premier compris que le principe de causalité ne pouvait avoir d'objectivité que *pratique* et *méthodologique,* ce qui était une façon pré-dialectique de comprendre que la causalité n'est pas en fait un principe, mais une catégorie dérivée de l'être de la différence qui n'a en vérité de sens qu'à mesure qu'on cherche des causes parce que l'on juge que c'est là un fondement, posant par là un fondement *véritable,* c'est-à-dire prospectif et non rétrospectif.

« Le fondement est la suppression de lui-même », car en tant qu'il *fonde* quelque chose, il se nie lui-même comme n'étant pas cette chose. Mais pour être fondement il doit aussi être *raison suffisante* ou raison *essentielle* de cette chose, c'est-à-dire sans laquelle la chose ne serait pas.

Quand on considère le fondement comme simple cause ou même comme simple origine, on ne détermine rien de l'essence de la chose, mais juste ce qui temporellement précède la chose. Ainsi, par exemple, s'il est vrai que les dauphins ont pour origine une espèce de grands canidés, on ne peut pas pour autant rapporter le dauphin à une sorte de canidé, car il n'est pas un canidé mais un mammifère marin. Avec l'homme l'exemple est encore plus probant et c'est ce que le paléoanthropologue Pascal Picq – que j'admire beaucoup par ailleurs pour son sens aigu de la réfutation des reconductions du mythe de l'origine – ne semble pas comprendre lorsqu'il veut définir l'homme comme un grand singe qui n'a rien d'intrinsèquement différent des autres singes au point de vue strictement naturaliste. Bien entendu au point de vue naturaliste il a complètement raison et c'est en cela qu'il permet de démêler bien des confusions qui sont faites dans les

conceptions linéaires et faussement évolutionnistes de l'origine des espèces. Mais vous ne trouverez jamais un homme ni une culture qui revendique sa singerie : l'origine n'est pas le fondement.

Alors, sur ce point, si d'aventure Pascal Picq me lisait il n'hésiterait pas, bien entendu, à soulever la contradiction qui se tient entre le début du paragraphe ci-avant et ce que je viens de dire. En effet, n'ai-je pas dit que le fondement se nie lui-même en autre chose ? Mais ne suis-je pas en train de dire en même temps que le fondement de l'homme est en lui-même dans sa pleine réalisation comme être qui ne se pense pas selon son origine si bien que ce qu'est véritablement l'homme n'est pas son origine ? Le cas échéant, cela ne veut-il pas dire qu'origine et fondement sont une seule et même chose ? Ici, la confusion est à son maximum.

Mais cela tient simplement du fait que c'est en ce moment précis que la pensée spéculative et dialectique se sépare de la pensée scientifique : tandis que la science ne peut pas faire l'économie de la représentation causale et mécanistique des choses, même quand elle arrive à produire des systèmes de rétroactions positives et arborescentes comme c'est le cas en théorie de l'évolution, la philosophie ne reconnaît pas dans la causalité quelque détermination autre que contingente. Il y a bien causalité tout comme il y a bien origine des espèces et la causalité relève bien d'une relation nécessaire entre au moins deux événements. Mais la signification d'une cause quand on veut *définir* une chose dans son fondement est en vérité contingente. Il y a bien une cause naturelle de l'homme, mais elle n'est pas ce qui *définit* l'homme, du moins pas autrement que comme *espèce.* S'il est vrai que les comportements de l'homme sont bien déterminés causalement par son espèce et ses origines, le fondement de ses actions est autre chose que cette origine. Comme je le dis souvent à mes étudiants, le jour où l'on verra des

singes risquer leur vie pour en finir avec le braconnage alors on n'aura plus affaire à du braconnage mais à un état de guerre où les singes auront acquis leur humanité, même s'ils échouaient.

Lorsque Pascal Picq s'interroge sur le propre de l'homme[1], il raisonne toujours comme le grand naturaliste qu'il est et il échappe à l'essence de l'homme, qu'il confond avec le propre. Tout ce que l'animal a, en particulier les singes, les hommes l'ont et la réciproque est vraie aussi dans une certaine mesure si bien que la différence entre l'homme et le chimpanzé n'est qu'une différence de degré. Aussi il n'y a pas de comportement proprement humain et l'on trouvera toujours des *ressemblances* en nombre suffisant pour justifier, à juste titre, la nécessité de reconnaître quelque forme de *droit* aux chimpanzés et même à d'autres êtres vivants. Cependant on ne rencontre pas encore de chimpanzé qui réfléchisse à sa nature comparée à celle de l'homme, ni qui réclame, sous quelque forme que ce soit, d'être reconnu comme sujet de droit. Ce qui est propre à l'homme, le rire, l'outil, la culture et même la fonction symbolique ou encore le langage à un moindre niveau, les récentes études démontrent sans difficulté que cela existe aussi chez le chimpanzé. Mais parce que les sciences ne peuvent comparer qu'en termes de degrés, elles ne peuvent alors faire la distinction entre l'essence et le propre et derechef entre le fondement et l'origine, car entre l'origine et ce qu'elle détermine comme origine il n'y a pas de *différence essentielle* puisqu'en tant que cause elle se retrouve toujours dans l'effet qu'elle détermine ainsi sans le définir : le dauphin n'est pas un grand canidé. Si l'origine renvoie bien à une chose différente d'elle-même, ce n'est pas toutefois en tant que telle qu'elle est déterminée par la pensée, mais comme lien nécessaire d'identité et c'est en cela qu'elle n'est pas fondement. Le fondement définit

[1] Cf. *Aux origines de l'humanité*, Dir. Pascal Picq, 2 vol., Paris, Fayard, 2001 ; vol. 2, Pascal Picq, *Le propre de l'homme.*

*autre chose* que lui-même et, plus précisément, autre chose que la chose qu'il détermine en tant que cause. Le fondement est bien *aussi* cause et pour cette raison il peut n'être étudié que sous cet angle, mais ce n'est pas en tant que cause qu'il est fondement, mais bien en tant que de lui ressort une existence qui devient par là indépendante de sa cause et bien définie comme altérité de ce par quoi elle est fondée. L'homme, autrement dit, n'a toutes ses caractéristiques, causalement parlant, que grâce à la nature. Mais ce n'est pas en tant qu'il se voit lui-même comme naturel qu'il développe ses capacités mais bien en tant qu'il se représente lui-même comme *autre chose* que la nature, tout comme la molécule d'eau (pour ne pas rester dans le simple anthropomorphisme et montrer en quoi ceci s'étend au-delà de ce point de vue) est bien causée par la synthèse d'hydrogène et d'oxygène, mais n'est pas en elle-même de l'hydrogène et de l'oxygène, mais bien de l'eau ou, si l'on préfère, cette synthèse même. On notera toutefois que lorsqu'on a de l'oxygène et de l'hydrogène ajoutés à d'autres causes comme, par exemple, une certaine pression, on a forcément de l'eau, et on aura raison. Mais on ne définira toutefois toujours pas ce qui fait que l'eau est ce qu'elle est autrement qu'en montrant des causes alors que l'eau définit une *existence* qui dépasse ces causes, à savoir une existence et une signification (non scientifique *en soi,* mais que les sciences ne peuvent pas nier non plus) comme facteur fondamental de développement de la vie.

Il y a un moment où le raisonnement scientifique peut commencer à saisir la notion de fondement, c'est lorsqu'il saisit qu'un effet devient lui-même cause d'autre chose car en ce moment précis la chose désormais elle-même causante prend une signification autrement plus intéressante que simplement en tant que dérivée d'une cause antérieure puisque s'ouvre alors un horizon de toutes les autres conséquences possibles qui donnent à l'eau sa *signification* spirituelle en tant que vecteur de la vie. Et lorsqu'il s'agit de

l'homme évidement cette idée est encore plus forte car c'est lui-même qui projette cette spiritualité symbolique sur la chose et, en tant que tel, il est la chose qui pense, c'est-à-dire l'être qui pense et il devient *de facto* fondement de toute théorie de l'être et de la pensée, ce que le singe ne fait pas et ne fera pas tant qu'il ne sera que singe, c'est-à-dire tant qu'il ne commencera pas à se représenter sa place dans le monde et à l'exiger comme *un droit* qui transcende les simples possibilités actuelles de son espèce et qui sera alors à définir par une histoire et, partant, une arborescence de déterminations futures et imprédictibles d'une nature nouvelle et négative de l'évolution : si l'homme a bien sa cause dans l'évolution, il n'y a pas son fondement. De même l'eau est intéressante en tant que vecteur du vivant car elle n'est pas comme telle une simple origine ou cause de la vie, mais un point à partir duquel une variété infinie de possibilités a à émerger.

Ce qui importe alors en philosophie ce n'est pas tant de définir le propre de l'homme, mais son fondement suffisant. Parce qu'il est l'être qui pense le fondement, il est toujours fondement du fondement, c'est-à-dire immédiat retour en soi, suppression de la médiation par laquelle l'origine se distingue du fondement et qui en ceci ne définit pas quoi que ce soit dans son essence. Le fondement de l'homme, autrement dit, c'est sa puissance à définir et à questionner le fondement, ce qui ouvre une arborescence, là aussi, de déterminations futures incalculables, tandis que le fondement du singe est son impuissance à réfléchir sur lui-même et à n'être donc déterminé *que* par les mêmes causes qui déterminent aussi l'homme, mais dont l'homme fait un usage *à sa guise* parce qu'il a la possibilité de les *connaître* sous la forme d'une théorie scientifique à laquelle on doit alors reconnaître toute son utilité pour cette même *liberté* de l'homme précisément parce qu'elle produit le retour à la simple différence inessentielle et aux causes mécaniques, c'est-à-dire parce que les sciences ne s'occupent pas du fondement mais ont

bien en tant que telles leur fondement dans l'homme. De ce point de vue la science est l'instrument de cette connaissance mais dès qu'elle essaye de définir l'homme et veut se poser par là en contradiction avec la philosophie, elle trouvera forcément tout le matériau de cette contradiction car la philosophie se doit de saisir le fondement comme tel, c'est-à-dire comme fondation d'autre chose où cette chose n'est pas juste un autre objet portant la signature causale de ce qui la précède mais où se constitue par là une réalité *nouvelle.* Et si l'on veut penser en terme de causalité finale on dira que le fondement c'est ce en quoi la chose a sa vérité en autre chose qu'elle-même où cette altérité est sa finalité comme telle ; non pas, au point de vue de la nature, une finalité *réfléchie,* intentionnelle, mais une finalité en terme de *résultat significatif*, c'est-à-dire résultat par lequel l'eau est bien elle-même une molécule qui ne se définit pas simplement comme égalité résultant d'une somme, mais bien comme une fonction d'implication et c'est d'ailleurs intuitivement la raison pour laquelle une équation de chimie s'écrit bien comme telle et non comme une égalité.

Pour cette raison le fondement compris comme simple causalité antérieure n'est jamais *suffisant* car la cause, bien que déterminante dans le fondement de la chose, n'est ni la chose fondée ni ce *pour* quoi cette chose est fondée. Il faut en effet que le fondement contienne aussi bien ce vers quoi une cause tend en tant que cause que ce dont elle provient en tant qu'effet mais, surtout, il faut encore que de cela résulte l'ouverture d'une série *indéterminée* de déterminations futures, c'est-à-dire une *existence*, qu'il faut comprendre ainsi que Hegel le rappelle[1], dans son sens littéral, c'est-à-dire comme *sortie* ou *issue* du fondement.

[1] *Encycl.*, I, p. 559

> L'entendement réfléchissant se donne pour tâche de découvrir et de poursuivre ces relations qui vont en tous sens, mais la question portant sur un but final reste là sans réponse, et c'est pourquoi le besoin de la raison concevante progresse, avec le développement ultérieure de l'Idée logique, au-delà de ce point de vue de la simple relativité.

La question du but final émerge de l'ouverture que produit l'existence, c'est-à-dire de la série arborescente des déterminations ainsi fondées comme autant de choses ayant *à être* mais que la science (ou l'entendement réfléchissant) ne peut que *découvrir* et *poursuivre* qu'à la manière qui est la sienne, c'est-à-dire toujours soucieuse de *coller à la déterminité causale* et donc *dans tous les sens* puisque celle-ci est considérée de façon indifférente de toute signification autre qu'elle-même comme causale. Cette arborescence, autrement dit, la science ne fait que la découvrir *pour elle-même* comme arborescente mais elle ne peut pas s'autoriser, pour des raisons désormais compréhensibles, je l'espère, puisqu'il en va du moment logique qu'elle *est* et qu'elle a pour tâche de continuer à développer comme telle. Mais celui qui, armé d'une conscience naïve non élevée à la pensée de la nécessité mécanique et a fortiori sans théorie dialectique, contemple ainsi le spectacle de la nature qui lui est offert par la découverte scientifique, ne peut pas s'empêcher de se demander où *tout cela* va nous mener et c'est pas sans un enthousiasme sincère que la pensée s'émerveille ainsi de découvrir que notre corps est parfaitement armé pour lutter contre des milliers de maladies ou encore qu'il semble s'adapter spontanément aux conditions de vie en microgravité. Bien entendu le point de vue spéculatif n'est plus le point de vue théologique qu'il était jusqu'au 18ème

siècle et il n'est plus question aujourd'hui de tenter de poser l'homme dans une destinée divine extérieure. Mais le point de vue dialectique n'oublie pas toutefois que partout l'homme se conçoit selon une telle destinée, que ce soit comme soumis passivement à celle-ci ou même comme un acteur investi de celle-ci. En cela le but final est une catégorie de la pensée et au point de vue dialectique elle est ce par quoi la logique s'élabore et, même, rend possible la pensée des *causes.* Autrement dit c'est parce que la logique est finalisée dans elle-même comme puissance de détermination dialectique de l'être qu'émerge à partir d'elle la nécessité de rapporter ces déterminations à une négation d'elle-même dan son infinité dialectique pour ne plus se concentrer que sur les déterminations finies et contingentes qui sont, toutefois et en vérité, autant d'arborescences découlant du fait même qu'il y a dans le logique lui-même un découvrement constant de la chose, d'abord recherchée pour elle-même et ensuite simplement approchée pour ce qu'elle ne semble laisser apparaître que des *rapports.*

La cause finale n'est donc pas une relation théologique à l'être, issue d'une intention divine ou d'une fantaisie de la pensée, mais la modalité par laquelle la pensée appréhende d'abord tout déterminisme : c'est *fondamentalement* et *essentiellement* parce qu'on a le désir de savoir ce qui a à être et ce qui a ainsi du sens, que nous cherchons l'origine des choses. Autrement dit la méthode scientifique n'a pas sa finalité en elle-même mais bien en autre chose et bien qu'elle l'ignore comme telle et qu'elle doive, même, l'ignorer pour exister comme telle, elle est elle-même fondement en ce qu'elle renvoie immédiatement la pensée à la fois à ce *pourquoi* et ce *pour* quoi elle existe elle-même comme arborescence de déterminations théoriques. Et ce fondement n'est pas la simple origine, ce que tout scientifique devra bien me concéder puisque s'il devait rapporter le fondement des sciences à leur simple origine alors il devrait dire que les

sciences sont spéculatives puisqu'à l'origine il y a d'abord eu la spéculation, tout autant d'ailleurs (car les causes, rappelons-le, sont toutes indifféremment déterminantes) que la théologie ou encore la religion. Or la science n'est surtout pas spéculative, encore moins théologique ou religieuse. Mais elle a bien son fondement, son *ce pour quoi elle se meut,* dans le désir d'avoir le fin mot de l'histoire ou, comme on aime à le dire, de percer les mystères de l'univers. Sa méthode lui interdit d'avoir tant d'ambition, mais c'est bien cette ambition qui est son véritable fondement et au lieu d'y voir là, comme le fait malheureusement Hegel et comme le font tristement encore trop de philosophes, une impuissance de la science, j'y vois au contraire la confirmation proprement hégélienne que le fondement a son sens comme *existence,* c'est-à-dire par ce dont il est le fondement, ce qui est *autre chose* que lui-même mais aussi ce par quoi ce qui est ainsi fondé se saisit *lui-même* comme *fin* et devient par là son propre fondement, ce qui l'oblige alors à constamment se déborder sur soi-même ; c'est parce que les sciences sont fondées sur la métaphysique qu'elles se posent comme altérité de la métaphysique et, de ce point de vue, elles deviennent la plus achevée des métaphysiques que l'entendement aurait jamais pu approcher, c'est-à-dire une métaphysique qui trouve en elle-même les moyens de se perpétuer *indéfiniment.*

On comprend à partir de là pourquoi les religieux et autres esprits malheureux sont toujours enclins à se mettre dans une lutte de position dominante avec la science car bien que ces spiritualités saisissent abstraitement le fondement de la connaissance, ils en restent toutefois au fondement lui-même et n'en sortent pas et c'est pour cette raison qu'ils ont vocation à ne plus exister ou à s'enfermer dans un désir d'arrêter tout changement (qu'on appelle le *conservatisme*), alors que la science ne peut plus être arrêtée et, même, s'intensifie dans une prolifération exponentielle de nouvelles

découvertes qui ne la rendent pas malheureuse mais, bien au contraire, humainement saine en tant qu'elle est constamment plongée dans la diversité infinie des savoirs finis. Certes les sciences ont besoin que la philosophie spéculative revienne avec ses outils et ses méthodes, car les sciences fondamentales n'échappent pas à un retour constant à la métaphysique de l'être d'où elles proviennent. Mais il ne s'agit pas pour la philosophie de se substituer ni de remettre en cause leur fondement, puisque c'est le même. Il ne peut s'agir non plus de remettre en cause leur méthode, puisqu'elle est légitimement différente. Il s'agit simplement de dialoguer avec ceux qui sont *leur autre véritable* en ce sens qu'ils sont les seuls non-scientifiques à même de les questionner sur ce qu'elles font et, surtout, sur ce qu'elles *veulent* faire, c'est-à-dire sur leur fondement véritable ou leur raison suffisante.

Ce dernier point nous permet alors de résoudre le problème que nous avions dans la partie précédente, à savoir la relation d'altérité comme opposition qui doit se commuer en relation de différence réfléchie. Cette différence réfléchie est la différence d'existence, c'est-à-dire la différence par laquelle la multiplicité des altérations induites du fondement, pour un même fondement, permet à la science et à la philosophie de dialoguer dans la reconnaissance de leur *identité* de fondement et donc dans leur altérité *propre* et *légitime* du fait même que ce même fondement, parce que le fondement donne toujours autre chose, devait nécessairement conduire à cette altérité qui est toutefois une altérité propre et *désirable* pour elle-même précisément parce qu'elle a le même fondement et n'est pas, ainsi, contingente, c'est-à-dire différence *indifférente.*

#### 3.2.3.1. CHOSE ET EXISTENCE

L'existence est la sortie de l'être, c'est-à-dire ce processus par lequel le devenir, au lieu d'être simple diversité indifférente, gagne l'intensité d'une *signification possible* des éléments de la diversité qui étaient simplement *là.* Si l'on veut une analogie, l'existence est comparable dans la cosmologie contemporaine aux premières formations d'éléments chimiques. Cette analogie, les hégéliens l'auront compris, n'est pas innocente car selon Hegel lui-même c'est par ce mouvement même qu'émerge la matière comme réflexion-en-autre chose, ce qui n'est rien d'autre que l'unité dialectique précédemment exposée du fondement et de l'existence (unité qui se retranscrirait en langage classique comme relation d'implication). L'existence c'est donc l'avènement de la *chose,* c'est-à-dire de ce qui est à proprement parler *concrètement déterminé* ou, encore par analogie, elle est comme le passage de tout ce qui se situe en deçà de l'échelle de Planck à la déterminité de *certaines* possibilités ou *outcome* sur d'autres qui demeurent de simples compossibilités abstraites de l'être.

Si dans la théorie de l'Etre il y avait bien déjà déterminité, il n'y avait pas cependant la *chose.* La déterminité ou le *dasein* n'était que le processus par lequel il y a *des* qualités qui se niaient continuellement les unes sur les autres formant ainsi *le pour-soi* de qualités *en soi* éparses mais sans *subsistance* possible. La chose, autrement dit, c'est l'être déterminé *qui subsiste* en tant qu'il *existe* et en tant qu'il a un *fondement.*

Pour comprendre cela il faut revenir à la catégorie de la différence et se rappeler des deux différences dont nous avons fait l'exposé plus haut. Si la différence n'était que différence indifférente, alors nous en resterions à une diversité héraclitéenne de l'être, c'est-à-dire à un devenir qui ne produirait *absolument rien* de substantiel, c'est-à-dire existant par soi. En d'autres termes l'univers en serait resté à son état d'avant toute

différentiation et la matière ne serait que pure énergie, variation de températures et de densité revenant toujours sur elles-mêmes comme *qualités.* Mais puisqu'en vérité la différence a sa vérité dans la tension du négatif et du positif, c'est-à-dire dans une constante synchronie polarisée des forces opposées, l'auto-anéantissement constant des déterminités les unes sur les autres trouve un point d'arrêt et *fonde* en ceci la possibilité d'une sortie de l'état de tension polarisée. Cette tension ne se supprime pas en tant que telle mais, nous l'avons montré, elle se *sursume* car la différence ne disparaît pas comme telle à ce stade ; bien au contraire, de la différence procède la nécessité de l'existence, ce qui fait que la différence est ici *le fondement absolu* de toute existence. La chose concrète, autrement dit, existe en tant qu'elle est *composée.* Précédemment, toujours dans la théorie de l'Etre, le *pour-soi* n'était pas composé mais simple mouvement de déterminités à l'intérieur d'une même déterminité, tout comme le rayonnement électromagnétique de la lumière change de couleur en fonction de son intensité, sans être en lui-même autre chose que cette variation d'énergie. La chose n'est pas composée simplement de différentes qualités ou de différentes variations d'énergie, elle est composée de choses qui sont elles-mêmes autant des parties que composées de parties. Aussi, quand on produit l'analyse d'une chose à la manière des sciences de la matière et que l'on souhaite descendre indéfiniment dans le rapport des parties au tout, on finit forcément par *revenir* à la variation *simple* de qualités *simples* (comme des cordes unidimensionnelles) si bien que l'on perd la chose elle-même pour revenir à l'être-là comme pure déterminité, c'est-à-dire comme pure variation de qualités, ce qui constitue alors le mouvement naturel de toute analyse de la *matière.*

La conséquence de ceci est que la chose comme unité de rapports de différentes choses, est concrète, tandis que la matière est *abstraite* en tant qu'elle ne renvoie dans

son étude qu'à l'analyse de la consistance de la chose, laquelle *in fine,* se rapporte à ce que Hegel appelle *les matières* qui ne sont autres que ce que l'on appelle aujourd'hui *l'interaction,* laquelle est *pure variation de qualité,* c'est-à-dire *énergie.*

On notera en effet que *Matieren* (traduit par *les matières*) est explicitement référé par l'auteur à des exemples tels que le magnétisme et l'électricité qui ne sont, Hegel ne le savait pas, que deux expressions de la même interaction *électromagnétique*[1] ; par ailleurs il ajoute que les *matières* « sont les qualités proprement dites, unes avec leur être, la déterminité parvenue à l'immédiateté, mais à un être réfléchi, une existence » [2] ce qui justifie par là ce que nous venons de dire, à savoir que la chose est la réalisation concrète du processus *abstrait* par lequel la déterminité parvient à l'immédiateté de soi *subsistante* si bien qu'en elle la qualité ne se supprime plus simplement mais se sursume pour produire une différence *intégrée* et non plus simplement *extérieure.* La chose est donc à comprendre comme la réalisation concrète de la différence essentielle, *en soi.* Pour cela, au point de vue dialectique, la chose ne peut être *qu'en soi* si bien que le problème de sa *saisie* pour elle-même n'existe pas en logique : saisir des interactions et définir les relations du tout aux parties et des parties au tout, c'est toujours parler de la chose elle-même.

Mais pour la rationalité mécanistique la chose ne peut être connue car on en reste à une vision de la chose-en-soi prise comme pure identité, c'est-à-dire dans la nullité de l'être qu'est l'essence prise séparément du fait que l'essence détermine le fondement et l'existence comme développement des déterminités internes de la chose[3]. On recherche

[1] . Aussi, sans le thématiser comme tel, Hegel renvoie l'analyse de la matière à l'énergie.
[2] *Encycl.* p. 383.
[3] Ibid., p. 560

ainsi le *fondement* comme *cause* (prenant l'origine pour ce qui va définir la chose) ce qui en définitive ramène à la notion de cause première parce qu'on ne fait par là que revenir à l'identité de l'essence, laquelle ne peut ramener qu'à des valeurs quantitatives *nulles* et donc *abstraitement* infinies en même temps, si bien que ce qui n'est autre pour le dialecticien que l'immédiateté de la relation matière-énergie, finit alors par échapper aux scientifiques qui sont ainsi contraints de donner le nom de *singularité* à ce qu'ils trouvent, sans pouvoir élaborer plus loin leur propos puisqu'ils ne peuvent pas intégrer la différence de la différence et de l'identité, c'est-à-dire ce par quoi justement il y a *chose.*

La chose est en vérité et concrètement *totalité* des déterminations de la réflexion, c'est-à-dire identité, différence et fondement et, partant, polarité des opposés et issue de ces *tensions* dans les interactions de la matière[1]. Pour le dire autrement on dira ainsi que la plante *en soi,* si par *en soi* on entend parler d'une essence *statique,* ne peut être que son ADN et, puisqu'il s'agit de continuer ainsi selon les causes et les origines, on se retrouverait à dire que n'importe quelle base est une plante, ce qui est absurde. La plante *en soi,* maintenant considérée comme déploiement des déterminités, sera tout le processus de vie de la plante, son fonctionnement, sa fin, sa fonction et ses propriétés : son être *en soi* est ainsi son *avoir*. Connaître la chose *en soi*, autrement dit, n'est pas une tâche impossible, c'est même en vérité ce que nous faisons toutes les fois que nous observons la nature avec attention et selon un ordre de différenciation intégrée du tout et des parties, des organes et des fonctions. Mais il y a là, on l'entend bien, une différence entre l'étude de l'inorganique et de l'organique que l'on doit poser avec Hegel[2] car il va de soi qu'on peut décomposer un matériau en ses autres matériaux, mais que cela ne suffit pas en matière d'étude des êtres vivants et c'est de là que ressort la nécessité pour

[1] Ibid., p. 561
[2] Ibid.

l'entendement de procéder à un réductionnisme des *formes* de l'existence à une *matière* unique et identique pour toutes les formes qui n'en sont que des variations, ce qui permet de restaurer l'élément de l'indifférence dont la démarche quantitative a *besoin.*

Aussi, alors même qu'en vérité les sciences parlent toujours de la *chose même* toutes les fois qu'elles élaborent la chose comme totalité d'interactions vectorielles et fonctionnelles et non seulement comme *composés* d'éléments *originels*, elles reviennent néanmoins nécessairement à leur *ob-jet* en séparant forme et matière (alors qu'une toute petite réflexion suffit à penser qu'un élément de la matière est lui-même déterminé comme forme et par un formalisme tout aussi nécessaire dans cette démarche) afin de s'assurer de trouver, là encore, un fondement compris comme *origine* et *substrat,* si bien que la chose devient totalement abstraite comme chose, c'est-à-dire séparée de sa différence intrinsèque. Ainsi, par exemple, lorsqu'on travaille à la classification des espèces et des genres, on est au plus près de la chose-en-soi car pour tout animal donné, déterminer son genre et montrer en quoi il est lui-même pris dans un rapport au tout aussi bien qu'il est lui-même un tout déterminé par des parties qui sont alors autant de *choses,* cela revient à parler de la chose-en-soi, c'est-à-dire prise comme *somme des déterminités* qui font qu'elle est ce qu'elle est. Mais parce qu'en ceci il n'y a qu'un travail de la mémoire et parce qu'on a senti le besoin de systématiser le vivant, on le peut désormais rapporter à une seule molécule composée de paires de nucléotides, dont la chose alors n'est plus que *l'apparition* comme expression phénotypique. Mais qu'à cela ne tienne, on en revient toujours nécessairement à la chose car l'étude des paires de bases de l'ADN ne finit pas de montrer elle aussi sa réalité de différences intégrées, c'est-à-dire son existence comme *chose,* tant et si bien qu'à ce jour on sait que le séquençage exhaustif du génome d'une espèce ne dit rien, en vérité, sur la chose car cela ne couvre

aucunement la *totalité* des interactions et autres phénomènes épigénétiques dont on continue encore à ce jour de découvrir l'étendue autrement plus vaste que ce que l'on croyait encore naïvement il y a 20 ans quand on disait qu'on était à deux doigts de soigner toutes nos maladies génétiques alors que les premiers tests de thérapie génique ne cessent de *révéler* que l'ADN pris ainsi comme déterminité quantitative systémique du vivant n'est lui-même que simple *phénomène,* c'est-à-dire la chose-en-soi ignorée comme telle, manifestation apparente qui pointe de façon impertubable vers la constante nécessité d'en revenir à la chose, c'est-à-dire à la *complexité.* La chose est la complexité de l'être, cette complexité qui revient constamment à chaque fois que l'on a voulu, à juste titre au point de vue méthologique, *réduire* et *simplifier*.

#### 3.2.3.2. LE PHENOMENE, LE RAPPORT ET L'EFFECTIVITE

Comprendre la relation de la chose au phénomène c'est saisir que 1) la chose-en-soi n'est rien d'impossible à étudier et on l'étudie en vérité toutes les fois qu'on prend la mesure de la complexité qui se tient dans les rapports, et que 2) l'essence n'est pas au-delà, ni derrière ni en deçà de la chose, mais la chose elle-même comme essence déployée, c'est-à-dire comme existence de la différence. De ce point de vue le phénomène est la contradiction de l'existence en tant que sortie de l'existence, contradiction opérée dans et par la théorie de l'essence, c'est-à-dire par tout processus de la pensée qui échappe encore à son contenu pourtant forcément dialectique pris dans son fondement.

La chose est l'existence de l'essence, c'est-à-dire ce par quoi l'essence ressort d'elle-même pour se déployer. L'apparition, ou phénomène, est la reconduction de ce

processus mais rapporté à la chose-en-soi : l'apparition est de ce point de vue comme l'existence de la chose-en-soi et en tant que telle elle est la totalité elle-même. Pour le dire très simplement tandis que la chose-en-soi est l'élaboration des relations complexes que l'on pense se *cacher* derrière le phénomène apparent, le phénomène apparent est quant-à lui comme *le résultat final* de ces relations complexes et, partant, il n'est en rien ce qui cache la chose-en-soi, mais ce qui la révèle *comme telle*.

> L'apparition est d'une façon générale un degré très important de l'Idée logique, et l'on peut dire que la philosophie se différencie de la conscience commune en ce qu'elle considère comme simple apparition ce qui vaut pour celle-ci comme un étant et quelque chose de substantiel par-soi.[1]

On le voit encore ici, il faut articuler deux points de vues et produire encore une approche ratio-dialectique. Pour l'entendement et la conception commune la chose-en-soi est l'identité de ce qui *existe par-soi,* ce qui est substantiel. Voulant découvrir alors les secrets de la nature on étudie la complexité non pas intentionnellement, mais parce qu'on veut remonter jusqu'à l'origine car l'on recherche la *cause* croyant par là remonter à l'identité de la chose, que l'on confond alors avec son essence. Mais toutes les fois que la science butte sur le retour constant et pour elle réfutatoire de la complexité qui lui revient, si j'ose dire, toujours en pleine face, elle élabore alors par là une authentique connaissance de la chose-en-soi, mais le tragique de cette situation est qu'elle ne le sait

[1] Ibid., p. 564

pas car elle croit que la chose-en-soi n'est pas la totalité des ces interactions mais l'unité (confondue avec l'identité) à laquelle elle veut absolument toutes les rapporter. Or la chose, c'est-à-dire tout ce qui *existe,* existe en tant qu'il y a différence essentielle, c'est-à-dire oppositions et tensions, interactions et polarisation, d'abord et, ensuite, polarisations qui s'intègrent dans les rapports multivectoriels et fonctionnels de la nature. Aussi, pour l'entendement, le phénomène est l'ensemble de ces interactions qu'il croit par là cacher la chose même, alors qu'elles sont la chose même, tandis que pour la philosophie spéculative le phénomène, c'est-à-dire ce qui apparaît, est la chose intégrée comme totalité et appréhendée comme *simple* totalité, alors que pour le scientifique cette *simple totalité,* tel chat ou tel caillou, n'est que la manifestation *faussée* car dissimulant sa complexité. Mais puisqu'il lui faut aller chercher cette complexité, il ne peut trouver ce qu'il croit être *sa vérité,* puisqu'il croit que cette vérité sera cette complexité niée comme complexité pour pouvoir être rapportée à quelque *chose* de simple et immédiate, ce qui pour lui signifie *identique à elle-même,* substantielle *par-soi.* Chose qu'il trouvera mais qui comme chose le ramènera alors à de nouvelles complexités qu'il devra à nouveau toutes étudier, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il se trouve face à la nature fondamentale de sa démarche : se retrouver face à une simplicité si abstraite qu'il ne saurait jamais l'étudier en tant que telle, encore moins l'expérimenter. Aussi la chose-en-soi de l'entendement classique est *abstraite,* parce qu'elle ne se rapporte qu'à l'identité. Pour la philosophie spéculative, le phénomène est en vérité le *résultat immédiat* de la chose-en-soi (en se rappelant que c'est l'esprit qui le pose comme tel, c'est-à-dire comme suppression de la médiation), c'est-à-dire ce par quoi nous pouvons, sans réfléchir, vivre et nous déplacer dans l'être, nous l'approprier par la technique et avancer sans avoir même commencé à étudier la complexité des choses (on fera de l'acier avant de connaître la nature des

interactions atomiques du fer et du carbone), car comme phénomène nous ne la saisissons pas simplement comme manifestation dans notre subjectivité, mais pour ce qu'elle a d'absolument *posé objectivement* dans l'être comme *existence* complètement retournée sur elle-même.

> (…) Il faut dire, abstraction faite de l'interprétation simplement subjective de l'apparition[1], que nous avons tout lieu d'être satisfaits de ce que, dans les choses qui nous entourent, nous ayons affaire simplement à des apparitions et non à des existences fermes et subsistantes-par-soi, parce que, dans ce dernier cas, nous mourrions aussitôt de faim aussi bien corporellement que spirituellement.[2]

On peut ici imaginer ce que serait un être qui ne verrait pas le monde comme phénoménal et qui saisirait uniquement la chose comme ferme et subsistante-par-soi, identique : il n'aurait qu'à nommer les choses pour tout connaître et il aurait fini par ce simple geste de tout connaître. C'est ce que l'on trouve dans un phénomène humain très courant d'ailleurs et pour cela des plus déplaisants pour tout intellectuel ; la tradition qui est cette modalité par laquelle des hommes ont réponse à tout, un nom irrévocable et sacré en lui-même pour toute chose et où tout est d'une simplicité déconcertante, sans question aucune. C'est le propre de l'ignorance que d'être en effet dans le *je sais déjà,* c'est-à-dire dans la négation même de la chose. Et c'est sur ce point que le scientifique

[1] C'est-à-dire celle précédemment exposée et selon laquelle l'apparition est comme quelque chose de séparé de la chose.

[2] Ibid., p. 565

mesure toujours la peine qu'il doit se donner lorsque d'un côté il voudrait répondre à toutes les questions alors que par ailleurs – et c'est heureux, c'est là qu'est sa puissance éthique communicationnelle – il doit en appeler à la réfutation et même la *désirer* comme telle, car comme *pensant* il ne pourrait pas agir comme si la chose subsistant-par-soi n'était pas qu'un mythe et il mesure bien alors indirectement en quoi la vérité c'est d'abord la complexité et que plus il y aura foisonnement de théories réfutables plus il y aura de *savoir.* Ce savoir est alors, comme processus, connaissance de la chose-en-soi et pour cela *infini* dans sa progression, bien que fini dans ses modalités et principes de départ.

Maintenant un esprit qui vivrait, au contraire et suite à l'échec de l'approche *rationaliste* précédente, dans la saisie de la complexité de tous les rapports qui déterminent les choses, serait le Dieu abstrait des idéalistes classiques, c'est-à-dire ce super entendement qui contemplerait la totalité des parties (et non la totalité pour elle-même comme apparition) et, en d'autres termes, ce serait un psychopathe incapable de saisir, à proprement parler, quoi que ce soit comme *chose.* En effet, ce qu'il faut comprendre c'est que le phénomène *est la chose* saisie dans sa totalité, c'est-à-dire que si nous ne devions percevoir et concevoir que la complexité des interactions, il n'y aurait pas même de chose pensée comme telle et derechef pas d'interactions concevable, puisque ces interactions doivent elles-mêmes être posées comme relations de *choses* niées comme telles, c'est-à-dire comme autant de phénomènes, etc. Une approche qui consisterait alors à demeurer dans la simple saisie des relations de parties sans le tout phénoménal, s'enfermerait alors systématiquement dans le Mystère de l'existence[1] car

[1] On retrouve dans ces descriptions le mouvement évoqué par Hegel dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vol. 1, Introduction, Vrin 2004, p. 134 et sq., où Hegel montre justement comment la pensée

tout en effet serait tout le temps mystérieusement connecté mais sans pouvoir saisir les *touts* qui sont ainsi déterminés comme touts.

De ce point de vue il n'y a pas à s'étonner que les sciences soient nées *après* que la pensée a fini d'explorer ces deux écueils de l'ancienne métaphysique et il était donc inévitable qu'elle soit prise dans ce paradoxe de la seconde position de la pensée relativement à l'objectivité, à savoir considérer la chose à la fois comme *identité* mais aussi comme simple *phénomène* renvoyant sans cesse à la différence, ou à sa complexité, c'est-à-dire à autant de réfutations de toute les théories unificatrices proposées. Ainsi la démarche scientifique est, à l'intérieur de la seconde position de la pensée, un troisième et dernier moment par lequel elle va, d'un côté, renoncer à la chose-en-soi (comprise comme *identité*) et en même temps y revenir (sans savoir qu'en vérité c'est bien ce qu'elle fait) en étudiant la complexité des *phénomènes* comme *interactions,* puisque ces interactions complexes sont *la chose-en-soi.* On peut alors dire que la science est le plus haut degré spéculatif de la seconde position de la pensée relativement à l'objectivité, ce qui explique pourquoi le scientifique est toujours pris entre, d'un côté, cette curiosité fondamentalement philosophique sur *l'ordre des choses* qu'il veut découvrir et la complexité qu'il met ainsi en évidence et, d'un autre côté, cette ignorance systématique de la nature hautement spéculative (qui lui donne cet aspect bizarre, à la fois spéculatif et non spéculatif, conduisant à y voir une absence-de-pensée) de sa démarche car, pour lui, la spéculation relève en vérité de l'ancienne métaphysique dont il provient par négation. L'approche philosophique n'est pas toutefois la négation simple de l'ancienne métaphysique, mais sa sursomption dont la Critique fut le premier moment. En effet les sciences de la nature ne créent pas un ensemble plus grand de représentations bâties sur

religieuse, du fait de l'échec de la théologie rationnelle à figer la chose, se réfugie dans l'alternative des Mystères de la religion.

les fondations de la logique spéculative, mais bien sur sa négation et même son rejet pur et simple dans un premier temps et c'est en tant que telle qu'elles confirment de prime abord leur position comme *l'autre* de la philosophie, laquelle, *au contraire,* continue son travail d'élaboration des catégories de la pensée qui n'intéressent pas les sciences de la nature, comme l'a bien rappelé Kant, autrement que comme *instruments* et non comme *objets* de la réflexion. La science s'intéresse aux rapports des parties au tout et du tout aux parties, mais ni au tout lui-même ni aux parties elles-mêmes comme des *touts* qu'il s'agirait de questionner comme tels. Mais, nous l'avons montré, toutes les fois qu'elle s'exerce selon sa discipline propre, c'est-à-dire par questions et réfutations, elle continue néanmoins d'être *philosophique* et *spéculative* car en vérité elle suit le mouvement de la chose-en-soi et y s'y colle toutes les fois qu'elle réalise *un progrès,* c'est-à-dire toutes les fois qu'elle réfute un ancien système de référence pour toujours accueillir plus de complexité. Ce que la philosophie peut lui apporter, très simplement, ce sont les moyens épistémologiques de se débarrasser du débat sur la chose-en-soi en démontrant une bonne fois pour toutes qu'elle n'est pas à chercher comme identité et qu'elle est contenue dans les débats qui animent et opposent les différents modèles qui, plus ils se rapprochent de leur principe fictif d'identité à laquelle ils veulent tous se rapporter, plus ils reviennent vers cette caractéristique de l'ancienne métaphysique où, pour plagier Kant, il n'existe aucun argument décisif. La conséquence éthique et communicationnelle de ceci, et grâce au fait d'en avoir fini avec l'ancienne métaphysique, tient en ceci que bien que l'on s'exprime toujours *comme si* l'on voulait mettre un terme à la discussion et avancer vers le système ultime, *on sait pertinemment* toutefois que ce n'est pas là que se joue l'intérêt de la démarche et que cette fin est elle-même vide et certainement pas

*valable pour elle-même.* Je ne connais pas de chercheur en science fondamentale qui souhaiterait sincèrement qu'il n'ait plus de travail.

