



Notat 10/2000

J. Peter Burgess

Trois piliers de la pensée hégélienne de force et de résistance

Héraclite, Aristote, et Schelling

Trois piliers de la pensée hégélienne de force et de résistance Héraclite, Aristote, et Schelling

J. Peter Burgess

§ 1. Introduction : histoire philosophique et généalogie hégélienne.

Si, dans une optique hégélienne, on cherche à comprendre les « sources » du système de Hegel, il ne suffit pas de repérer les personnages philosophiques les plus admirés par Hegel, ni d'évoquer les textes auxquels il s'intéresse le plus souvent. Car le concept de généalogie chez Hegel est inséparable d'une certaine conception de la raison dans l'histoire. Comprendre le développement historique de la pensée philosophique, c'est saisir la logique de l'autodéploiement de la raison dans le temps à travers la multiplicité de ses formes philosophiques¹. La mise en relief de certains éléments des traditions philosophique, littéraire, culturelle, politique ou autre en excluant certains autres, n'aurait du point de vue dialectique aucun sens. Car la spécificité de l'ambition systématique de Hegel présuppose que tout ce qui est du passé aura contribué à la constitution du présent². L'état présent de la pensée philosophique ne peut être considéré comme une singularité non historique, comme la forme authentique de la science qui s'élève au dessus de toute autre aspiration passée. Au contraire, tout le passé philosophique est vivant dans le présent³. Conformément aux principes de la dialectique spéculative, tout ce qui se révèle comme faux dans la progression de l'esprit contribuera, par la vérité de sa fausseté, à construire le vrai. Toute démarche philosophique incapable de saisir la plénitude de la vérité de son temps tracera cependant les contours du faux, fournissant des indications *négatives* du vrai. C'est l'enchaînement des faux concepts du vrai, des philosophies indispensables mais imparfaites, qui rend possible la démarche du présent. Comme l'affirme Hegel dans l'introduction à ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, « Ce que chaque génération a ainsi réalisé en fait de science, de production spirituelle, la génération suivante en hérite ; cela en constitue l'âme, la substance spirituelle comme une habitude, les principes, les préjugés et la richesse. Mais c'est aussi pour elle un legs reçu, une matière donnée. Parce qu'elle est vitalité, activité spirituelle, elle travaille ce qu'elle n'a eu qu'à recevoir et la matière ainsi travaillée n'en est devenu que plus riche. Nous devons donc d'abord saisir la science existante, nous l'assimiler et la former ensuite. Ce que nous produisons présuppose essentiellement un existant, ce qu'est notre philosophie n'existe essentiellement qu'en cet *enchaînement* et en est nécessairement dérivé. L'histoire ne nous présente pas le devenir de choses étrangères, mais notre *devenir*, le devenir de notre science »⁴. Cette remarque peut être comprise doublement. D'un côté, selon la logique du

¹ Karl Löwith, « Philosophische Weltgeschichte? », *Merkur* 9.269. Sept. 1970, p. 820.

² Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Karl Alber, 1973, pp. 302-4.

³ Remo Bodei, « Die "Metaphysik der Zeit" in Hegels Geschichte der Philosophie » in Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann (eds.) *Hegels Logik der Philosophie*, Veröffentlichungen der internationalen Hegel-Vereinigung Band 13, Stuttgart: Klett-Cott, 1984, pp. 91-6.

⁴ *G.Ph.*, III, 20: 466; *H.Ph.*, I, pp. 36-7. Les références à l'œuvre de Hegel sont données en édition originale, généralement à la *Werke in 20 Bänden* éditée par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, selon le numéro de tome et de page et, en traduction française, selon le numéro de page, et conformément aux conventions suivantes. *G.Ph.*, I : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke*, tome 18; *G.Ph.*, II : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke*, tome

noûs déjà évoquée, la démarche hégélienne réside de façon immanente dans toutes les formes historiques qui la précèdent. Dans cette optique, l'histoire de la philosophie n'est autre que le travail de concrétisation de ce qui lui est déjà propre. De l'autre côté, le présent de la pensée hégélienne contient en tant que négativité toutes les formes de vérité philosophique du passé. Autrement dit, ce qui était la vérité immanente à l'attente de sa réalisation dans une multiplicité de formes en vient à la vérité *réelle* conçue comme la négation dialectique de cette multiplicité de formes passées. « Hériter, explique Hegel, est ici en même temps recueillir et entrer en possession ; l'héritage est abaissé au rang de matière que l'Esprit métamorphose. Ce qu'on a reçu est ainsi transformé, enrichi et en même temps conservé. Notre position et notre activité — et celles de tous les temps — consistent à *appréhender* la science *existante*, à se former par elle et en elle-même, continuer à la former et à la faire s'élever plus haut. En nous l'*appropriant*, nous en faisons quelque chose qui nous appartient et qui s'oppose à ce qu'elle était précédemment »⁵.

