

Hegel et le dilemme de l'altérité naturelle

Bernard Mabilles*

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

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

Abstract: Hegel and the dilemma of natural alterity.

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

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

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

* Université de Paris IV, Sorbonne.

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

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

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

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

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

I. Genèse du dilemme

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

De curieuses formules

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

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

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

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

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

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

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

La passion de l'identité ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La thèse dilemmatique

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

semble pas pouvoir sortir :

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

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

II. Logique du dilemme

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

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

Présupposés

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

Relativisation phénoménologique

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

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

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

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

Relativisation logique

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Altérité médiatisée et liberté

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Vers une fondation éleuthériologique de la Naturphilosophie

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

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

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

La rationalité de la nature

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

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

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

43 Souligné par nous.

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

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

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

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

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

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

La rationalité de la Naturphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La relation entre philosophie de la nature et sciences

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusions

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

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

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

1. Les critiques les plus radicales ne sont pas celles qui reprochent à Hegel de ne pas reconnaître l'altérité et la différence (leur inspiration gagne en noblesse ce que leur pensée perd en rigueur) mais celles qui montrent que la manière même qu'a Hegel de vouloir reconnaître la consistance de l'autre sans l'abandonner à l'irrationalité d'un « tout autre » le place dans un dilemme dont l'unique et fatale issue est l'échec du système.

2. Au lieu de chercher à disculper Hegel, nous avons essayé de descendre jusqu'aux présupposés constitutifs du dilemme en nous servant des ressources de la Science de la logique.

3. Nous avons vu comment, entre les deux absolus indéterminés de l'identité abstraite et de la pure différence, Hegel dessine à la pensée un espace de liberté et de raison.

4. Cet espace est, pour adopter un langage platonicien, l'espace du « mixte » – mélange du Même et de l'Autre, de différence et d'identité. Cette composition vivante s'appelle différenciation, unification, extériorisation, intériorisation. Cette vie est celle de la liberté.

5. La métaphysique hégélienne est donc une « éleuthériologie ». Et la *Naturphilosophie* en est une expression. Cette expression est originale au sens où logique et liberté ne se déploient pas identiquement dans la nature et pour l'esprit.

6. Cette différence est le signe du respect hégélien pour l'altérité naturelle. Alors qu'il n'y a pas d'altérité irréductible pour l'esprit, il y a une altérité irréductible de la nature, pour la nature. Si la liberté (et non la déchéance) se manifeste dans l'extériorisation de l'idée logique en nature et dans l'intériorisation en esprit qu'accomplit la *Naturphilosophie*, la nature elle-même n'est pas liberté mais nécessité et contingence. Il n'y a pas d'intériorisation naturelle de l'altérité naturelle.

7. Cette irréductibilité de l'altérité naturelle justifie l'attention hégélienne à l'empirie, son respect pour les méthodes scientifiques les plus humbles (observation, classification) qui se tiennent au plus près de la particularité et de l'extériorité naturelles et sa défiance envers les discours trop englobants qu'ils émanent de savants qui sortent des

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

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

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