L'approche philosophique ne peut être l'étude de tous les rapports des parties au tout, des complexités qui déterminent l'existence, sans quoi elle serait *sciences de la nature.* Elle ne peut non plus consister, cela va de soi, dans l'ignorance du rapport paradoxal qui anime ainsi les chercheurs. La démarche philosophique en question est, très simplement et de façon tout à fait conforme à sa longue tradition, la détermination du rapport en tant que rapport, de la chose en tant que chose, de l'effectif en tant qu'effectif ou, si l'on préfère, non pas l'usage réflexif des catégories de la science, mais la réflexion de cette réflexion. Elle est, métaphoriquement, le miroir à 3+n dimensions par lequel toutes les activités de la pensée peuvent, au lieu de simplement réfléchir à leur objet, réfléchir aussi à ce qu'elles sont elles-mêmes comme Objet, au moins de temps à autre et justement afin de ne pas être enfermées dans ce qui serait contraire à leur intention propre, c'est-à-dire la compréhension des *choses*.

> La croyance en un monde extérieur indépendant du sujet percevant est la base de la science naturelle. (…) nous ne pouvons saisir [cette réalité] que par des moyens spéculatifs. Il s'ensuit de là que notre notion de réalité physique ne peut jamais être définitive [et que] nous devons toujours être prêts à changer ces notions – c'est-à-dire, la base axiomatique de la

> physique – dans le but de rendre raison des faits de la façon la plus parfaitement logique. [1]

On le voit ici, la limite spéculative des sciences recèle une éthique communicationnelle qu'elles ont commencé à *comprendre* lorsque Popper, Bachelard ou comme Einstein ci-dessus ont indiqué cette voie qui consiste à admettre leur nature *infiniment finie,* c'est-à-dire *problématique.* On est très loin du contexte *scientiste* de l'époque de Hegel où les sciences pensaient qu'elles allaient se substituer à tous les domaines de la pensée et ne saisissaient pas encore leur limite, Newton n'ayant pas été encore réfuté. Cette *problématicité* heuristique des sciences provient de leur incapacité spéculative et, plus précisément, cela veut dire qu'elles ne peuvent saisir la chose-en-soi autrement que de façon alternative, d'une part, mais aussi parce qu'elles produisent elles-mêmes un champ de référentiels qui sont autant de touts déterminés.

Les sciences de la matière en particulier alternent entre la saisie du tout et des parties sans pouvoir espérer produire alors une *théorie du tout* qui ne saurait être qu'une détermination particulière de *phénomènes* qui, imbriqués dans leurs rapports complexes sont bien saisis comme *chose-en-soi,* mais se suppriment comme tels immédiatement dès lors que, d'un côté ils sont simplement *quelques phénomènes* prédéterminés par le référentiel choisi qui alors, d'un autre côté sera toujours lui-même un certain tout se distinguant d'autres touts, c'est-à-dire lui-même un phénomène scientifique en tant qu'il

[1] Albert Einstein, *On the one hundredth anniversary of Maxwell's birth* in James Clerk Maxwell: A Commemoration Volume, Cambridge University Press, 1931, "The belief in an external world independent of the perceiving subject is the basis of all natural science. Since, however, sense perception only gives information of this external world or of "physical reality" indirectly, we can only grasp the latter by speculative means. It follows from this that our notions of physical reality can never be final. We must always be ready to change these notions-that is to say, the axiomatic basis of physics-in order to do justice to perceived facts in the most perfect way logically. Actually a glance at the development of physics shows that it has undergone far-reaching changes in the course of time."

est *un ensemble de phénomènes* composé de touts et de parties, et ainsi de suite à l'infini[1], sans pouvoir lui-même saisir, de surcroît, le tout dont il est partie, alors que c'est proprement ce qu'une théorie du tout devrait permettre. Toutefois les théories se chevauchent et se juxtaposent tout en intensifiant progressivement leurs rapports *exactement* comme le font les *choses.* Mais comme elles ne peuvent pas utiliser d'outil dialectique, elles ne comprennent pas que leur succès provient justement de cette super-position dans laquelle elles sont prises et que c'est cette diversité même qu'il faut regarder comme le tout qu'elles recherchent, et non quelqu'ensemble des ensembles de théories qui les réduiraient toutes à autre chose qu'elles-mêmes comme *différentes* les unes des autres, et qui ne saurait être lui-même, comme ensemble des ensembles théoriques, une théorie, selon la loi formelle des ensembles qui veut qu'un ensemble d'ensembles est indécidable dans sa détermination quand elle doit être rapportée à son contenu *identique* sans se retrouver, comme cela se produit chez Cantor, avec plusieurs infinis qui ne sont en vérité qu'autant de nouveaux touts.

Hegel perçoit à juste titre une absence-de-pensée dans cette démarche parce qu'elle n'est pas au courant que la saisie des parties et des touts est *en soi* saisie de la chose même. Toutefois si la science devait saisir à la fois le tout et les parties comme tels, c'est-à-dire dans leur immédiateté que l'on va exposer plus bas, elle serait une spéculation sur les catégories et non une *étude* des phénomènes, c'est-à-dire de ces mêmes touts qui émergent eux-mêmes comme parties d'autres touts et ainsi de suite. La progression à l'infini dont elles sont la modalité *essentielle* ne peut être condamnée pour être, encore une fois, conforme à son *ob-jet* qui d'après la doctrine de l'être apparaissait

[1] *Encycl.*, p. 386 et p. 389

bien déjà comme infinie diversité reconduite sur elle-même, tant et si bien que cette modalité est elle-même *vraie,* non pas comme simple conformité à son ob-jet, mais comme identité du discours, de ses modalités et procès, avec son contenu. Les sciences de la nature, encore une fois, font ce que fait la nature car elles en suivent *infiniment* la déterminité *finitisante.*

On peut toutefois à ce stade se demander en quoi l'étude des rapports entre tout et parties pourrait procéder autrement que selon la démarche ici évoquée, c'est-à-dire autrement que de façon alternative et, partant, ce que logique et dialectique ont plus concrètement à apporter.

Pour comprendre cela il faut saisir deux choses : d'abord l'indistinction entre l'intérieur et l'extérieur et, ensuite, saisir là encore l'artifice de l'entendement qui pose l'identité et la différence de façon *externalisées,* comme tombant l'une en dehors de l'autre, alors que leur vérité est une unité comprise comme identité de la différence et différence de l'identité dans le rapport entre tout et parties. Nous devons donc voir à présent la relation proprement dialectique qui inscrit ensemble les notions d'intériorité et d'extériorité dans les catégories de l'apparition et du rapport.

#### 3.2.3.3. INTERIORITE ET EXTERIORITE

La différence nous a permis de comprendre en quoi ce qui est, dès lors qu'il a sa différence essentielle, *existe* en tant que tel, par son autre ou comme différence à son autre. La réflexion de l'entendement produit alors naturellement une externalisation de

*l'un* et de *l'autre* et sépare ainsi ce qui est de son autre, comme s'ils avaient une signification *séparée* et c'est cela que l'analyse de l'entendement relève toujours de l'abstrait et c'est donc pour la même raison qu'elle procède toujours selon l'abstraction de la *forme* qu'elle distingue alors de son contenu, prise ainsi dans le cycle interminable des divisions de rapports ; ce qui lui rend la détermination du rapport en tant que tel comme *premier,* impossible. Hegel prend ainsi l'exemple de la notion de *force*, que la physique comprend désormais mieux comme *interaction* afin justement d'éviter de la substantiver et de nier le rapport en tant que tel. Mais encore à ce jour l'interaction gravitationnelle n'est pas à proprement parler *comprise,* on peut même dire qu'elle est comme le talon d'Achile de tout le modèle standard de la physique. Bien entendu il arriver certainement un moment où l'on aura réussi à lier ensemble l'interaction gravitationnelle et les trois autres interactions que sont l'électromagnétisme, l'interaction faible et l'interaction forte. Ces trois dernières sont désormais relativement bien unifiées par l'électrodynamique quantique (unifiant interaction faible et électromagnétique sous une seule interaction *électrofaible*) et par la chromodynamique quantique qui promet sous peu d'unifier l'interaction forte avec les deux autres. Mais la gravité demeure mystérieuse dans son *fondement*, au sens classique, c'est-à-dire au sens de ce qui la *causerait*. On mesure qu'elle est le résultat de la courbure du continuum de l'espace-temps, mais on ne sait rien du vecteur, le graviton, qui devrait la déterminer. Il est intéressant de noter que, d'une part, le même problème est soulevé dès la publication des *Principes* puisqu'on parle alors d'interaction à distance, de force invisible et, en somme, on saisit déjà l'essentiel du problème général de la science qui a besoin de poser des corps médians entre tous phénomène puisqu'elle procède du seul principe de causalité.

Ce que la logique nous apprend à ce sujet, certes ne permettrait pas de répondre à la question de la nature du *medium* qu'est le graviton, mais cela permet au moins de comprendre que cette difficulté est condamnée à être en permanence reconduite. Car, lorsqu'on découvre un *medium* après que l'on a admis que tout est *médiatisé* par une *cause* antérieure, évidemment il faut chercher le *medium* du *medium* et ainsi de suite sans fin. Ainsi en va-t-il de la masse des particules elles-mêmes qui doivent être déterminées par les fluctuations des champs de Higgs, eux-mêmes devant correspondre à un élément énergétique de signature spécifique, le célèbre boson mis en évidence et prédit il y a 50 années de cela.

Mais ce que la logique permet de comprendre ne tient pas seulement dans la nécessité de réitération constante de déterminations médiates de l'être ; en vérité ce qui importe c'est de comprendre d'où cette nécessité provient et elle provient de ce que l'on substantive ce que l'on avait d'abord posé comme phénomène *interactif* alors même que l'on cherche à définir des *rapports.* Autrement dit, encore une fois, l'entendement se donne bien un contenu vrai comme *fin,* mais il ne peut s'écarter de la route tracée qui consiste à chercher l'intérieur du phénomène comme sa cause ou son origine. Aussi il faut que l'intérieur (la cause objective) soit séparé de l'extérieur (le phénomène).

Mais il y a là une contradiction performative que l'on peut montrer afin que le rationalisme classique, sans faire d'exposé proprement dialectique, comprenne par lui-même en quoi il parle en fait ainsi toujours *de la même* chose. Si j'admets que le phénomène est causé par quelque chose d'intérieur, alors j'admets du même coup que l'apparition dite extérieure *est* une manifestation essentielle de cette intériorité. J'admets même alors une liaison nécessaire entre les deux si bien qu'en vérité je suis déjà dialecticien quand je dis que la chose apparente doit être causée par la chose intérieure,

ses causes déterminantes. C'est en ce sens que Hegel peut dire que « l'apparition ne montre rien qui ne soit dans l'essence, et dans l'essence, il n'y a rien qui ne soit manifesté »[1]. Si en effet je cherche le graviton comme ce qui *détermine essentiellement* l'interaction gravitationnelle, alors j'ai raison de dire que je cherche à *expliquer* la gravité, mais alors derechef j'admets que je veux par là identifier l'intériorité et l'extériorité du rapport ainsi questionné si bien que « Ce qui, par suite, est seulement un intérieur est aussi par là seulement un extérieur ; et ce qui est seulement un extérieur est aussi tout d'abord seulement un intérieur. »[2]

Cela permet alors de saisir plus avant ce que nous avons énoncé plus haut quand à la détermination du fondement comme *fondement suffisant* que l'on distinguait de la simple *cause* comprise comme origine. Quand on cherche en effet ce qui *cause* l'interaction gravitationnelle on ne cherche plus en vérité à proprement parler une cause au sens temporel du terme car il n'y a pas d'abord le graviton et *ensuite* la gravité comme conséquence, mais la gravité donc forcément le graviton et le graviton donc forcément la gravité. Aussi, plus l'on cherche à déterminer ce qui est *à l'intérieur* d'un rapport comme *détermination fondamentale* de ce rapport, on n'est plus du tout dans un processus d'analyse des origines du phénomène, on ne recherche pas ce qui est *caché* par le phénomène mais à proprement parler ce qu'il est en-soi *en tant que* phénomène de l'interaction et, partant, il n'y a rien de surprenant qu'à ce niveau d'analyse on ne trouve plus rien de temporel (et donc qu'à l'échelle des *constituants* de l'univers on ne trouve plus à proprement parler de temporalité), parce qu'à ce niveau d'analyse la pensée a déjà posé quelque chose d'autre qu'un rapport *causal*. Bien entendu il y a bien un *temps de l'interaction* elle-même, mais il n'y a pas de temps dans sa constitution comme

[1] Ibid., p. 391
[2] Ibid.

interaction car il n'y a d'interaction gravitationnelle qu'à partir du moment où les deux corps concernés sont *en présence* et pas avant.

Comprendre le rapport comme déterminité de l'essence c'est donc comprendre qu'il y a dans l'être quelque chose comme la différence et que de cette différence émerge une réalité qui devient première entre toutes, c'est-à-dire la *relation* de différence par laquelle toute chose se détermine à proprement parler comme *chose.* Mais il est étonnant de noter qu'alors que la primauté de l'interaction ne pose aucun problème en physique quantique, on demeure, à l'échelle de la gravitation, dans une vision où l'intériorité et l'extériorité sont encore simplement séparées parce qu'on a affaire à une représentation qui n'arrive pas à se débarrasser de l'intuition sensible et abstraite de corps *manifestes* alors que ces corps eux-mêmes sont déterminés par cette même interaction.

Mais nous avons vu que l'intériorité n'est pas en vérité déterminée autrement que l'extériorité puisqu'on ne la détermine comme intériorité qu'à proprement parler à cette fin de déterminer l'extériorité. Aussi nous pouvons dire que ce qui est posé dans la détermination de l'extériorité se retrouve nécessairement dans celle de l'intériorité[1] et il suit de là que l'on devrait *logiquement* pouvoir résoudre la question de la gravité tout autant en poussant la recherche dans la direction de l'intériorité que serait le graviton que dans le sens de l'extériorité qu'est l'échelle manifeste des phénomènes gravitationnels eux-mêmes. Dans ce sens la théorie du multivers prédit que la gravité serait une force partagée entre tous les univers possibles qui serait, là encore, une simple manifestation de l'interaction d'un univers à l'autre. Aussi on n'a aucun mal à concevoir l'interaction gravitationnelle elle-même comme l'intériorité d'un phénomène extérieur

[1] Ibid.

plus large, car intériorité et extériorité ne sont elles-mêmes que la manifestation formelle, c'est-à-dire dans la chose pensante, de l'existence comme rapport *infini* du tout et des parties, c'est-à-dire de toute *chose.* Enfin il suit de là que considérer l'intériorité et l'extériorité de la *chose* comme une réalité objective est en vérité fondamentalement une abstraction si bien que chercher l'essence comme la substantifique moelle des choses c'est toujours s'égarer dans la nullité de l'identification formelle des notions de cause, origine, fondement et élément déterminant.

Nous avons vu précédemment en quoi la cause n'est pas le fondement et donc en quoi en elle-même elle n'explique rien d'autre que du contingent, c'est-à-dire des déterminations qui n'ont d'autre réalité qu'éparses et diverses, offrant alors toujours selon cette approche une multiplicité sans fin de modèles d'interprétation de la nature. Nous venons de voir en quoi le fondement n'est pas l'intérieur caché des choses. De tout ceci nous pouvons conclure simplement en disant aux scientifiques que l'essence, c'est-à-dire la *définition rigoureuse* d'une chose ne tient pas dans l'étude de ce qui se tiendrait à l'intérieur ou derrière les phénomènes, mais dans les phénomènes *eux-mêmes* comme *rapports.* Il s'ensuit qu'à ce degré d'analyse il ne manque rien aux sciences de la nature de notre temps sinon la compréhension de ce qu'elles font et la claire distinction entre les catégories qu'elles utilisent afin de saisir qu'elles n'expliquent pas parce qu'elle découvrent ce qui se cachait derrière un rapport mais seulement en ce qu'elles gagnent en précision dans la connaissance de ce rapport lui-même. Le graviton, autrement dit, ouvrira encore un champ d'étude de nouveaux rapports quand il sera découvert, et ainsi de suite. Aussi, avec Hegel l'on peut dire que l'identité de ce qui existe purement *par-soi* n'est pas à chercher en deçà du rapport, mais dans le rapport lui-même car « son être-là

est seulement la manifestation de lui-même, non d'un Autre. »[1] C'est pour cette raison que cherchant l'identité pure, c'est-à-dire ce qui est *immédiatement par soi-même,* les sciences de la nature ont dû abandonner la chose en soi pour n'étudier que des rapports. Du coup la confusion logique dans laquelle elles baignent est à son maximum car derechef elles étudient par là-même la chose en-soi qu'est le rapport, sans étudier toutefois l'identité à laquelle elles ont affaire, à savoir le Rapport lui-même comme *constante.* Pour le dire autrement, alors qu'elles n'ont que des théories faites de rapports, elle n'ont pas de pensée du rapport lui-même et ne savent pas quelle place centrale le rapport tient dans la pensée et dans l'existence. Encore une fois, elles baignent dans l'élément du vrai, mais l'ignorent. Elles en ont bien une sorte d'intuition lorsqu'elles comprennent, notamment par leur effectivité, qu'elles doivent bien toucher à quelque chose de *réel et d'existant par-soi* pour être aussi efficaces, mais elles ne peuvent savoir pourquoi dans la mesure où elles croient que ce réel existant par-soi serait une chose qui leur échapperait, une intériorité restant toujours à découvrir. Mais si d'aventure elles venaient à procéder autrement que selon cette ignorance, sans avoir préalablement réfuté leurs préjugés sur les notions de chose en soi, de cause et de fondement, d'extériorité et d'intériorité, alors elles deviendraient à nouveau profondément dogmatiques et risqueraient d'emprunter la voix dangereuse qu'elles avaient commencé à emprunter du temps de Hegel, celle de l'absolutisme scientiste. Mais comme elles sont condamnées par leurs propres préjugés à réitérer sans cesse une diversité interminable de réfutations, la raison semble leur avoir joué quelque tour suffisamment rusé pour éviter que le scientisme n'atteigne jamais le bout de son processus de prohibition du spéculatif si bien qu'à cette datent la pensée scientifique continue de produire une

[1] Ibid., p. 393

diversité de théories exotiques (multivers et théorie des cordes pour les plus marquantes) qui continuent de pointer du doigt tout ce que leur histoire leur a fait oublier d'essentiel dans la recherche du savoir, à savoir le savoir lui-même comme *absolu,* ou comme ce qui vaut en-et-pour-soi et qui, donc, ne devrait jamais avoir à justifier d'exister. En ceci se tient un autre enjeu logique et dialectique majeur car nous allons voir désormais en quoi le rapport de l'intériorité et de l'effectivité s'applique aussi bien, dans son immédiate réciprocité, à la distinction entre subjectivité et objectivité, entre pensée et effectivité, si bien que qu'une époque où la science ne comprend pas cette relation et pose tout en termes de séparation entre l'intérieur et l'extérieur, ressort nécessairement une vie de l'esprit où la tension entre le soi et le réel est constamment conflictuelle ou, plutôt, profondément ignorant de la *Chose même* et donc de la pensée. Inversement une science qui comprendrait la dialectique ici introduite, appliquée par exemple au champ de l'étude du cerveau, n'aurait plus besoin du behaviourisme (c'est-à-dire une ignorance volontaire de la pensée prise comme *intériorité* abstraite) et pourrait commencer à avancer vers une théorie neurologique en lieu et place de cumuler des myriades de données expérimentales, au sens le plus empiriste du terme, c'est-à-dire *sans concept.*

## 3.3. L'EFFECTIF ET LE RATIONNEL

L'effectivité est l'unité devenue immédiate de l'essence et de l'existence ou de l'intérieur et de l'extérieur.

La pensée courante pose comme séparés, d'un côté, l'Idée ou le rationnel, ce qui est *concevable* et, d'un autre côté, l'effectif. Hegel – et c'est certainement le point le plus discuté de sa philosophie – fait correspondre l'effectif et le rationnel.

L'existence est la remédiation de l'essence sur elle-même ou, si l'on préfère, ce *en* quoi l'essence sort d'elle-même et de ce point de vue elle peut être perçue comme l'acte de l'essence laquelle peut ainsi être comparée par simplification à la *dunamis* d'Aristote. Mais si l'on considère les choses seulement ainsi alors on a encore une séparation entre l'essence et ce dont elle est l'essence, alors qu'en vérité l'existence n'est rien que l'essence n'est pas, et réciproquement, si bien qu'il n'y a d'intériorité et d'extériorité de la chose, et donc d'apparition de la chose, qu'abstraitement parlant, c'est-à-dire pour une pensée en *train* d'analyser un ob-jet existant dans une relation *posée* à autre chose mais lui-même comme rapport. *Effectivement* parlant la chose existe comme son essence et en tant que telle elle est la réalisation pleine de l'essence qui n'est pas la *puissance* car la puissance doit elle-même être considérée comme un *existant*[1] ; il faut entendre par *réalisation* ce par quoi l'essence *est* ou *se fait.* Prise autrement que dans son existence l'essence n'est que l'identité rapportée à soi, c'est-à-dire la nullité de l'être et donc en ce

[1] Pour le dire autrement si la graine est bien la puissance de la plante, la graine a néanmoins en elle-même une existence comme graine, ce qui échappe lorsqu'on traite des choses selon la simple distinction entre *dunamis* et *energeïa* sous peine de reconduire la régression à l'infini déjà posée dans la causalité comprise comme *origine temporelle.*

sens rien *en elle-même.* Aussi distinguer l'effectif et le rationnel n'a pas de sens véritable car tout ce qui *existe* et demeure comme *existant* procède forcément de toutes ses déterminités comme *existence*, c'est-à-dire comme unité de *rapports.* Tout ce qui est effectif, parce qu'il est effectif, porte en lui immédiatement tous les rapports que l'on peut abstraitement considérer à son sujet. Vous ne pouvez pas avoir un poète véritable, effectif, qui ne ferait jamais de poésie, ni une molécule d'eau qui ne permettrait pas d'observer tous les rapports caractéristiques de l'eau. Comme le dit Hegel dans l'addition[1] du paragraphe cité ci-avant, l'identité de l'effectif et du rationnel relève de la saine raison, et nous pouvons alors aller jusqu'à dire qu'elle relève même du simple *bon sens.* Ce bon sens l'entendement l'a perdu depuis qu'il a posé l'identité comme principe formel et la nécessité comme résultant de ce principe seul (alors que, pour rappel, elle procède comme *relation à,* c'est-à-dire de la différence).

Maintenant, si l'existence est en elle-même *immédiatement* tout ce que l'essence a à être et si, autrement dit, l'existence ne se déploie pas autrement que selon sa différence essentielle, c'est-à-dire en tant qu'elle *réalise* ce qui est *sa* différence *bien à elle,* de la même manière qu'un poète n'est poète qu'en tant qu'il fait de la poésie, alors on peut dire que l'effectif est fondamentalement *possibilité.*

Avant d'aborder ces points il peut être utile nous rappeler ce qui a été montré plus haut relativement à la contingence et à la possibilité, à savoir que : 1) la contingence n'est pas l'absence de détermination, mais au contraire une saturation en déterminations en tant que *possibles d'intensité égale et opposée* si bien que hasard et contingence ne sont pas synonymes car 2) le hasard est le point de nullité de détermination qui se situe

[1] Ibid., p. 575

précisément comme entre deux ou plusieurs possibilités opposées qui s'annulent donc mutuellement en ce même point. Ainsi, 3) le hasard est prédictible tandis que la contingence ne l'est pas, car la contingence est *saturation* de déterminations. Ensuite 4) il faut distinguer la contingence *extérieure* de la contingence *intérieure.* La première est immédiate et elle est ce qui produit à proprement parler le *hasard mécanique* que l'on peut alors rapporter à des probabilités et donc que l'on peut *prédire*. La seconde s'ajoute toutefois à la première comme déterminité d'un *soi* ou d'un être-pour-soi si bien que, enfin, 5) la contingence est d'autant plus véritable et riche de déterminations potentielles qu'elle est déterminée dans le *rapport à soi* de l'être. Un système strictement aléatoire, sans déterminité séiste et abstrait, est alors prédictible comme contingence externe permettant de saisir le point d'annulation mutuelle des déterminités en présence (tel un lancé de dés), mais il devient *strictement* indécidable dès-lors qu'il est saturé de déterminations (c'est-à-dire dès lors qu'il y a pensée comme *anticipation* et *anticipation d'anticipation* ainsi reconduite à l'infini).

### 3.3.1. POSSIBILITE ET CONTINGENCE.

> Possibilité et contingence sont les moments de l'effectivité, l'intérieur et l'extérieur, posés comme de simples formes qui constituent l'extériorité de l'effectif. Elles ont, dans l'effectif déterminé en lui-même, dans le contenu, en

> tant qu'il est leur fondement de détermination essentiel, leur réflexion-en-soi. La finité du contingent et du possible consiste par conséquent plus précisément dans l'être-différent de la détemrination-de-forme par rapport au contenu, et, si quelque chose est contingent et possible, cela dépendra par conséquent du contenu. [1]

> La possibilité, en tant qu'elle est l'être seulement intérieur de l'effectivité, est précisément par là aussi l'effectivité seulement extérieure ou la contingence. [2]

Des esprits non encore exercés à appliquer les catégories selon les scissions de la pensée classique appliquent spontanément ce qui est énoncé dans la citation ci-avant et ils se retrouvent forcément injustement sanctionnés pour cela dans leurs dissertations de philosophie *classique.* On leur reproche en effet de presque tous confondre le possible et l'effectif (sachant que l'effectif est toujours déjà confondu avec le réel). Chacun est libre de reproduire cette expérience en donnant à traiter la question : l'impossible est-il réel ? On reçoit alors un nombre élevé de copies qui ne parviennent pas à voir que le possible n'est pas plus réel que l'impossible, puisqu'il n'est, justement, *que* possible, c'est-à-dire non échu dans l'effectivité. Mais cette *erreur* des jeunes esprits est en vérité une intuition fabuleuse selon laquelle le possible ne peut qu'être réel (et effectif) si l'on ne veut pas qu'il soit une simple projection subjective du désir fantaisiste de l'imagination. On note alors là un usage naturellement dialectique que la pensée naïve fait de cette catégorie.

[1] Ibid., p. 395
[2] Ibid., p. 577

Lorsque l'on demande en effet si une chose est possible, comme par exemple s'il est possible d'organiser telle ou telle conférence ou telle sortie pédagogique, si votre supérieur vous répond par l'affirmative, vous comprendrez spontanément que cela va rendre immédiatement votre projet *effectif* et partant vous pré-comprenez par là que possible signifie même plus que *réel,* mais aussi et surtout, *effectif* et ceci tient simplement au fait que nous évoluons dans la sphère de l'effectivité des rapports politiques (le supérieur hiérarchique a le pouvoir de rendre le projet effectif par son *verbe*).

Hegel inclut la possibilité dans l'effectivité et cela est difficile à concevoir, en revanche, pour un esprit trop exercé à la logique classique parce qu'elle est tout entière construite sur le principe de tiers exclus et ne peut donc pas envisager qu'un possible soit en même temps réel puisque pour cette logique est réel ce qui est posé-là comme *étant par-soi* et ne peut être considéré dans un devenir de ses rapports puisque ceci devrait inclure la possibilité de sa propre négation si bien que l'on aurait alors affaire à un *autre étant-là* et non plus à la *même* chose. Mais nous avons compris désormais que la chose en soi, c'est le rapport, et donc *l'existence* proprement *effective* de la différence *essentielle* comme déterminations de rapports qui sont la sursomption de la tension des opposés définissant ainsi un contenu concret, ou encore un *concept.* Aussi, tout ce qui est possible, c'est-à-dire même simplement concevable, d'une chose, pourvu que cette conception provienne de l'étude de rapports eux-mêmes effectifs, doit toujours être considéré comme *effectif* parce qu'il est rationnel quant-aux rapports ainsi étudiés antérieurement. Ceci explique, par exemple, pourquoi à chaque fois que les physiciens parient sur la mise en évidence d'une nouvelle particule, suite à l'étude de rapports dont la nécessité ne fait plus l'objet d'aucun doute, ils savent *à l'avance* que les milliards

d'Euros qu'ils vont faire dépenser au contribuable pour la mettre en évidence, ne seront pas dépensés en vue d'une conclusion négative. Ceci tient au fait qu'à partir du moment où l'on s'attarde à étudier des rapports effectifs on ne peut déduire *que* du possible *hautement probable*, c'est-à-dire quelque chose que l'on sent bien devoir déjà admettre comme effectif. De même et inversement, ceci rend raison du fait qu'on ne puisse pas encore conjecturer proprement ce que devrait être la matière noire, car n'ayant d'interaction que gravitationnelle, elle n'offre pas de rapports autre que sa manifestation pour pouvoir définir tout autre rapport et donc quelque *propriété* essentielle, et c'est pourquoi les sciences de la nature bénéficient en cela d'une sagesse qui leur est transmise en permanence par la logique dialectique, à savoir la capacité à dire « nous ne savons pas ». La démultiplication et la progression à l'infini des déterminations de modèles et de référentiels différents est, là encore, salutaire, car bien qu'issu de leur ignorance de l'unité de l'existence de la *Chose* comme cette même existence de rapports, elles peuvent toujours espérer retourner à une plus large compréhension des rapports tout en ne pouvant jamais se contenter d'un seul rapport binaire : l'interaction gravitationnelle de la matière noire ne suffit pas à déterminer la matière noire parce que *déterminer* c'est à proprement parler définir *des* rapports, puisque c'est, encore une fois, dans la différence que la chose se détermine comme chose *existante*, ce qui interdit forcément que le rapport soit *unique* car alors il se supprime immédiatement comme *rapport de différence.* Pour le dire autrement, tout ce que l'on sait de la matière noire à l'heure actuelle n'est rien de la matière noire mais simplement une certaine configuration de l'interaction gravitationnelle dans des zones d'espace pour lesquelles on ne sait pas avec *quoi* (c'est-à-dire avec quels autres rapports sont en jeu) la gravité interagit ainsi. Cet exemple permet alors de montrer en quoi la possibilité est en elle-même nécessité de

rapports et donc en quoi lorsqu'il n'y a pas de rapports encore mis en évidence, on ne sait pas déterminer le contenu et on ne sait alors déterminer des déterminations possibles autrement que par des hypothèses *externes* ; cette extériorité de l'hypothèse formulée à défaut de contenu suffisant peut parfois prendre la forme de remarquables fantaisies. Lorsqu'on constatait le décalage de la précession du périhélie de Mercure, ne connaissant pas encore les interactions du temps et de l'espace avec la gravitation, nous imaginions des possibles formels, notamment un astre massif *noir*, Vulcain. On pensait alors à l'intérieur du seul cadre théorique connu à l'époque, c'est-à-dire le référentiel gravitationnel de Newton, et c'est seulement lorsque cette physique-là s'est dépassée dans son devenir-autre qu'il a été possible de rendre raison de cette *apparition* et de la sursumer donc comme simple apparition *externe*. Il était bien *possible* qu'un astre suffisamment massif altère la précession du périhélie de Mercure, mais rien en vérité ne pouvait rendre raison de la nécessité d'un tel rapport et nous nous fondions alors à poser cet astre noir sur une aucune connaissance particulière pouvant le rendre lui-même nécessaire comme tel. A l'inverse, lorsqu'Einstein formule la théorie de la relativité générale et démontre alors l'interaction de l'espace et du temps eux-mêmes avec la gravitation, on avait cette fois un *autre rapport* et donc une nécessité non plus simplement abstraite et contingente mais bien déterminée comme ce nouveau rapport, si bien que l'on pouvait rendre raison du décalage de la précession du périhélie de Mercure.

> En fait, la possibilité est l'abstraction vide de la réflexion-en-soi, ce qui précédemment s'appelait l'intérieur (…).[1]

Les possibles contingents se distinguent donc de la possibilité *en soi* et Hegel s'en explique dans les paragraphes 143 à 145. Ces deux expressions de la possibilité émanent de l'effectivité, mais l'une est abstraite et subjective tandis que l'autre est concrète et effective. La possibilité abstraite c'est l'hypothèse que l'on formule à partir de notre ignorance du rapport concret[2] ; par exemple on peut penser que la matière noire serait la totalité des masses cumulées des astres qui ne renvoient pas de lumière dans une galaxie : planètes, astéroïdes et autres corps ne forment-ils pas en effet l'essentiel des systèmes planétaires ? Rien que dans notre système Solaire la masse totale de tous les astéroïdes dépasse la masse cumulée de toutes les planètes. Mais ceci ne représente qu'un *rapport* infime en vérité de la masse du Soleil, qui à lui seul contient 95% de tout le système. Aussi, que la matière noire soit le résultat de la masse cumulée des corps n'émettant que peu ou pas de lumière est une possibilité *contingente.* La possibilité concrète, elle, est nécessaire en tant qu'elle est immédiatement issue des rapports déjà effectifs, c'est-à-dire de la chose en soi. Le neutrino émane d'une nécessité de la loi de conservation d'énergie et bien rares furent ceux qui doutèrent qu'on puisse un jour le mettre en évidence. Si l'expérimentation demeurait nécessaire c'était en tant qu'on ne savait pas *quels* rapports le neutrino allait offrir à contempler, mais l'on savait parfaitement de quel rapport il devait nécessairement émaner comme *possibilité.* Ainsi, la

[1] Ibid., p. 394
[2] Ibid., p. p. 576

possibilité concrète est la même chose que la nécessité concrète des rapports, en tant qu'existence, c'est-à-dire en tant que sursomption de l'essence, ou comme effectivité.

La possibilité abstraite est *réflexion-en-soi*, ou *l'intérieur* de la chose. En effet, toutes les fois que l'essence est considérée séparément de ce dont elle est l'essence, elle est *nulle,* c'est-à-dire renvoyée sur elle-même comme double négation du négatif dont elle émane déjà : l'essence a son sens dans son autre, c'est-à-dire en tant que *fondement* et donc en tant qu'elle est l'essence *de* quelque chose qui *existe* et définit par là-même *un contenu effectif,* lequel contenu n'est effectif que lorsque la *forme* relève d'une connaissance des « relations dans lesquelles il est pris »[1].

On l'aura compris, ce qui *existe* est bien négation de l'essence si bien que l'essence considérée en elle-même est négation de cette négation et donc nulle, ce qui fait que l'essence effective relève de l'existence qui est elle-même retournée sur elle-même comme *apparition,* c'est-à-dire manifestation *en soi* de tout ce qu'elle *est,* ou manifestation comme forme *immédiatement rapportée à un contenu*, c'est-à-dire comme pensée concrète.

Avec la nullité de l'essence s'ouvre cette dichotomie classique entre le possible et l'effectif puisque dans la nullité de l'essence on retrouve nécessairement l'infini quantitatif si bien que *tout est possible*, alors que dans l'effectivité n'est à proprement parler possible que ce qui répond du rapport d'un effectif déjà donné et c'est une évidence tautologique que nous venons de formuler ici : dans l'effectivité n'est effective que la possibilité effective. Mais, de façon plus développée nous devons dire que la possibilité est *objective* en tant qu'elle est, dans ce cas précis, ce qui répond d'une unité

[1] Ibid.

de rapports, d'une *chose* et on parlera alors de possibilité *essentielle, concrète,* que l'on peut donc distinguer de la possibilité inessentielle ou abstraite*,* ou encore, comme nous l'avons fait plus haut, de possibilité nécessaire et de possibilité contingente, laquelle est en vérité l'impossible, ou encore ce que j'ai plus haut choisi de comparer au méta-présent du réel dans la géométrie de Minkowski.

Maintenant nous comprenons donc que « si telle chose est possible ou impossible, cela dépend du contenu, c'est-à-dire de la totalité des moments de l'effectivité, qui se montre en son déploiement comme nécessité » et l'on peut tout considérer comme possible aussi bien que comme impossible « dans la mesure où chaque contenu, qui comme tel est toujours quelque chose de concret, contient en lui des déterminations non seulement diverses, mais encore opposées. » [1] En ce sens le contenu concret est tout autant nécessité que contingence et ceci, justement en tant qu'il est possibilité ou permanente compossibilité de déterminations.

La contingence s'entend de deux façons souvent prises comme synonymes mais qui sont en vérité très différentes : soit on admet la contingence comme *l'absence de détermination,* soit comme le fait Hegel[2], on la définit comme *ce qui peut être aussi bien qu'il peut ne pas être.* Dans le premier cas il y a nullité de détermination alors que dans le second cas il y a au moins deux déterminations, ce qui fait de la contingence prise en ce dernier sens, c'est-à-dire celui de Hegel, la possibilité *inessentielle,* c'est-à-dire qui n'a pas en elle-même la déterminité en tant que possible, mais qui demeure bien de l'ordre de ce qui contient du déterminé comme la totalité des déterminations d'un contenu.