Cette conception de l'histoire de la pensée ne se contente pas de voir le contenu du passé comme l'ensemble fixe de faux objets perdus dans le temps. L'histoire philosophique est justement le travail de l'extraction de la rationalité du passé, de sa nécessité rationnelle. Il s'agit donc de chercher la manière dont la faillite d'une philosophie passée contribue directement et *nécessairement* à la construction d'une nouvelle philosophie succédante. « Car, quand il s'agit de pensées, spéculatives notamment, comprendre signifie tout autre chose que saisir seulement le sens grammatical des termes et les recueillir, il est vrai, en soi-même, mais seulement jusqu'à la région de la représentation. On peut, en conséquence avoir connaissance des affirmations, des propositions, ou, si on veut, des opinions des philosophes, s'être beaucoup occupé des raisons et des exposés de ces opinions et n'avoir pas saisi, malgré tous ces efforts, le point capital, c'est-à-dire l'*intelligence* des propositions »⁶. L'histoire de la philosophie n'est pas identique à l'histoire des philosophes. Elle dépasse le récit qui réunit l'ensemble de leurs œuvres et de leurs actes. L'histoire de la philosophie ne trace pas le développement des individus particuliers mais le mouvement de l'esprit, l'approfondissement de la conscience de la raison par l'*homme*. À la différence de l'histoire du sens commun qui

19; G.Ph., III : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, tome 20 ; W.L., I : *Wissenschaft der Logik I*, Werke, tome 5; Enz., I : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Philosophie der Natur*, Werke, tome 8 ; Ph.G. : *Phänomenologie des Geistes*, Werke, tome 3 ; Ph.Gesch : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, tome 12 ; W.L., II : *Wissenschaft der Logik II*, Werke, tome 6. H.Ph., I : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Editions Gallimard, 1954, I; H.Ph., II : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Editions Gallimard, 1954, II; H.Ph., III : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, J. Vrin, 1972, III; H.Ph., IV : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, J. Vrin, 1975, IV; H.Ph., V : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, J. Vrin, 1978, V; H.Ph., VI : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, J. Vrin, 1985, VI; H.Ph., VII : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, J. Vrin, 1991, VII; S.L., I : *Science de la Logique. Premier tome. Premier livre. L'Être. Édition de 1812*, trad., prés. et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1972 ; Enc., I : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I, La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1994 ; Ph.E. : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Éditions Gallimard, 1993 ; S.L., II : *Science de la Logique. Premier tome. Deuxième livre. La doctrine de l'essence*, trad., prés. et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1976 ; Ph.H. : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1987.

⁵ G.Ph., I, 18: 22; H.Ph., I, p. 26.

⁶ G.Ph., I, 18: 15; H.Ph., I, p. 21.

n'est que la somme des actes particuliers réalisés par des individus déterminés, dépendant donc pleinement de la *particularité* des individus, de la nature, du génie et des passions dont disposent ceux-ci afin de mettre en pratique à la réalisation de leurs œuvres, l'histoire au sens hégélien consiste en l'exposition systématique de la nécessité de *chaque élément*, de son statut comme « source » fondamentalement ancré dans la nécessité dialectique. « Les productions dans cette histoire sont d'autant plus excellentes qu'on peut d'autant moins les imputer à l'individu particulier et lui en attribuer le mérite qu'elles dépendent de la pensée libre, du caractère général de l'homme en tant qu'homme et que la pensée dépourvue de particularité même est le sujet qui produit »⁷. Notre histoire, la vue d'ensemble dont nous jouissons *aujourd'hui* est bien sûr le résultat d'un travail de réflexion, du travail de « toutes les générations antérieures du genre humain »⁸. Il est vrai que tout passe. Mais cela ne veut aucunement dire que rien ne reste. Tout au contraire, le passer, aux yeux de Hegel, est justement le subsister, la construction d'une tradition qui « enlace tout ce qui est passager et qui est par suite passé, pareille à une *chaîne sacrée*, comme l'a appelé Herder, et qui nous a conservé et transmis tout ce qu'a créé le temps passé »⁹.