[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 579

Aussi l'étude de l'effectivité par la réflexion est contrainte de procéder d'hypothèses contingentes parce qu'elles sont contenues en elle comme autant de possibilités abstraites. Ce que l'on trouve *abstraitement*, par exemple Vulcain, relève bien d'une détermination des lois de la nature : *Si* il y avait à tel endroit un objet suffisamment massif, *alors* ceci expliquerait le décalage du périhélie de Mercure. Mais on pourrait tout aussi bien imaginer qu'un astre encore plus massif, tout autant inobservable, exerce à plus grande distance encore une telle interférence gravitationnelle et la variation d'hypothèses possibles est à ce compte-là incalculable puisqu'il suffirait à chaque fois de faire varier la masse de l'objet hypothétique relativement à la distance à laquelle on imagine qu'il pourrait se trouver. De même si l'on ne peut remettre en question l'effectivité de l'interaction gravitationnelle de la dite matière noire, et si l'on peut par là en faire une cartographie précise, le fait de l'appeler *matière* est en soi contingent dans la mesure nous savons qu'il n'y a pas que la matière qui interagisse avec la gravité si bien que l'on pourrait imaginer bien d'autres appellations. L'adjectif *noir* est justement là pour attester du fait qu'on ne sait pas de quoi on parle et que, pour l'heure, on imagine une possibilité selon le seul rapport effectif apparent, mais insuffisant. Aussi, avancer dans la connaissance consiste pour ces raisons à séparer l'effectif du contingent, c'est-à-dire à distinguer parmi tous les possibles, ceux qui sont des possibles *concrets,* c'est-à-dire déterminés par la *totalité* des déterminations d'un contenu donné. Du moment que l'on ne considère qu'une détermination particulière, par exemple une seule interaction comme c'est le cas avec la matière noire, on peut trouver *l'impossible* dans *la chose même* non tant du fait que la chose contiendrait en elle l'impossible comme une possibilité mais du fait que tant qu'on ignore les *rapports* précis qui déterminent son effectivité, on peut les recombiner *abstraitement* comme bon nous semble et par là ne

jamais rien trouver de concret jusqu'à ce qu'une rupture épistémologique permette d'augmenter à nouveau notre connaissance des rapports.

### 3.3.2. LES SCIENCES ET L'EFFECTIVITE

Ce qui précède permet de comprendre l'expérimentation scientifique comme une évaluation des rapports formalisés comme tels dans la théorie *en tant que* rapports effectifs de la chose même. L'expérimentation n'a pas pour but de vérifier, par exemple, *l'existence* du neutrino, car il existait déjà en tant que nécessaire possibilité inhérente aux lois de la conservation d'énergie, de la quantité de mouvement et du spin dans la désintégration β. Elle a plutôt pour vocation d'ouvrir le champ d'investigation *logique* de la théorie tout entière dans sa formulation : on ne teste pas un contenu, mais le caractère effectif d'une théorie et c'est en cela qu'il doit y avoir falsifiabilité de la théorie si bien qu'elle *se doit* d'être finie dans sa description des rapports qu'elle étudie, sans quoi la théorie retomberait toujours sur ses pieds et ne saurait jamais trouver la limite la forçant à revenir aux rapports effectifs. Ainsi si une pensée de l'effectivité était en même temps une pensée sur l'effectif comme tel, une pensée logique et dialectique du rapport, puis, à rebours, sur l'existence, le fondement et enfin sur l'essence, elle passerait son temps à tester tous les compossibles car elle ne saurait plus séparer la nécessité de la contingence. On ne peut pas en effet demander à une même personne d'être en même temps dans le savoir infini qui comprend, pour le dire de façon un peu triviale mais non moins claire il me semble, le rapport du rapport, l'effectivité de l'effectivité et d'être en même temps dans cette effectivité. Les sciences, de ce point de vue, relèvent de la

technique en ce qu'elles sont d'abord une *pratique* de l'effectif comme *être-posé* et ne peuvent qu'à de rares occasions spéculer sur l'effectivité elle-même et faire de la logique.

Les sciences sont bien dans le non-vrai, non pas comme *fausseté,* mais parce qu'elles ne sont pas là pour thématiser le vrai mais pour tester l'adéquation de la forme *finie* à un contenu qu'il s'agit alors de *finitiser* et donc de rendre *non-vrai* sachant que c'est toutefois ici une nécessité de la pensée qui autrement s'égarerait dans la vie contradictoire du concept. C'est précisément le mouvement dialectique de la chose, c'est-à-dire la détermination des rapports, qui échapperait aux sciences de la nature si elles devaient, par exemple, saisir l'immédiate unité de l'intériorité et de l'extériorité puisqu'alors on aurait toujours beau jeu de produire un système formel parfaitement cohérent en lui-même mais pouvant tout aussi bien relever de la possibilité contingente ; travailler sur l'effectif, sur ce qui *est pris dans les rapports de l'effectivité,* c'est donc nécessairement procéder d'une finitisation parce que l'effectif lui-même est l'être-posé qui en tant que tel développe la catégorie de ce qui *existe par-soi*, c'est-à-dire de la substantialité.

> L'être est d'une façon générale immédiateté non réfléchie et passage en autre chose. L'existence est unité immédiate de l'être et de la réflexion, par conséquent, apparition, elle vient du fondement et va au fondement. L'effectif est l'être-posé de cette unité, le Rapport devenu identique avec soi ; il est par suite soustrait au passage en autre chose et son extériorité est son énergie ; il est en elle

> réfléchi en lui-même ; son être-là est seulement manifestation de lui-même, non d'un Autre.[1]

L'expérience ne peut donc jamais être une *vérification*, elle est un test logique ou, plus précisément, un test finitisé relativement au contenu logique véritable. La réalité extérieure que les scientifiques se représentent comme *source de données* est en vérité le logique lui-même, c'est-à-dire ce par quoi ils font des mathématiques et utilisent constamment, selon un procès finitisant, la logique. Sans cette finité, en tant que recherche de l'effectif la recherche scientifique serait toujours dans la considération d'un Autre modèle, ce qui aurait pour conséquence que son expérimentation ne soit plus effective, car elle devrait parcourir tous les possibles, y compris contingents, avant de s'en tenir à la nécessité ainsi *posée* dans l'effectivité. Ainsi comme je le disais plus haut des travaux de Fechner et en réponse à la critique de Bergson, il ne s'agit pas tant, dans la quantification, de déterminer l'être passant en son autre, c'est-à-dire la variation elle-même, mais le *résultat* d'une variation, c'est-à-dire l'être-posé de l'effectivité de la variation, mais pas l'effectivité elle-même qui serait alors une connaissance spéculative du fait qu'il y a variation et partant une ontologie dont Bergson a forcément connaissance en tant que philosophe, mais qui lui échappe du même coup en tant qu'il a refusé tout système alors que c'est précisément ce qui lui aurait permis de saisir l'inanité de sa critique.

Le préjugé qui veut que la chose soit un *par-soi substantiel,* c'est-à-dire une chose une et indivisible, une unité ultime, est alors la forme finitisée de la catégorie du rapport en ce sens que celui-ci ne peut pas être étudié dans sa dualité et son opposition interne

[1] Ibid., p. 393

mais toujours comme manifestation *extérieure.* Ainsi s'il va de soi pour le dialecticien que l'action réciproque est l'unité effective de la matière qui est nécessairement, comme toute chose, déterminée comme *rapport* d'opposition, le non-dialecticien voit dans la force une autre *chose par-soi.* Il a à la fois tort et raison. Il a raison dans le sens où lorsqu'on analysera une force on trouvera toujours des éléments constituants de cette force, comme c'est le cas de la force électrofaible par exemple. Mais il a tort en ce sens que les bosons ainsi découverts ne sont pas plus des choses *par-soi*, mais encore d'autres rapports qu'il s'agit alors de déterminer comme variation des champs de Higgs. Il est intéressant d'ailleurs de noter à ce propos que depuis l'avènement de la physique quantique on continue de parler en termes de particules quand on sait très bien en vérité qu'une particule n'est rien *par-soi* car la détermination des rapports effectifs s'est accrue à un niveau si élevé au 20$^{ème}$ siècle que cela n'a tout bonnement plus de sens de parler même de *particules.* On utilise encore ce terme, même pour le boson de Higgs, mais nul savant n'ignore désormais qu'il s'agit encore, en substance, d'une autre détermination de nouveaux rapports. De même le langage courant emploie encore le terme de force, mais il est depuis longtemps banni du vocabulaire et remplacé par le terme *interaction*, ce qui dénote combien on prend la mesure du fait qu'on étudie des rapports et non des choses, mais cela dénote aussi et du même coup le fait que l'on ne comprend pas que la chose, c'est le rapport lui-même, c'est-à-dire, le penser.

L'opinion scientifique n'a pas tort de penser qu'elle travaille sur une réalité objective, et en vérité elle y touche de bien plus près qu'elle ne le croit car elle travaille immédiatement sur la *chose* comme *effectivité*, et même comme rationalité pure et non comme *extériorité.* Ou, plutôt, elle traite bien de l'extériorité, mais de façon indistincte

avec quelque intériorité, du fait que ce qui se joue à chaque étape de construction théorique et expérimentale, c'est le travail *effectif* de l'*Idée*, c'est-à-dire du rationnel.

Aussi, parce qu'il ne peut être étudié et expérimenté autrement que comme *être-posé,* l'effectif est toujours pour celui qui l'étudie dans sa manifestation comme phénomène naturel, une *simple extériorité posée* qui resterait à *analyser* pour en dégager *l'essence,* alors qu'en vérité l'exposition de l'effectivité, bien que nécessairement finie en elle-même, est toujours l'exposition de ce qui existe véritablement et, partant, la science est bien une ontologie qui s'ignore, mais une ontologie qui n'a pas d'autre choix que de s'ignorer comme telle dans sa démarche puisqu'elle est issue de ce second moment de la pensée relativement à l'objectivité, le moment sceptique empiriste qui par le simple fait de renoncer à l'idée de substance atteste encore de son préjugé quant-à la chose, préjugé qu'elle ne peut supprimer puisque c'est par lui qu'elle continue de découvrir les rapports, c'est-à-dire l'effectivité de la chose en soi et, on l'aura compris, sans savoir que c'est précisément là qu'est la substance de l'être, c'est-à-dire dans le rapport et l'opposition, dans les problèmes qu'elle ne cesse d'élaborer.

Aussi, abstraction faite de la place que nous comprenons ici de l'effectif dans son mouvement en lui-même dialectique il faut dire qu'il « est lui-même seulement le Concret extérieur, l'immédiat inessentiel. »[1] En effet, l'effectif, si on veut le comprendre pour ce qu'il est véritablement, il doit être compris comme la négation même du dialectique comme point d'achèvement et de finitisation de l'être et de l'essence, c'est-à-dire comme *être-posé* de l'identité *apparente* des *choses.* L'effectif n'est pas toutefois en lui-même non-dialectique, mais il est la *position* du non-dialectique et pour cela la source la plus confortable de repères pour la conscience ordinaire.

[1] Ibid., p. 395

Par conséquent, parce que l'effectif est lui-même l'opposé de ce qu'il est (il est position du non-dialectique mais cela exige qu'il soit comme tel dialectique) l'étude de l'effectif est donc elle-même forcément prise dans cette contradiction. Comme étude de l'effectif *seul* comme *apparition,* les sciences veulent dégager l'identité qui serait comme *derrière* l'apparition et les rapports, alors que cette identité est le rapport lui-même comme ce qui apparaît effectivement comme rapports. Et quand elles ont affaire au *passage en autre chose* à proprement parler, c'est-à-dire à ce qui exigerait là précisément qu'elles aillent chercher ce qui se tient *derrière* ce que l'on croyait vrai jusqu'à présent, elles ignorent ce passage même pour, à tout prix faire rentrer cette nouvelle effectivité *apparente* dans le giron du modèle standard du moment.

Il existe peut-être alors un conseil qu'on peut donner aux sciences de la nature : si les sciences suivaient plus rigoureusement leur propre règle de réfutabilité, elles passeraient plus de temps à intégrer leur négation interne dans leur recherche et moins de temps à chercher à renforcer les modèles déjà établis lorsque, justement, l'expérience y résiste de toute ses forces comme ce fut le cas de Vulcain et comme c'est le cas de la matière noire, puisqu'on n'a toujours pas développé, dans ce dernier cas, le rapport effectif de ce qui n'est encore pris que comme *apparence*. Cela revient à dire que la matière noire devrait être étudiée dès le départ comme manifestation de l'insuffisance du modèle standard et donc comme ce qui pointe vers une existence de rapports qui reste encore à découvrir et qui ne sera découverte que moyennant un nouveau référentiel d'étude des rapports. Pour cela la réfutation du modèle standard est nécessaire et c'est donc ce qui devrait être recherché au lieu de sans cesse chercher à le *confirmer*. En effet au lieu de cela on continue désespérément de vouloir inclure le phénomène dans ce

modèle qui est et sera certes toujours valable pris en lui-même, c'est-à-dire pour les rapports qu'il a su exposer, tout comme les équation de Newton sont toujours valables dans leur référentiel, mais qui *manifestement* ne l'est plus en ce qui concerne cette *manifestation*, entre autres.

Mais un tel conseil a-t-il seulement une valeur effective ? La démarche scientifique, parce que quantitative, relevant alors de l'indifférence de la différence, ne peut pas noter une différence comme *nécessaire en soi* et ainsi partir du principe que si une manifestation échappe aux rapports précédemment établis c'est qu'il faut *dès à présent* aller vers un autre modèle théorique. Ainsi on peut concevoir qu'elles sont comme condamnées à attendre le prochain génie qui saura, comme Einstein ou Bohr, offrir une nouvelle approche susceptible de rendre raison des *différences* manifestes par rapport au référentiel standard de l'époque. Mais, ensuite, il s'agira pendant des décennies de tenter à nouveau de réduire tous les modèles afin de vainement tenter de les rapporter à un seul, car il n'est pas envisageable que l'unité ne soit pas l'identité de tous les rapports, c'est-à-dire que la différence ne soit pas niée comme telle pour être rapportée à l'identité abstraite puisque c'est par ce même processus de réitération de l'identité de la différence indifférente que les modèles sont construits en première instance. Aussi, nécessairement, l'intention du chercheur est toujours le contraire de ce qu'il fait et la réfutation n'est perçue que comme un accident de sa démarche quand en vérité elle en est une nécessité intrinsèque. Il sait qu'elle est *nécessaire,* mais il ne sait pas pourquoi autrement que par son effectivité comme ouverture de nouveaux schèmes théoriques qu'il s'évertue, ensuite, à essayer de rapporter à un seul, exactement comme s'il ne pouvait tirer absolument aucune leçon de l'histoire récente des sciences et comme s'il n'arrivait pas à saisir qu'il admet justement l'impossibilité de cette démarche par le critère de réfutabilité

lui-même. Tant qu'on continuera à chercher la théorie du tout comme une seule équation pouvant rassembler tous les modèles différents et, partant, devant nier la différence et le rapport comme catégories fondamentales de l'existence, on trouvera toujours de nouveaux modèles, certes, parce qu'on aura été poussé par cette recherche à se confronter à cette même limite, mais on n'avancera jamais vers une quelconque équation finale. Une théorie du tout serait une théorie irréfutable et donc non scientifique. Mais abandonner cette idée est impossible du fait même de l'absoluité abstraite de la quantité, de la logique intrinsèque du formalisme mathématique qui consiste à toujours identifier, réduire davantage sans pour autant jamais pouvoir développer une quelconque axiomatique universelle. Ainsi Hegel a bien raison de noter l'impuissance des sciences, mais il faut ajouter que c'est une impuissance nécessaire et essentielle à leur propre mouvement dialectique.

Il existe toutefois un domaine où la recherche avance en intégrant la réfutation d'un modèle sur lui-même et par lui-même dans sa méthodologie : la macroéconomie. En effet, par l'effet performatif de l'autoréalisation de ses concepts, celle-ci est contrainte d'intégrer la réfutation dans un même modèle.[1] Dans ce domaine le chercheur doit donc œuvrer à questionner le modèle lui-même sur lequel il travaille plutôt que de chercher vainement à y faire rentrer absolument tout ce qui n'y correspond dans l'effectivité des rapports. Mais le fait que la macroéconomie soit en mesure de poser la nécessité de la réfutation interne d'un même modèle théorique provient simplement du fait que la théorie modifie la réalité des rapports effectifs si bien que cette discipline ne peut pas

[1] A paraître, E. Leylavergne, *Le paradigme épistémologique des sciences économiques Vers la fin du débat entre interventionnisme et monétarisme in* Actas das *IVas* Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia, (Eds.) I. Pinto Pardelha e I. Viparelli, Grupo Krisis, 2013.

procéder à une différenciation abstraite entre l'extériorité et l'intériorité du phénomène, entre l'essence et la cause, entre la cause et le fondement. Mais dans les sciences de la nature l'unité immédiate de l'essence et de l'existence est comme arrêtée dans l'*effectivité* qui ne peut être posée autrement que comme *manifestation extérieure,* si bien que l'ob-jet est nécessairement soustrait à son passage en autre chose ce qui a pour conséquence que l'on touche bien à la chose-même mais, d'une part on ne le sait pas et d'autre part on n'y accède jamais vraiment puisqu'on l'ignore comme telle par la même démarche qui nous y donne ainsi accès.

### 3.3.3. LIBERTE ET CONTINGENCE

Mais cette même démarche est en elle-même le fondement, c'est-à-dire à la fois la cause et le résultat de ce qui se joue véritablement dans la recherche scientifique, à savoir la connaissance du nécessaire, lequel est le résultat de la compréhension de la contingence des rapports et comment dans et à partir de cette contingence du possible, se dégage ce qui est à proprement parler *nécessaire* comme grandeur négative de l'impossible puisqu'il est lui-même la *nécessité négative.* La connaissance a ainsi son fondement la fin de ce qu'elle cherche comme *moyens* de s'extraire du simple libre arbitre, du choix *aléatoire* face à la contingence. Quand on sait ce que l'on fait, nos choix sont alors déterminés par notre connaissance de la nécessité, tandis que lorsque notre ignorance nous rend indifférents à nos choix, notre seule liberté tient formellement dans le fait d'avoir choisi mais objectivement on est alors *déterminés* par la contingence elle-même. Aussi ce n'est pas un hasard si l'Europe renaquit de ses cendres médiévales lorsque l'on redécouvrait en même temps la nécessité effective des rapports de la nature

avec Galilée et la nécessité d'une liberté à reconquérir dans nos institutions, car il y a là deux aspects du même mouvement qui est la négation de la contingence ou le retour de l'effectif sur lui-même, ce qui va nous conduire tout droit au concept.

### 3.3.4. NECESSITE ET CONTINGENCE

Nous savons que le contingent est toujours la possibilité d'un *Autre.* Hegel distingue cette possibilité de la possibilité abstraite[1] et il la rapporte à la possibilité comme *condition.* Nous savons aussi que l'effectif est la tension scindée de déterminations opposées et, partant, la nécessitation de l'une sur l'autre dans l'extériorité immédiate comme apparition. Aussi l'effectivité immédiate, c'est-à-dire prise simplement comme apparition extérieure, sans son autre, se trouve comme démunie et donc condamnée à ne pas être ce qu'elle doit être, d'une part et, d'autre part elle est condamnée à être consumée pour servir ensuite la réalisation effective d'un Autre, ce qui ouvre la voie à la possibilité précédemment supprimée, si bien que la contingence, comme possibilité d'un autre, est l'intériorité de réserve de l'extériorité de l'effectif et, en somme, non pas une *puissance*, laquelle se concevant comme *ce qui a à être* de la *même chose,* mais une *alternative nécessaire,* c'est-à-dire une *condition*.

Aussi, comprendre cela c'est comprendre comment la nécessité, comme référentiel du raisonnement *conditionné,* relève, par *suppression* mais non moins *immédiatement*, de la contingence ; si bien qu'est nécessaire non pas ce qui pourrait être autrement, mais ce qui le sera forcément, tôt ou tard : la contingence est le conflit d'au moins deux

[1] *Encycl.*, I, p. 580

nécessités de force égale où l'une, du fait de *l'activité* du *choix* l'emporte sur l'autre. Aussi la nécessité contient en elle-même la *condition* comme ce qui produit l'échange réciproque des compossibles d'égale intensité qui font l'unité immédiate de l'intérieur et de l'extérieur de l'effectif.

A partir de là on peut donc dire que la capacité de faire des choix n'est rien d'autre que la capacité à saisir intuitivement la contingence (la tension, donc) des conditions nécessaires de l'effectivité. Cette faculté de choisir est, *formellement*, liberté. Mais cette liberté n'est pas *autonome* car si le choix est déterminé dans le sujet, il demeure néanmoins indifférent à son objet puisque la seule chose qui fait *qu'il y a choix*, ce n'est pas la détermination de la volonté elle-même mais celle de l'effectivité immédiate, c'est-à-dire de ce qui dans la tension des opposés s'est déjà, en vérité, manifesté comme effectif, si bien que l'on aura toujours raison à ce titre d'opposer l'argument déterministe et de qualifier ainsi le libre-arbitre d'illusion. Ce qui n'est pas illusoire, toutefois, c'est le fait qu'il *y a formellement* acte de choisir, mais pas le fait qu'on aurait vraiment *le* choix. C'est pourquoi le stoïcisme, ou encore le bouddhisme et d'autres formes de sagesses de ce genre, procèdent toujours d'une forme plus ou moins modérée d'ascétisme car en renonçant à ce qu'on a et à ce qu'on est effectivement, on pense déterminer la volonté indépendamment de l'effectivité. Mais se détacher de l'effectivité c'est alors ne plus exister soi-même et revenir simplement à l'être et être ainsi condamné à être tout le temps porté par le mouvement du passage en autre chose, ce qui à terme relève d'une suppression pure et simple de la volonté. Cette liberté négative consiste dans le *se retirer, s'abstraire* soi-même du monde si bien qu'elle devient une liberté certes infinie, mais infinie au sens de l'essence formelle, c'est-à-dire un infini vide, une liberté *de rien* parce que sans objet autre qu'elle-même retournée sur elle-même.

Aussi ce n'est pas la contingence qui *fonde* immédiatement la liberté, mais en vérité c'est la nécessité elle-même qui ainsi comprise est le fondement de la contingence. L'effectivité immédiate ne fait que soumettre le sujet à la nécessité *dure,* c'est-à-dire à la nécessité de ce qui *est advenu* comme effectif, et rien d'autre. Cette nécessité-là est l'expression *classique* selon laquelle ce qui est nécessaire est ce qui ne peut pas être autrement. Pourtant l'entendement ne se gêne pas pour penser la notion de *condition* alors que même une analyse logique classique permettrait de voir en quoi *s'il y a condition* il faut qu'il y ait la *possibilité* que celle-ci ne soit pas remplie, si bien qu'on est obligé de poser en logique formelle l'alternative comme un *ou bien… ou bien,* sans pour autant voir que pour ne serait-ce que *dire* cela il faut avoir déjà saisi le rapport de nécessités opposées et donc la contingence.

Mais puisque la nécessité est *condition* et qu'elle est condition en tant qu'advenu de la scission de la contingence, l'autre possible non encore échu comme nécessaire mais nécessairement destiné à échoir comme altération, est *compris par la connaissance qui conçoit*[1] non pas comme un contenu donné simplement comme *rapport* réciproque de forces opposées, mais comme ce qui a nécessairement à être comme effectif et comme rationnel. « C'est la là transfiguration de la nécessité en liberté, et cette liberté n'est pas simplement la liberté de la négation abstraite [de l'effectivité immédiate], mais bien plutôt une liberté concrète et positive »[2].

Pour terminer on dira que si la contingence fonde une liberté formelle, alors la liberté positive se comprend comme liberté formelle supprimée, ou encore, comme

[1] On comprendra ici encore, comme le rappelle Hegel dans l'addition du §157, p. 588, qu'il faut toujours considérer les choses du point de vue d'une connaissance qui conçoit et non comme un *fait* indépendant de ce concevoir car toutes les fois que l'on pose les choses ainsi, en plus d'oublier qu'on est précisément toujours dans un concevoir, on supprime la médiation intrinsèque de l'effectivité comme échéance d'une condition sur une autre.

[2] Ibid., p. 589

volonté *décidée* à étudier les rapports et, pour cela, à saisir l'effectivité comme le tout de l'intériorité et de l'extériorité, c'est-à-dire à s'écarter de la simple effectivité immédiate au profit d'un *Concevoir,* c'est-à-dire d'une démarche qui consiste à comprendre ce qui est toujours contenu objectivement comme négatif de ce qui actuellement posé, c'est-à-dire des *moyens* en vue d'une *activité* nouvelle. La liberté positive est en ce sens la connaissance spéculative et dialectique que toute pensée produit dès lors qu'elle saisit dans ce qui se donne comme ne pouvant pas être autrement, la condition tout autant nécessaire pour qu'il en soit autrement.

Maintenant ceci implique aussi que la liberté formelle est un rapport *formellement* libre au non-libre, mais formel justement pour cette raison que son contenu n'est pas libre. Autrement dit il faut une position d'abstraction, de *simple refus,* pour pouvoir *ensuite* se déterminer à *réaliser* ce refus, ce qui devient possible dans et par la saisie de ce qui est compris dans la chose comme nécessité à être autrement. Ce processus une fois absolument retourné sur lui-même comme en son autre et qui se détermine comme chacun des moments de nécessitation de la chose et derechef comme tout ce qu'il est justement comme *effectuation* de la totalité des moments de l'effectivité supprimée comme simple manifestation extérieure, est donc « ce qui est déterminé en et pour soi »[1], c'est-à-dire le concept.

[1] Ibid., p. 407.

## 4. QUATRIEME SECTION : CONCEPT ET CRITIQUE

> Chaque moment du concept est lui-même le concept tout entier, mais la singularité, le sujet, est le concept *posé* comme totalité.[1]

Si l'on veut reprendre l'analogie géométrique utilisée précédemment pour illustrer la position de l'essence comme *nullité* de l'être, on pourra dire que le concept est tout le déploiement qui était ainsi illustré avec les sphères de Minkowski. De manière propédeutique on peut voir la théorie du concept comme l'élaboration achevée de chacune des catégories précédemment visées, c'est-à-dire l'étude dans laquelle Hegel montre *comment* le concept, après s'être déployé comme qualité, quantité et enfin comme effectivité, détient désormais tous les outils pour s'appliquer à toutes les choses qui *existent effectivement*. Autrement dit comprendre la théorie du concept c'est comprendre comment l'infini se *concrétise* dans l'existence et, plus précisément, dans l'existence de l'esprit, lequel est l'effectivité absolue, c'est-à-dire où l'intérieur et l'extérieur sont complètement retournés sur eux-mêmes en l'identité de la différence et de l'identité, puisque l'esprit, par sa puissance de concevoir et d'agir en vertu de son concevoir, est l'effectuation achevée et continuante du concept, tout en étant lui-même le résultat *posé* du procès infini du concept.

---

[1] Ibid., p. 410

QUATRIEME SECTION : concept et critique

Ce qui manque aux sciences de la nature, chacun le sait, c'est la liberté. Depuis Kant nous savons que la liberté ne se démontre pas selon la nécessité logique formelle parce qu'elle la *transcende.* Avec Hegel nous comprenons que la liberté est l'effectivité résolue, consciente, du concept comme saisie, pour tout ce qui est nécessaire, de son autre comme nécessité opposée *immédiate*. De ce point de vue nous pouvons dire que les sciences de la nature sont sans concept. Mais, nous le voyons bien, c'est jouer sur les mots que de procéder ainsi puisque le terme de *concept* prend un sens très précis chez Hegel et qui ne peut être pris au sens courant. Au sens courant, les sciences ne sont que du concept en tant qu'elles sont une constante expérimentation de l'effectivité comme *paraître* mais, pour cette même raison, elle sont l'étude de la sphère apparente du concept, ce qui relève encore du concept. Elles ne sont donc pas tant *sans* concept que *dans* le concept bien qu'ignorantes de celui-ci.

Selon Hegel « les déterminations logiques qui précèdent », c'est-à-dire tout ce qu'on vient d'étudier dans les sections 2 et 3, sont seulement des concepts déterminés en tant que l'*Autre* dans lequel chaque détermination *passe* ou *paraît* [1] et ne fait que passer et apparaître sans être lui-même en tant que tel un contenu de la pensée de l'être ou de l'essence. Autrement dit, si le déploiement de l'être et de l'essence est bien dialectique et spéculatif en lui-même, le penser qui est à l'œuvre cependant dans ce déploiement, n'a pas ce spéculatif comme contenu. L'être et l'essence, autrement dit, sont spéculatifs, mais ne se thématisent pas eux-mêmes comme tels. Mais c'est là exactement la tournure dans laquelle se trouvent les sciences formelles qui sont par là parfaitement circonscrites dans leur sphère d'incomplétude conceptuelle et non moins, cependant, *objectivement* spéculatives, bien que non retournées sur elles-mêmes en tant que telles et, pour cela,

[1] Ibid., p. 408

sans aucune saisie possible du concept dont elles ne sont bien qu'un des moments : parce qu'elles sont l'un des moments du procès dialectique, mais certes pas son achèvement de compréhension, elles sont toutefois pour cela toujours déjà *spéculatives*. Par conséquent il est naturel que les disciplines *qui s'en tiennent à ces catégories* soient elles-mêmes incapables de saisir leur contenu comme *concept* tout en se confrontant tout le temps à leur *provenance* spéculative et dialectique. Aussi, en tant qu'elles sont l'expérience du logique, elles sont une déterminité *vivante* du concept.

> Si ces formes logiques du concept étaient effectivement des réceptacles morts, sans efficience et indifférents, de représentations ou de pensées, le savoir qu'on en aurait serait un *récit historique* très superflu et inutile. Mais en fait elles sont, à l'inverse, en tant que formes du concept, l'esprit vivant de l'effectif et de l'effectif n'est vrai que ce qui est *vrai en vertu de ces formes, par elles, et en elles.* Mais la validité et vérité de ces formes elle-même n'a jamais été jusqu'à présent considérée et examinée, pas plus que leur connexion nécessaire[1].

Aussi, encore une fois, il ne peut pas y avoir de prolifération de l'étude des rapports effectifs qui puisse se réduire au simple *caput mortuum* que Hegel fait par ailleurs des sciences formelles, et le propos cité ci-avant entre en totale contradiction avec une telle idée. Il y a bien une indigence à qualifier tout concept et toute chose comme simple

[1] Ibid., p. 240

déterminité nécessaire *dure* et existante *par-soi,* c'est-à-dire sans concept, sans voir que toute représentation, même aussi abstraite que l'identité A=A, inclut déjà la différence dans son procès d'élaboration. Il y a bien également une indigence de la pensée et quelque chose comme une suppression de la pensée toutes les fois que l'opinion de tel ou tel savant nous dit que les sciences sont la seule approche rationnelle valable et que telle ou telle discipline des sciences humaines ne sera vraiment scientifique que lorsqu'elle sera quantifiée. Mais ce n'est pas parce que la quantité serait *vide* en elle-même ni parce que la quantification serait une absence de pensée, qu'une telle prétention scientiste est effectivement une absence de pensée. C'est simplement parce que l'on prend alors comme principe ce qui est en vérité dérivé d'autre chose : les sciences prennent la nécessité (et le déterminisme) comme postulat de départ, alors que la nécessité n'est pas concevable sans la contingence et que ces deux catégories-là procèdent de toute façon de la différence, alors qu'une démarche formelle se fonde sur un principe d'identité qu'elle fait alors forcément tomber en dehors de la différence. De même, quand elles déterminent une *chose* comme *rapports,* elles pensent trouver dans la multiplicité de ces rapports de nouveaux problèmes face à ce qu'elles pensent être une nécessité de définir, par suite d'avoir substantivé l'identité, la chose *par-soi* qui se tient derrière l'apparence et, à l'inverse, quand elles veulent ne s'en tenir qu'à l'apparence effective, aux phénomènes, elles ne voient pas qu'elles abordent la *Chose-même* comme infinité de rapports à soi et à son autre. Bref, tout ce que font les sciences contredit toujours le concept. Mais on ne pourra pas poser une telle contradiction sans qu'elle soit elle-même directement déterminée comme *moment* du concept. Du reste les sciences sont bien, dans leur pratique et surtout dans la recherche fondamentale, quelque chose de l'ordre du déploiement *conceptuel* de l'être (sous l'angle de la quantification) et de

l'essence (comme quantification des *rapports*), mais, nous le voyons, il *y manque* toujours ce quelque chose, c'est-à-dire *l'esprit libre* ou, autrement dit, la conscience de ces déterminations et de leurs errements. Cependant nous voyons aussi par ce qui précède que, d'une part cette ignorance est *nécessaire* pour ce moment lui-même et que, d'autre part, il en va de ce que *sont* les déploiements de l'être et de l'essence, c'est-à-dire *conceptuels en-soi,* mais sans que le concept ne soit leur contenu. Ceci est imparti au fait que – et c'est ce que nous allons voir désormais – le concept, parce qu'il est lui-même *le dialectique,* a à se déployer comme son autre. Si le concept était tout de suite concret et non d'abord *subjectif* et *abstrait,* il n'aurait aucun moyen de saisir la totalité de ses moments. Il *serait* bien cette totalité, mais comme nous l'avons vu dans l'usage de la réflexion, il ne peut être cette totalité sans se découvrir d'abord comme tel. En somme, et toujours de façon simplifiée, le concept doit s'expérimenter pour être concept, sans quoi il ne serait qu'universalité pour le coup abstraite et jamais réalisée comme existence effective singulière. Il faut ce que Hegel appelle l'absence-de-pensée des sciences et de toutes les pratiques *rationalistes classiques* pour que le concept saisisse en quoi il n'y a là en vérité qu'un seul de ses moments.

Les moments du concept, comme Hegel le dit au début de cette dernière section de la *Science de la Logique,* ont tous été décrits dans la théorie de l'être et dans la théorie de l'essence en tant que ce qui s'est dégagé en elles est « comme le résultat de tout le mouvement logique qui précède, et c'est pourquoi on n'a pas besoin de le prouver ici »[1]. Mais, on l'aura compris, ces moments du concept n'ont pas encore été compris comme tels, c'est-à-dire comme *concept,* si bien que l'on pouvait noter plus haut le manque de retournement sur elles-mêmes de certaines catégories comme la différence, la

[1] Ibid., p. 590

contingence et la liberté. C'est aussi pour cette raison que, bien que dialectiques et spéculatives *en soi,* ces deux théories appellent un troisième moment, la théorie du concept, dans lequel elles vont*,* en somme, *enfin* pouvoir se saisir pour ce qu'elles sont, au-delà de la simple différence des *opposés* et *des contraires* révélés comme contenus en elles mais encore sans articulation malgré leur *effectivité* qui est *le paraître* de cette articulation *nécessaire* en et pour soi.

Ainsi il faut que la théorie du concept soit déployée, comme son nom l'indique, comme la *connaissance* du concept, c'est-à-dire d'elle-même puisqu'elle est, comme son *objet*, le résultat du processus antérieur. Cette connaissance se pose alors comme concept subjectif pour permettre l'élaboration des catégories comme pensées *de* l'être-là et *de* l'essence comme *réflexion.* Cette élaboration ou déploiement de la pensée comme pensée *de,* sort ensuite d'elle-même comme concept objectif, lequel est le déploiement du *contenu* du concept, lequel contenu se déploie d'abord comme *mécanique, chimisme et finalité,* pour, enfin, révéler son tout (le tout du processus ici évoqué) comme *l'Idée*, dont le moment de sa particularité, c'est-à-dire de son *altérité intégrée,* va consister dans un *aller hors de soi* comme *nature*.

> Le processus dialectique est passage en autre chose dans la sphère de *l'être,* et paraître en autre chose dans la sphère de l'*essence.* Le mouvement du concept est, par contre, un *développement*, par lequel est seulement posé ce qui est en soi déjà présent.[1]

[1] Ibid., pp. 591-592.

QUATRIEME SECTION : concept et critique

On retrouvera certainement dans le concept tout ce qu'on a vu précédemment, c'est-à-dire le passage en l'autre de l'être et le paraître dans autre chose de l'essence ; la différence tient toutefois en ceci qu'à chaque moment les catégories ainsi revisitées seront *complètement retournées* sur elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles seront étudiées non plus comme catégories de la *réflexion* mais comme *moments logiques* du déploiement du logique, par le logique, pour le logique.

Chacun de ces moments sera alors étudié par Hegel comme négation de la négation parvenue à une réflexion de soi *totale,* laquelle se *détermine* précisément comme une activité différenciée de la pluralité articulée de ce que l'on peut appeler *les fonctions du concept.* En ce sens tout ce qui est différencié dans le concept, chacun de ses moments, « est immédiatement posé en même temps comme ce qui est identique entre soi et avec le tout »[1]. Aussi, cette négation de la négation n'est pas le retournement de l'être sur soi de l'essence, mais le dépassement de l'essence hors d'elle-même, sa sursomption, car il faut voir dans ce mouvement une *conservation* lorsqu'il n'y avait que tensions, oppositions et simple négation dans l'essence et dans l'être.

Cette identité *entre soi et avec le tout* est à prendre non pas comme *identité formelle* mais comme *ce qui constitue* la déterminité en question. Ainsi ce qui est déterminé par et dans le concept comme l'un de ses moments, est déterminé par la totalité elle-même. On peut se figurer cela en prenant la croissance d'une plante d'après son ADN. Toutes ses caractéristiques sont comme *contenues* dans son patrimoine génétique, bien qu'elles ne soient pas contenues comme des sortes de *miniatures* mais bien comme de *l'information* ou autant d'éléments bio-chimiques qui ont leur effectivité dans leur déploiement phénotypique. De même dans une société civile moderne, chaque

[1] Ibid., p. 407

individu parle la langue de son Etat et vit comme les membres de son Etat vivent et c'est à l'intérieur de cet Etat que « la déterminité est comme un être libre du concept tout entier »[1] ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de liberté sans la déterminité du concept, c'est-à-dire ce qui, plus qu'une représentation abstraite et même plus que l'effectivité concrète des *forces* en présence d'un pacte Hobbesien par exemple, relève de la puissance de particularisation, d'identité de l'universel et du particulier *dans le singulier* qu'est le sujet ; ce qui fait que le concept, tout en étant déterminité de tous les moments de la nécessité, inclut néanmoins en lui-même la déterminité de la manifestation de l'universel comme singulier dans et par le *jugement,* lequel, dans un Etat, relève de la loi et de la justice. Quand on dit, d'ailleurs, *un* Etat, on saisit bien qu'on parle d'une *chose* qui est aussi bien elle-même concept qu'*une* déterminité du concept puisqu'on sait par là qu'*un* Etat est toujours *L'Etat,* c'est-à-dire la totalité dans et par laquelle *il y a* non pas de simples parties, mais des *fonctions* du tout, c'est-à-dire des déterminations qui sont elles-mêmes définies par le tout. Dans le passage en autre chose de l'être, il n'y avait pas de tout mais simple négation d'une chose sur une autre. Dans le paraître dans autre chose de l'essence le tout était ignoré comme tel. Mais l'effectivité ne pouvait être comprise que dans la mesure où nous prenions déjà le point de vue du concept, car l'effectivité ne pouvait être qu'à la condition d'articuler l'unité pourtant immédiate en elle-même du nécessaire, de la contingence et de la liberté. Le concept est, autrement dit, cette unité *réalisée* au sens d'assumée comme telle, c'est-à-dire dont on a pris la mesure aussi bien dans la philosophie que dans l'effectivité, par exemple, politique. Dans la nature, le concept est bien déterminant aussi, sans qu'il y ait toutefois de *prise de conscience* de celui-ci. Mais c'est là que l'on doit se rappeler de l'unité de l'être et du penser, laquelle ne

[1] Ibid.

dit pas que l'être précède le penser ni que le penser précède l'être, mais bien que le penser est toujours penser de l'être et que l'être, nécessairement, est toujours quelque chose qui une fois pensé se révèle *tel quel*, pour ce qu'il est lui-même, c'est-à-dire *penser*. Aussi, une fois dépassée la simple dialectique de l'apparaître, sans que cela ne veuille dire qu'on est allé *derrière l'apparaître* mais, au contraire, qu'il s'est supprimé comme tel, on peut comprendre alors le concept comme étant ce qui, en même temps qu'il se pose comme déterminité particulière, *présuppose* en lui toutes les autres déterminités de ce dont il est l'expression, c'est-à-dire de lui-même, caractéristique reçue du procès même de l'effectuation dans laquelle nous avions vu que l'apparaître contenait en vérité comme présupposé tout ce dont il était l'apparaître, à ceci près que désormais cette effectuation *se sait elle-même* dans la forme d'une *theoria* d'elle-même.