En mettant en relief le rapport entre un certain nombre d'idées propres à Héraclite et Aristote et la spécificité de notre axe de questionnement, nous ne prétendons donc pas épuiser les « sources » de la pensée hégélienne. Il s'agit plutôt de fournir quelques références fondamentales permettant d'entamer une analyse de la continuité de la pensée philosophique en général, et de la cohérence de la démarche hégélienne en particulier. Dans ce qui suit, nous chercons à mettre en relief trois penseurs—Héraclite, Aristote et Schelling—qui plus que d'autres contribuent à la formation et à l'articulation des notions de force et de résistance. Chacun collabore à sa manière au développement d'un complexe de concepts qui constituera la base de la notion de force et de résistance. Nous proposons donc d'analyser brièvement ces notions, afférentes à la notion en question, du point de vue de la dialectique de maturité. Il ne s'agit donc plus de la genèse de la dialectique, mais d'un compte rendu, dans le cadre de la modernité de Hegel, des éléments décisifs pour la dialectique.

A. Héraclite

§ 2. La conscience grecque et l'histoire de la philosophie. Parménide et Héraclite. La contradiction, le mouvement et le conflit.

Du point de vue de Hegel, la dialectique peut être considérée comme le processus de la production de la subjectivité du sujet absolu et, en tant que tel, son activité *historiquement* nécessaire. Sur le plan des configurations individuelles de la conscience naturelle comme sur celui de l'histoire humaine, une même constellation en trois étapes est constante : (1) le rapport *immédiat* du sujet et de l'objet, c'est-à-dire la constitution de l'objet en tant qu'objet : l'universel (*das Allgemeine*) ou l'abstrait, (2) la constitution de l'objet-en-soi *pour* le sujet et (3) la prise en compte de l'unité *réflexive* du sujet et de l'objet. Par rapport à l'histoire de la philosophie, Hegel se conçoit comme l'incorporation de cette dernière étape, lui-même étant le mouvement libre de la subjectivité du rapport sujet-objet. L'époque qui le précède

⁷ G.Ph., I, 18: 20-1; H.Ph., I, pp. 24-5

⁸ G.Ph., I, 18: 212; H.Ph., I, p. 25.

⁹ G.Ph., I, 18: 212; H.Ph., I, p. 25.

immédiatement, affirme-t-il, commence avec la philosophie de Descartes, le *cogito* représentant le sujet en tant que sujet *pour* lequel l'objet existe. Descartes aurait réalisé le deuxième moment dialectique de l'histoire de l'esprit, inaugurée par la philosophie grecque, véritable début de la philosophie. Hegel voit la démarche cartésienne comme la première ébauche du rapport sujet-objet dont le moment culminant sera son propre système philosophique¹⁰. Le moment cartésien correspond au premier moment de la triade dialectique : l'objet en soi ou le rapport immédiat entre sujet et objet.

Selon ce schéma historique, la conscience grecque est le « stade de la beauté », l'« idéal » et l'« individualité spirituelle » qui est toujours « subjectivité abstraite »¹¹. Le premier à articuler cette conscience, affirme Hegel, est Parménide, le premier à penser l'unité du penser et de l'être¹², le premier pour qui l'expérience (cognitive) est une expérience de l'être. Pour Parménide, le penser est la réalité par laquelle se concrétise l'être et la réalité est le moyen par lequel l'être pense. La philosophie parménidienne suppose donc l'être comme universel : l'absolu est le libre mouvement de la pensée dans l'élément de l'être, le mouvement subjectif, sans aucune détermination concrète. L'être est l'un, partout et toujours identique à lui-même ; il est total, unique et seul. Mais malgré son célèbre postulat affirmant l'identité de l'être et du penser, Parménide n'a pas su formuler une proposition de contradiction qui prenne en compte l'« impossible nécessité » de l'identité entre deux éléments différents : l'identité entre deux entités en général n'a pas de sens à moins de présupposer leur différence préalable. Bien que Hegel repère dans la pensée de Parménide, comme dans celle de Zénon d'Élée, une forme de mouvement cognitif ressemblant à une « dialectique subjective », c'est Héraclite qui appréhende *l'absolu lui-même* comme processus, c'est-à-dire comme mouvement. Héraclite ne saisit pas le mouvement « dialectique » seulement comme prédicat de cet être dont la portée est la découverte de Parménide, il découvre le mouvement comme *principe*. « La dialectique est a) dialectique extérieure, ratiocination en tous sens et non pas l'âme de la chose elle-même se dissolvant ; b) dialectique immanente de l'objet, mais qui appartient à la considération du sujet ; c) l'objectivité d'Héraclite, c'est-à-dire la dialectique elle-même appréhendée en tant que principe. C'est là un progrès nécessaire, et c'est celui qu'Héraclite a accompli. L'être est l'un, ce qui est premier ; ce qui vient en second est le devenir, — c'est à cette détermination qu'Héraclite est parvenue »¹³. L'innovation fondamentale de Parménide consiste donc à mettre en relief une dialectique purement *subjective*. Héraclite répond en développant les termes d'une dialectique *objective*. L'importance de ce couple pour la réflexion hégélienne se laisse diviser en trois moments : contradiction, mouvement et conflit.