Cette théorie du concept est, partant, l'étude du concept d'abord subjectif, c'est-à-dire des catégories du *jugement,* puisque *juger* c'est toujours exprimer l'universel dans le particulier et le particulier dans l'universel. La logique objective consistera dans le développement du *jugé* comme développement mécanique, chimique et finalement organique, pour enfin en arriver à ce que l'on pourrait appeler *l'absolu* du sujet, c'est-à-dire le sujet revenu sur lui-même et saisi comme cet absolu qui *vit, connaît* et qui se déploie lui-même à partir de ce vivre et de ce connaître comme *Idée*.

> L'effectif, parce qu'il n'est encore qu'*en soi* ou *immédiatement* l'unité de l'essence et de l'existence, *peut* agir de façon efficiente ; mais la singularité du concept est de manière absolue *ce qui agit de manière efficiente,* et cela non

> plus comme la *cause,* avec l'apparence de produire comme effet un Autre, mais ce qui se produit *soi-même* comme effet.[1]

De cette citation retenons, pour l'heure, ceci : le concept est « ce qui se produit soi-même comme effet » et, en tant que tel, « ce qui agit de manière efficiente ». Ces deux propositions semblent donc faire du concept une sorte de *principe actif* des choses. Mais si on utilise le terme *principe,* évidemment, on est tenté de penser en termes de *causation* des choses dont ce principe serait, comme le fondement l'était dans la réflexion, *Autre*. Or, ceci, n'est que la manifestation apparente du concept comme *existence effective.* Le concept n'est pas, autrement dit, *un principe* des choses, mais la tournure donnée à l'*effectivité* des choses*,* c'est-à-dire *aussi* le processus d'effectuation lui-même, d'une part ; mais d'autre part il est *aussi* ce qui est ainsi rendu effectif, ce qui est d'ailleurs sa *manifestation visible.* Ce qu'il importe ici de retenir est alors le fait que le concept est à la fois ce qui se réalise, le réaliser lui-même et ce qui engendre ce processus de réalisation et pour s'en rendre compte *concrètement* il suffit, encore une fois, de repenser à l'Etat et, de manière générale, à tout ce que l'homme conçoit et définit dans son *activité* en tant que *sujet.* L'Etat n'est ni un simple terme abstrait, mais il est aussi une représentation d'abord abstraite ; il n'est pas non plus une réalité sensible, mais il a un effet sensible sur les choses ; il n'est pas simplement le résultat de processus et de tensions des *forces* en présence, mais il agit aussi en vertu et même avec ces forces en présences, ces rapports effectifs ; l'Etat n'est pas la loi, mais il se détermine bien par les dispositions *particulières* de la volonté que sont les lois.

---

[1] Ibid., p. 410

Aussi on peut dire que le concept développe le particulier *en tant qu'universel* et l'universel *en tant que particulier.* Plus clairement dit, *il se manifeste* d'abord dans la subjectivité, et par subjectivité il faut entendre la sphère de la pensée *abstraite,* de la logique *formelle,* laquelle développe les règles de la réflexion pensante tout en étant directement en tant que telle, un moment de développement du concept comme identité de la différence et de l'identité.

Dès lors l'analyse des règles de la logique comme règles du *jugement* qui, dans sa volonté d'identifier, révèlera en quoi le jugement ne fait que réaliser totalement le moment de la différence qu'il pré-sup-*pose* toujours déjà dans son procès d'unification d'un sujet à un prédicat. De ce point de vue le jugement, comme activité du sujet, est le *medium* de la singularisation de l'universel et de l'universalisation du singulier, c'est-à-dire du sujet. Le particulier est ce qui est ainsi singularisé par le singulier, l'universel est ce *pour quoi* il y a jugement et donc particularisation, et derechef le singulier est le point d'ancrage de l'universel et du particulier tout en ne réalisant toutefois rien d'autre, en tant que sujet *pensant,* et donc qui *juge,* que lui-même.

La puissance de juger est en effet l'effectuation *subjective* du concept, effectuation qui se développe comme réciprocité immédiate de l'universel et du particulier. Le particulier est alors le développement *déterminé* d'une disposition générale qui se décline en une totalité *infinie* de dispositions particulières et d'actions singulières. Inversement, l'universel est cette disposition particulière *du sujet* à *agir* selon l'éthique, c'est-à-dire selon la conscience « du contenu de son agir comme de quelque chose de nécessaire qui est valable en et pour soi »[1], c'est-à-dire précisément comme *concept.* Aussi c'est dans le *singulier,* à partir de l'action *effective* dans et par la *connaissance* de la nécessité en et

[1] Ibid., p. 589.

pour soi, que le concept *se pose* à proprement parler comme concept, c'est-à-dire comme liberté *subsistante-par-soi* ou encore comme totalité, c'est-à-dire comme *disposition* à réaliser le tout de ce qui est nécessaire absolument, lequel n'est rien d'autre que le concept lui-même et donc *nécessairement* ce que le sujet *veut* en tant que sujet.

Ce qui subsiste par soi, on l'aura noté, n'est pas la chose, laquelle est la tension effective des rapports de l'existence, c'est-à-dire la compossibilité contingente de toutes les nécessités ou déterminations de l'être comme *manifestation,* ou comme phénomène ; ce qui subsiste par soi, pour le dire en fait très simplement, c'est *ce que nous faisons* des choses, c'est-à-dire de ces rapports.

Ce que nous faisons des choses relève de la *nécessité absolue*. Il ne faut pas entendre toutefois par là qu'il s'agirait d'une nécessité *dure,* ce qui s'imposerait extérieurement à notre volonté et contredirait ainsi l'idée même de liberté. Ce qu'il faut entendre par nécessité absolue c'est la nécessité en et pour soi, c'est-à-dire ce que l'on ne peut pas ne pas vouloir. La contingence est assez vaste comme horizon de possibilités pour que le libre-arbitre puisse toujours se poser contre ce qui est ainsi *éthiquement* nécessaire, et cela est même rendu possible par la singularisation elle-même : le concept inclut en lui-même la nécessité de son *échec* et c'est pourquoi les peuples et les civilisations disparaissent. Mais le sujet, lui, ne disparaît pas et comme sujet qui juge, il est constamment jeté face au constat de l'échec si bien qu'il ne peut que se reprendre. Pour le dire autrement, celui qui ne reconnaît pas l'échec d'un système ne peut pas *réparer* ce système. Maintenant cette connaissance est toutefois totalement comprise dans l'existence du sujet et se manifeste comme *savoir immédiat* de ce qui est juste et de ce qui est injuste, de ce qui est bon et de ce qui est mauvais. Le choix revient toujours en dernière analyse au sujet, c'est-à-dire au singulier, mais le singulier a toujours à s'orienter

en tant que jugeant, c'est-à-dire en tant qu'il est lui-même *posé* comme la synthèse dynamique, sans repos, de l'universel et du particulier. Le sujet qui se pose alors lui-même dans l'intention éthique, est toujours face à la question suivante : et maintenant, que fait-on ? Que fait-on, en effet, des choses, de leurs rapports, des forces en présence ? Quelle est la vertu qui a rendu un homme comme Périclès si habile dans la contingence des rapports politique, sinon la saisie de l'Idée absolue dont le concept émane, c'est-à-dire ce qui est déterminé sans réserve et aimé par l'homme en tant que c'est là seulement qu'il subsiste par lui-même.

Analyser le jugement, comprendre comment il se pose sur les choses, c'est donc avancer vers la compréhension du premier *medium opérationnel* du concept, c'est-à-dire le premier moment de réalisation, terme qui peut alors prendre ici le sens de *prise de conscience,* puisqu'on demeure dans la dimension subjective du concept, laquelle est le déploiement de lui-même dans le sujet, c'est-à-dire dans la *pensée.* On notera toutefois que par *subjectif* il ne faut pas ici entendre *abstrait.* Si la sphère du jugement est manifestée d'abord comme *abstraction* elle est néanmoins elle-même *réalité* et même la première réalité du concept puisqu'elle correspond au moment précis dans lequel le sujet s'élabore lui-même, à partir de lui-même et, partant, se pose comme *substance* à partir de laquelle toute mesure des choses devient *nécessaire* absolument comme *moyen* pour ne réaliser, toutefois, essentiellement rien d'autre que ce qui est à proprement parler substantiellement nécessaire, c'est-à-dire lui-même comme fondement de son action et fondé par son action. Le jugement, autrement dit, détermine la singularité des positions *vraies* de l'être, c'est-à-dire ce qui a à être, ou encore, le rationnel et l'effectif.

## 4.1. LE JUGEMENT

> La copule « est » vient de la nature du concept, d'être, dans son aliénation, identique avec soi ; le singulier et l'universel, en tant qu'ils sont *ses* moments, sont des déterminités qui ne peuvent être isolées. Les déterminités réflexives antérieures ont dans leurs Rapports *aussi* la relation les unes aux autres, mais leur connexion est seulement *l'avoir*, non pas l'*être*, l'*identité posée comme telle* ou *l'universalité.* C'est pourquoi le jugement seulement est la véritable *particularité* du concept, car il est la déterminité ou différenciation de ce dernier, mais qui reste *universalité.*[1]

Si « Le jugement est le concept dans sa particularité »[2], alors on est en droit de l'entendre comme l'effectuation du sujet. L'effectivité *des choses* retournée sur elle-même est la conscience libre du sujet. Aussi, nécessairement, le jugement, est ce retournement lui-même, si bien que tout jugement rationnel est nécessairement lui-même vrai en tant que cette vérité qu'il est comme jugement est le *sursumé* de la simple effectivité des rapports, laquelle n'est pas posée, certes, mais elle a conservé de l'être son non-repos de reconduction infinie de déterminités séparées et en tension permanente. Dans l'effectivité il y a en effet une scission permanente des catégories qui sont en tension constante : nécessité et liberté, contingence et possibilité, sont prises dans leur vérité échouée ou condamnée à échouer, laquelle consiste à les séparer quand elles ne peuvent fonctionner, pour le dire grossièrement, qu'ensemble. Il n'y a pas toutefois de

[1] Ibid., p. 413
[2] Ibid., p. 243

suppression des tensions antérieures dans le concept, mais une sursomption, c'est-à-dire un dépassement qui conserve ces tensions précisément pour en faire quelque chose qui n'est pas voué à disparaître.

L'existence est le négatif du concept en tant qu'elle déploie l'être en et pour soi, mais une fois que celui-ci est ainsi déployé, il ne peut que prendre la mesure de son échec à venir ; mesure qu'il prend en tant qu'il est déployé alors comme concept – et l'objet de cette mesure, l'échec ainsi appréhendé, est proprement ce dont *il provient* comme sursumé de *l'existence*. Là réside la différence capitale entre négation et sursomption : la première *anéantit* ou encore *oppose*, selon qu'elle est, respectivement, négation comme *contradiction* (ou comme négation simple) ou comme *opposition,* c'est-à-dire comme résistance à la suppression[1]. La seconde, comme nous l'avons dit, conserve son supprimé comme moment *encore* déterminant comme supprimé et donc comme *réel* immanent à son déploiement. De ce point de vue, le concept comme sujet est *mémoire* ou, comme on aime à le dire, *travail de mémoire,* expression à prendre dans son sens le plus courant.

Le jugement est cette sorte de compromis *parfait* que l'existence passe avec elle-même quand elle se sursume comme sujet *posé,* singulier, puisqu'elle dépasse la scission dans la mesure où juger, c'est à la fois dire quelque chose de particulier et procéder néanmoins de l'universel, c'est-à-dire *unifier* l'opposition *tendue* de l'existence. A l'échec patenté, autrement dit, de la nécessité dans sa contradiction constante avec la contingence dont elle est à la fois l'opposé et la même chose (toute nécessité peut se voir opposer une autre nécessité, la rendant ainsi autant contingente que nécessaire),

[1] On pourrait penser ici que l'opposition n'est pas une suppression, et on aurait raison. Mais l'opposition n'est pas non plus en elle-même négation. Elle est tension de deux forces d'intensité égale en valeur absolue (indépendamment donc du statut négatif ou positif respectif de chacune), mais si l'une prévalait, elle supprimerait l'autre. La négation simple est ce par quoi il y a tendance au néant et, partant, à la suppression. L'opposition est donc la résistance à la négation simple.

s’oppose par dépassement ou sursomption, l’universalité, laquelle, contrairement à la contingence et à la nécessité, peut se décliner et, même, a à se décliner en son négatif.

La nécessité se manifeste toujours dans l’existence comme ce qui ne peut pas être autrement et c’est bien ce qu’elle est *essentiellement* en tant que c’est ainsi qu’elle *existe* mais, en tant que telle, en quelque sorte, elle est une menteuse puisqu’elle n’est elle-même qu’une possibilité *effectuée* et n’a de nécessaire que sa possibilité effective en tant qu’elle émane bien des forces en présence, mais pourrait tout aussi bien, par l’égalité même que présuppose l’existence d’une force (quand il y a inégalité dans un rapport de force, l’un des termes disparaît et la force qui déterminait l’opposition disparaît avec), être déterminée autrement selon les possibles effectifs contenus dans la chose, c'est-à-dire dans son rapport, tout comme l’eau n’est pas nécessairement liquide et tout comme les atomes de l’eau ne font nécessairement de l’eau que sous certaines conditions, qui sont autant d’éléments de possibilités antérieures en elles-mêmes prises dans des rapports tout aussi nécessaires et opposés. L’universalité, elle, dépasse ce problème, cette confusion et, partant, cette défaillance de la nécessité, car elle est *l’Idée* de la totalité des nécessités ainsi déterminables et le jugement, dès lors, est le déploiement de cette totalité, créant ainsi une effectivité *nouvelle*, dans laquelle l’universel lui-même, c'est-à-dire la totalité elle-même comme sujet qui conçoit, ne choisit plus ce qui va être en fonction de l’indifférence du libre arbitre ne conduisant en vérité qu’à *être encore* la simple effectivité immédiatement existante, mais, comme on dit, il va choisir *en connaissance de cause*, si bien que ce qui est effectif n’est plus simplement ce qui a été porté à être par la nécessité des rapports en présence, mais ce qui a à être ou ce qui est *préférable* pour le sujet *à partir* des rapports en présence.

La connexion effective *immédiate* des *choses* est déterminée dans l'avoir, c'est-à-dire par les propriétés des choses qui sont autant de rapports. Mais la connexion effective médiatisée du concept, c'est-à-dire ce que le sujet *réalise* et *fait,* est déterminée comme *être*, non pas toutefois comme *passage en autre chose* sans repos et contingent, mais comme *détermination* et *position* abstraite et qui en tant qu'abstraite *termine* le non repos de l'être, pour le ré-engendrer *à notre guise,* c'est-à-dire comme concept. Autrement dit la copule « est » pose à la fois l'identité avec soi du concept et l'aliénation que le concept *produit*.

Maintenant, ce dont le concept est l'aliénation, c'est aussi bien l'être que l'essence en tant qu'il ne *continue* pas le passage en autre chose, mais l'utilise précisément parce qu'étant lui-même le dépassement conservatif (sursomption) de l'effectivité, il saisit dans le passage en autre chose la *contradiction* nécessaire de l'opposition nécessaire des forces en présence, ce qu'il ne peut faire qu'en tant qu'il *juge,* c'est-à-dire qu'il *pose* pour toute déterminité, l'universalité qui est en jeu dans cette déterminité. En somme, le concept est *la projection* de l'Idée sur les choses qui transforme les choses pour les élever au niveau de l'idée, ou, beaucoup plus simplement, le concept est la *spiritualisation* de la nature, l'exploitation de l'effectif à la guise de ce qui dans l'effectif lui-même se prêtait déjà comme *nécessairement* libre ; non pas simplement parce que l'effectif contient la contingence (alors que par bien des aspects, il la fait exister), mais parce qu'en tant que tel il ouvre lui-même, par sa scission interne, la porte aux *autres nécessités.* Ainsi dans l'existence il suffit qu'un seul être *réalise* le potentiel de l'existence, pour que ce potentiel, immédiatement, *ait à être*, si bien que tout ce qui n'était que rapports de forces et oppositions de nécessités *strictes,* devient une série infinie d'opportunités. Le concept, comme sujet, est un peu comme un personnage qui contemplant une tragédie,

transformerait celle-ci en un *jeu* où il *suffirait* de saisir la mécanique des forces en présence pour la mener à la fin souhaitée ; mais cette fin est définie elle-même dans et par cette action *gratuite,* ce *jeu* sur les choses. Les enjeux, bien entendu, sont *sérieux* puisqu'il s'agit toujours, *in fine*, de la persistance de l'esprit dans l'être, mais cette persistance n'est possible qu'autant que le sujet agit dans l'ordre du concept, c'est-à-dire dans l'identité de la totalité des moments qu'il contemple comme tels et qui lui donnent alors cet avantage extraordinaire d'agir non plus en vertu de ce que sont les choses, mais de *tout* ce que l'on peut en faire, ce qui commence par tout ce que l'on peut en dire.

Le sujet, nous l'avons dit ci-avant, est le singulier. En tant que tel il n'est pas la contingence d'un élément *unique* et incomparable, mais l'agencement *posé* de la détermination en et pour soi, c'est-à-dire du concept. Dans le jugement le sujet se décline dans son prédicat, qui est l'universel. Si je dis « Le chat », ou même « tous les chats, sont des félins », le sujet « les chats » est ajouté du prédicat « félins » si bien que *ce chat-là* sera toujours pris dans la détermination du *sujet* qu'il est, en l'occurrence, en tant qu'espèce ; ainsi je pourrais tout aussi nécessairement dire *ceci est un chat,* et par chat je ne poserais plus un sujet mais un prédicat dont *ceci* est le sujet, c'est-à-dire singulier. De ce point de vue le sujet est la constante de variation de toute prédication comme unité du singulier et de l'universel : je ne peux en effet ajouter un prédicat *générique,* un universel, à un sujet, que parce que le sujet est d'abord lui-même *in fine* déterminé comme singularité incluse dans un universel. L'universalité peut donc être envisagée comme étant pour elle-même sa propre présupposition comme singulier et le singulier comme étant pour lui-même sa propre présupposition comme universel. La médiation de cette unité est *le particulier.*

### 4.1.1. JUGEMENT QUALITATIF

Le jugement qualitatif, ou jugement de l'être-là, est le jugement *immédiat*[1] et en tant que tel sensible ; il est *exact* dans le référentiel de la sensibilité, mais il est *non-vrai* en tant qu'il ne dit rien, n'apprend rien : « la rose est rouge », cette proposition ne fait que réitérer l'acte de percevoir et à ce stade le jugement n'est que la détermination du singulier non pas comme présupposition de l'universel car il n'y a pas de *relation* du sujet au prédicat, mais comme simple singulier. Lorsque le jugement qualitatif est négatif, par exemple lorsque l'on dira que « la rose n'est pas rouge » le singulier n'est pas non plus un universel et, pire, il est principalement vide. Ainsi le jugement de l'être-là consiste dans la simple réitération du singulier sur lui-même. Il n'est pas un jugement de connaissance.

Il demeure néanmoins l'étape préalable du jugement de connaissance. Pour poser la question « pourquoi la rose est-elle rouge ? » il faut en effet avoir d'abord *qualifié* la rose. Le jugement qui va déterminer les *raisons* de cette qualité, est le jugement de la réflexion.

### 4.1.2. JUGEMENT DE LA REFLEXION ET JUGEMENT DE LA NECESSITE

C'est seulement dans le jugement portant sur *l'existence* que le sujet se rapporte à un *Autre* en tant qu'il se rapporte à lui-même. Le jugement devient alors le déploiement du Rapport et, partant, de la nécessité dans laquelle se constitue l'identité du sujet et du

[1] Ibid., p. 417 et sq.

prédicat dans leur différence : c'est de leur différence *étudiée comme telle* qu'émerge un jugement de connaissance.

Le jugement de la réflexion porte sur *les caractéristiques* des choses, c'est-à-dire leur nécessité intrinsèque. Quand on juge de la qualité d'une chose, autrement dit, on ne juge pas la chose elle-même : dire que la rose est rouge ce n'est rien dire de la rose. Mais si je dis, désormais, que la rose est rouge *parce qu'elle* contient un gène qui détermine *nécessairement* une telle pigmentation par une série de réactions biochimiques, alors le sujet n'est plus un singulier qui demeure singulier, mais un sujet dont la singularité est *rapportée* et, partant, *identifiée* à son contenu *existentiel,* c'est-à-dire à ses rapports effectifs pour lesquels *la qualité* n'est plus alors qu'une *apparence*. Le prédicat est donc à la fois *l'Autre* et l'identité du sujet en tant que cet autre.

Dans ces *formes* du jugement le concept est toujours seulement *présupposé.* Dans le jugement qualitatif, le fait de dire que la rose *est* rouge, c'est déjà formellement poser une *synthèse* de l'identité et de la différence, même si cette différence est vide en elle-même. Dans le jugement de la réflexion, il y a présupposition de la *nécessité* d'identifier la différence et, partant, présupposition de l'identité de la différence et de l'identité. Enfin, la première forme du jugement appelle la seconde en ce qu'elle demande *nécessairement,* du fait même d'être vide de sens, *pourquoi* la rose est rouge.

*Les* réponses que la réflexion va apporter à cette question vont se déployer comme jugements de la nécessité des rapports, lesquels appellent comme *méthode* le *jugement hypothétique* par lequel l'effectivité des termes est *testée* négativement, ou falsifiée, comme n'étant *pas celle du sujet* en question mais *seulement* celle de *l'un* des termes contenus dans *l'analyse* du sujet (lequel est dès ce stade présupposé comme totalité)

dans une formulation de type *ou bien, ou bien.* L'universel est alors *le genre* comme *particularité* ; on recherche les caractéristiques définitoires des choses par lesquelles on entend définir d'autres rapports et ainsi de suite sans fin ; la singularité est alors alternée comme autant de *possibilités* formellement *disjointes* en tant qu'elles sont considérées comme autant de particularités certes exclusives, mais présupposées comme relevant de la totalité qu'il est question alors de traverser, bien que négativement puisqu'il s'agit de dissocier *l'essentiel* de *l'inessentiel,* le définitoire de l'accidentel et, bien entendu, le nécessaire du contingent.

### 4.1.3. LE JUGEMENT DU CONCEPT

#### 4.1.3.1. LE JUGEMENT ASSERTORIQUE

Dans son immédiateté le jugement du concept est pris dans la scission de l'existence qui constitue le concept lui-même comme émergence depuis l'effectivité réalisée pour elle-même comme *sujet* conscient de cette négativité interne. Le jugement qui ressort en premier de cette négation de la scission est en quelque sorte *la propédeutique* du concept dans la pensée. Il est jugement qui *dit quelque chose* du concept et, même, rapporte *quelque chose* à elle-même comme concept, mais ne pose aucun lien *effectif* entre le sujet et le prédicat. Il dit d'une chose ce qu'elle est *conceptuellement* mais ne se justifie pas ni ne contient en lui-même aucune règle que l'on pourrait retrouver par son analyse. C'est le jugement *posé* tout comme le sujet est la singularité *posée* du concept. Le jugement ainsi qualifié par Hegel d'*assertorique* détermine, avec le même droit la concordance ou la non-concordance du sujet avec son

concept. Si je dis en effet que *cet Etat est mauvais* je suis bien dans le vrai en ce sens que je juge de la vérité d'un concept *comme* concept ou, plus exactement, je rapporte *la chose* à ce qu'elle a à être comme concept ; aussi bien si je dis que ce *même* Etat est bon, même si je me trompais parce que j'aurais *effectivement* affaire à un mauvais Etat, je serais encore en train de rapporter la chose à son concept et donc *formellement* dans un jugement du concept. Il en va de même si je dis que telle action est belle ou injuste, je rapporte le sujet à son concept. Cependant le concept ne se présente pas lui-même dans ce genre de proposition car il n'apparaît aucunement comme unité posée rapportant l'une à l'autre les déterminations du sujet et du prédicat. En somme, le jugement assertorique est jugement *sur* le concept mais encore ignorant de ce qui *fait* le concept, c'est-à-dire du concept comme totalité de déterminations existentielles.

#### 4.1.3.2. LE JUGEMENT PROBLEMATIQUE

Il s'ensuit que le jugement assertorique est nécessairement *problématique* puisque, en somme, il se pose toujours comme *possible* contradiction de lui-même avec une égalité de droit qui aliène l'identité même du concept. Si je dis d'un Etat qu'il est *juste* ou *injuste,* les deux propositions sont de l'ordre du *Vrai* car toutes deux renvoient au devoir-être du sujet et donc à son concept. Mais le jugement du concept devient alors *problématique* dans la mesure où ce qui est proprement posé comme enjeu d'un tel jugement c'est la raison qui fait que le concept est tel qu'il doit être, ou pas. En somme, si le jugement assertorique est *dans le vrai*, ce jugement devient problématique au regard de la nécessité d'être lui-même déploiement du vrai, c'est-à-dire du concept lui-même et non plus simplement une approche formelle et extérieure du concept.

Le jugement problématique est alors l'explicitation de la dimension négative du jugement assertorique en tant qu'il intériorise la disposition extérieure en raison d'être. Il est de ce point de vue le dernier passage, dans le jugement, de l'être à l'essence dans la mesure où « le problématique concerne l'immédiateté du sujet, qui par là se trouve déterminée comme contingence »[1]

En effet, l'universalité posée par le jugement de la nécessité n'est plus ouverte à quelque détermination ultérieure puisqu'elle est la totalité concrète. Tel jugement nécessaire n'est pas en lui-même sans pouvoir trouver d'autres rapports plus *probants* concernant le sujet jugé, mais la nécessité *comme posée* d'un jugement nécessaire est en elle-même irrévocable et seule l'exposition de son rapport à d'autres déterminations est alors ouverte. Le jugement nécessaire n'est donc pas en lui-même *problématique.* Néanmoins *tout jugement* en tant qu'unification d'un sujet singulier avec un universel contient l'élément de l'indétermination et de la contingence. La copule, d'abord, est en elle-même *assertorique* en tant qu'elle produit *l'assertion*, laquelle peut être indifféremment renversée en proposition négative jusqu'à nier le sujet lui-même. Certes dans la proposition nécessaire l'universalité du prédicat est irrévocable mais celle du sujet demeure soumise à la contingence.

Dans le jugement problématique le contenu du prédicat est le rapport du sujet au concept, c'est-à-dire à la totalité des déterminations, et non à cette détermination-là qu'est le prédicat. Par conséquent le concept est donné tout entier et la contingence assumée comme *moment* du sujet, lequel ne se distingue plus alors du concept et donc est pleinement posé comme le concept *en question* de la proposition. Quand je dis « Cet Etat est mauvais », ce qui est en question avant tout ce n'est pas le mauvais ou le bien,

[1] S.L., III, p. 146

mais l'Etat comme ce qui peut être aussi bien mauvais que bien, selon qu'il est conforme à son concept, ou pas.

Aussi l'intégration de la contingence dont nous parlons maintenant n'est pas celle que nous observions dans l'effectivité car ici c'est la totalité en procès des déterminations qui est prise comme *réalité* et non comme *possibilité.* L'Etat ne peut pas être bon ou mauvais comme une pomme peut être croquante ou molle. La pomme est molle quand elle pourrit, c'est-à-dire du fait des rapports effectifs nécessaires de sa détermination comme fruit : autrement dit la possibilité de pourrir est une nécessité conditionnée par le fait, contingent, de, par exemple, la consommer avant qu'elle ne pourrisse. Mais qu'un Etat soit bon ou mauvais relève de l'inconditionné. S'il est bon, en somme, c'est tant mieux, s'il est mauvais, il va falloir prendre les armes car il a à être bon, si bien que sa négativité appelle nécessairement sa déterminité positive. Il y a bien une contingence à ce qu'un Etat particulier soit bon ou mauvais dans son effectivité politique, mais en tant qu'Etat il a à être bon, c'est-à-dire lui-même et c'est proprement ce que le jugement assertorique constitue comme *puissance* d'évaluer le réel par rapport au concept. Si le jugement « cet Etat est mauvais » est *problématique,* en revanche, ce n'est pas en tant que son sujet est rempli d'une contingence de compossibles : qu'il soit mauvais ou bon ne sont pas des compossibilités du sujet, mais des moments de sa contingence intrinsèque qui n'a de sens comme contingence qu'en tant qu'il y a nécessité à ce qu'il soit bon et non mauvais.

#### 4.1.3.3. LE JUGEMENT APODICTIQUE

Maintenant, dire que « l'Etat a à être bon » c'est poser un jugement apodictique, lequel est en quelque sorte la victoire du concept sur ses moments négatifs, ou la nécessité absolue dans et par laquelle le sujet concorde parfaitement, dans la phrase, avec son prédicat. Les deux moments constitutifs du sujet que sont l'universalité et la contingence étaient *formellement* rapportés l'un à l'autre dans le jugement assertorique, puis séparés par le jugement problématique qui repositionnait alors *négativement* la nécessité *positive* du devoir-être du sujet par rapport à son concept.

Aussi lorsque l'on dit « ceci est un Etat juste » bien qu'il en va du concept d'Etat d'être juste, on ne pose pas par là une proposition vide de simple réitération du singulier telle que « cette pomme est une pomme » et on ne procède pas non plus à un rapport du singulier à une particularité telle que « cette pomme est pourrie » ni même à une déclinaison de l'universel telle que « ce fruit est une pomme ». Dans la proposition « cet Etat est juste » on dit pourtant bien que cet Etat est digne de son concept d'Etat. Mais l'identité ici est *réfléchie* comme universalité concrète posée où le singulier et l'universel sont contenus aussi bien dans le sujet que dans le prédicat formant ainsi l'unité effective et concrète comme différenciée où l'universalité n'apparaît plus comme un terme abstrait et séparé des autres. Aussi la copule devient presque superflue puisque dans les jugements précédents elle *représentait* l'unité du concept alors que désormais cette unité *dynamique* de l'universel et du contingent comme moments de l'universalité unifiée avec le singulier et le particulier, est posée comme telle dans le tout de la proposition.

## 4.2. LE SYLLOGISME.

Ce qui se détermine comme à la fois scindé et unifié, ou comme unité posée de la dynamique scindée de l'universel et du singulier, de la nécessité et de la contingence,

dans les trois formes de jugement exposées ci-avant, a encore à se déployer comme tel, c'est-à-dire dans ses *moments* de scission et d'unification, c'est-à-dire comme dynamique à proprement parler. Autrement dit, le jugement pris isolément, révèle bien la dynamique du concept, mais il ne fait que l'indiquer. Le syllogisme est le déploiement de cette dynamique, c'est-à-dire du concept lui-même qui n'est plus alors seulement *posé* ou *indiqué* ou même *questionné* en tant que tel, mais *élaboré* et pour cela *compris* par le jugement qui par là se fait lui-même concept et non plus un révélateur du concept.

En effet le syllogisme « se pose comme quelque chose qui est un »[1] mais il est aussi « le cycle de la médiation » des moments de l'effectivité (par laquelle ils s'étaient scindés). Ces moments sont bien entendu le singulier, le particulier et l'universel, le premier s'élevant au dernier par la médiation du second.

Dans le jugement, c'est la copule qui est la médiation des deux moments du concept alors que dans le syllogisme, c'est un moment du concept qui médiatise les deux autres. La dialectique du syllogisme qualitatif en laquelle s'enchaînent les figures SPU, USP et PUS, montre l'entrecroisement mutuel des moments du concept. Ceux-ci ne sont plus maintenus l'un en face de l'autre comme dans le jugement mais occupent successivement la place du moyen terme et des extrêmes, si bien que le syllogisme est le rationnel absolu puisqu'il est l'unité de médiation des moments du concept.

### 4.2.1. LES SYLLOGISMES DE L'ENTENDEMENT

[1] *Encycl.*, p. 422

Hegel distingue le syllogisme d'entendement formel et le syllogisme rationnel. Le syllogisme d'entendement formel « est le rationnel en tant qu'il l'est d'une façon privée de concept » car « le sujet y est enchaîné avec une autre déterminité ». Singularité et universalité, les déterminations du concept, « se tiennent dans un Rapport extérieur » si bien qu'elles sont posées comme des *extrêmes* qui sont reliées par le moyen terme de façon indifférente. Ce moyen terme est la particularité qui, pour le coup, parce qu'ainsi *indifférente* aux deux autres moments du concept, est *abstraite* si bien que « l'universel subsume par cette médiation un sujet extérieur à lui »[1].

#### 4.2.1.1. LE SYLLOGISME DE L'ETRE-LA

Le syllogisme d'entendement est syllogisme de l'être-là en tant que le moyen terme est une qualité. En tant que tel il s'inscrit alors dans une double contingence[2] :

D'abord, du fait de son indifférence le moyen terme n'est qu'une déterminité quelconque du sujet. Or, puisqu'on aura compris que la singularité du sujet est telle en tant qu'elle contient en elle une diversité de déterminités toutes aussi effectives les unes que les autres, un syllogisme de ce genre ne peut qu'offrir une diversité sans unité d'approches du sujet.

Ensuite, par sa forme même, ce syllogisme ne peut conduire qu'à une réitération *infinie* de lui-même dans la mesure où l'indifférence de ses prémisses (S et P) nécessitent d'être elles-mêmes *prouvées* selon la même forme.

Cet échec du syllogisme d'entendement provient de l'importance empirique de son *medius terminus*. Comme Hegel le précise dans les additions des paragraphes 183 et 184[1],

[1] Ibid., pp. 422-423
[2] Ibid., pp. 424-425

ce syllogisme a sa déterminité essentiellement dans la vie quotidienne et relève aussi bien du jugement d'inférence que l'on produit en notant que les passants utilisent leur parapluie, que dans les affaires juridiques où il est question de déterminer, par exemple pour un conflit de propriété, l'équivalent juridique de ce que la logique formelle appelle le *medius terminus,* à savoir le critère *particulier* décisif et qui permettra de trancher. Mais ce syllogisme se détruit en vérité lui-même dès lors qu'il pourrait toujours être reconduit à l'infini par la re-caractérisation du sujet, par exemple par un autre avocat, si bien qu'au final la pensée ne peut qu'utiliser cette progression pour en exploiter la contradiction à laquelle elle *doit nécessairement* amener. En effet, « la déterminité opposée n'est pas simplement présente en soi, mais elle est posée »[2] si bien qu'il n'est pas nécessaire de contrarier un tel procédé mais bien plutôt de le laisser continuer jusqu'à ce qu'il arrive *de lui-même* à sa vérité, c'est-à-dire à la détermination opposée de son sujet si bien que la médiation va pouvoir s'opérer dans la singularité elle-même, ce qui ouvre alors la deuxième figure du syllogisme de l'être-là (USP).

L'universel est ici la première prémisse mais il était la conclusion du syllogisme précédent, si bien qu'il prend la place du sujet immédiat. Le particulier est la conclusion de cette nouvelle figure si bien qu'on a un enchaînement de l'universel vers le particulier, lequel a été rendu possible par le défaut de la figure précédente ; on peut donc d'ores et déjà noter que la défaillance du syllogisme se comprend elle-même comme *un autre* syllogisme. Le particulier ainsi médiatisé peut désormais être posé comme *première prémisse* pour une troisième figure du syllogisme (PUS).

---

[1] Ibid., pp. 603-604
[2] Ibid., p. 425

Ces trois figures du syllogisme de l'être-là montrent comment *chaque moment* du concept est à la fois tout et fondement du concept et donc en quoi un tel formalisme révèle néanmoins sa teneur conceptuelle. Le syllogisme de l'être-là est donc, jusque dans son formalisme, animé par une logique du contenu qui lui donne son sens. Sur ce point, entre autres, Hegel se démarque de l'approche classique de la syllogistique aristotélicienne. En effet les symboles S, P et U ne sont pas de simples variables formelles car leur différence est posée en elles et c'est de celle-ci que leur interchangeabilité devient possible, c'est-à-dire leur passage dans l'autre déterminité syllogistique (soit U qui prend la place de S et S la place de U, etc.).

Cependant l'unité est ici encore très imparfaite car il n'y a pas à proprement parler d'articulation de l'universel et du particulier, mais un simple chevauchement que le syllogisme rend possible par la suppression même des déterminités du sujet, rendant ainsi *toutes choses égales*, ce que la logique traditionnelle a formalisé en traitant les différences de déterminations au moyen de *quantificateurs* tels que « tout », « nul », « quelque », ouvrant ainsi la porte au syllogisme quantitatif, lequel est alors la quatrième figure du syllogisme de l'entendement.

Le syllogisme de l'être-là se caractérise par l'extériorité de ses termes. Dans la première figure SPU cette immédiateté est totale puisque la médiation elle-même y est immédiate dans la mesure où le concept y figure comme simple terme d'extension intermédiaire entre la singularité subsumée et l'universel sous lequel elle est subsumée. L'ensemble du processus permet toutefois que chaque détermination de concept vienne jouer le rôle de la médiation et ainsi chacune prend la place de l'autre ou, plus précisément, *passe en l'autre.* Ce passer correspond à la dynamique de l'être et à sa

négativité qui rend nécessairement insuffisante cette *forme* du syllogisme qui, certes, suit la dynamique du concept, mais qui par son externalisation de la médiation, échoue à se produire comme totalité et ne peut donc que procéder de la reconduction infinie de l'universel : UUU.

La détermination du moyen terme comme universel dans la troisième figure, conduit le syllogisme formel à sa vérité, c'est-à-dire à la quantité. De ce point de vue il y a là un accomplissement du syllogisme en tant qu'en l'universel est formellement *contenu* comme *extension* toute détermination concrète possible. Mais cet accomplissement demeure subjectif en ce sens que le contenu concret n'est pas *objectivement* présent comme *objet* dans le syllogisme quantifié. Ainsi la vérité qui se révèle dans cette quatrième figure est *négative* si bien que ce syllogisme est l'aboutissement *monstrueux,* lui-même singulier donc, du processus de différenciation du concept, singularité ou paradoxe qui s'explique en vérité par la déterminité déjà *abstraite* de la qualité dans son *passage en l'autre.*

Le syllogisme mathématique, comme simple relation d'égalité de type « a=b, b=c, donc a=c » rend tous ses termes *indifférents* et donc interchangeable si bien que la forme même du syllogisme y est niée dans la mesure où il n'y a plus à proprement parler de *place* occupée par un terme, telle que la prémisse, le moyen terme et la conclusion. Ces places, tout simplement, n'existent plus et on n'a donc plus vraiment affaire à un *syllogisme.*

Ensuite ce qui est également perdu c'est la dynamique du concept car il n'y a plus de processus dans le sens où il n'y a pas de relation entre les termes qui sont désormais devenus de simples variables.

On peut donc conclure que le syllogisme quantitatif est une forme émanant de la dynamique du concept mais la supprimant comme telle, c'est-à-dire une forme *non-vraie* de la pensée. En même temps le syllogisme de la quantité est bien la vérité du syllogisme de la qualité et donc l'on peut dire que la vérité de l'être-là est non-vérité.

#### 4.2.1.2. LES SYLLOGISMES DE LA REFLEXION ET LA QUANTITE

##### 4.2.1.2.1. LE SYLLOGISME DE LA QUANTITE : UN SOUS-PRODUIT DU CONCEPT ?

Toutefois, comme processus, le syllogisme de l'être-là, y compris comme processus se supprimant dans la quantité, se découvre comme une structure réflexive dans la mesure où la médiation se rapporte à elle-même puisqu'en effet chacun des termes a à passer dans l'autre, ce qui induit alors *nécessairement* à terme l'indifférenciation constatée par Hegel, mais dont il semble étrangement faire une sorte de sous-produit du processus. Mais si chaque figure appelle les autres pour fonder ses prémisses alors le présupposé se retourne en lui-même car il n'est présupposé qu'en tant que posé dans la totalité du syllogisme. Aussi le passage en autre chose se transpose en altérité intérieurement posée par la réflexion. Aussi, bien que le syllogisme de la quantité émerge du passage comme une sorte de sous-produit de l'être, sa détermination de *suppression* des déterminités rend toutefois possible que les termes paraissent se contenir l'un dans l'autre. Lorsque je dis que tout A est B, je procède selon une logique d'ensemble ou d'inclusion et la conclusion dépend entièrement de la concomitance des inclusions ainsi produites.

C'est là ce qui qualifie le syllogisme de la réflexion comme explicitation de la médiation réflexive du syllogisme, laquelle transforme les déterminations du concept de telle sorte que leurs *rapports* peuvent être étudiés en la forme d'un *système.*

On demeure toutefois à ce stade dans un processus formel dans la mesure où les déterminations continuent de valoir séparément et ne sont plus, du fait de la quantification, des moments dépendants du tout.

#### 4.2.1.2.2. LA QUANTITE COMME REMEDIATION DES SYLLOGISMES

Mais c'est par cette même suppression de la place *spéculative* et donc *concrète* de chaque déterminité qu'il devient possible pour chacune de se constituer comme relation intérieure et de paraître ainsi en son autre ; ce qui inscrit alors le syllogisme dans la *scission* de l'existence et de l'effectivité et le rend alors capable, à terme, d'élaborer l'effectivité des rapports car le moyen terme n'est plus un simple lien extérieur relativement aux prémisses et à la conclusion, il l'est *en tant* que lui-même *doit contenir* concrètement l'unité *en soi* de médiation de ces deux extrêmes. Autrement dit le moyen terme n'est plus un instrument contingent par son contenu et nécessaire uniquement dans sa forme, il est ici *déterminité concrète* en tant que médiation, ou concrètement *ce qui est essentiellement* requis pour produire la médiation, si bien que le syllogisme se donne désormais comme suppression de l'immédiateté de l'être.

Aussi la quantification[1] est comme le *medius terminus* du syllogisme qui produit le passage *négatif* de la première forme de syllogisme à la seconde. Cependant, puisque le syllogisme de la quantité est la vérité non-vraie de l'être-là, il conserve sa place de moyen terme comme *terme abstrait* et *indifférent* et donc sans nécessité intrinsèque

[1] Bien entendu ici on se démarquera de Hegel qui la laisse de côté aussi bien dans la Logique de 1812 que dans l'Encyclopédie. On fait toutefois ici le même constat que J. Biard, III, p. 187.

relativement à ce dont il est la médiation. Autrement dit le syllogisme de la quantité marque une relation d'abstraction, de séparation entre le syllogisme de la qualité et celui de l'effectivité, ce qui permet alors d'expliquer pourquoi l'entendement parvient si difficilement à considérer la qualité en elle-même autrement que comme composé extensif, c'est-à-dire comme quantité. C'est donc aussi pour cette raison que l'effectivité est toujours considérée dans son paraître, c'est-à-dire comme *qualité* qu'il s'agit alors de nier pour en déterminer la *quantité* ou *l'extension* sous-jacente, tout en ayant posé qu'on n'aurait pas accès à la chose en soi, que l'on confond alors avec la cause première ou l'identité première (l'*atomos*) alors qu'on ne fait que découvrir des *Rapports*.

Cet écartement de la chose en soi est en vérité imparti à la remédiation que produit le syllogisme de la quantité en tant qu'il contraint alors la pensée à réfléchir au moyen de connecteurs totalisants tels que « tous les »[1], ce qui crée une scission au sein même de la science entre d'un côté un syllogisme non plus simplement formel, mais totalement abstrait et vide, le syllogisme de la somme totale, dont Hegel dit au § 190 et dans son addition, qu'il est tombé à juste titre en désuétude puisqu'il se pose comme connaissance de *rien* en cela qu'il exige derechef un travail d'induction préalable et donc, dirons-nous, d'étude des rapports de l'effectivité. Si je dis en effet que « tous les métaux sont conducteurs » il faut encore avoir étudié les métaux, les uns après les autres et bien entendu quand on aura *montré* qu'ils sont conducteurs, on ne sera pas plus avancés, car on ne connaîtra aucun rapport essentiel déterminant leur effectivité comme telle.

Mais à partir de là on peut admettre, en prenant quelque distance avec Hegel, que le syllogisme de la somme totale n'est que la dérivée *vide* du syllogisme de la quantité qui voudrait se rapporter à l'extension, quand l'extension fait d'abord appel au *quantum, au*

[1] Ceci relève du syllogisme de l'intégralité. Nous verrons avec plus de précision en quoi en vérité c'est toujours la quantité qui est ainsi développée.

*degré et à la mesure,* et non à la *somme,* laquelle ne peut en vérité être le medium d'aucun syllogisme *valable* ou *intéressant* alors que la quantité permet à tout le moins de poser les outils de la modélisation des *rapports.*

Bien entendu le syllogisme de la quantité, pris tristement de façon isolée comme le fait Hegel quand il le réduit au simple rapport d'inclusion abstraite de type a=b, b=c donc a=c, est vide, indifférent et n'est plus non plus un syllogisme en ce que tous les termes sont interchangeables.

Mais une fois *appliqué* aux rapports de l'effectivité, *les* syllogismes quantitatifs vont pouvoir s'appliquer *indifféremment* à toutes les catégories et en particulier celles de l'effectivité. Certes, nous l'avons vu plus haut, cette totalité d'application a ses limites et c'est à juste titre que Hegel souligne le fait que cela ne peut procéder autrement que dans une reconduction à l'infini du passage d'un modèle en un autre modèle théorique, puisqu'il en va ainsi de ce qui sous-tend fondamentalement la quantité, la logique de l'être. Mais on doit remarquer à tout le moins que la quantité a cette étonnante capacité à venir s'appliquer à toutes les catégories de la réflexion, comme quantification des rapports, alors qu'elle n'est pas une catégorie de la réflexion. Et ce qui rend cela précisément possible, c'est la forme syllogistique de l'être-là qui malgré ses insuffisances produit néanmoins l'interchangeabilité des moments du concept au point, finalement, *d'autoriser* leurs négation comme déterminités *spécifiques*, c'est-à-dire comme particulier ou universel, pour rester finalement dans la seule *forme* de l'universel sous la relation U-U-U qui est celle des mathématiques, lesquelles ne produisent ni réelle déduction (elles ne vont pas de l'universel au particulier) ni d'induction, mais seulement du *syllogisme pur*, lequel, parce qu'il est débarrassé de tout contenu peut alors s'appliquer *indifféremment* à tout contenu et donne alors à l'entendement le meilleur de ses outils. Autrement dit,

dans la sphère de l'entendement, la quantité demeure l'outil le plus *adéquat* à ce qu'est l'entendement. Si l'on refuse cela à l'entendement, alors il s'échoue dans le formalisme de l'intégralité, c'est-à-dire dans un formalisme vide ne pouvant jamais se rapporter à *aucun* contenu autrement que de la façon la plus vide qui soit, c'est-à-dire par une induction qui interdit de fait toute caractérisation universelle qui ne produit rien d'autre que des propositions qu'un Diogène aura raison de ridiculiser en s'écriant « voici l'homme selon Platon » en jetant sur l'Agora un poulet sans plume.

Si « Le syllogisme de l'intégralité est le syllogisme de l'entendement dans sa perfection »[1] en ce sens qu'il *concrétise* le moyen terme en lui donnant une détermination non plus simplement contingente par rapport à la diversité des déterminations possibles du sujet, mais bien *totale*, il faut néanmoins noter avec Hegel que « Cette perfection-de-réflexion du syllogisme le fait être justement par là une simple supercherie »[2] parce que dans la majeure, par exemple, « tous les hommes sont mortels »*,* est déjà contenue la singularité « Socrate est mortel » de la conclusion, si bien qu'en vérité en lieu d'un syllogisme, on n'a affaire qu'à un simple *jugement.* C'est pourquoi Hegel peut dire que « le syllogisme de la réflexion n'est qu'une apparence vide extérieure du syllogiser » dans la mesure où le singulier se tient dans un rapport immédiat, donc non syllogisé, à son prédicat, appelant alors l'induction pour se *compléter* en tant que celle-ci « est le syllogisme de l'expérience ; - syllogisme du récapituler subjectif des singuliers dans le genre, et du syllogiser du genre avec une déterminité universelle, parce qu'on la rencontre dans tous les singuliers ».[3]

---

[1] *S.L.*, III, p. 184
[2] Ibid., p. 185
[3] Ibid., p. 188

Or, puisque le récapituler est en soi *infini* la conclusion du syllogisme de l'induction demeure toujours un jugement *problématique*[1] non du fait, cette fois, de la contingence du sujet comme c'était le cas dans le syllogisme de l'être-là, mais du fait de la contingence de l'universel ainsi produit comme genre inachevé dans sa détermination comme *totalité* de singularités.

Ainsi, autant le syllogisme de l'intégralité était formellement complet mais objectivement vide, autant le syllogisme de l'induction est formellement incomplet mais objectivement vrai.

Mais ce qui nous surprendra ici c'est que dans ces deux formes de syllogisme que Hegel place dans une autre catégorie que celle de l'être-là, on a pourtant affaire fondamentalement à la quantité. La catégorie de la quantité, en logique classique, c'est l'unité, la pluralité et la totalité. Or quand on veut un syllogisme inductif comme remédiation du singulier dans l'universel, on procède alors fondamentalement de la pluralité, et quand ce même syllogisme trouve sa forme parfaite, mais vide, dans l'intégralité, alors c'est la catégorie de totalité qui est ainsi déterminée pour ce qu'elle est par l'entendement, c'est-à-dire *abstraite*.

Il appert alors avec encore plus d'évidence maintenant que la quantité est une sorte de catégorie si défaillante qu'on dirait presque qu'elle n'a pas sa place dans le concept, ce qui serait une absurdité du système. C'est tout de même une chose étrange que de poser une théorie du concept où celui-ci se détermine comme l'identité à soi de sa différence, tout en notant le syllogisme de la quantité comme une déterminité non-vraie *du* concept mais de ne voir à aucun moment qu'il est par cela même le syllogisme qui détermine le

[1] Ibid., p. 189

dépassement du syllogisme de l'être-là dans le syllogisme de la réflexion et, par sa défaillance même, le transfert de la simple réflexion sur le genre et l'espèce à la détermination des rapports et, partant, de la nécessité. La quantité est complètement écartée, à peine étudiée dans la *Science de la Logique* parce que spéculativement défaillante, alors que c'est proprement *spéculatif* que de noter cette défaillance comme ce qui rend le spéculatif possible et, même, nécessaire *en et pour soi.*

L'échec de l'induction, qui appelle la nécessité, est en fait un échec de la quantification du singulier relativement à l'universel si bien que l'universalité doit être placée en position de moyen terme. Dans le syllogisme de l'intégralité et de l'induction « la singularité tend à s'égaler à l'universalité sans vraiment y parvenir tant que l'une se relie à l'autre de manière négative et réflexive »[1] si bien que l'on est en position de voir là la notion même à laquelle le syllogisme de la quantité nous conduisait, l'égalité, mais *échouée.* De ce point de vue on peut aussi noter que ces syllogismes sont ceux d'une réflexion pensante qui voudrait être aussi formelle que les sciences formelles, mais qui ne peut pas l'être précisément parce que comme syllogistique elle est plus proche du *concret* et du *concept* que toute quantification formelle. En somme il faut voir le syllogisme de la quantité comme l'échec du spéculatif qui résonne encore ensuite dans les syllogismes suivants.

### 4.2.2. LES SYLLOGISMES DE LA NECESSITE.

Dans les syllogismes de la nécessité l'universel est posé comme déterminé en lui-même essentiellement et le particulier est la détermination *médiatisante* et en tant que

[1] J. Biard, III, p. 218.

tel il est syllogisme catégorique, c'est-à-dire le syllogisme de la nécessité pris suivant des déterminations simplement abstraites ; ensuite le singulier est aussi bien médiatisant que médiatisé comme signification de l'être immédiat, ce qui confère à la nécessité le caractère de l'hypothèse ; syllogisme hypothétique par lequel sont enchaînés les déterminités *sont intriquées* comme *contingence* et en tant que telles comme *effectivité* dépendante, alternée (celle de l'une détermine négativement celle de l'autre).

Le syllogisme de la nécessité, d'abord pris comme *catégorique,* ressemble au syllogisme de la quantité comme par un effet d'inversion et de bijection. Biard nous dit qu'il « repose à tel point sur l'identité du contenu que la différence de forme ne joue plus son rôle »[1]. Or c'est l'inverse qui se produit dans le syllogisme de la quantité, pour ce qui concerne le contenu, mais la même chose pour ce qui concerne la forme :

Le syllogisme A=B, B=C, A=C correspond en sa forme non intégrée (c'est-à-dire de l'intégralité) au syllogisme tous les A sont des B, tous les B sont des C, donc tous les A sont des C, où il y a bien la forme U-U-U et où le particulier et le singulier sont niés en tant que tels. Aussi il y a un primat de la forme sur le contenu. Mais il y a également identité de contenu ; identité négative toutefois puisque ce qui fait cette identité c'est l'absence de contenu.

Mais il y a par ailleurs une identité *d'intention* ou de *visée* de ces deux syllogismes dans la mesure où ils sont tous deux des syllogismes du rapport nécessaire, si bien que l'on peut parfaitement décliner le syllogisme de la quantité, par exemple, en syllogisme hypothétique sous la forme Si A=B, et si B=C, alors A=C ou encore sous la forme d'un

[1] Ibid., p. 220

syllogisme hypothétique de l'intégralité, ajouté à la logique des ensembles, tels que « si tous les A sont des B, et que tous les B sont des C, alors tous les A sont des C », si bien qu'on a là aussi bien la quantité (totalité, unité et pluralité réunies dans chacune des déterminités), que l'hypothèse. Mais on retrouve aussi la forme catégorique, puisque de fait l'hypothèse est toujours hypothèse pour une solution catégorique. La seule différence, et elle est essentielle, avec les syllogismes de la nécessité, c'est le fait qu'il n'y a pas de contenu dans le syllogisme de la quantité. Toutefois, notamment lorsqu'il se fait syllogisme des ensembles, il est *immédiatement* renvoyé à la nécessité d'un contenu.

C'est d'ailleurs un poncif des études de logique que de rappeler ce que Russel précisera bien plus tard lorsqu'il démontrera que toute formalisation des ensembles ne peut pas se qualifier elle-même selon son propre formalisme. Ainsi, par exemple, l'ensemble des ensembles A, B et C, ne peut être ni A, ni B, ni C, si bien qu'il y a toujours un troisième ensemble différent de ce dont il est ensemble, mais du même coup incapable par cette règle de rendre raison aussi bien de ce dont il est l'ensemble que de l'ensemble dont il est lui-même un ensemble particulier, si bien qu'il est forcément un ensemble indécidable ou indéterminé, ce qui est paradoxal puisqu'il demeure bien l'ensemble des ensembles A, B et C.[1]

Ce paradoxe est la marque de la limite intrinsèque du formalisme quantificateur et il ne s'agit pas ici de remettre en question cette limite, bien au contraire car il faut reconnaître aux syllogismes de la nécessité de précisément permettre d'en sortir pour

[1] Plus généralement on dira que pour tout ensemble normé, l'ensemble doit être différent de ce dont il est l'ensemble. Mais la conséquence immédiate est qu'on ne peut déterminer la nature normale ou anormale de l'ensemble des ensembles normaux. Si l'on dit que l'ensemble des ensembles normaux est normal, alors il est anormal, puisqu'il est ce dont il est l'ensemble et, réciproquement, si l'on dit qu'il est anormal, alors il est normal puisqu'alors il est différent de ce dont il est l'ensemble.

pouvoir demeurer dans le vrai, c'est-à-dire dans la différence intégrée et la médiation supprimée du concept.

## 4.3. LA QUANTITE COMME CATEGORIE TRANSVERSALE DU SYLLOGISME

Il semble que la quantité est la catégorie qui traverse le syllogisme un peu comme son contre-exemple de référence mais aussi comme son *modus operandi* primaire. Dans un premier temps on peut rappeler que unité, pluralité, totalité, qui sont les déterminations rassemblées des moments de la singularité, du particulier et de l'universel, sont toutes trois de l'ordre de la quantité dans la table des catégories classique.

Mais plus qu'à ce niveau formel, cela se voit aussi dans la mesure où les syllogismes de la réflexion sont la tentative échouée de la médiation comme dénombrement du singulier pour le rapporter à l'universel par l'intégration de la pluralité. Les syllogismes de la nécessité, parce qu'ils consistent à déterminer *la différence spécifique,* réalisent pleinement cette médiation en ce sens que ce qui relie les termes du syllogisme relève d'une singularité *essentielle* et non plus contingente, si bien que c'est la quantité *niée* comme extension qui est intensivement comprise dans la nécessité intrinsèque du *medius terminus*. Maintenant, puisque le sujet demeure essentiellement *divers* et pris dans le redoublement négatif de toutes ses déterminations, il faut encore procéder par une position puis suppression des différentes déterminités, ce qui présuppose encore ici une négation de la quantité dans le syllogisme hypothétique. A tous les niveaux on a la quantité comme origine du problème que l'on cherche à dépasser, c'est-à-dire la réitération constante des déterminités de l'être, leur passage en l'autre qui oblige la pensée à déterminer la pluralité pour trouver l'unité comme totalité, c'est-à-dire comme autant de développements de la quantité, bien que sursumée puisque le concept revient à lui-même comme sursomption de la médiation si bien qu'on se situe bien dans le *positif*

dont la quantité demeure bien *le négatif* à supprimer, mais déterminant en tant que tel et non secondaire comme le laisse penser Hegel.

De ce point de vue la catégorie de la quantité au lieu d'être cette déterminité fermée à l'intérieur du système ouvert du concept ouvre en vérité, dans sa tournure syllogistique, sur les autres types de syllogisme, c'est-à-dire ceux qui sont exposés après celui de la quantité. Or Hegel en fait un sous-produit du concept et le laisse de côté comme une sorte d'impasse de la pensée alors que, comme nous l'avons montré ci-avant, le syllogisme est fondamentalement déterminé précisément comme nécessité d'intégrer la quantité par sa sursomption, ce qui en fait un arrière fond de préoccupation constante et non un syllogisme isolé. De même les syllogismes de la nécessité sont tout autant traversés par la quantité, non tant par leur contenu, mais parce que leur contenu permet de définir une *totalité* qu'est le genre, qui est alors totalité et pluralité concrète, et concrète précisément parce que ces syllogismes déterminent le lien *nécessaire* entre le moyen terme et les extrêmes, qui sont en eux-mêmes formellement des déterminations formelles de la quantité et c'est précisément pour cela que la médiation doit être supprimée puisque la quantité *seule* est bien en elle-même non-concept, non-vraie, constante remédiation de l'être.

Hegel nous dit que « chacun des moments s'est démontré lui-même comme la totalité des moments, par conséquent comme le syllogisme tout entier, ils sont ainsi en soi identiques. »[1] si bien qu'on est forcément fondé à voir, comme je le fais, la trace de la quantité dans tous les syllogismes, comme présupposée, puisque cette identité des moments renvoyant à la totalité des autres moments, ne peut que créer une translation

[1] *Encycl.*, I, p. 430

des formes du syllogismes les unes sur les autres, ce qui inclut celle du syllogisme de la quantité. Ceci donne alors une plus forte raison de s'étonner de son écartement que je constate avec la complicité du collectif Biard :

> Abandonnant l'exemple spéculativement infructueux de la quatrième figure, Hegel s'emploie à conclure tout le développement du syllogisme de l'être-là, en en soulignant le « côté positif »[1].[2]

Ce qui n'était qu'une sorte de mauvaise foi ou une idiosyncrasie romantique dans l'être et l'essence, est devenu dans la théorie du concept, un élément du système lui-même – et un élément erroné dans sa position par l'auteur, bien que *vrai* dans sa nécessité intrinsèquement négative comme non-vérité du concept et donc forcément portée à être posée comme cet élément systématique de *mise à l'écart* de la quantité dans la pensée de Hegel, où Hegel est ici désigné comme sujet *singulier* médiatisé dans la sphère de l'universalité de son Objet qu'est la Logique.

On se confronte alors encore ici, comme nous en avons fait le constat au sujet de la différence, à une insuffisance du retournement conceptuel à proprement parler. Mais cette insuffisance, précédemment, n'était pas tant le fait d'une erreur de Hegel que générée par la position même de ce qui était exposé, à savoir l'essence, laquelle est la sphère de la médiation et donc en tant que telle nécessairement insuffisante en elle-même au regard de ce dont elle est précisément la médiation. Autrement dit la différence ne pouvait pas se retourner complètement sur elle-même en son identité comme

[1] *S.L.*, III, p. 174
[2] J. Biard, III, p. 187

différence essentielle alors complètement appliquée à elle-même comme reconnaissant le caractère essentiel de la différence inessentielle, en tant que différence à la différence elle-même. La raison en était, disais-je alors, que le concept est en passe d'être réalisé comme lui-même ainsi retourné dans son identité, mais n'était précisément qu'en passe de l'être ; si bien que l'exposition de cette transition ne pouvait qu'elle-même produire comme un manque, ce qui est le cas d'ailleurs de tous les moments exposés encore jusqu'à présent, puisque les passages entre les types de jugement et de syllogisme étaient toujours en eux-mêmes déterminés par l'insuffisance de la nécessité concrète qui est proprement celle du concept.

Mais désormais nous sommes dans le concept. Aussi ce retour sur soi de la quantité n'a pas l'excuse, si j'ose dire, de ne pas pouvoir être produit à ce stade, surtout après que Hegel a écrit que le syllogisme est le concept[1] en tant qu'il est, au terme du déploiement de la nécessité, totalement retourné sur lui-même. Certes ce retournement se produit bien comme un *phénomène* qui émerge nécessairement de l'exposition elle-même comme nous l'avons montré ci-avant en en caractérisant sa position de médiation entre l'être-là et la réflexion, jusqu'à la nécessité elle-même. Mais dans la mesure où le syllogisme de la quantité est posé assez brutalement comme cette sorte de sous-produit du concept qu'il s'agit alors de mettre de côté dans l'exposition, on peut dire que la quantité, là aussi, comme c'était le cas dans la théorie de l'Etre, n'est alors comprise, cette fois dans la théorie du concept, que dans son *apparence* immédiate, c'est-à-dire extérieurement.

Si l'on veut une approche simplifiée on dira que la quantité, elle, n'a pas droit à sa différence, à son être-différent, c'est-à-dire à être le *moment* de la différence à soi du

[1] *Encycl.*, I, p. 430

concept comme non-vérité. Elle est alors comme exclue, alors que c'est impossible par la logique même de Hegel, du concept ; et puisqu'elle ne le peut pas être en vérité, elle est juste discrètement mise de côté ; elle est non-vraie, donc elle ne nous intéresse pas, syllogisme où le jugement assertorique ainsi présupposé est que le non-vrai n'est pas intéressant en soi, alors qu'il est simplement le pôle interne du concept comme sa différence essentielle ; mais Hegel insiste sur l'identité du concept comme ce qui en tant que retourné sur lui-même, est désormais identique comme n'ayant plus de différence interne, laquelle serait supprimée, alors que c'est en tant que tel qu'il est identité concrète si bien que ce qui est ainsi présupposé par le geste hégélien relativement à la quantité, ressemble fort à une tendance romantique et dogmatique par où la quantité, c'est le formel et le formel, c'est non-vrai (jusque là, tout va bien) et le non-vrai, c'est mauvais, ce qui n'est, il semble, à aucun moment donné *médiatisé* comme tel par Hegel et ceci pour une raison simple : il n'y a pas de lien nécessaire entre le non-vrai et le mauvais, parce qu'il faudrait alors resituer le concept dans l'ancienne identité exclusive et extériorisée de l'idéalisme dogmatique pour en arriver là *explicitement.* Démontrer ce lien, Hegel ne le saurait faire sans aussitôt ne plus être hégélien.

Toutefois il est clair que je *ne peux pas* être certain de ce que j'affirme quand je cherche ainsi *les raisons* de cette mise à l'écart et je ne suis pas certain que quiconque le puisse jamais vraiment savoir si bien que j'en resterai, pour ce qui concerne les raisons de cette situation, à un simple *soupçon* ; mais je suis certain d'une chose : il y a bien une relégation *systématique* de la quantité dans la Science de la Logique de Hegel puisqu'il va jusqu'à faire de son vide de contenu le prétexte à la mettre de côté et l'ignorer comme moment du concept. Et ce qui me *semble* maintenant en être la cause principale est

*l'insuffisant retournement de la différence,* ou encore une tendance bien trop *nette* de la logique de Hegel à encore figer l'identité du concept en n'y laissant pas entrer *son autre* le plus fondamentalement *différent*, lequel lui est identique comme l'antimatière est identique à la matière, ce que l'on devrait alors appeler une identité de négation.

Il est *vrai,* en effet, et même *catégoriquement vrai* que la quantité est dans toutes ses expressions formelles, non-vraie. Elle n'a pas affaire au vrai, mais à la seule forme abstraite du concept comme concept pur de l'entendement. Mais cette sphère de l'entendement ne peut pas être *mauvaise* ni et donc encore moins sous ce prétexte, comme sortie du procès logique du concept.

De même que la non-réflexion n'est pas l'irréflexion, le non-vrai n'est pas la suppression du vrai, mais son opposé *dialectiquement nécessaire.* Il en va ainsi de la logique elle-même, du passage en l'autre à la médiation de l'essence et, donc, forcément il faut que cela se retrouve comme tel jusqu'au concept lui-même puisqu'il est clair que le concept est la synthèse des deux grands moments précédents si bien qu'il doit inclure en lui-même son *négatif* à savoir la non-pensée, le non-concept et même la non-différence*,* et qu'on ne peut pas en toute lucidité espérer voir se résorber, sans quoi il faudrait que l'Idée soit encore simplement l'Idéal formel des classiques, c'est-à-dire la simple *raison pure ;* on n'aurait pas beaucoup avancé depuis Kant.

Pour que la réalisation du concept comme syllogisme soit « cette totalité revenue en elle-même, dont les différences sont aussi bien dans cette totalité »[1] il faut que le syllogisme revienne aussi à la différence qui lui est opposée par la quantité, si bien que cela rend *nécessaire* l'intégration de la quantité dans le syllogisme, nécessité qui s'est

[1] Ibid., p. 430

avérée dans la mesure où les syllogismes ci-avant exposés sont en eux-mêmes déterminés *aussi* par la catégorie de la quantité elle-même dont ils ne peuvent absolument pas faire l'économie dès lors que les déterminités même du syllogisme, et donc du concept, que sont le particulier, l'universel et le singulier, puisqu'ils sont tous trois toujours indifféremment rapportables à la quantité, comme unité, comme pluralité ou comme totalité. Le fait même de poser le syllogisme comme totalité revenue en elle-même et ayant supprimé la médiation pour se poser comme *unité immédiate,* et donc comme *objet,* est en soi un usage des deux catégories de la quantité que sont l'unité et la totalité, si bien que l'énonciation *elle-même* du concept n'échappe pas à la quantité. Le concept ne saurait être, certes, quantifiable qu'arbitrairement, puisqu'il s'agirait alors d'ignorer la différence essentielle et donc la totalité elle-même, mais le syllogisme de la quantité demeure constamment présupposé dans le concept puisque l'égalité qu'il produit est une suppression de la médiation, certes qui produit une absence de contenu mais qui, pour le dire simplement, indique encore la voie à suivre, tout comme la copule du jugement le faisait et ce malgré le fait qu'elle était, comme le syllogisme quantitatif, elle aussi *vide* comme *forme pure,* prise séparément ou abstraitement.

On pourra donc terminer en disant que le syllogisme de la quantité est certes vide et sans contenu, tout comme la quantité était dans l'être la catégorie de l'indifférence à tout contenu. Mais tout comme l'indifférence de la quantité trans-paraissait dans l'essence comme la différence essentielle de la différence essentielle, c'est-à-dire la différence inessentielle comme *indifférence*, de même le syllogisme de la quantité trans-paraît dans le syllogisme comme la différence fondamentale qui rend nécessaire, d'une part la médiation et, d'autre part la suppression de la médiation, c'est-à-dire l'unité. Il s'ensuit de là que le syllogisme de la quantité est comme la constante de contrainte du

penser à s'élever au concept, du fait même de son insuffisance de contenu, lequel doit alors être *déterminé* pour pouvoir rendre la médiation *immédiatement nécessaire* et non plus contingente. Il faut, autrement dit, présupposer que l'on peut dire qu'un ensemble appartient à un autre ensemble, pour supprimer la contingence de la médiation, d'une part, et d'autre part pour supprimer cette médiation elle-même, ce qui requiert de penser *l'identité* comme *égalité* et de rapporter la nécessité à des rapports d'identité, c'est-à-dire à des rapports à proprement parler *catégoriels,* au sens que l'entendement met derrière ces termes. Bien entendu pour admettre cela il faut encore se rappeler que l'entendement est lui aussi un moment du concept et que la suppression de la médiation n'est pas la suppression de l'entendement ou son élimination, mais le processus de cette suppression qui n'a toutefois de sens qu'en tant qu'il y a un supprimé, c'est-à-dire du non-vrai, si bien que cette suppression est en vérité *sursomption ;* pour laquelle on ne peut définitivement dire qu'elle supprime son sursumé sans quoi nous aurions affaire à ce que Hegel appelle l' « identité triviale » et non à « l'identité spéculative » par laquelle l' « en soi se détermine , par la négation de soi, à l'être pour soi ».[1]

Cette sursomption de l'entendement dans le syllogisme produit donc l'unité immédiate, laquelle s'appelle *l'objet.* Aussi nous pouvons d'emblée dire que l'objet est concept. Il *est* aussi bien *là*, sans présupposé (*unbefangenes*, dit Hegel au § 431), et, même, il est, puisque concept, *tout ce qui est là*, aussi bien le posé que le passage, aussi bien l'identité que la différence, il est « le monde objectif en général, Dieu, l'objet absolu ».

[1] Ibid., p. 433

## 4.4. OBJECTIVITE ET INSUFFISANCE

L'objet a été une des notions que j'ai utilisées dans la propédeutique générale de la première section de ce travail. Aussi on peut d'ores et déjà renvoyer à cette partie pour s'y introduire. Désormais, toutefois, nous bénéficions du recul *logique et dialectique* qui permet de le saisir de façon non propédeutique.

> L'objet est être immédiat du fait de l'indifférence à l'égard de la différence, en tant que celle-ci s'est supprimée en lui, et il est en lui-même totalité, et en même temps, pour autant que cette identité est seulement l'identité étant-en-soi des moments, il est aussi bien indifférent à l'égard de son unité immédiate ; il est une décomposition en des termes différents dont chacun est lui-même la totalité. L'objet est par conséquent l'absolue contradiction de la complète subistance-par-soi du divers multiple et de la non-subsistance-par-soi tout complète de celle-ci.[1]

On peut dire simplement, pour commencer, que l'objet c'est l'être pénétré par le concept, ou le concept tout entier présent à l'être. L'être relève de la logique objective, mais il est *irréfléchi* comme tel, c'est-à-dire qu'il n'est qu'immédiateté du passage dans la différence et ne se saisit pas comme tel. Mais il *est* ce qui *est* et en tant que tel il est *l'objectivité,* dès lors que le penser l'a saisi comme tel, c'est-à-dire comme « l'être étant

[1] Ibid., p. 431

en et pour soi du concept »[1]. L'être n'est être qu'en-soi, mais une fois déterminé comme en et pour soi, comme être essentiel qu'est l'existence retournée sur elle-même dans le syllogisme de la nécessité, l'être est désormais comme *au fait* de la totalité qu'il est. Il se sait lui-même et est donc nécessairement, dans la pensée classique, associé à Dieu, c'est-à-dire à l'être absolu, puisque l'être qui se sait lui-même comme être est en tant que tel absolu.

Mais il faut comprendre ici qu'on a affaire en vérité aussi bien à la subjectivité qui lorsqu'elle pense l'objectivité comme *subsitance-par-soi* extérieure, n'a pas encore finie de se saisir *objectivement* comme l'être absolu, et c'est pourquoi elle doit le poser encore extérieurement comme l'objet d'un savoir immédiat, parce qu'elle est encore prisonnière de la nature transitoire et finie de l'existence, si bien qu'elle doit y opposer l'atemporel comme ce dont elle ne fait pas partie elle-même. Cette ignorance de l'objectivité de la subjectivité forme néanmoins l'identité spéculative de l'objectivité et de la subjectivité, puisque c'est parce qu'elle ne sait pas qu'elle est objective que la subjectivité, en se raccrochant à la représentation finie de l'objet, pose derechef l'objectivité comme assujettie à la phénoménalité de l'expérience sensible, si bien que ressort *immédiatement* et *toutefois* la nécessité que l'objet soit *infini* et *totalité,* c'est-à-dire concept, lequel concept est pourtant parfaitement saisi dans son retournement complet par cette même subjectivité qui procède du syllogisme, mais de manière formelle précisément parce qu'elle sépare l'objectivité d'elle-même, mais y revient malgré elle, par la nécessité logique qui la pousse ainsi à l'objet absolu, en commençant par Dieu et toute la métaphysique en général qui, bien qu'encore formelle, ne relève pas moins de l'expérience totale du concept comme syllogisme et, partant, comme exigence constante

[1] *S.L.*, III, p. 214

de la nécessité de l'objet pour pouvoir se formuler *pleinement*. C'est précisément parce que la séparation de l'objectivité et de la subjectivité a toujours induit le fait que l'objet nous échappe, que l'objet est néanmoins posé dans sa nécessité propre bien que négative et finitisée à ce stade. Intégrer le moment de l'entendement dans le procès d'auto-élaboration du concept requiert d'intégrer *tous les moments* de l'entendement, y compris ses moments les plus *abstraits.* La logique doit, pour le dire plus simplement, être libérale, pas conservatrice de modèles qui placent un pan entier du savoir à l'écart du savoir lui-même, au nom *peut-être* – là encore c'est une chose difficile à vraiment savoir tellement cela me semble *étranger* au système – de la suprématie du concret sur l'abstrait, dont ce dernier est pourtant, par le même système, déterminé comme moment du concret.

Maintenant Hegel nous dis que l'objet est « être immédiat du fait de l'indifférence à l'égard de la différence ». Ceci ressemble étrangement à la quantité qui est précisément le procès de l'indifférenciation de la différence. Ensuite, dans le commentaire qui suit ce paragraphe, Hegel fait un rapprochement avec la monade Leibnizienne et, ce qui est encore plus surprenant, il part de la définition « l'absolu est l'objet », laquelle ressemble à s'y méprendre avec celle vue plus haut, « L'absolu est quantité pure » [1].

Bien que je ne procède ici que par analogie, il faut reconnaître qu'on a un parallèle tout à fait surprenant et, surtout, une identité réelle de processualité de la quantité et de l'objet, puisque la quantité produit, invente même, l'indifférence ; or comme le concept devient *objectif* précisément en tant qu'il supprime la médiation et que cette suppression

[1] Ibid., p. 362

se fait par l'indifférence, on est forcé d'admettre que le concept lui-même *procède* de la même chose que ce dont la quantité procède.

Par ailleurs, Hegel ne disait-il pas que « le but de la philosophie est de bannir l'indifférence » [1] ? Faut-il alors penser que le terme de la logique consiste dans la suppression de la philosophie ou que Hegel commet une erreur ? Bien entendu les spécialistes de Hegel réagiront instantanément en notant que c'est précisément pour cela que l'objectivité se décline dans les trois formes du mécanisme, du chimisme et de la relation de finalité, puisqu'il en va de l'objet d'être la totalité indifférenciée et, partant, la contradiction de la subsistance par soi qui rend *nécessaire* la nécessitation *mécanique* de la *nature,* tout autant que son finalisme puisqu'il y a totalité au départ et à l'arrivée de tout processus ontologique intensifié en la forme organique, puis en la forme sursumée de celle-ci qu'est l'esprit comme *résolution* du logique à lui-même, c'est-à-dire comme Idée.

Mais ce qui est proprement troublant ici c'est qu'on a mis le syllogisme de la quantité de côté, tout autant que la quantité comme catégorie, et que toute la mécanique, la chimie et même la pensée organique est chez Hegel débarrassée de la quantité tout autant que dans les sciences on s'est débarrassé du concept, alors qu'on voit *ici même* qu'il y a concept en tant qu'il y a indifférence si bien que l'indifférence, qui était précédemment clairement posée comme la différence inessentielle, devient maintenant la différence même par laquelle les différences essentielles peuvent n'être dans le concept que dans la forme idéelle, c'est-à-dire sans que l'objet lui-même n'ait à *tenir compte* ni même à *saisir* ses déterminités, c'est-à-dire comme *posé-là.* Aussi il faut désormais ne plus tenir compte d'aucune des manières que Hegel a de mettre la quantité

[1] Ibid., p. 554.

à l'écart du logique. D'ailleurs il semble lui-même être en train, dans l'addition du § 195, de substituer à l'expression *absence-de-pensées,* l'idée d'une démarche qui est *pauvre-en-pensées*[1]*,* ce qui n'est pas du tout la même chose.

Certes, il semble évident que lorsqu'il parle ainsi du mécanisme, il renvoie bien nommément à la réflexion pensante, alors que la quantité se situe *avant* la réflexion et c'est pour cela qu'elle est un procès *sans-pensée*. Cependant cet argument ne tient pas, car on retrouve la quantité de façon transversale dans les déterminations des *rapports* qui se font comme autant de quantifications relatives à des *forces*, ou encore dans le syllogisme, où elle apparaît timidement puis disparaît brutalement, tout en étant la catégorie *de base* des moments du concept : unité, pluralité, totalité dans la table des catégories et, dans la table des jugements, le singulier, le particulier, l'universel. Toutes ces déterminités sont celles du concept.