1. *Contradiction*. La proposition de la contradiction admise par la pensée héraclitienne ouvre la voie à la spéculation au sens hégélien. C'est à partir de cette découverte de la dialectique des opposés en tant que principe unifiant que naît l'aventure de la dialectique spéculative. N'ayant pas assimilé l'idée philosophique dans sa forme spéculative, le raisonnement de Parménide finit par être figé dans les limites froides de l'« *entendement abstrait* »¹⁴. En revanche, Hegel félicite Héraclite d'avoir compris le rapport profond entre le savoir spéculatif est la contradiction. Admettons que les formulations de Héraclite divulguent

¹⁰ G.Ph., III, 20: 70; H.Ph., V, 1379-81.

¹¹ G.Ph., I, 18: 176-7; H.Ph., p. 24.

¹² Jean-Paul Dumont, ed., *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 348

¹³ G.Ph., I, 18: 319-20; H.Ph., I, p. 153.

¹⁴ G.Ph., I, 18: 320; H.Ph., I, p. 154.

une obscurité considérable à travers des figures fort énigmatiques donnant ainsi libre cours à des contradictions apparemment *totales*, telles « Embrassements ; Touts et non-touts ; Accordé et désaccordé ; Consonant et dissonant... »¹⁵, ou encore, « La route montante descendante, Une et même »¹⁶ ou encore, « La Mer, eau la plus pure et la plus souillée »¹⁷. Mais si Héraclite expose des antagonismes abrupts dans certains fragments, c'est pour montrer ailleurs que même les oppositions les plus tenaces se livrent à un mouvement de continuité, d'unité ou de renversement. C'est dans cette perspective que la révélation de la continuité cachée ou interne des termes opposés se montre créatrice. La raison triomphe dans la négation¹⁸.

2. *Mouvement*. Héraclite semble donc affirmer qu'il existe dans les choses une rationalité immanente et plus puissante que celle qui permet de constater l'irrationalité d'apparence manifeste dans la contradiction : « L'Harmonie invisible est plus belle que la visible »¹⁹. Sa découverte consiste à reconnaître que l'harmonie *rend possible* l'expérience de la contradiction, que l'harmonie cachée est la condition préalable et négative de la contradiction. « Ils ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même. Il est une harmonie contre tendue comme pour l'arc et la lyre »²⁰. Le différent, l'hétérogène, compose, avec sa contrepartie, une « harmonie contre-tendue », une harmonie négative, voilée dans la nécessité négative, dans le spectre de sa mise en place immanente. « Un détrit au hasard abandonné : le plus bel ordre du monde »²¹. L'harmonie de cette organisation négative est la plus vraie, la plus pure qu'il y ait, mais aussi celle qui déterminera la dissonance *d'apparence*. La dissonance radicale est tout aussi peu pensable que le chaos radical. Car si on fait état de chaos, on réduit une situation dissonante au concept « situation dissonante », alors la dissonance est déjà abrogée. L'essence de cette harmonie tacite est la dissimulation de la dissonance : « La Nature aime se cacher »²². Car sur un seul plan, celui du *Logos*, survient l'organisation implicite du monde. Ce *Logos* est la *force* unifiante de l'univers. Sa règle principale garantit la coexistence des termes apparemment contradictoires : tout est mouvement, tout est devenir, tout se meut, tout s'écoule²³. Les contraires sont réunis par le principe que ce qui *est* devient autre, ou plutôt que l'être est le devenir-autre de l'étant. Comme lui fait dire Plutarque, « on ne peut pas entrer deux fois dans la même fleuve »²⁴. Malgré des apparences vraisemblablement contradictoires, la nature changeante de l'être fait en sorte que les contradictions du premier ordre ne sont pas supprimées. Quand Héraclite affirme, par exemple, « Immortels mortels, mortels immortels », il y a contradiction simple et immédiate. Mais en prolongeant la remarque attribuée à Héraclite par Hyppolite, la logique du mouvement se montre tout aussi incontestable : « Ceux-là vivant la mort de ceux-ci. Ceux-ci

¹⁵ Pseudo-Aristote, *Du monde* V, 396b7, Dumont, p. 68.