De manière tout aussi étrange, la quantité n'est pas nommément posée pour ce qu'elle détermine pourtant très clairement ces moments du concept, alors que Hegel ne manque pas de suivre pratiquement *à la lettre* la table des catégories dans toute la logique : L'être relève de la réalité, de la négation et de la limitation comme *qualité.* L'essence étudie l'accident, et détermine le Rapport qui réunit de façon dialectique la cause, l'effet, la réciprocité. Enfin, On retrouve de manière transversale dans l'Etre et dans l'Essence les catégories de la modalité que sont la possibilité et l'impossibilité, la nécessité et la contingence et, dans la seule essence, *l'existence*.

Mais on peut aller encore plus loin dans ce qui semble se montrer timidement sous la pointe de la plume de Hegel, en notant qu'il est le premier à poser un syllogisme de la quantité, lequel est *ajouté* à la classification des syllogismes. Mais il le retire presque

[1] Ibid., p. 609

aussitôt en l'annulant à cause du sa déterminité non-conceptuelle. Or, comme j'ai essayé de le montrer tout au long des pages qui précèdent, c'est précisément en cela que la quantité est conceptuelle, c'est-à-dire en tant qu'elle est la différence idéelle située à l'intérieur même du concept et lui ouvrant dialectiquement la voie de l'objectivité comme *indifférence,* c'est-à-dire comme différence de la différence.

## CONCLUSION

Mon travail d'introduction à la logique et à la dialectique s'arrête donc là, car à moins que je ne réfute totalement ce que je crois avoir ici saisi avec tant de clarté et que je recommence tout depuis le départ, j'ai terminé de montrer en quoi la science de la logique rend raison d'une épistémologie spéculative à condition de ne pas renier, comme Hegel le fait finalement *jusqu'au bout* et de façon bien trop paradoxale pour être recevable *dans sa propre exposition du concept*, la quantité comme une déterminité *objective,* en tant que négative et transversale, du concept. Autrement dit on ne peut pas étudier l'Idée logique, comme il le fait ensuite, en en ayant supprimé la quantité, suppression qui n'est pas *dialectique* chez Hegel puisqu'il procède à son écartement pur et simple du fait de son caractère dialectiquement infructueux.

La *Philosophie de la Nature* est évidemment ce travail de déploiement de la Nature et la quantité y a toute sa place précisément en tant que *nécessairement* niée dans l'approche spéculative. Mais la science de la logique doit développer son objectif d'intégration de touts les moments du concept, permettant ainsi une philosophie spéculative des sciences qui ne se contente pas d'être une philosophie de la nature, laquelle devient alors une approche *extérieure* de la nature parce que *vraie* alors que la nature est le règne du *non-vrai*, de la quantité et de son échec constant, évidemment, à s'élever au niveau de ce dont elle est pourtant l'idéalité abstraite, comme l'être est la logique *objective* sans se saisir lui-même comme tel. Si, en effet, on retrouve dans la théorie du concept tout le déploiement de l'être et de l'essence, bien paradoxalement toutefois, la quantité est évincée alors même qu'elle est le dernier moment de l'être, ce qui me paraît irrecevable *logiquement* en tant que *manquement* au procès d'intégration

dialectique qu'est la logique. La *Science de la Logique* échoue donc partiellement parce qu'elle *met de côté* tout un pan de sa propre détermination dialectique. Or, intégrer la quantité dans le procès du concept est ce qui permettrait de considérer une épistémologie spéculative.

L'objectif de Hegel n'était certes pas de produire une épistémologie spéculative car ce qui constitue la vérité du système c'est la *Philosophie de l'Esprit* en tant qu'elle est son point de réalisation concrète absolue. Cela, je ne le nie pas ici. Ce que j'ai essayé de montrer, toutefois, c'est que de la science de la logique ressortent *tous les outils* pour une telle épistémologie, laquelle est désormais nécessaire à une époque où les sciences formelles sont en train de flirter avec le spéculatif. Quand on connaît leur effectivité positive dans le monde contemporain on a le devoir de réguler leurs élans métaphysiques quasi-assumés désormais, notamment en ce qui concerne la recherche d'unité en physique théorique et toutes les *spéculations mathématiques* que produisent les théories des cordes depuis leur première formulation par Süskind. Aussi, un peu comme il me semble que Marx n'avait saisi qu'un *morceau* de la sphère logique pour en étudier *précisément* les relations qui gouvernent l'infrastructure sociétale et la superstructure *idéologique*, je propose quelque chose de plus modeste dans son intention, c'est-à-dire une démarche qui ne prétend pas *réécrire* l'Encyclopédie et encore moins la réfuter ou la renverser, mais *l'utiliser* et *l'exploiter librement* pour le développement d'un nouveau champ d'intelligibilité.

On notera que nous n'avons pas ainsi totalement perdu de vue, par conséquent, l'enseignement reçu de la discipline de la raison pure de Kant qui sur ce point précis a *posé* la différence essentielle entre philosophie et sciences, en montrant que la philosophie a pour but d'ouvrir de nouveaux champs d'intelligibilité et non d'être elle-

même une *science* en ce sens qu'elle produirait *des* savoirs finis. Il lui manquait plus que de noter qu'elle était en tant que telle le savoir infini.

Hegel, notamment au § 238, va plus loin relativement à cette *position* de cette *différence* dans la mesure où selon lui la philosophie n'est ni simplement analytique ni simplement synthétique, ni les deux alternativement comme l'est le savoir *fini* des sciences, lesquelles sont sciences *de la finitude* et de la *finitisation résolue* qu'est la nature et en cela coïncident avec leur ob-jet (ce dernier point étant ce que nous avons découvert et posé dans ce travail). La philosophie est *savoir infini* précisément en tant qu'elle est *aussi bien* synthétique qu'analytique pour chacun des moments du concept. Elle est *passive* par rapport à son ob-jet, tandis que les sciences le *construisent,* en tant qu'elle le *contemple* comme *il se donne à contempler* dans son développement comme Idée. Mais cette même contemplation rend alors nécessaire *l'activité* de la pensée comme travail sur le concept comme son déploiement, c'est-à-dire tentative constante de dépasser la condition singulière du sujet pour s'unir avec l'universel et, partant, comme activité du concept lui-même.

Cependant, tout comme la logique elle-même qui une fois totalement revenue au concept de l'Idée par lequel elle avait commencé, doit se résoudre à la Nature et à son lot de dichotomies et de procès de finitisation, ou d'échecs constants de l'infini toujours médiatisé à la fin du processus d'intensification ontologique qu'est *Philosophie de la Nature,* de même le sujet philosophant qui veut s'élever à l'universalité ne peut jamais prétendre avoir atteint le niveau de l'Idée tant qu'il est toujours lui-même *essentiellement,* c'est-à-dire dans son *effectivité,* un être vivant. Et cela, il le sera tant qu'il ne sera pas advenu à la réelle maîtrise et possession de la nature.

Or ce projet, s'il est toujours d'actualité, ne sera pas réalisé par la poursuite vaine d'une théorie du tout mais par la démultiplication positivement assumée des modèles théoriques des sciences formelles, d'une part. D'autre part il ne sera pas non plus atteignable par une philosophie de la nature qui fera tomber l'une en dehors de l'autre *sciences formelles* et *philosophie de la nature.* C'est là précisément qu'une épistémologie spéculative est requise.

A partir des éléments exposés on peut désormais commencer à avancer dans ce sens en produisant une exposition assumée de la transversalité de la quantité, ce qui est d'ailleurs parfaitement compatible avec la transversalité de l'Etre dont elle est l'ultime détermination et qui est lui-même, justement, l'objectivité non encore médiatisée par la subjectivité.

Aller plus loin dans le travail d'introduction ne consisterait à ce stade qu'à *suivre* le cours restant de l'œuvre alors même que j'ai déjà atteint l'objectif que je m'étais donné, à savoir jeter les bases d'une épistémologie spéculative. Bien entendu on pourra me reprocher de ne pas être allé jusqu'à l'Idée, et de ne pas avoir abordé la vie, la connaissance et l'Idée absolue, ainsi que la *résolution* du logique comme Nature en tant qu'elle est l'Idée *qui est*. Mais aller dans ces contrées maintenant consisterait non seulement à sortir de la *finalité* que j'avais donnée au départ à mon travail, mais aussi à devoir *revisiter* toute la sphère de l'objectivité en tenant compte de la transversalité de la quantité dans les moments du concept et, partant, réécrire toute cette partie de la logique et donc tout le système, ce qui ne peut être, on l'admettra aisément, le genre d'audace que l'on se permettra dans un travail de doctorat.

Toutefois nous pouvons donner un avant-goût de ce que cette thèse va permettre de faire ultérieurement, à savoir la détermination *très problématique* de la quantité comme déterminité *transversale* du concept *en tant qu'elle* le sous-passe comme annulation du passage en l'autre de l'être et ouverture des champs de l'existence et donc des autres catégories que sont la relation et la modalité. Cette détermination de la quantité relativement au concept peut se désigner comme *subsomption* au concept ou *sous-passement nécessaire* du concept.

Le concept pur a comme contenu l'universalité elle-même comme unité immédiate de ses déterminités et en cela il est non seulement *infini,* c'est-à-dire toujours se réalisant lui-même à partir de lui-même, mais il est aussi *absolu* et même *absolument infini*, dans le sens où rien ne peut se retourner dialectiquement plus loin que cela. Le concept est l'infini *véritable* qui avait cours comme *présupposé* dans le passage en autre chose de l'être et dans le paraître à soi de l'essence, mais il avait son cours comme *ignoré* et ainsi *toujours manqué* comme tel. Lorsque tout le processus dialectique exposé dans l'être et l'essence, en fin de compte, prend conscience de lui-même *comme tel*, il est l'aboutissement absolu de ce que l'on pourrait appeler *le principe de différenciation* qui est au centre de la dialectique de l'être et de l'essence. L'ignorance préalable était la propédeutique *dialectiquement nécessaire* du concept, et le concept est simplement alors l'unité de la connaissance de soi et de l'agir de l'esprit puisque dans le concept l'unité de l'être et du sujet n'est plus simplement *présupposée,* mais *vécue.* Et ce vécu c'est, par exemple, *l'action* de l'Homme comme citoyen.

Cette action n'est bien entendu pas à prendre comme antithèse de la pensée, encore moins du jugement, mais précisément comme ce qui émane « naturellement », si j'ose dire, du concept dans sa détermination d'unification de la différence, c'est-à-dire du

sujet et du prédicat, comme sphère de l'objectivité. En effet, si dans la logique formelle toutes les catégories de l'être et de l'essence se trouvent, même formellement, saisies par les logiciens comme devant avoir leur unité *systématique*, de telle sorte qu'on doive les exposer comme *l'organon* de la connaissance, c'est précisément parce que l'on a toujours l'intuition que la logique… doit être elle-même logique. Cette intuition d'une telle unité, bien qu'elle ne sache pas déterminer de quoi elle parle quand elle reste circonscrite dans la simple exposition des catégories, n'est rien moins que l'intuition du concept, c'est-à-dire l'Idée de l'unité de l'être et de l'essence, ou encore, respectivement, l'unité des catégories de la qualité et de la quantité, d'une part et, d'autre part celles de la modalité et de la relation ; Hegel incluant ces deux dernières dans une seule, le Rapport.

Aussi, le jugement, en tant que *déploiement* des catégories, est le déploiement de cette unité de l'être et de l'essence, si bien que même la logique la plus formelle procède du logique et, partant, de sa réalité intégrée qu'est le concept. En effet si la logique a pour but de déterminer la différence entre le jugement *valide* pour un système de référence donné, l'exercice de la logique, c'est-à-dire du jugement, toutes les fois qu'il porte sur des objets *vrais,* tels que l'Etat ou une Œuvre d'art ou encore une *bonne* action, en sus de toujours être pris dans le devoir-être de l'effort que requiert la recevabilité de son jugement, il *existe* comme jugement dans la relation à l'autre jugement, c'est-à-dire son antithèse possible, ce qui le *propulse* dans la recherche de la nécessité du vrai ; or le vrai n'est rien moins que le concept qui se montre dans la déterminité du jugement, si bien que *juger véritablement* c'est déployer le concept et, ainsi, la philosophie est la seule discipline de l'esprit qui *juge* dans et par le concept.

Maintenant lorsqu'une pensée est tout autant à la recherche de la nécessité mais se réduit à la détermination de l'être et de l'essence sans considération du concept, c'est-à-

dire en refusant d'analyser tout ce qui doit être présupposé dans tel ou tel usage formel du langage, alors on est forcé de renoncer à la vérité et plus encore à la *question* de la vérité, au profit de la seule efficience de la démarche, ce qui alors maintient la pensée dans l'unité encore médiatisée de l'effectivité des rapports que l'on *pose* et *note* pour ce qu'ils *sont en-soi,* mais sans pouvoir se prononcer sur cet être lui-même, puisqu'alors le jugement manque du retournement en son autre qu'il s'est délibérément interdit de traverser.

Néanmoins, de la même manière que Hegel peut faire remarquer qu'il y a une intuition vraie à vouloir systématiser l'exposition des catégories comme le fait Kant, intuition selon laquelle « c'est par les formes universelles de l'Idée logique que sont déterminées les diverses espèces de jugement »[1], on peut dire qu'il y a également une intuition de la nécessité en et pour soi du concept comme réalisation de l'Idée logique dans la recherche obstinée de l'unité théorique des sciences de nature, y compris, dès-lors, dans leur dérive scientiste, en tant qu'elles recherchent la détermination des schèmes possibles et efficients de la nature *prise* comme totalité alors même que leur méthode les empêche de la considérer *concrètement* ainsi, ce qui là aussi est juste en soi dans la mesure où la nature est certainement la première résolution à l'effectuation de la totalité logique, mais échouée en tant qu'elle n'est pas, pour le dire simplement, *esprit*. La science n'est donc pas simplement une démarche condamnée à échouer faute d'intégrer précisément la diversité des *théories* possibles (tout comme il y a une diversité des jugements possibles) comme le fondement même de l'unité recherchée, mais elle est un domaine du jugement comme *subsomption* au concept, c'est-à-dire comme *échec*

[1] Ibid., p. 596

*nécessaire* mais échec *juste* et *approprié* à désirer la totalité comme son ob-jet impossible.

Par *subsomption au concept* j'entends ici simplement dire en deux mots que la science procède de l'ignorance volontaire et nécessaire (faisant par là de nécessité vertu) du concept à laquelle elle est néanmoins *soumise* en tant que le concept a besoin du formalisme scientifique pour se réaliser comme unité de l'être et de l'essence, c'est-à-dire en les considérant d'abord dans leur procès de *séparation* constante comme passage en l'autre et apparaître en autre chose. Autrement dit, précisément parce que les sciences se veulent effectives, elles sont l'expérimentation du jugement comme jugement de l'être et de ses rapports et, en tant que telles elles sont mécanistiques et expérimentales en ce sens qu'elles ne se rapportent qu'à l'extériorité de l'apparu. Le discours de la nature est *histoire naturelle,* ce qui rend le procédé et la méthode *parfaitement adéquats* au concept, mais au concept en tant qu'on s'y *subsume*, c'est-à-dire en tant qu'infini *ostensiblement* finitisé, finitisation sans laquelle l'infini ne serait pas *passage en autre chose,* ni *paraître en autre chose* et encore moins effectivité et donc lui-même sans concept, ce qui n'aurait pas de sens. La nécessité des sciences mécaniques de la nature en tant que subsomption au concept est donc une nécessité absolue de l'Idée comme processus de déploiement du concept, lequel déploiement, parce qu'il est identique à son autre, inclut en lui-même sa propre subsomption, c'est-à-dire cette sorte de sous-passement de la pensée que sont *heureusement* les sciences formelles.

ANNEXES

## 1. L'EMPIRISME DEDUCTIVISTE DE LA MECANIQUE CLASSIQUE

Il est intéressant de constater comment c'est par une sorte de *bricolage* contingent que la pensée sortira de sa contradiction. Kant appuiera le plus gros de sa doctrine sur l'autorité *de fait* de la précision des théories issues de la révolution copernicienne, galiléenne et newtonienne. Mais celles-ci sont elles-mêmes issues de l'élément le plus contingent de la pensée. D'un côté, en effet, la démarche newtonienne se revendique de la méthode inductive, mais d'un autre côté elle est la première théorie, après Galilée qui en donna les prémisses, procédant d'une modélisation totalement abstraite de l'expérience et qui en vérité procède d'une déduction. Pour bien se figurer cela, il suffit de voir comment la loi d'inertie peut être *déduite* à partir d'un protocole expérimental mécanique simple. Concevez un mobile sur un plan droit. Considérez les contraintes $P^{\rightarrow}$, $R^{\rightarrow}$ *et* $r^{\rightarrow}$ ainsi qu'une force d'impulsion $F^{\rightarrow}$.



Considérez un mobile propulsé par une force homogène d'impulsion notée $\vec{f}$, une contrainte de friction avec le sol notée $\vec{r}$, la contrainte de la pesanteur notée P et enfin une contrainte de résistance du sol avec la pesanteur notée $\vec{R}$.

Exp. 1 :

Dans cette première expérience le plan est irrégulier. On observe donc que la qualité du déplacement du mobile est irrégulière, d'apparence chaotique.

On note que :

La distance parcourue est d'à *n* cm (intuition de l'espace)

Le temps de parcours est de *n* secondes (intuition du temps).

Exp. 2 :

Ici nous faisons à nouveau l'expérience avec les mêmes contraintes sauf que nous avons rendu le plan plus homogène et on y a ajouté une huile qui réduit considérablement la quantité de frottement $\vec{r}$. On observe que la qualité du déplacement du mobile est beaucoup plus régulière.

On note que la distance parcourue est plus longue et que le temps de parcours est également plus long. Soit le résultat suivant :

Annexes

d2>d1 et t2>t1 et Δd2<Δd1[1]

Dans ces deux expériences nous avons seulement deux cas particuliers de mouvement et on ne peut en inférer pour le moment aucune loi universelle sur le mouvement en général. Toutefois on peut à partir de là nous représenter abstraitement une troisième expérience en nous demandant ce qui se passerait si on supprimait toutes les contraintes.

Exp. 3 : nous supprimons les contraintes P, $\vec{R}$, et $\vec{r}$ si bien qu'on a alors :

d3 = ∞

t3 = ∞

A partir de cette expérience on retrouve ce qu'on appelle la loi d'inertie, ou première loi de Newton : « Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état. »[2]

Bien qu'il s'agisse de déterminer ici une loi universelle à partir de l'expérience, celle-ci est en vérité totalement déterminée par, en termes kantiens, un cadre *a priori* puisqu'il s'agit de tout rapporter à des intuitions pures d'espace et de temps (temps, durée, distance). Il n'y a donc en vérité aucune induction mais une déduction de cette loi simple :

[1] Il s'agit de la mesure de variation de la trajectoire, laquelle tend vers 0 à mesure que les contraintes de frottement sont réduites et se quantifie comme l'intégrale de la fonction de la courbe décrite par cette même variation.

2 Isaac Newton, Principes mathématiques de la philosophie naturelle, D'après la traduction du latin en français par Émilie du Chatelet (1756).

on déduit *par intuition* qu'en l'absence de toute contrainte *(position abstraite en soi)* on *aurait* alors un mouvement rectiligne et continu. Pourtant Newton pensait que seule l'induction fait autorité[1]. On a donc ici un exemple de l'ignorance de soi du savoir fini puisqu'on croit procéder de façon strictement expérimentale quand en vérité l'expérience en question ne nous apprendrait rien si elle n'était totalement déterminée par ces intuitions *a priori* des *conséquences nécessaires* qu'auraient telle ou telle condition (l'absence de contrainte impliquant nécessairement le mouvement rectiligne et continu).

## 2. Essence, centre absolu et relativite

L'intérêt des comparaisons qui vont suivre n'est pas simplement propédeutique et ne se résume pas à une adresse au lecteur non-dialecticien. Il s'agit bien plus fondamentalement, en parallèle des réflexions contenues dans la troisième section sur la notion de *point zéro,* de montrer comment l'entendement dans et par le procès de quantification en arrive à ce sur quoi la quantité ouvre, à savoir la forme d'une détermination qui est d'abord « l'absence-de-détermination dans soi morte, vide »[2], c'est-à-dire le point zéro de tout système général de l'être. Ainsi qu'un système général de lois de la nature en arrive à poser le référentiel de toute déterminité spatio-temporelle comme *le point nul* de l'observateur, c'est-à-dire le référentiel à proprement parler de la relativité restreinte, était est la marque d'une provenance qu'il faut alors étudier *comme telle* afin de montrer ce qu'elle permet de saisir dans le mouvement même de la réflexion

1 Isaac Newton, Principia, Book III, Rules of reasoning , University of California Press, Berkeley and Los Angeles, London 1934. "In experimental philosophy we are to look upon propositions inferred by general induction from phenomena as accurately or very nearly true, notwithstanding any contrary hypotheses"

2 *S.L.*, II, p. 4

pensante qui est précisément ce que décrit la doctrine de l'essence. Il s'agit donc de montrer dans ce qui va suivre comment la provenance de la physique théorique permet ici d'avancer dans *l'introduction* et la *compréhension* du « passage de l'être dans le concept »[1] qu'est l'essence.

### *RELATIVITE ET CENTRE ABSOLU*

La relativité d'Einstein démontre que le temps et l'espace sont toujours relatifs au point de vue de l'observateur, supprimant ainsi la notion de simultanéité. Aussi le sujet percevant dans l'espace ne peut qu'être le centre de cet espace et partant centre de l'univers. En effet, le sujet percevant dans l'espace ne peut avoir d'autre limite à sa perception que cet espace lui-même, c'est-à-dire qu'il ne peut être plus ou moins proche de telle ou telle 'limite' de l'univers. Il est absurde en effet de dire que la Terre est à telle distance de la limite de l'univers, puisque la limite est déjà une notion spatiale. Questionner les limites de l'espace reviendrait, pour reprendre ainsi une formule de vulgarisation particulièrement efficace de Stephen Hawkins, à demander ce qu'il y a au nord du pôle nord. On oppose traditionnellement ici l'objection selon laquelle cela signifie qu'il n'y a pas de centre de l'univers. Ainsi on peut objecter qu'un autre observateur sur une autre planète nous contraindrait alors à définir deux centres d'un même système d'observation formé par les deux observateurs, ce qui serait absurde.

Mais une telle absurdité ne tient que dès lors que l'on considère l'espace et le temps séparément, c'est-à-dire à la manière de la physique galiléenne. Or le centre dont il

[1] Ibid., p. 5.

est question ici n'est pas *géométrique* mais spatio-temporel et anthropique. Plus simplement le centre c'est le présent [de l'observateur], et c'est cela que permettent de représenter, comme on le fait plus bas, les cônes de la géométrie de Minkowsky.

Deux observateurs distants dans l'univers ne sont pas, en effet, distants simplement d'un point de vue spatial, mais aussi d'un point de vue temporel. Chacun observe l'univers - au moment même où il l'observe - dans un présent qui est le centre de l'univers car tout ce qui est loin est passé et la seule proximité immédiate est celle du présent, si bien qu'en ce présent tout est immédiatement immédiat (ou médiation de rien).

Considérons Paul qui vit sur Terre et Marc qui est en mission sur Mars. Lorsque Paul envoie un message à Marc, Marc le reçoit environ 40 minutes plus tard. Maintenant Paul et Marc observent une étoile, par exemple Vega. Celle-ci se situe à 25,3 AL de la Terre et dans la position actuelle de Mars par rapport à la Terre qui font que ces trois astres sont alignés, à 25,3 AL + 40 minutes lumière de Mars de telle sorte qu'on a deux segments [Vega-Terre] et [Terre-Mars], alignés sur la droite (Vega-Mars). Qui observe le présent de Vega ? Bien entendu aucun des deux. Qui est plus proche du centre du segment [VT] ? L'observateur terrestre, Paul, bien entendu. Mais qui est au centre de l'univers ? D'après l'objection précédente, ni Paul, ni Marc, puisqu'il n'y a pas de centre spatial dans l'univers sans quoi il faudrait définir une limite, spatiale, qui étendrait l'espace en dehors de l'univers. Or l'espace c'est une propriété de l'univers.

Toutefois posons maintenant que Paul observe Marc en train d'observer Vega. Que peut-on en conclure ? Paul n'observe pas Marc, car Paul est, sur la ligne du temps, dans le présent, tandis que son Marc observé est déjà dans le passé. Même si Paul était capable de se déplacer instantanément jusqu'à Marc, le Marc observé depuis la Terre ne serait plus depuis 40 minutes. Deux observateurs différents sont toujours dans un présent

différent, lequel est le centre de l'univers. Lorsque Marc observait Vega, il était dans son présent à lui d'observation, lequel ne peut être substitué par aucun autre point de vue. Tout point de vue est donc ainsi absolument premier.

Il nous faut en fait distinguer trois façons de concevoir la notion de centre. 1. le centre géométrique [abstrait], par lequel tout est médiatement équivalent : Le point d'un cercle est équivalent à un autre point par la médiation du centre. A celui-ci se rattache aussi le centre temporel [abstrait également mais aussi subjectif] : tout ce qui est passé ou futur, se situe à distance variable de l'instant présent. Le présent est donc centre par rapport à deux horizons que sont le passé et le futur, horizons entre lesquels chaque point occupe une place contingente. Mais c'est encore un centre géométrique représenté sous la forme d'une droite et non à proprement parler temporel. 2. Le centre objectif : tout ce qui est n'est qu'en tant que présent et tout ce qui n'est pas présent est lointain et devient par là-même abstraction c'est-à-dire simple représentation du passé. Aussi le centre objectif est ce en quoi l'immédiateté est concevable et ce à partir de quoi il peut y avoir médiation. Enfin, 3. le centre absolu, lequel est la concentration de tous les moments de ce dont il est le centre, et qui est exploré un peu plus bas.

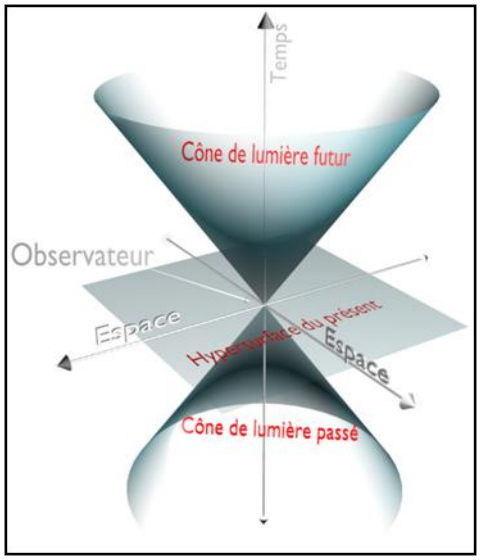



**FIGURE 1 : CE QUI APPARAIT ICI COMME DES CONES EST PLUS RIGOUREUSEMENT UNE CONSTRUCTION D'UNE SPHERE EN 4 DIMENSIONS. LES LIMITES DE LA SPHERE (OU DES CONES) DESIGNENT L'HORIZON DES EVENEMENTS, OU DU POSSIBLE. TOUT CE QUI SE SITUE AU DELA DE CETTE SPHERE DESIGNE TOUT CE QUI AURAIT PU ARRIVER SANS AVOIR JAMAIS PU ARRIVER, C'EST-A-DIRE L'IMPOSSIBLE. IL S'AGIT DU META-PRESENT (QUI OCCUPE TOUT 'L'ESPACE' SITUE EN DEHORS DES CONES, A L'EXCLUSION DE L'HYPERSURFACE DU PRESENT SUR LAQUELLE ON PEUT IMAGINER GROSSIEREMENT LE POINT DE L'OBSERVATEUR COMME S'Y DEPLAÇANT).**

Si, comme nous l'avons vu plus haut, il ne peut y avoir d'immédiateté sans médiation préalable, il faut aussi, pour qu'il y ait médiation, qu'au moins un point de médiation subsiste, lequel ne peut-être lui-même médiat. Ce "point"

est, dans sa forme [qui ne peut être qu'] abstraite, le point géométrique euclidien ou l'instant du temps spatialisé de l'horloge ou de la ligne et, dans sa déterminité plus concrète, le présent du continuum espace-temps einsteinien qu'Hegel anticipait déjà lorsque dans Philosophie de la Nature il faisait coïncider matière, pesanteur et espace.

La conscience, par son immédiateté présente et sa médiation en l'autre qui est présent, en face de moi, se saisit alors elle-même comme ce centre, ce qui explique pourquoi Einstein ne pouvait que conclure à la relativité du présent de l'observation. Mais, on l'aura compris, cette relativité n'est en fait que l'exposé de l'absoluité de l'esprit comme centre absolu de l'univers (même si l'esprit se manifestait ailleurs, il serait centre comme conscience du présent). Il faut donc comprendre à quel point la provenance logique de l'entendement se fait voir au travers de la confusion dans laquelle elle se situe pourtant : Einstein dit du temps qu'il est relatif précisément parce qu'il vient de découvrir l'absoluité atemporelle de l'être-passé qu'est le présent dans et par le *penser*. Mais parce qu'il est encore pris dans une détermination, finalement, newtonienne, de la science, le temps est pour lui *relatif* – un temps absolu étant celui de Newton selon cette manière de penser.

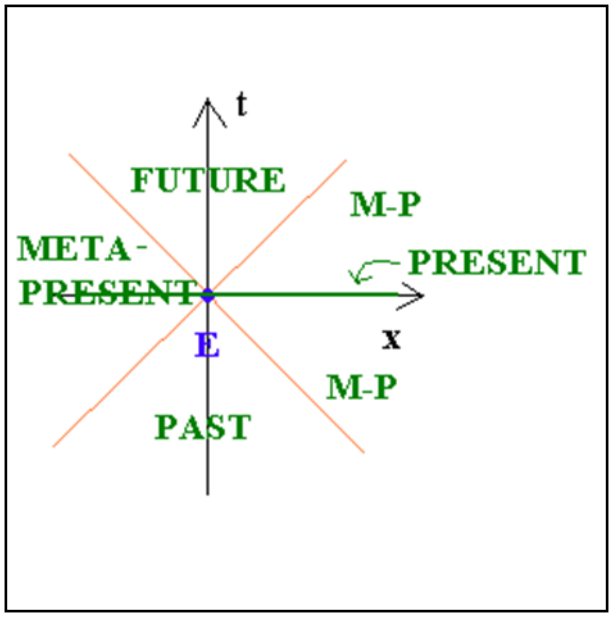



**FIGURE 2 : REGIONS DU DIAGRAMME DE MINKOWSKY. LE META-PRESENT (M-P) DESIGNE TOUTE REGION SITUEE EN DEHORS DES LIMITES DES CONES (OU DE LA SPHERE), A L'EXCEPTION DU PRESENT LUI-MEME QUI SE SITUE DANS LA DIMENSION X DE L'ESPACE. ON DOIT DONC EN QUELQUE SORTE SE REPRESENTER CETTE SPHERE COMME SE DEPLAÇANT AUSSI BIEN DANS L'ESPACE (SUR X) QUE DANS LE TEMPS (SUR L'AXE T). MAIS C'EST ENCORE UNE REPRESENTATION PAUVRE DE DIRE CELA. EN VERITE LA SPHERE NE SE DEPLACE PAS ; A CHAQUE INSTANT UN NOUVEAU REFERENTIEL ESPACE-TEMPS SE DEFINIT, TOUT COMME NOUS L'AVIONS EVOQUE PRECEDEMMENT. AUSSI LE PRESENT, COMME POINT, SE DEPLACE NON PAS DANS L'AVENIR, MAIS DANS SON META-PRESENT.**

Mais ce qui est en vérité découvert ainsi c'est le *centre absolu*. Celui-ci se définit alors comme la concentration (dialectique, retournée – ce que la

physique ne peut absolument pas concevoir) de tous les moments d'un système qui, en lui-même, est cependant décentré, c'est-à-dire pris dans la diversité infinie de ses déterminations négatives.

Logiquement et dialectiquement parlant le centre absolu est l'essence, laquelle n'est toutefois d'abord saisie que comme décentrée, c'est-à-dire séparée des opposés qu'elle rend pourtant nécessaires en eux-mêmes ; ses opposés sont l'impossible, l'accident et l'inessentiel ainsi que la différence et l'identité. Aucune intuition spatiale ne peut rendre rigoureusement raison de cela mais l'on peut penser, comme nous le faisons dans ce qui suit, à la représentation des espaces de Minkowski, parce que elle n'est précisément pas simplement une représentation *spatiale* : le présent se déplace sur la ligne de l'hyperprésent, en tant qu'il est présent mais, pris dans la totalité des ces points qu'il détermine comme autant de présents, il est tous les moments à la fois, le centre depuis lequel le futur diverge et dans lequel le passé converge. Ce présent n'est rien d'autre que l'observateur, c'est-à-dire l'être réfléchi sur lui-même ou l'être dans son *Erscheinung*. Ce qui précède permet de montrer comment la physique contemporaine se confronte aux problèmes précisément impartis à sa provenance dialectique puisqu'elle doit définir un plan non temporel… du temporel, et poser ainsi le *présent* comme le con-*centré* du temporel, lui donnant ainsi exactement (bien que formellement) la même place que *l'essence* dans le cours de l'être, faisant du temps une dimension toujours relative à son référentiel qu'est le présent de l'observateur, c'est-à-dire, au point de vue logique, à ce qui est éternellement *étéité*. Pour cela Einstein a recours à une géométrie qui consiste en une vulgarisation de sa théorie par analogie, laquelle ne pouvant précisément se réduire à une géométrie. En ce sens la géométrie ainsi utilisée est une ratio-dialectique (mais ignorée comme telle) de la provenance dialectique à laquelle Einstein s'est confrontée dans sa théorie.[1] On peut donc rapprocher le mouvement de l'être jusqu'à l'essence, puis de l'essence jusqu'au concept, au moyen d'un diagramme de Minkowski puisque c'est ce même diagramme qui permet à Einstein de schématiser l'éternelle *étéité* du *présent de l'observateur*. Une telle figure va nous permettre de la même façon de figurer le temps et le point de vue de l'observateur tout en intégrant

[1] Sur ce point et ce qui suit, on pourra se référer aux sources suivantes : Gregory N. Laber, The Geometry of Minkowski Spacetime: An Introduction to the Mathematics of the Special Theory of Relativity, Second Edition, Springer, décembre 2011. Nicholas Michael John Woodhouse, *Special Relativity*, Springer Undergraduate Mathematics Series, Springer 2007, (Première édition par the Mathematical Institute of Oxford University, 1949), pp. 78 et sq.

l'atemporalité de l'essence comme *Gewesenheit* par la notion d'hyperprésent, lequel représente précisément *tous les avoir été* possibles mais non échus comme tels. Pour un tel diagramme on pose un plan traversé par des cônes de lumière qui déterminent l'horizon des événements possibles dans l'espace et dans le temps[1]. Le point E (figure 2) est alors l'ensemble des événements rassemblés en lui et comme déterminés par tous ceux qui précèdent et qui sont contenus dans le cône négatif. De même ce point détermine tout ce qui suit dans le cône supérieur. Ce qui nous intéresse ici, toutefois, ce n'est pas tant seulement l'ordre de ce qui a lieu à l'intérieur des cônes : tout cela ne désigne que le *possible* : le point E désigne ce qui est affecté par le passé et ce qui affecte le futur et, partant, tout ce qui est nécessaire comme déjà échu et connu comme tel, et donc nécessairement possible, ainsi que tout ce qui est encore possible plus tard. Le point E est donc le point zéro du temps et de l'espace, le point zéro de tout événement et donc de tout être ayant à être comme simple possible ou ayant été comme simple possible, le point E est ce *présent* de l'essence qui réfléchit l'être tout entier dans son devenir ici, et ici seulement, non-déterminé. Mais ce qui est aussi intéressant dans cette géométrie c'est que le point E, semble-t-il, ne peut rien affecter au-delà de son futur propre, c'est-à-dire au-delà des limites déterminées par les cônes et, de même, il ne peut être affecté par rien du passé qui se situerait également au-delà de ces mêmes limites. Le méta-présent constitue, selon la même géométrie, tout ce qui se situe au-delà de ces limites. Il s'agit de tout ce qui aurait pu arriver mais qui ne pourrait jamais arriver *désormais* ou encore de tout ce qui est arrivé mais qu'il ne sera jamais possible de déterminer. Il s'agit ni plus ni moins de nécessités impossibles (que l'on va éclairer plus bas) : Le méta-présent est nécessaire comme tel, c'est-à-dire comme ce que l'on pourrait appeler l'exo-centre contenant tout cet *être* de l'impossible et au sein duquel le possible se dessine comme spatio-temporalité, ou comme *univers*.

Le passé, ou passage de l'être en la qualité et la quantité, n'est pas sursomption, mais simple négation parce qu'il s'agit seulement du processus par lequel l'être est comme toujours contraint de sortir de lui-même, de se nier. L'essence est *point zéro,* résultat du processus antérieur de double négation sur soi-même : lequel processus n'a sa vérité que comme présent. Le futur seul peut permettre quelque sursomption car il faut qu'il y ait dé-*passement* pour qu'un résultat soit notable comme tel. Certes les événements passés peuvent être le résultat de sursomptions passées. Mais comme

[1] Il s'agit de l'espace et du temps pour un système physique donné, le référentiel en relativité étant le point de vue de l'observateur. Cela a pour conséquence que les sphères en quatre dimensions (qui son représentés ici par des cônes) de Minkowski déterminent, dans cette analogie par provenance ici proposée, le point de vue du penser à la fois en général, c'est-à-dire de façon encyclopédique, et aussi en particulier, c'est-à-dire lorsqu'il ne s'agit que de la représentation d'un point de vue subjectif, d'un référentiel en soi, dès lors qu'il s'agit de mettre en relation la sphère avec son propre devenir comme sphère (figure 3b).

résultats passés ils ne sont plus à proprement parler des résultats et, partant, sursomption. Ce qui résulte du passé est entré dans le monde des déterminations-là et est donc passé de l'être indéterminé à l'être déterminé, ce qui n'est que simple négation de l'être antérieur, mais pas augmentation de la réalité elle-même. On ne peut donc pas parler du passé comme d'une sursomption car il n'est que le mouvement saisi comme penser de ce qui se joue dans l'être avant *la pensée réfléchie,* c'est-à-dire avant la position de l'essence.

En prolongeant l'analogie on peut donc dire que le passé d'une sphère en quatre dimensions évolue de l'unité de l'être et du néant vers le point zéro du présent comme immédiateté à soi de la double négation ; tout ce qui suivra alors l'avènement de l'essence sera comme le processus sursumant de l'être dans sa détermination comme concept. On peut donc dire que l'essence est comme le point zéro de l'être qui tend vers le concept.

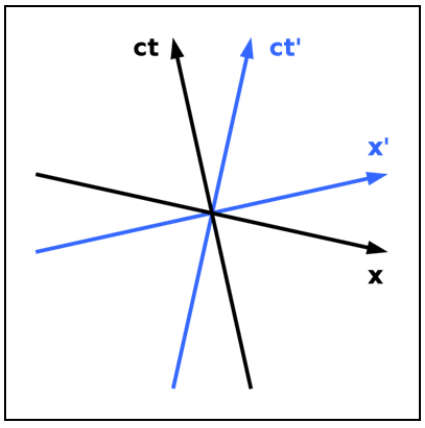



FIGURE 3A

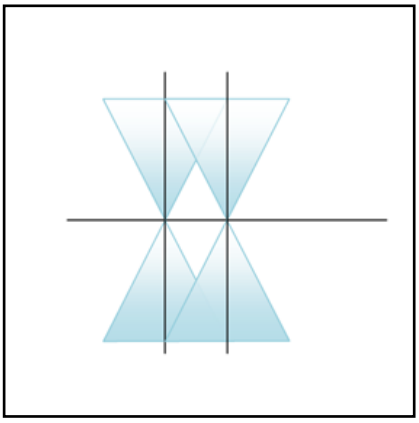


FIGURE 3B

Cette unité de l'être en son point de nullité ou de négation complètement retournée sur elle-même, de rapport du négatif par/sur le négatif, désigne la pure négation retournée sur elle-même et donc *abstraite* de l'essence prise comme telle. Mais elle n'est abstraite comme *identité formelle* qu'à la condition de regarder les choses sans considérer le tout dans et par lequel, alors, le point zéro est aussi *unité véritable* de l'identité et de la

différence (passée et à venir) et c'est ce que la géométrie et toutes les sciences de la quantité ayant précédé les géométries à 3+n dimensions ont toujours ignoré. Le point, la droite, le centre, la figure (la sphère en ce cas précis) ont toujours été considérés de manière intuitive, c'est-à-dire *sensible,* en trois dimensions, si bien que le centre d'une sphère peut être pris comme simple *point* qui *en lui-même* n'est rien d'une convergence de quelque réalité que ce soit. Mais une fois la sphère représentée comme ci-avant en quatre dimensions, son centre devient *aussi* le point de convergence *des événements* et sa limite l'horizon des événements au-delà duquel, dès lors et en suivant une sorte de réflexe brunien, il faut penser non plus la sphère comme un objet abstrait isolé, mais comme une délimitation d'un *être* se situant au-delà de celle-ci, c'est le méta-présent[1].

Dans la figure 3a ci-dessus[2] on retrouve dédoublée la figure 2 pour schématiser la translation des coordonnées d'espace-temps (x,t) d'un observateur en celles (x', t') d'un second observateur (en bleu) en déplacement par rapport au premier. On a donc deux référentiels d'espace-temps distincts relativement au mouvement propre de chacun. L'un

[1] En effet le diagramme (figures 2 et 3a ci-dessus) servant ici d'illustration est à comprendre comme absolu puisque non seulement il faut poser l'horizon des événements du possible et du nécessaire jusqu'au (passé) et depuis (futur) le point E, mais de surcroît cela implique aussi bien la nécessité de poser l'indéfinissable et l'impossible du méta-présent dans lequel la sphère se meut continuellement. E est le point de signification à la fois première et ultime et, en ce sens, le fait que ce diagramme est à proprement parler une sphère semble autoriser de faire le rapprochement ana-logique. De là on peut s'aider de ce schéma pour représenter le fait que ce qui a à être n'est pas contenu en E, bien qu'il y a avoir à être parce qu'il y a ce point par lequel tout ce qui a déjà pu être a été et par lequel tout ce qui peut encore être sera. Mais plus encore, comme indiqué plus haut, ce point détermine également le méta-présent et on peut je crois assez aisément rapprocher cette notion de ce qui ne peut pas être et qui pourtant est bien nécessaire comme tel. Il ne s'agit pas ici de souligner la nécessité de l'impossible en tant qu'impossible, c'est-à-dire une simple nécessité négative. Il s'agit de la nécessité objective de l'impossible (que nous serons donc amenés à retravailler plus bas) : le méta-présent est tout ce que l'on doit nécessairement penser (admettre, dirait un mathématicien) mais qui est impossible en deçà de l'horizon des événements. Il est, par exemple, l'idéal formel que l'on se représente comme essentiel et pourtant absolument impossible à faire entrer dans l'horizon du temps sans le corrompre avec du simple possible. Aussi il faudrait ajouter à ce diagramme un rétro passage constant, des sauts de puce, au travers de cet horizon formé par les cônes de Minkowski qui, pris dans une tournure Brunienne, ne sauraient avoir leur réalité sans ce au-delà de quoi ils ne sont pas. C'est ce que l'on peut essayer d'exposer à la suite de la figure 3a et de la modification simpliste que j'y ajoute (figure 3b) pour faciliter le rapprochement que je fais ici.

[2] Voir sur ces points, Roberto de Andrade Martins dans *Teoria da Relatividad Especial*, Grupo de Historia e Teoria da Ciência, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), São Paolo, 2008, pp. 70 et sq.

d'eux (tx) est contenu dans le méta-présent de l'autre. On note cependant que le centre de ce système est le présent, comme seul point commun de tous les référentiels.

L'essence est comparable à ce point en ce qu'elle est le moment où tout ce qui avait besoin de se retourner en soi-même s'est bien retourné en lui-même et tout ce qui va se déployer est encore à déployer. De surcroit on note que dans le méta-présent d'un référentiel espace-temps se situent les coordonnées de l'autre. Par là on peut préfigurer en quoi le nécessaire impossible relève de l'altérité et c'est par cette altérité du méta-présent que se détermine, alors, la possibilité du déploiement de l'impossible comme nécessité et, partant, de l'être comme, ultimement mais aussi fondamentalement, concept ou devenir-soi par sursomption dans et par son autre.

Autrement dit le devenir, après l'essence, n'est plus le non-repos, mais le constant redéploiement de soi-même comme nouveau référentiel, c'est-à-dire comme autre ou nouveau système d'espace et de temps, comme nouveau présent faisant face à son propre méta-présent : la conscience est en cela *présent* et centre absolu de l'être, ou, chez Einstein et dans cette géométrie, de l'univers.

La sphère de droite dans la figure 3b[1] est en vérité la même que celle de gauche, et en même temps elle est une autre sphère : cette représentation très schématique permet de décrire rapidement en quoi chaque instant est le même univers passé en son autre.

[1] Dans la figure 3b je donne une représentation décentrée qui bien que moins rigoureuse, permet toutefois de se figurer plus aisément le déplacement de système ; le déplacement dont il est question est, on le voit ici, mouvement même de l'être dans son passage constant en lui-même comme, en quelque sorte, en un autre univers. Les cosmologistes contemporains n'hésitent pas à dire pour cela que c'est tout l'univers qui se déplace dans le continuum espace-temps – et c'est encore une vision très schématique car dans la réalité du modèle standard de la physique, il n'y a pas à proprement parler de déplacement dans le temps (encore moins de déplacement du présent, donc), ni temporalisation de l'espace. C'est un même tout (le cône) qui change de déterminité plurielle générale (comme un réarrangement permanent des possibles) à chaque événement, ce que ce dernier schéma tente de représenter par le déplacement de la sphère de la gauche vers la droite ; il faut voir en vérité une variation du quotient général de dilatation du cône en fonction de l'énergie globale du système (par sa masse ou par sa vélocité ; ce que le premier schéma de la figure 3a représente plus rigoureusement) qui varie ainsi de propriétés par pénétration plus ou moins importante dans le méta-présent (en 3a t est dans le méta-présent de t').

Mais il faut se rappeler que ceci décrit aussi bien l'univers tout entier, que chaque référentiel, c'est-à-dire chaque observateur. Le puissant principe anthropique qui se situe de façon difficilement avouable au cœur de la relativité ne pose, pour un dialecticien, aucune difficulté de compréhension particulière du moment que l'on comprend ce qui a été exposé plus haut : il n'y a pas autant d'univers qu'il y a d'individus, mais il y a un univers dont la conscience se pose elle-même comme présent, c'est-à-dire comme centre absolu, dialectique et logique, par une nécessité intrinsèque au fait même d'être elle-même *présent,* ou conscience de soi. Pour cela la simultanéité n'existe pas en relativité, car si elle existait, alors il faudrait qu'il y ait plusieurs présents, or le présent est retourné en lui-même sur lui-même et dirigé vers son immédiate sortie de lui-même.

Certes on ne peut nier à l'entendement le désir de se *figurer* quelque conciliation entre l'idée qu'il y a un univers et, dans celui-ci, moi, vous et tout individu. L'entendement doit voir les choses ainsi parce qu'il est fondamentalement le premier et le second moment de la pensée et par là il est enfermé dans le mythe du donné et d'une ob-jectivité externe où l'essence et l'être tombent l'un en dehors de l'autre. Mais ce même processus de l'entendement, comme nous l'avions montré dans la première section, ne peut non plus faire l'économie de sa provenance ; aussi il y revient dans des idées aussi spéculatives que l'impossibilité de la simultanéité, si bien qu'il doit admettre que le référentiel *observateur* est, en tant que présent de l'observation, l'essence même – ou point de référence – du système général duquel tout le reste découle. Aussi le présent n'est plus un simple point sur une ligne, mais à proprement parler un centre du tout, ce que la géométrie de Minkowski permet de représenter assez fidèlement.

Les cônes de lumière sont assumés dans la littérature scientifique comme une vulgarisation de la théorie car son contenu logique propre interdit toute représentation graphique rigoureuse, laquelle ne peut intuitivement représenter que jusqu'à 3 dimensions. Toutefois on perçoit ici que le présent se déplace comme centre de l'être non pas lui-même dans le temps (d'où l'absence de rigueur du dernier schéma 3b), mais dans le méta-présent : le temps n'est pas alors ici simple passage du présent en son autre propre comme futur, mais constitution d'un futur (nouveau cône) comme élaboration dans l'hyper-présent des conditions qui font qu'un futur *autre* que celui seulement possible *maintenant,* devient réel. Chaque cône décrit, autrement dit, ce qui peut être, mais dans son mouvement propre relativement à l'essence il y a renvoi les unes contre les autres des catégories du possible et de l'impossible, du nécessaire et du contingent, de l'essence et de l'accident, ce qui déclenche à chaque instant la compossibilité de l'impossible, le passage de ce futur-là en un futur indécidable à ce stade (le méta-présent, admis comme indéfinissable par Minkowski, bien que nécessaire en lui-même) et partant *de ce point de vue* encore impossible, mais ayant non moins *à être* dans l'avènement du futur de ce futur-là. Pour le dire plus simplement on peut se figurer une trame narrative parfaite où toutes les données posées dans le nœud de l'intrigue disent tout ce qui est concevable *dorénavant* (moyennant un calcul exhaustif et fini) d'un *certain* futur (ou futur-là), mais ne peuvent visualiser autre chose que leur propre horizon de visibilité ; le coup de théâtre parfait est alors le moment où dans le déroulement parfaitement descriptible des choses survient toutefois l'élément *d'imprévu,* c'est-à-dire cet élément du méta-présent qui était bien là quelque part, mais absolument et fermement impensable pour l'entendement (lequel se limite au futur-là); le futur-là se commue en son propre nouveau futur, en son autre lui-même nouveau futur-là, etc.

Bien que l'essence soit *être,* elle est le plus souvent « rabaissé[e] à un être négatif, à une apparence dans soi-même. »[1] et en tant que telle elle est le simple *présent de l'observateur,* c'est-à-dire d'une pensée qui considère toute réalisation *concevable* en son référentiel de sujet-là. Mais cette pensée ne peut donc se projeter dans aucun méta-présent, c'est-à-dire admettre l'impossible, impossible que l'essence appelle pourtant nécessairement quand on en comprend la place logique dans l'être ; c'est le bon sens ordinaire, celui qui s'en tient à ce qui est donné, c'est-à-dire strictement essentiel – en laissant le négatif contenu dans l'essentiel tomber en dehors de lui-même.

### *RATIO-DIALECTIQUE DU POSSIBLE ET DE L'IMPOSSIBLE DANS LA PHYSIQUE CONTEMPORAINE*

Dans la détermination de l'essence et donc de la réflexion on peut regarder de près ce qui se joue dans la réflexion physique contemporaine, laquelle se retrouve prise exactement dans la problématique d'une pensée qui ramène l'essence au simple *possible présent*, faisant ainsi tomber les catégories du possible et de l'impossible l'une en dehors de l'autre et s'empêchant ainsi de penser plus avant son propre procès. En relativité le temps n'est pas simple passage du présent en son autre propre comme futur, mais constitution d'un futur (nouveau cône de lumière) comme élaboration dans l'hyper-présent des conditions qui font qu'un futur *autre* que celui seulement possible *maintenant,* devient réel. Chaque cône décrit, autrement dit, ce qui peut être, mais dans son mouvement propre il y a renvoi l'un contre l'autre du possible et de l'impossible, du nécessaire et du contingent, de l'essence et de l'accident, ce qui déclenche à chaque instant la compossibilité de l'impossible, le passage de ce futur-là en un futur indécidable

[1] Ibid., *Encycl.*, p. 371

à ce stade (le méta-présent, admis comme indéfinissable par Minkowski, bien que nécessaire en lui-même) et partant *de ce point de vue* encore impossible, mais ayant non moins *à être* dans l'avènement du futur de ce futur-là.

Pour le dire plus simplement on peut se figurer une trame narrative parfaite où toutes les données posées dans le nœud de l'intrigue disent tout ce qui est concevable *dorénavant* (moyennant un calcul exhaustif et fini) pour un *certain* futur (ou futur-là), mais ne peuvent visualiser autre chose que leur propre horizon de possibilité ; le coup de théâtre parfait est alors le moment où dans le déroulement parfaitement descriptible des choses survient toutefois l'élément *d'imprévu,* c'est-à-dire cet élément du méta-présent qui était bien là quelque part, mais absolument et fermement impensable pour l'entendement (lequel se limite au futur-là); le futur-là se commue en son propre nouveau futur, en son autre lui-même nouveau futur-là, etc.

Une telle représentation des choses permet de rendre raison de beaucoup de phénomènes dans de nombreux éléments de mécanique. Ainsi, par exemple, on retrouve ici la condition de possibilité du second principe de la thermodynamique : toute relation matière/énergie contient en effet cet élément d'irréversibilité qui permet alors de décrire un tel système comme stochastique, ce qui le rend d'autant plus facile à décrire moyennant le calcul probabiliste, comme on l'a vu plus haut[1] puisqu'il offre autant de déterminités que l'on souhaite en trouver ; de là il ressort que toute étude de la nature consiste ultimement à renvoyer celle-ci à ce méta-présent, c'est-à-dire à tout ce qui s'annoncera toujours comme révélateur d'une fuite en avant de l'ob-jet de la théorie en question, à tel point que de nombreuses recherches tentent désormais de supprimer le

[1] Voir note 1, page 141

temps de leurs équations, probablement afin d'éliminer ce *devenir* en-et-pour-soi de l'être, lequel est totalement incompatible avec la fixité recherchée en physique.

> Il peut sembler curieux d'associer le temps et la physique. Celle-ci cherche en effet, sans se l'avouer toujours, à éliminer le temps. Le temps est associé au variable, à l'instable, à l'éphémère, tandis que la physique, elle, est à la recherche de rapports qui soient soustraits au changement. [1]

Ce problème est loin d'être étranger aux physiciens et il se révèle pour la première fois dans la littérature scientifique lorsqu'en 1965 l'Américain Bryce Dewitt[2] établit la première équation qui décrit l'évolution d'un système sans faire appel au temps. La raison pour laquelle il est tentant de concevoir une physique sans le temps est liée au fait qu'en physique des particules toute brisure de la symétrie passé-futur se pose comme une borne infranchissable. Cette symétrie garantit le passage du passé au futur et d'une configuration de charge à une autre par simple conjugaison de charge (en commutant les particules concernées en leurs valeurs d'antiparticules). Mais la brisure observée dans l'interaction faible et certaines particules exotiques (kaons) après conjugaison de charge, offre deux mondes non calculables par les mêmes équations. La symétrie en question (notée CPT | Charge, Parité, Temps) était jusque là pensée comme invariante si bien que tout système pouvait être décrit dans un sens comme dans l'autre avec les mêmes équations pourvu que l'on procède aux trois simples opérations de commutation des

[1] Etienne Klein, *Le temps de la physique* , Dictionnaire de l'ignorance, collectif dirigé par Michel Cazenave, Albin Michel, Paris, 1998. http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b12c5.php#t1

[2] Bryce DeWitt, *Dynamical theory of groups and fields*, Gordon and Breach, New York, 1965

valeurs de charge, de parité et de sens du temps. En ce sens Etienne Klein peut dire[1] que « trente ans après qu'on l'ait découverte, l'origine profonde de cette légère brisure de la symétrie temporelle passé-futur demeure mystérieuse. »

Un tel mystère n'existe, toutefois et contrairement à ce que Klein semble croire, que du fait d'une nécessité de s'en tenir à l'être du possible. C'est probablement en effet la même insuffisance logique qui détermine l'impossibilité de spéculer sur le méta-présent en physique relative et qui rend si mystérieuse la brisure de symétrie puisque dans les deux cas on ne peut pas calculer un processus qui produirait le passage d'un système déterminé par un système d'équations en un autre système non plus déterminable par les mêmes équations parce que, procédant par simple commutation des valeurs, on demeure en vérité et fondamentalement dans *le même système*.

Le passage d'une déterminité en une autre déterminité est profondément mystérieux pour la physique parce que celle-ci doit se cantonner aux déterminités de son système comme observateur : elle ne peut comprendre que ce qu'il y a à l'intérieur du futur-là (c'est-à-dire dans les limites d'un cône de Minkowski comme cela est montré en annexe) et, partant, elle ne peut concevoir le temps que comme symétrique.

Le passage du présent dans le méta-présent est en lui-même indéfinissable et pourtant il y a fort à parier que la définition de propriétés énergétiques situées de plus en plus au fondement de ce qui forme un système, ne puissent alors elles aussi se décrire par le système qu'elles déterminent ainsi. On peut dire que la totalité des possibles computables que la logique scientifique étudie, dès lors qu'elle est étudiée pour ce qui la rend telle qu'elle est, ne peut être ensuite déterminée par les mêmes symétries qu'elle détermine comme système. Vouloir que la symétrie CPT soit constante et valable pour

[1] Ibid. Klein.

toute particule consiste à exiger que même ce qui se situe en deçà du temps soit lui aussi déterminé comme temporel.

Par conséquent on peut ajouter que si la physique tend à se débarrasser du temps afin d'échapper au nécessaire devenir des possibles dans leur passage constant à travers leur propre horizon, c'est pas forcément une mauvaise chose, car alors enfin seulement on pourrait commencer à développer autant de particules impossibles que possibles, c'est-à-dire, précisément, ces mêmes particules exotiques qui échappent au système. Découvrir la nécessité d'une particule exotique consiste à faire un saut dans toute sorte de notion d'univers parallèle et autres bizarreries, c'est-à-dire penser des configurations où d'un seul coup les choses ne peuvent plus être comme elles étaient censées être, mais bien désormais *aussi* comme on ne pouvait pas auparavant les concevoir, bien qu'on aie toutefois toujours à les concevoir par ce seul fait qu'on veut désormais penser sans le temps et, donc, sortir du seul cône de référence, c'est-à-dire l'ensemble des seuls *possibles immédiatement concevables.* Aussi la borne précédemment perçue comme infranchissable – il faut bien que les physiciens m'accordent au moins cela – est toujours déjà de fait franchie dès lors qu'on arrive à ces résultats aussi bien logiquement nécessaires qu'étranges. Leur étrangeté ne tient en vérité qu'à la *mauvaise* métaphysique de la physique, c'est-à-dire au préjugé qui consiste à croire que n'est vrai que ce qui est figé dans le domaine du possible. Pour le dire autrement, du moment que la physique reste kantienne dans sa philosophie elle ne peut voir que des *singularités* là où elle découvre précisément les moments de l'être où plus rien n'est simplement temporel ou spatial.

On peut encore voir les choses en termes heideggeriens : chaque étude théorique ouvre sur un calcul interminable de nouvelles inconnues en ce qu'elle reproduit

l'ouverture constante de l'être sur lui-même. On retrouve également ici la spéculation astrophysique contemporaine sur la nature finie ou infinie de l'univers puisque d'un côté celui-ci doit être considéré comme fini dans son présent, c'est-à-dire limité comme son propre référentiel spatio-temporel, et infini en ce qu'en lui-même il constitue un parcours infini du point de vue de l'observateur dont le déplacement maximal ne peut excéder celui du cône qu'il ouvre lui-même comme point zéro. Mais cet univers ne constitue que le domaine du possible *immédiatement* et n'a de sens comme temporel qu'en tant qu'il ouvre toujours sur son autre en lui-même, c'est-à-dire comme nouveau cône d'un présent qui comme référentiel est certes limité à lui-même, mais qui est aussi comme *contenu* dans un référentiel plus vaste, lequel relève de l'impossible. Le sens commun comprend cela d'une façon extrêmement limpide lorsqu'il parle de « repousser les limites du possible » ; il sait en cela que l'impossible est en lui-même quelque zone que l'on doit pouvoir atteindre d'une façon ou d'une autre, c'est-à-dire qui a à être, et c'est tout le génie ontologique de l'esprit d'avoir toujours compris cela.

## 3. MATHEMATIQUE CONCEPTUELLE

La mathématique conceptuelle[1] consiste en une interprétation *catégoriste* de la dialectique, démarche que l'on doit aux travaux de William F. Lawvere[2] , sensiblement influencés par ceux Herman G. Grassmann.[3] La théorie des catégories étudie les structures mathématiques et les relations des catégories mathématiques telles que

[1] W.F. Lawvere, *Conceptual Mathematics. A First Introduction to Categories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997

[2] Cf. W F. Lawvere, *Grassmann's dialectics and category theory*, *in* Proceedings of the 1994 Conference to commemorate 150 years of Grassmann's "Ausdehnungslehre", Dordrecht-Boston- London, Kluwer Academic Publishers, t. 187, pp. 255–264.

[3] Unity and identity of opposites in calculus and physics, Applied Categorical Structures, 4, 167–174, dx.doi.org/10.1007/BF00122250.

l'espace et la quantité ou les quantités extensives et intensives. Les catégories sont utilisées dans la plupart des branches mathématiques, dans certains secteurs de l'informatique théorique et en physique théorique. Lawvere propose une interprétation catégoriste de la dialectique. Celle-ci ne se contente pas comme d'autres mathématiciens ou logiciens, de soit simplement renoncer à comprendre Hegel comme le fait Russel, soit de l'interpréter dans un cadre formel créé ad hoc, comme c'est le cas avec Rogowski[1] ou même, dans une certaine mesure, avec Dubarle. Lawvere va jusqu'à prendre soin de rester entièrement dans un usage du langage naturel du début à la fin de l'article *Unity and identity of opposites*, tout en cherchant les conditions techniques nécessaires à dégager des morphismes entre la mathématique et la dialectique, si bien que l'on trouve dans le travail de ce mathématicien une sorte de retour de la pensée à la dissertation dialectique. Dans cette même publication il appelle « unité et identité des opposés », qu'il note UIO, les catégories espace et quantité, quantités intensive et extensive, général et particulier, le tout dans le cadre mathématique de la théorie des catégories. On a là, autrement dit, la première forme d'une modélisation du dialectique qui essaye de rester fidèle au mouvement dialectique lui-même.

[1] Cf. Baptiste Mêles, *Pratique mathématique et lectures de Hegel*, Distribution électronique Cairn Nancy 2, Université Nancy 2, http://philosophiascientiae.revues.org, 2012, p. 108 et sq.

## BIBLIOGRAPHIE

HEGEL, G. F.,

*Science de la Logique*, premier tome, premier livre – La logique objective, *L'Etre*, version de 1812, Kimé, trad. Jarczyk, Paris, 2006. **(Noté *S.L.*, 1812, I)**

*Science de la Logique*, premier tome, premier livre – La logique objective, *L'Etre*, version de 1812, Aubier-Montaigne, trad. Jarczyk, Paris, 1972. (Noté *S.L.,* I, Aubier-Montaigne)

*Science de la Logique*, premier tome, premier livre – La logique objective, *L'Etre*, version de 1812, Kimé, trad. Jarczyk, Paris, 2006. (Noté *S.L.,* I, 1812)

*Science de la Logique*, premier tome, premier livre – La logique objective, *L'Etre*, version de 1832, Kimé, trad. Jarczyk, Paris, 2007 (Noté *S.L.,* I, 1832)

*Science de la Logique*, premier tome, deuxième livre – La logique objective, *La Doctrine de l'Essence*, Kimé, trad. Jarczyk, Paris, 2010. (Noté ***S.L.*, II)**

*Science de la Logique,* deuxième tome, La logique subjective, Aubier Montaigne, trad. Jarczyk, 1981. (Noté ***S.L.*, III)**

*Leçons sur la Logique* (1831), Vrin, Paris, 2007

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I, Science de la Logique, Vrin, trad. Bourgeois, Paris, 1994. (Noté ***Encycl*., I)**

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, II, Philosophie de la Nature, Vrin, trad. Bourgeois, Paris, 2004 (Noté ***Encycl*., II)**

Leçons sur la Philosophie de la religion, Troisième partie, la religion accomplie, P.U.F., Paris, 2004.

*Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. J. Hyppolyte, Vrin, Paris, 1991. (Noté Phéno.)

*Leçons sur la Logique de 1831*, Vrin, Paris, 2007.

Textes en allemand :

*Phänomenologie des Geistes*, ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel, Werke in zwanzig Bänden, vol. 3, Frankfurt, 1969. (Noté, *Ph.d.G,* Mold..)

*Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. V. J. Hoffmester. Hamburg, 1967. (Noté, Ph.d.G, Hoff.)
*Wissenschaft der Logik*, Gesammelte Werke. Hrsg. V. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968 et ult. **(Noté *G.W.*)**

ARISTOTE,
*Topiques,* I, Trad. Brunschwig, Belles Lettres, Paris, 2003
*De L'interprétation,* Trad. Tricot, Vrin, Paris, 2000.
*Métaphysique*, Trad. Tricot, Vrin, 2000.
*Physique*, Trad. Pellegrin, GF, Paris, 1999.

BACHELARD, G.,
Activité rationaliste de la physique contemporaine, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, P.U.F., Paris 1951

BIARD, J.,
Introduction à la lecture de la Science de la logique, tome 1, collectif J. Biard, Aubier, Paris, 1981
Introduction à la lecture de la Science de la logique, tome 2, collectif J. Biard, Aubier, Paris, 1983
Introduction à la lecture de la Science de la logique, tome 3, collectif J. Biard, Aubier, Paris, 1987

BERGSON, H.,
Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, Paris, P.U.F., 1927.
*Revue scientifique*, 13 mars et 24 avril 1875.

Bois E.
Un déterminisme affranchi de la contrainte de prédictibilité, Revista de Filosofia, 35-4, Eikasia, 2001.
Implications philosophiques de la science contemporaine, B. d'Espagnat Ed., PUF, 2001.
Science et philosophie de la Nature: Un nouveau dialogue. L. Boi Ed., Peter Lang, 2000.

BONNET, C.,
*Manuel pratique de psychophysique*, Armand Collin, Paris, 1986.

BOURGEOIS, B.,
*Cahiers d'Histoire de la Philosophie,* Hegel, dir. Maxence Caron, cerf, Paris, 2007.
*Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000.
La philosophie Allemande Classique, P.U.F., Paris, 1995

BUEE, J-M.,
*In Logique et sciences concrètes*, collectif dirigé par E. Renault et D. Wittman, L'Harmattan, Paris, 2006.

CANTOR, G.,
*Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*,
Springer, Berlin, 1932

CLERICUZIO, A.,
Archives internationales d'histoire des idées, N° 171, Eléments, Principes et Corpuscules, Kulwer Acadmic Publishers, Netherlands, 2000.

DE A. MARTINS, R.,
*Teoria da Relatividad Especial*, Grupo de Historia e Teoria da Ciência, Universidade
Estadual de Campinas, UNICAMP, São Paolo, 2008.

DELAUNAY, C-E.,
*La Théorie du mouvement de la lune*, Mallet-Bachelier, Paris, 1860

DESANTI, J.T.,
La Philosophie silencieuse, Paris, Seuil, 1975.

DEWITT, B.,
*Dynamical theory of groups and fields*, Gordon and Breach, New York, 1965

DOZ, A.,
La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, Vrin, Paris, 1987.

DUBARLE, D.,
*Logique et Dialectique,* Librairie Larousse, Paris, 1972.
Préface *in* Hegel*, Les Orbites des planètes,* diss. de 1801, Vrin, Paris, 1979.

EINSTEIN, A.,
*On the one hundredth anniversary of Maxwell's birth* in James Clerk Maxwell: A commemoration Volume, Cambridge University Press, Cambridge, 1931.

FALMAGNE, J-C.,
Elements of Psychophysical Theory, Functional Equations, in Oxford Psychology Series NO. 6, New York, Oxford University Press, 1985.

FECHNER, G.T.,

*Element der Psychophysik*, Breitskopf und Härtel, Leipzig, 1860.

GREENE, B.,
*The Hidden Reality*, Afred A. Knopf, New York, 2011.

HARTMANN, N.,
*Aristoteles und Hegel*, *in* Kleinere Schriften II, Berlin, 1957.

HOULGATE, S.,
*The Opening of Hegel's Logic,* Purdue University Press, West Lafayette, 2006.

KLEIN, E.,
*Le temps de la physique*, Dictionnaire de l'ignorance, collectif dirigé par Michel Cazenave, Albin Michel, Paris, 1998.
*Petit voyage dans le monde des quanta,* Flammarion, Paris, 2003.
*L'unité de la physique*, P.U.F., Paris, 2000

KERVEGAN, J-F.,
Sortir du « donné » ? Quelques remarques autour d'une observation de *Sellars*, Implications Philosophiques (www.implications-philosophiques.org), publication du 2 mars 2011.
*L'Effectif et le Rationnel*, Vrin, Paris, 2007.
*Hegel et l'hégélianisme,* P.U.F, Paris, 2005

LARDIC, J-M.,
*Hegel et la métaphysique wolffienne*, Archives de philosophie, 65, Grenoble, 2002.
La Contingence chez Hegel, 1996, in Hegel, Comment le sens commun comprend la philosophie, Actes Sud, Paris, 1989.
*L'infini et sa logique,* L'Harmattan, Paris, 1995.
*Le droit du particulier, in* Hegel et le droit naturel moderne, (Ed) J-L.Vieillard-Baron et Y-C. Zarka, Vrin, Paris, 2006.

LABER, G. N.
*The Geometry of Minkowski Spacetime: An Introduction to the Mathematics of the Special Theory of Relativity*, Second Edition, Springer, New York
Dordrecht Heidelberg London, 2011.

LAWVERE, W.F.,
Conceptual Mathematics. A First Introduction to Categories, Cambridge, University Press, Cambridge, 1997.
Grassmann's dialectics and category theory, in Proceedings of the 1994 Conference to commemorate 150 years of Grassmann's "Ausdehnungslehre", Dordrecht-Boston- London, Kluwer Academic Publishers, t. 187.
Unity and identity of opposites in calculus and physics, in Applied Categorical Structures, 4, 167–174, publication of the State University

of New York, and Kluwer Academic Publishers, New York-Amsterdam, 1996.

LEYLAVERGNE, E.,

Une Introduction à la Science de la Logique. Concept fini et Concept Infini, Grupo Krisis, Evora, 2011.

Collectif Polysophia, Le Problème des anticipations en économie, Dir. Elfège Leylavergne, sous la supervision scientifique du Pr. Chiappori (Columbia University), coll. Polysophia, Lycée Français de New York, New York, 2012

Le paradigme épistémologique des sciences économiques, Vers la fin du débat entre interventionnisme et monétarisme in Actas das IVas Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia, (Eds.) I. Pinto Pardelha e I. Viparelli, Grupo Krisis, Evora, 2013.

MARTIN-LÖF, P.E.R.,

On the definition of random sequences, Institute of Mathematical Statistics, University of Stockholm, Stockholm, 1966

MCDOWELL, J.,

*Hegel et le mythe du donné*, *in,* Revue Philosophie N°99, Minuit, Paris, 2008.

*L'esprit et le monde*, Trad. C. Alsaleh, Vrin, Paris, 2007.

MELES, B.,

*Pratique mathématique et lectures de Hegel*, Distribution électronique Cairn Nancy 2, Université Nancy 2, http://philosophiascientiae.revues.org, 2012.

NEWTON, I.,

*Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Trad. Émilie du Chatelet, Desaint-Saillant-Lambert, Paris, 1756.

HEINE, H.,

*Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Nicolin (éd.), document 363, Hambourg, Meiner, 1970.

PIPPIN, R.B.,

*Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 170, 179, 241, 258.

SELLARS, W.,

*Empirisme et philosophie de l'esprit* (1956), Éditions de l'Éclat, 1992

STACE, W. T.,

*The Philosophy of Hegel*, Kessinger, 2008.

STANGUENNEC, A.

La dialectique réflexive, Lignes fondamentales d'une ontologie du soi, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2006.
Etre, soi, sens, les antécédences herméneutiques de la dialectique réflexive, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2008.

SZEBEHELY, V.,
*Chaos, Stability and Predictability in Newtonian Dynamics*, in : Predictability, Stability, and Chaos in N-Body Dynamical Systems, A.E. Roy, ASI B272, Plenum Press, New York, 1991.

WEBER, E.H.,
De Pulsu, resorbtione, auditu et Tactu : annotationes anatomicae et *physiologicae.* Leipzig, 1834, Khoeler.
*On the Tactile Sciences*, second edition, Translated by H. Ross et D.J. Murray, Erlbaum, 1996,U.K.

WESTPHAL, K. R.,
*Hegel, Idealism, and Robert Pippin,* in The International Philosophical Quaterly, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1993.

"ob-jet" 7, 8, 9, 21, 22, 26, 42, 43, 44, 45, 46, 60, 62, 64, 70, 73, 75, 78, 82, 83, 85, 86, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 111, 112, 116, 127, 129, 155, 180, 183, 184, 206, 209, 210, 213, 216, 218, 225, 236, 237, 238, 242, 260, 288, 291, 292, 303, 317, 324, 327, 335, 352, 409, 413, 431
*absolu* 22, 61, 86, 108, 111, 115, 116, 120, 122, 136, 138, 139, 141, 143, 166, 172, 196, 199, 201, 202, 209, 220, 223, 224, 230, 236, 245, 247, 248, 253, 256, 263, 267, 276, 301, 314, 333, 365, 380, 401, 403, 404, 410, 418, 420, 421, 422, 426, 427
*absolument* 20, 22, 41, 57, 86, 128, 130, 131, 132, 136, 138, 143, 146, 174, 193, 201, 202, 213, 219, 235, 236, 241, 269, 276, 290, 291, 292, 314, 319, 351, 352, 356, 367, 368, 399, 410, 420, 421, 426, 429, 430
abstraction 37, 41, 68, 88, 95, 121, 137, 138, 143, 199, 244, 253, 254, 259, 265, 266, 267, 270, 293, 321, 328, 331, 341, 349, 356, 368, 386, 420
abstrait 24, 46, 69, 83, 85, 86, 105, 115, 116, 123, 159, 160, 166, 170, 173, 181, 200, 218, 230, 239, 241, 243, 245, 315, 322, 328, 337, 361, 366, 368, 379, 386, 387, 404, 420, 426
abstraites 36, 105, 244, 313, 344, 391
accident 7, 40, 63, 84, 87, 249, 250, 251, 255, 261, 351, 406, 422, 428, 430
accidentel 7, 290, 375
acte 107, 121, 127, 130, 142, 154, 212, 259, 270, 281, 335, 354, 374
affinité 217
apparence 7, 34, 66, 75, 250, 282, 350, 360, 365, 375, 389, 397, 416, 429
Aristote 30, 40, 71, 72, 74, 103, 111, 135, 158, 249, 251, 252, 257, 296, 335
autre 6, 7, 10, 11, 15, 16, 23, 25, 27, 28, 29, 32, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 59, 61, 63, 66, 68, 71, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 104, 107, 108, 110, 113, 115, 119, 121, 123, 124, 127, 128, 129, 133, 135, 136, 141, 143, 146, 147, 148, 152, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 191, 192, 194, 196, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 253, 255, 259, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 323, 324, 326, 327, 330, 331, 332, 335, 339, 341, 342, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 360, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 375, 376, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 391, 394, 398, 399, 400, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 418, 420, 421, 422, 426, 427, 428, 430, 431, 432, 434
Bachelard 65, 68, 325, 436
Bergson 206, 207, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 228, 347, 437

Biard 179, 222, 231, 246, 386, 391, 395, 396, 437
Bonnet 206, 437
Bourgeois 72, 120, 129, 141, 250, 436
Buée 193, 437
Cantor 80, 326, 437
catégories 6, 10, 19, 25, 32, 38, 39, 40, 49, 59, 61, 62, 63, 65, 76, 89, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 172, 178, 190, 191, 206, 214, 225, 226, 227, 237, 242, 247, 249, 267, 281, 290, 292, 293, 296, 323, 324, 327, 332, 338, 351, 357, 358, 360, 361, 362, 364, 370, 388, 394, 399, 406, 410, 411, 412, 428, 429, 434
chose 7, 10, 16, 22, 29, 32, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 53, 63, 64, 66, 71, 73, 75, 77, 78, 80, 83, 84, 86, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 107, 110, 111, 112, 113, 119, 120, 123, 133, 134, 139, 140, 141, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 183, 184, 191, 192, 200, 204, 205, 206, 213, 218, 221, 222, 224, 226, 228, 233, 234, 238, 247, 249, 254, 257, 258, 259, 260, 265, 266, 267, 272, 277, 278, 279, 281, 283, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 335, 338, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 352, 353, 354, 356, 359, 362, 363, 367, 370, 371, 372, 374, 376, 380, 385, 387, 390, 392, 398, 404, 405, 408, 411, 413, 429, 430, 433
Clericuzio 187
communicationnelle 23, 181, 188, 219, 220, 225, 286, 321, 324, 325
*composé* 157, 158, 214, 215, 314, 326, 386
concept 10, 11, 16, 19, 20, 31, 32, 33, 44, 46, 47, 60, 66, 72, 74, 79, 80, 81, 83, 89, 96, 112, 113, 115, 121, 122, 125, 128, 133, 142, 144, 166, 170, 171, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 191, 196, 197, 207, 218, 219, 222, 225, 226, 227, 228, 238, 239, 240, 241, 251, 252, 261, 270, 273, 279, 281, 283, 334, 339, 346, 353, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 418, 423, 425, 426
confusion 32, 62, 75, 101, 103, 105, 138, 146, 150, 153, 156, 191, 198, 199, 212, 214, 251, 272, 273, 291, 305, 332, 371, 421
connaissance 21, 37, 43, 60, 63, 73, 92, 94, 106, 112, 129, 143, 180, 205, 225, 236, 276, 296, 308, 312, 319, 322, 332, 341, 342, 344, 347, 352, 355, 356, 361, 367, 368, 371, 374, 387, 410, 411
conscience 21, 28, 32, 42, 77, 84, 85, 88, 91, 92, 94, 96, 116, 120, 121, 123, 124, 125, 133, 134, 143, 149, 152, 155, 158, 182, 191, 196, 213, 215, 219, 226, 259, 262, 310, 319, 349, 360, 364, 367, 368, 369, 411, 421, 427
contingence 7, 25, 26, 27, 28, 38, 39, 40, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 87, 89, 98, 112, 113, 119, 135, 141, 184, 249, 253, 261, 262, 263, 273, 275, 293, 298, 300, 336, 337, 338, 343, 345, 352, 353, 354, 355, 360, 361, 364, 367, 370, 371, 372, 373, 377, 378, 379, 380, 381, 389, 391, 400, 406
contingent 26, 27, 38, 40, 41, 46, 50, 53, 54, 57, 60, 64, 66, 71, 72, 73, 76, 84, 86, 101, 107, 112, 143, 147, 164, 254, 300, 332, 337, 344, 353, 372, 375, 378, 379, 386, 415, 428, 430

continu 22, 23, 37, 39, 80, 131, 143, 159, 160, 161, 162, 202, 213, 215, 218, 223, 264
contradiction 17, 18, 19, 21, 32, 48, 50, 63, 64, 83, 84, 87, 88, 91, 92, 93, 95, 99, 100, 105, 111, 115, 119, 127, 131, 134, 144, 145, 147, 152, 155, 160, 164, 165, 166, 168, 169, 173, 176, 182, 190, 192, 220, 222, 225, 227, 228, 266, 277, 279, 289, 305, 308, 318, 329, 349, 359, 370, 371, 372, 377, 382, 402, 405, 415
*contraire* 26, 32, 41, 43, 52, 54, 59, 65, 68, 84, 90, 94, 95, 114, 124, 138, 140, 148, 213, 224, 282, 294, 303, 311, 312, 314, 322, 323, 324, 336, 351, 364, 393
Critique 37, 97, 103, 105, 106, 123, 124, 298, 323
déduction 56, 61, 101, 388, 415, 417
degré 6, 12, 21, 23, 28, 77, 78, 80, 94, 143, 179, 203, 204, 228, 231, 232, 233, 242, 253, 306, 319, 323, 332, 387
Delaunay 68, 437
Desanti 196
Descartes 79, 97, 116, 117, 124, 182, 219, 298
déterminations 10, 11, 28, 31, 32, 42, 44, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 64, 65, 73, 74, 82, 84, 95, 96, 97, 100, 103, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 115, 119, 122, 124, 130, 135, 136, 137, 139, 143, 145, 148, 152, 164, 167, 169, 172, 178, 182, 197, 204, 219, 225, 241, 246, 255, 256, 257, 259, 260, 272, 282, 290, 291, 301, 308, 309, 310, 311, 316, 329, 332, 336, 339, 343, 344, 353, 358, 360, 364, 367, 376, 377, 378, 381, 383, 385, 389, 391, 394, 395, 406, 422, 424
déterminité 6, 7, 9, 10, 11, 22, 44, 60, 66, 75, 97, 116, 117, 119, 122, 123, 133, 140, 141, 145, 146, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 171, 172, 173, 174, 176, 181, 183, 192, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 218, 221, 223, 224, 226, 232, 245, 247,253, 256, 270, 271, 273, 279, 286, 295, 297, 300, 301, 310, 313, 314, 315, 318, 327, 331, 337, 344, 359, 363, 369, 372, 378, 381, 382, 383, 384, 386, 389, 390, 395, 406, 407, 410, 412, 418, 421, 427, 432
devenir 47, 75, 81, 83, 115, 119, 121, 122, 125, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 154, 155, 156, 159, 160, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 200, 205, 206, 215, 224, 225, 231, 247, 251, 252, 254, 257, 267, 271, 272, 273, 279, 296,313, 314, 339, 423, 424, 426, 427, 431, 433
Dewitt 431
dialectique 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 30, 33, 38, 41, 42, 44, 52, 60, 64, 65, 67, 69, 73, 74, 75, 76, 80, 83, 88, 89, 91, 96, 97, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 143, 147, 149, 151, 153, 156, 160, 165, 178, 180, 181, 182, 183, 189, 191, 197, 198, 200, 205, 206, 207, 215, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 249, 254, 259, 260, 261, 265, 268, 269, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 296, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 310, 313, 315, 318, 319, 326, 327, 329, 333, 338, 340, 345, 346, 349, 351, 356, 358, 361, 362, 364, 380, 402, 406, 407, 411, 421, 422, 427, 429, 434
différence 6, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 20, 22, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 40, 41, 42, 47, 63, 81, 84, 85, 110, 141, 142, 143, 144, 147, 151, 163, 164, 168, 171, 173, 174, 175, 178, 198, 200, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 213, 214, 225, 228,

229, 236, 237, 238, 240, 242, 249, 250, 252, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 304, 306, 308, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 327, 331, 336, 339, 350, 357, 359, 361, 362, 366, 370, 374, 375, 383, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 408, 411, 412, 422, 425
différence essentielle 6, 7, 9, 10, 12, 236, 238, 270, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 287, 288, 289, 290, 292, 295, 306, 315, 327, 396, 397, 399, 400
discret 22, 23, 143, 160, 161, 173, 202, 204, 215, 218, 223, 227
discrète 28, 57, 145, 160, 164, 202, 203
Doz 44, 121, 122, 170, 171, 247
Dubarle 22, 24, 31, 33, 188, 191, 194, 195, 196, 198, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 269, 270, 282, 285, 286, 435
effectif 28, 29, 31, 39, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 56, 60, 67, 71, 84, 96, 99, 101, 105, 183, 219, 228, 250, 296, 324, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 359, 365, 366, 369, 371, 372, 375, 376, 378
Einstein 248, 325, 341, 350, 418, 421, 423, 427, 438
empirique 31, 61, 62, 107, 112, 186, 381
empirisme 39, 78, 93, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 112, 415
entendement 15
épistémologique 59, 188, 345, 352, 439
espèce 39, 40, 84, 120, 121, 122, 124, 133, 144, 224, 271, 304, 305, 308, 317, 373, 390
esprit 31, 36, 47, 60, 62, 63, 66, 79, 80, 84, 86, 87, 92, 94, 96, 98, 103, 113, 116, 118, 119, 122, 124, 133, 136, 143, 144, 149, 153, 184, 189, 192, 194, 198, 220, 222, 225, 235, 252, 259, 297, 320, 322, 333, 339, 357, 359, 360, 373, 405, 411, 412, 413, 421, 434, 439, 440
essence 7, 24, 25, 26, 33, 40, 44, 59, 63, 115, 133, 143, 178, 179, 198, 226, 229, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 270, 271, 272, 277, 278, 279, 280, 281, 288, 289, 290, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 304, 306, 308, 315, 316, 318, 319, 329, 331, 332, 335, 336, 342, 345, 348, 349, 352, 355, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 372, 377, 396, 399, 400, 406, 407, 411, 412, 413, 418, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429
*essentiellement* 8, 11, 83, 104, 129, 149, 178, 181, 188, 268, 270, 287, 311, 330, 368, 371, 382, 386, 391, 394, 409
Etat 50, 70, 81, 83, 180, 197, 219, 232, 279, 281, 363, 366, 376, 377, 378, 379, 412
éthique 72, 106, 107, 108, 181, 188, 191, 194, 197, 219, 242, 285, 321, 324, 325, 367, 368
être-là 54, 82, 86, 87, 99, 122, 123, 133, 140, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 165, 168, 171, 172, 173, 175, 176, 200, 203, 215, 216, 220, 229, 231, 232, 246, 253, 256, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 315, 332, 346, 374, 383, 388
existence 7, 19, 28, 29, 32, 41, 43, 74, 75, 81, 87, 106, 118, 124, 135, 151, 156, 168, 176, 186, 187, 192, 198, 221, 257, 259, 279, 300, 303, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 324, 331, 333, 335, 336, 339, 342, 345, 346, 350, 351, 352, 357, 361, 365,

367, 368, 370, 371, 372, 374, 376, 386, 403, 406, 410
expérience 19, 29, 30, 44, 46, 47, 62, 65, 68, 83, 94, 102, 103, 105, 106, 112, 118, 125, 135, 136, 167, 184, 210, 227, 234, 300, 338, 347, 350, 359, 389, 403, 415, 416, 417
extensif 22, 23, 205, 386
Falmagne 216, 217, 438
Fechner 23, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 347, 438
Fichte 126
fini 29, 31, 32, 51, 64, 85, 91, 95, 96, 97, 106, 113, 115, 116, 130, 135, 143, 154, 157, 163, 164, 165, 171, 197, 203, 219, 239, 259, 260, 282, 310, 325, 345, 348, 403, 434
forme 7, 10, 24, 26, 29, 37, 42, 44, 67, 70, 74, 79, 86, 88, 90, 93, 95, 97, 101, 103, 110, 111, 112, 113, 119, 122, 125, 131, 133, 135, 138, 139, 140, 145, 147, 154, 155, 156, 159, 160, 168, 182, 187, 199, 200, 201, 203, 207, 213, 221, 223, 224, 226, 250, 255,258, 265, 276, 277, 282, 285, 303, 306, 308, 317, 328, 338, 340, 342, 345, 347, 354, 364, 375, 381, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 391, 392, 398, 400, 403, 405, 418, 420, 421, 432, 435
genre 41, 58, 78, 80, 121, 122, 144, 197, 250, 251, 259, 302, 317, 354, 375, 376, 381, 389, 390, 395, 410
Greene 69, 234, 438
Hartmann 25, 248, 438
Hegel 6, 7, 10, 11, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 31, 32, 33, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 61, 62, 65, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 170, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 215, 219, 220, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 251, 253, 255, 260, 261, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 299, 309, 311, 313, 315, 316, 322, 325, 326, 328, 329, 332, 335, 336, 339, 341, 343, 351, 353, 355, 357, 358, 359, 361, 362, 376, 381, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 412, 421, 435, 437, 438, 439, 440
Heine 52, 439
Houlgate 82, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 251, 438
Idée 21, 107, 113, 123, 127, 131, 135, 136, 143, 169, 179, 238, 270, 309, 319, 335, 348, 362, 365, 368, 371, 372, 399, 405, 407, 409, 410, 411, 412, 413
identité 7, 48, 63, 81, 106, 112, 121, 127, 128, 133, 137, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 151, 167, 171, 189, 199, 223, 249, 252, 253, 254, 258, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 279, 281, 289, 296, 297, 298, 306, 313, 315, 316, 319, 322, 327, 332, 335, 349, 351, 357, 359, 363, 366, 369, 372, 373, 374, 375, 377, 379, 387, 390, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 422, 425, 435
*immédiatement* 51, 66, 87, 98, 99, 105, 141, 152, 159, 173, 182, 204, 231, 247, 250, 251, 253, 268, 290, 291, 298, 311, 326, 332, 336, 338, 340, 342, 348, 354, 355, 363, 365, 371, 372, 392, 400, 403, 419, 433, 434

immédiateté 131, 132, 134, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 215, 253, 262, 315, 316, 326, 346, 376, 377, 383, 386, 402, 420, 421, 425
impossibilité 51, 57, 68, 69, 113, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 213, 234, 253, 259, 262, 286, 351, 406, 428, 432
impossible 26, 55, 57, 68, 70, 77, 80, 108, 137, 143, 145, 151, 152, 155, 161, 170, 183, 196, 198, 204, 234, 240, 249, 250, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 293, 316, 318, 328, 338, 343, 344, 351, 352, 397, 413, 422, 424, 426, 428, 429, 434
impuissance 179, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 235, 308, 311, 351
indifférente 9, 15, 22, 26, 42, 54, 143, 176, 181, 183, 192, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 216, 220, 222, 224, 233, 256, 273, 274, 275, 276, 277, 282, 287, 288, 290, 292, 295, 296, 301, 310, 313, 314, 351, 381
individu 48, 49, 144, 212, 363, 427
inessentiel 40, 249, 250, 255, 262, 263, 280, 349, 375, 422
infini 17, 28, 31, 32, 44, 51, 54, 55, 58, 68, 77, 79, 80, 81, 83, 87, 89, 91, 92, 93, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 125, 127, 135, 137, 159, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 183, 185, 192, 204, 217, 219, 224, 230, 231, 234, 237, 245, 260, 261, 262, 264, 301, 302, 322, 326, 327, 331, 335, 337, 340, 342, 345, 355, 357, 382, 388, 389, 403, 408, 409, 410, 413, 434, 439
insuffisance 9, 15, 18, 33, 63, 73, 91, 104, 120, 168, 350, 396, 400, 402, 432
intensif 22, 23, 205, 233
introduction 12, 15, 17, 19, 36, 46, 90, 178, 290, 407, 410, 418
jugement 67, 75, 87, 99, 106, 225, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 389, 397, 400, 411, 412, 413
Kant 30, 31, 37, 48, 49, 50, 60, 62, 74, 101, 103, 106, 107, 108, 112, 113, 119, 123, 125, 136, 149, 200, 236, 257, 259, 289, 304, 323, 357, 399, 408, 412, 415
kantienne 61, 433
Klein 431, 432, 438
l'entendement 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 30, 31, 36, 51, 60, 61, 63, 64, 65, 72, 73, 75, 76, 77, 82, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 105, 106, 109, 111, 115, 117, 119, 120, 136, 137, 138, 139, 146, 150, 151, 154, 155, 156, 158, 166, 167, 180, 182, 183, 191, 197, 234, 235, 241, 244, 250, 259, 266, 268, 269, 270, 280, 283, 285, 286, 294, 297, 301, 310, 312, 316, 319, 327, 328, 329, 336, 355, 381, 383, 386, 388, 389, 390, 398, 400, 401, 404, 418, 421, 427, 429, 430
l'Etre 126, 189, 238, 313, 314, 397, 406, 410
l'être 7, 11, 15, 21, 24, 25, 30, 33, 42, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 72, 74, 75, 76, 77, 82, 86, 87, 89, 98, 106, 108, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 185, 192, 198, 199, 200, 203, 204, 215, 216, 220, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 241, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 263, 264, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 289, 290, 291, 295, 296, 297,

298, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 320, 327, 329, 331, 335, 337, 338, 346, 347, 349, 354, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 369, 370, 372, 374, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 394, 395, 396, 397, 400, 402, 403, 407, 410, 411, 412, 413, 418, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434
l'indifférence 6, 8, 9, 12, 22, 34, 181, 192, 201, 218, 220, 223, 224, 274, 275, 282, 283, 284, 287, 317, 350, 371, 381, 400, 402, 404, 405
Laber 423, 439
Lardic 51, 97, 229, 438
Lawvere 226, 434, 439
Leylavergne 59, 352, 439
liberté 27, 28, 50, 56, 104, 121, 122, 135, 175, 207, 308, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 363, 367, 370
logique 6, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 29, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 97, 100, 106, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 145, 146, 149, 151, 156, 160, 162, 163, 169, 170, 178, 179, 180, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 207, 208, 214, 217, 219, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 252, 253, 258, 259, 260, 261, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 276, 277, 279, 280, 285, 286, 288, 289, 291, 292, 294, 296, 297, 302, 309, 310, 315, 319, 323, 325, 327, 328, 329, 332, 339, 345, 347, 351, 355, 357, 359, 361, 362, 364, 366, 382, 383, 385, 388, 390, 392, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 421, 423, 426, 427, 428, 429, 432, 433, 436, 437, 438, 439
loi 23, 26, 37, 38, 39, 46, 47, 48, 50, 58, 67, 71, 86, 95, 101, 102, 105, 135, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 214, 218, 257, 259, 326, 363, 366, 415, 417
Martin-Löf 55, 439
Martins 426, 437
mauvais 78, 83, 119, 153, 166, 170, 197, 234, 292, 293, 368, 376, 378, 398
McDowell 149, 439
mécanique 7, 8, 64, 70, 101, 141, 161, 181, 184, 196, 198, 236, 274, 301, 310, 337, 362, 365, 372, 405, 415, 430
médiation 6, 11, 44, 115, 125, 132, 133, 141, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 161, 178, 204, 247, 308, 320, 355, 373, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 404, 419, 420, 421
*médiatisé* 126, 131, 132, 134, 153, 161, 243, 271, 273, 329, 382, 391, 396, 398, 409
*mesure* 19, 22, 23, 24, 28, 29, 31, 33, 49, 51, 57, 61, 67, 68, 80, 86, 88, 93, 112, 130, 178, 185, 189, 203, 204, 205, 206, 209, 212, 213, 214, 216, 219, 221, 222, 231, 232, 233, 234, 235, 249, 253, 263, 288, 291, 292, 293, 301, 304, 306, 318, 321, 328, 333, 343, 344, 348, 352, 364, 368, 370, 377, 381, 383, 384, 385, 387, 389, 392, 394, 397, 399, 408, 413, 417, 435
métaphysique 9, 30, 48, 78, 97, 99, 100, 103, 105, 107, 111, 112, 113, 114, 124, 126, 150, 181, 186, 190, 191, 192, 193, 196, 219, 220, 223, 235, 282, 293, 312, 322, 403, 433, 438
méthode 7, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 30, 43, 45, 65, 89, 91, 101, 113, 126, 193, 215, 224, 225, 226, 227, 260, 283, 288, 311, 312, 375, 413, 415
moi 42, 43, 45, 47, 71, 94, 116, 174, 255, 421, 427

Moi 110, 116, 126, 171, 172, 201
moment 15, 16, 17, 19, 20, 31, 34, 39, 45, 49, 52, 56, 57, 58, 60, 63, 66, 69, 72, 74, 76, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 104, 105, 106, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 124, 125, 128, 131, 132, 134, 136, 144, 146, 149, 151, 155, 156, 160, 165, 167,171, 178, 185, 197, 204, 206, 211, 214, 220, 224, 227, 229, 230, 231, 233, 236, 237, 240, 243, 246, 252, 253, 255, 256, 257, 261, 263, 266, 268, 269, 274, 281, 282, 285, 287, 292, 294, 296, 299, 304, 305, 307, 310, 323, 328, 330, 339, 344, 348, 349, 357, 360, 361, 362, 366, 368, 370, 378, 380, 382, 390, 397, 398, 400, 404, 407, 417, 419, 426, 427, 428, 429, 430, 433
moments du concept 240, 361, 380, 381
nature 9, 10, 21, 28, 30, 36, 39, 51, 66, 67, 77, 78, 79, 87, 93, 105, 110, 113, 121, 122, 123, 128, 133, 134, 143, 144, 151, 158, 178, 180, 181, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 214, 219, 220, 224, 225, 227, 234, 237, 251, 252, 253, 259, 260, 261, 263, 279, 289, 296, 297, 302, 303, 306, 308, 309, 310, 316, 319, 323, 324, 325, 327, 328, 332, 340, 344, 346, 350, 352, 353, 357, 362, 364, 369, 372, 393, 403, 405, 407, 409, 412, 413, 418, 431, 434
nécessaire 12, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 28, 33, 38, 40, 49, 51, 66, 70, 71, 73, 76, 79, 86, 92, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 110, 113, 120, 125, 128, 136, 145, 147, 148, 153, 154, 156, 165, 207, 220, 233, 237, 239, 250, 253, 258, 259, 260, 264, 266, 276, 280, 284, 285, 286, 292, 298, 299, 305, 306, 317, 329, 341, 342, 343, 345, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 361, 364, 367, 368, 371, 372, 375, 377, 382, 386, 390, 392, 395, 398, 399, 400, 405, 408, 409, 410, 411, 413, 423, 426, 428, 430, 433
nécessité 6, 7, 10, 11, 17, 18, 20, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 33, 48, 50, 51, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 82, 88, 89, 90, 91, 92, 100, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 116, 120, 123, 124, 125, 127, 128, 135, 136, 138, 141, 143, 151, 159, 164, 168, 176, 178, 185, 191, 192, 193, 194, 206, 224, 234, 237, 238, 241, 249, 251, 253, 258, 259, 261, 263, 266, 271, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 294, 296, 297, 298, 299, 306, 310, 314, 316, 318, 329, 336, 339, 342, 343, 345, 346, 347, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 360, 363, 367, 370, 371, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 386, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 403, 406, 412, 413, 426, 427, 432, 433
négatif 11, 12, 15, 16, 24, 45, 55, 60, 64, 69, 70, 75, 88, 89, 90, 136, 138, 141, 142, 143, 151, 165, 167, 169, 172, 178, 186, 219, 223, 224, 225, 229, 238, 243, 244, 245, 252, 255, 257, 260, 263, 272, 275, 276, 278, 279, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 296, 298, 314, 342, 356, 370, 371, 374, 386, 394, 399, 423, 425, 429
non-vrai 51, 78, 95, 106, 110, 156, 169, 225, 384, 386, 390, 395, 397, 398
objectivement 47, 94, 166, 180, 196, 291, 320, 353, 356, 358, 384, 389, 403
objectivité 22, 36, 42, 44, 45, 46, 74, 79, 83, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 105, 109, 115, 119, 124, 125, 149, 155, 166, 183, 184, 198, 207, 209, 213, 220, 226, 243, 295, 304, 322, 333, 349, 402, 403, 405, 406, 410, 411
objet 15, 36, 37, 41, 42, 43, 45, 46, 49, 52, 59, 60, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 81, 83, 85, 86, 87, 90, 92,

93, 95, 97, 99, 100, 103, 108, 110, 112, 117, 121, 127, 130, 132, 179, 214, 216, 220, 221, 222, 224, 225, 227, 251, 282, 291, 303, 308, 339, 344, 354, 362,370, 384, 399, 401, 402, 403, 404, 405, 426
ontologique 9, 17, 37, 38, 45, 75, 79, 86, 105, 108, 118, 119, 122, 124, 151, 155, 159, 168, 193, 194, 198, 200, 206, 217, 220, 233, 255, 259, 275, 277, 278, 405, 409, 434
ontologiquement 69, 160, 235
ou bien, ou bien 375
passage 7, 11, 15, 27, 33, 37, 108, 119, 121, 126, 128, 134, 140, 153, 155, 159, 160, 163, 168, 169, 174, 179, 198, 204, 205, 206, 212, 215, 218, 219, 226, 229, 230, 232, 243, 246, 247, 265, 275, 279, 280, 289, 291, 313, 346, 349, 352, 354, 362, 364, 372, 377, 383, 384, 385, 386, 388, 394, 399, 401, 402, 410, 411, 413, 418, 424, 426, 427, 428, 430, 431, 432, 433
pensée 10, 11, 16, 17, 18, 23, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 47, 51, 59, 65, 72, 73, 75, 77, 79, 81, 82, 84, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125,126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 144, 145, 148, 149, 151, 156, 165, 166, 168, 169, 170, 173, 179, 180, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 198, 199, 207, 209, 212, 213, 218, 219, 222, 227, 228, 229, 238, 247, 248, 249, 254, 255, 259, 260, 261, 267, 268, 269, 272, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 310, 311, 318, 322, 324, 325, 326, 330, 333, 335, 337, 338, 342, 345, 346, 348, 356, 358, 359, 362, 366, 368, 376, 382, 384, 387, 394, 395, 396, 399, 403, 405, 409, 411, 412, 414, 415, 424, 428, 429, 432, 435
penser 7, 15, 16, 26, 33, 49, 61, 71, 74, 75, 79, 81, 87, 88, 92, 96, 97, 99, 104, 108, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 144, 147, 153, 158, 160, 166, 168, 170, 176, 179, 185, 214, 218, 220, 222,225, 234, 249, 256, 258, 261, 267, 268, 280, 282, 287, 296, 302, 303, 309, 317, 341, 348, 355, 358, 364, 365, 370, 394, 400, 402, 404, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 430, 433
perception 101, 107, 124, 205, 210, 211, 214, 217, 218, 325, 418
physique 8, 25, 37, 38, 39, 64, 68, 78, 83, 135, 146, 181, 184, 185, 191, 192, 194, 205, 219, 223, 227, 234, 235, 237, 248, 287, 289, 325, 328, 331, 340, 348, 408, 418, 419, 421, 422, 423, 427, 429, 431, 432, 433, 435, 436, 438
Pippin 61, 62, 440
Platon 95, 98, 226, 256, 297, 388
pluralité 9, 10, 11, 34, 161, 172, 175, 178, 199, 201, 219, 230, 237, 238, 253, 254, 362, 390, 392, 394, 395, 399, 406
positivement 69, 73, 75, 88, 240, 249, 276, 409
proportionnelle 205, 211
provenance 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 31, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 64, 65, 66, 67, 69, 74, 89, 91, 109, 122, 125, 133, 139, 155, 156, 166, 170, 180, 184, 229, 237, 239, 242, 244, 245, 248, 249, 262, 270, 283, 297, 359, 418, 421, 422, 423, 428
psychophysique 205, 206, 214, 437
puissance 22, 23, 49, 64, 71, 75, 94, 116, 136, 148, 197, 204, 205, 207, 215, 224, 241, 258, 259, 263, 308, 310, 321, 335, 353, 357, 363, 367, 378

qualitatif 15, 157, 158, 171, 203, 212, 213, 214, 271, 273, 373, 374, 375, 380
qualité 22, 23, 41, 59, 67, 87, 133, 145, 146, 152, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 171, 173, 174, 175, 176, 178, 181, 189, 190, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 229, 230, 231, 232, 233, 245, 271, 273, 274, 278, 315, 357, 374, 381, 384, 386, 406, 411, 416, 424
quantification 6, 7, 8, 9, 10, 15, 26, 201, 205, 206, 207, 208, 210, 213, 216, 217, 218, 222, 229, 231, 232, 233, 235, 237, 242, 347, 360, 385, 386, 388, 390, 418
quantifier 15, 26, 57, 59, 162, 194, 206, 209, 213, 214, 217, 219
quantitatif 24, 45, 57, 176, 179, 203, 224, 225, 251, 342, 383, 384, 400
quantité 6, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 33, 38, 41, 55, 59, 133, 162, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 238, 242, 245, 247, 253, 254, 276, 284, 286, 290, 351, 357, 360, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 416, 418, 424, 425, 435
quantum 203, 204, 210, 214, 232, 387
*raison* 6, 15, 18, 19, 20, 22, 25, 26, 28, 30, 31, 37, 45, 55, 57, 61, 63, 76, 87, 91, 95, 104, 107, 108, 109, 111, 114, 117, 118, 120, 124, 125, 129, 130, 136, 146, 148, 157, 159, 160, 165, 169, 181, 194, 204, 207, 215, 217, 218, 219, 227, 229, 236, 238, 239, 242, 243, 248, 252, 258, 260, 266, 268, 273, 275, 277, 281, 286, 288, 291, 293, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 309, 312, 325, 328, 330, 332, 336, 339, 347, 350, 354, 356, 358, 361, 370, 377, 386, 388, 393, 395, 396, 398, 399, 407, 408, 422, 430, 431
rapport 7, 17, 24, 26, 27, 29, 30, 38, 39, 46, 49, 52, 55, 112, 122, 131, 133, 151, 155, 159, 160, 161, 166, 172, 173, 174, 176, 183, 184, 199, 201, 205, 210, 213, 227, 231, 236, 238, 242, 245, 254, 274, 275, 280, 281, 282, 287, 290, 291, 293, 294, 297, 314, 317,318, 324, 327, 328, 330, 331, 332, 335, 337, 338, 339, 341, 343, 344, 345, 347, 349, 350, 355, 356, 371, 377, 378, 379, 387, 389, 392, 409, 419, 420, 425, 426
Rapport 333, 346, 374, 381, 406, 411
rapports 7, 26, 28, 29, 31, 32, 37, 38, 39, 50, 53, 54, 63, 84, 153, 183, 184, 237, 302, 311, 315, 318, 319, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 332, 336, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 352, 356, 359, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 375, 377, 378, 385, 386, 387, 388, 390, 400, 406, 412, 413, 431
réalité 10, 29, 42, 43, 46, 48, 58, 59, 62, 64, 69, 71, 72, 77, 79, 87, 104, 107, 111, 115, 135, 140, 145, 150, 151, 156, 157, 160, 163, 167, 169, 185, 187, 192, 197, 205, 217, 218, 220, 240, 253, 303, 308, 317, 325, 331, 332, 347, 348, 352, 366, 368, 378, 406, 411, 424, 425, 426, 427
redoublement 11, 12, 20, 47, 127, 157, 178, 288, 394
réduction 24, 56, 59, 60, 81, 93, 96, 184, 190, 192, 199, 207, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237
réel 8, 41, 43, 46, 48, 60, 63, 64, 70, 73, 75, 81, 93, 94, 95, 101, 103, 104, 105, 111, 141, 147, 166, 184, 187, 190, 225, 230, 242, 252, 263, 333, 338, 339, 343, 370, 378, 428, 430
réflexion 10, 11, 12, 25, 33, 36, 45, 91, 93, 94, 105, 114, 134, 135,

136, 168, 178, 206, 219, 227, 228, 241, 244, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 260, 267, 268, 269, 281, 282, 288, 290, 291, 293, 295, 298, 313, 316, 317, 323, 324, 328, 337, 341, 342, 344, 346, 361, 362, 365, 366, 374, 375, 385, 388, 389, 390, 391, 394, 397, 399, 405, 418, 429
relation 7, 23, 32, 39, 44, 49, 51, 79, 85, 123, 141, 145, 150, 152, 157, 161, 165, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 189, 204, 210, 211, 216, 218, 233, 240, 245, 254, 262, 271, 274, 278, 281, 293, 295, 301, 305, 311, 312, 313, 316, 318, 327, 331, 333, 335, 369, 374, 384, 386, 388, 405, 410, 411, 412, 423, 430
résultat 55, 115, 183, 185, 186, 187, 209, 225, 424, 433
retournement 6, 15, 17, 26, 34, 44, 62, 88, 98, 143, 144, 215, 228, 242, 244, 246, 257, 361, 363, 369, 396, 397, 398, 403, 412
Science de la Logique 6, 11, 19, 21, 31, 44, 65, 84, 149, 188, 228, 242, 245, 288, 361, 390, 398, 407, 436, 439
sciences 6, 7, 10, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 36, 37, 45, 51, 52, 59, 65, 66, 67, 73, 77, 78, 85, 87, 92, 113, 123, 124, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 234, 236, 237, 260, 261, 275, 282, 283, 284, 287, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 301, 303, 306, 308, 311, 312, 314, 317, 322, 324, 325, 327, 332, 340, 345, 349, 350, 351, 352, 357, 358, 359, 391, 405, 407, 408, 409, 412, 413, 425, 437, 439
sciences formelles 9, 37, 228, 293, 409, 414
sciences quantitatives 6, 8, 180
Sellars 27, 57, 149, 150, 153, 438, 440
singularité 10, 11, 49, 147, 174, 178, 316, 357, 365, 369, 373, 375, 376, 381, 382, 383, 384, 389, 390, 394
son autre 7, 9, 44, 46, 50, 71, 113, 155, 160, 164, 167, 169, 172, 176, 224, 225, 233, 249, 263, 276, 281, 282, 290, 293, 294, 327, 353, 360, 413, 426, 427, 429, 430
spéculatif 11, 15, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 30, 74, 78, 90, 95, 96, 104, 105, 115, 123, 136, 140, 142, 150, 151, 179, 181, 184, 186, 187, 190, 192, 222, 223, 228, 229, 234, 235, 236, 237, 248, 250, 259, 260, 268, 283, 293, 297, 298, 305, 310, 311, 312, 320, 323, 325,□333, 347, 356, 359, 386, 390, 391, 401, 403, 407, 408, 409, 410
Stace 137, 138, 440
stimulus 209, 210, 211, 212, 214, 218
subjectivité 44, 47, 88, 197, 198, 211, 251, 320, 333, 366, 403, 410
subsistante par soi 8
subsitance-par-soi 403
substance 26, 30, 86, 95, 186, 272, 348, 349, 368
sujet 11, 39, 43, 44, 50, 60, 61, 62, 70, 73, 77, 92, 95, 98, 99, 100, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 115, 121, 128, 137, 170, 178, 182, 183, 198, 202, 209, 210, 212, 216, 218, 226, 243, 248, 255, 266, 277, 279, 280, 306, 325, 328, 336, 354, 355, 357, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 389, 394, 396, 409, 411, 418, 429
*supprimé* 21, 69, 156, 172, 176, 215, 230, 232, 245, 266, 298, 364, 370, 399, 400, 407
sursomption 11, 20, 34, 74, 122, 173, 179, 199, 200, 229, 230, 231, 232, 238, 246, 251, 256, 296, 323, 339, 342, 363, 370, 371, 372, 394, 395, 400, 401, 424, 426
sursumé 67, 68, 176, 200, 257, 369, 370, 400
sursumer 11, 52, 165, 171, 242, 270, 340

syllogisme 11, 33, 41, 138, 178, 179, 198, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 403, 405, 406
syllogistique 11, 115, 383, 388, 391, 395
système 6, 10, 11, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 33, 47, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 68, 80, 81, 103, 112, 113, 129, 139, 143, 159, 168, 174, 178, 179, 181, 189, 194, 195, 207, 216, 220, 225, 228, 230, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 253, 255, 266, 270, 279, 286, 289, 292, 323, 337, 341, 346, 347, 368, 385, 390, 395, 396, 404, 408, 410, 412, 418, 419, 421, 423, 426, 427, 428, 430, 431, 432, 433
Szebehely 69, 440
théorie 21, 29, 33, 52, 55, 68, 69, 70, 76, 83, 87, 93, 95, 108, 115, 126, 128, 133, 142, 168, 178, 179, 181, 184, 185, 186, 190, 227, 229, 234, 235, 238, 281, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 295, 303, 305, 307, 308, 310, 313, 314, 318, 325, 331, 333, 341, 345, 351, 352, 357, 361, 364, 390, 396, 397, 407, 409, 415, 423, 428, 431, 434
totalité 10, 11, 28, 34, 38, 54, 56, 81, 82, 83, 100, 101, 103, 107, 112, 115, 116, 122, 127, 135, 136, 139, 143, 144, 148, 160, 179, 183, 184, 193, 216, 235, 238, 242, 244, 245, 257, 263, 270, 316, 317, 318, 319, 322, 341, 343, 344, 356, 357, 361, 363, 367, 371, 373, 375, 376, 377, 378, 383, 385, 388, 389, 390, 392, 394, 395, 399, 402, 403, 405, 406, 413, 422, 433
transparence 25, 250, 251
transversale 178, 179, 394, 406, 407, 410
unité 7, 10, 11, 20, 27, 34, 45, 46, 51, 55, 78, 79, 81, 82, 95, 115, 117, 120, 124, 125, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 152, 154, 156, 157, 160, 162, 165, 166, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 189, 197, 199, 201, 203, 204, 206, 214, 223, 231, 232, 238, 243, 246, 252, 253, 254, 257, 259, 260, 271, 294, 295, 296, 301, 313, 315, 319, 327, 335, 336, 340, 343, 346, 347, 351, 352, 354, 364, 365, 373, 376, 379, 380, 381, 383, 386, 390, 392, 394, 399, 400, 401, 402, 406, 408, 410, 411, 412, 413, 425, 435, 438
universalité 7, 46, 49, 76, 220, 238, 267, 285, 361, 369, 371, 372, 373, 377, 379, 381, 390, 396, 409, 410
universel 10, 11, 46, 49, 51, 66, 67, 86, 148, 178, 189, 193, 225, 243, 296, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 388, 389, 390, 391, 394, 399, 406, 409
variation 23, 39, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 223, 224, 232, 233, 235, 272, 314, 315, 344, 347, 348, 373, 417, 427
vérité 6, 8, 11, 17, 18, 21, 22, 23, 27, 29, 33, 45, 46, 48, 50, 51, 54, 56, 58, 59, 64, 65, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 132, 134, 136, 138, 139, 140, 143, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 160, 161, 163, 167, 169, 170, 176, 183, 184, 185, 187, 190, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 203, 204, 211, 218, 220, 225, 235, 237, 245, 246, 247, 252, 254, 255, 259, 260, 261, 262, 266, 269, 270, 271, 273, 276, 277, 280, 281, 282, 284, 291, 294, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 309, 310, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 326, 327, 329, 330, 331, 335, 338, 341, 343, 347, 348, 351, 354, 355, 359, 360, 364, 369, 371, 376, 382, 384, 386, 387,

389, 395, 396, 397, 400, 403, 408, 412, 415, 421, 424, 427, 432, 433
vide 30, 54, 80, 105, 115, 126, 128, 132, 139, 146, 187, 222, 240, 241, 245, 258, 261, 300, 324, 341, 355, 360, 374, 375, 379, 387, 388, 389, 390, 398, 400, 418
*Vorbegriff* 17, 18, 89, 98, 149
vrai 8, 20, 32, 36, 46, 51, 53, 63, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 101, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 127, 150, 167, 171, 184, 185, 189, 194, 197, 214, 218, 223, 232, 235, 243, 244, 280, 284, 290, 302, 303, 304, 305, 329, 333, 345, 349, 359, 369, 374, 376, 377, 389, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 407, 412, 433
Weber 208, 209, 214, 440
Westphal 61, 62, 440
Wolff 74, 97, 103

# Thèse de Doctorat

Elfège LEYLAVERGNE

Logique et dialectique : une introduction à la lecture de Hegel

Logic and dialectic : an introduction to Hegel

Résumé

La science de la logique contient deux insuffisances internes dont Hegel ne prend pas la mesure. D'abord la catégorie de la différence tombe en dehors d'elle-même faute d'être retournée sur elle-même : quelle est la différence essentielle de la différence inessentielle ? La catégorie de la quantité, qui procède de l'indifférence à tout contenu, doit alors elle aussi être retournée et comprise face à son autre. Les sciences quantitatives procèdent de l'indifférence à la nécessité même de l'altérité face à laquelle toute chose se détermine logiquement. Par conséquent la discipline qui étudie la nécessité des choses comme faisant face à leur autre est nécessairement elle-même l'autre des sciences. Cette discipline est la *philosophie*. La philosophie est donc l'autre *essentiel* et réciproque des sciences quantitatives. Aussi, dans le but de rendre raison de cette différence essentielle entre sciences et philosophie, ce travail va consister à 1) déterminer la provenance dialectique des sciences quantitatives et de l'entendement en général et, pour ce faire, élaborer une méthode d'introduction nommée *ratio-dialectique*, laquelle permettra alors de produire le second degré de retournement dont la dialectique a besoin pour 2) mettre en évidence l'insuffisance des expositions hégéliennes sur la catégorie de la différence et, par suite, 3) la nécessité pour la quantification d'être réhabilitée comme la structure dialectique même du concept tel que le texte de Hegel, très paradoxalement, autorise très explicitement à le faire mais sans apparemment en prendre la mesure. Cette critique hégélienne de Hegel ainsi développée va donc permettre d'ouvrir un nouveau champ d'intelligibilité dans le sens d'une réouverture de l'espace de communication entre sciences et philosophie.

Abstract

In Hegelian logic lie two internal inconsistencies which are not noticed by Hegel. Firstly, the category of difference falls outside of itself for it is not sufficiently overturned on itself : what is the essential difference of inessential difference? Quantitative sciences elaborate themselves upon the undifferentiating necessity of the other through which everything logically determinates itself. Therefore, and secondly, the discipline which studies the necessity of things as facing their other is necessarily itself the other of sciences. This discipline is *philosophy*. Hence, philosophy is the essential and reciprocal other of sciences. In order to therefore understand and articulate this essential difference between sciences and philosophy, this work will consist in 1) determining the dialectical provenance of quantitative sciences and of understanding in general. To do so, we will develop a method of introduction named *ratio-dialectical* which will allow us to proceed to a second degree of overturning that dialectics need in order to 2) show the insufficiency of Hegelian expositions on the categories of difference and quantity, and this insufficiency will therefore, 3) show us the necessity for quantity to be reinstated as the very dialectical structure of the *concept* which is something that Hegel very paradoxically allows us to do although seemingly without noticing it. The Hegelian critics of Hegel thus developed will then open a new field of intelligibility toward a hopefully renewed space of communication between contemporary sciences and philosophy.