¹⁶ Hyppolite, *Réfutation*, Dumont, p. 80.

¹⁷ Hyppolite, *Réfutation*, p. 80.

¹⁸ Jean Bollak et Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 83.

¹⁹ Hyppolite, *Réfutation*, p. 78.

²⁰ Hyppolite, *Réfutation*, p. 78.

²¹ Théophraste, *Métaphysique*, 15, 7a10. Dumont, p. 94.

²² Thémistios, *Discours*, V. Dumont, p. 93.

²³ Simplicius, *Aristotelis Physicorum libros commentaria*. Diels #136. Héraclite, *Fragments*, établi et traduit par Marcel Conche, Paris, P.U.F., 1986, p. 467.

²⁴ Plutarque, *Que signifie le mot Ei*, 18, 932B. Dumont, p. 87.

mourant la vie de ceux-là »²⁵. Le principe fondamental de l'univers est donc le changement. Pour autant que l'univers soit en mouvement, on dirait même qu'il est statiquement changeant : « En changeant, il est en repos »²⁶.

3. *Conflit : l'incitation au mouvement.* Et pourtant, Héraclite ira encore plus loin, déterminant la dissonance comme harmonie cachée et principalement assimilable à celle-ci par la logique du mouvement. La dissonance est incitation au mouvement. Le conflit, la discorde, l'opposition sont l'éclosion même du mouvement et donc de l'ordonnement de l'être. « L'opposé est utile, et des choses différentes naît la plus belle harmonie et toutes choses sont engendrées par la discorde »²⁷, et encore, « Conflit est le père de tous les êtres »²⁸. Il est donc évident que la collision des logiques est le fondement même de la logique en général et que la *mésentente* des étants est à la base même de l'être. Le statut primordial du conflit chez Héraclite et la manière dont le mouvement se laisse engendrer par ce conflit se montrent fondamentalement faux pour notre propos. Comme nous le verrons, Hegel évoque explicitement le devenir héraclitien comme le principe du développement dialectique. La nature de ce devenir engendré par le heurt de forces opposées sera centrale pour notre propos sur les forces dynamiques, implicites dans la dialectique hégélienne²⁹.

§ 3. Devenir et spéculation. L'harmonie implicite. Le devenir comme ressort de l'être et du néant.

Nous avons vu que Héraclite considère que la nature consiste fondamentalement en une harmonie implicite qui pourtant s'éclipse derrière des formes externes fort contradictoires. C'est un mouvement d'être — le devenir — qui s'avère être le fondement de la réalité. La nature est l'être-mû. Le réel est changeant, la contradiction un écart simple dans le flux du réel. D'autant plus que le réel lui-même est *mû* : il y a mouvement, et ce mouvement présuppose une force motrice : le conflit. La notion que le fixe est le changeant suppose que le changeant simple soit envisageable, que la contradiction en tant que telle soit pensable. Mais elle implique aussi que le mouvement garantisse la sursumption de cette contradiction sur un plan logique incorporant l'« inégalité » (appelée contradiction). Chez Héraclite, il n'y a pas de contradiction, ou plutôt, la contradiction se révèle simple confusion par rapport aux points de référence extérieurs. C'est le mouvement du point de vue qui sauve la contradiction apparente de l'aporie radicale, car celle-ci n'est pas assimilable à la raison, n'est pas pensable. Si l'homme est mortel, c'est qu'il l'est, il l'a toujours été, il le sera toujours. Il est donc mortel à l'immortalité. Une hétérogénéité absolue serait donc impossible. Même la différence — si l'on définit celle-ci comme l'irréductible inégalité — n'aurait pas de sens par rapport à la pensée héraclitienne. Il n'y a donc pas de différence, que des différents, c'est-à-dire des termes pris dans un mouvement d'extériorisation ou de généralisation visant une extériorité suffisamment compréhensive pour qu'ils s'y assimilent l'un à l'autre. « À l'harmonie

²⁵ Hyppolite, *Réfutation*, p. 80.

²⁶ Plotin, *Ennéades*, IV, viii, 1, Dumont, p. 85.

²⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque* VIII, ii, 1155b4, Dumont, p. 67.

²⁸ Hyppolite, *Réfutation*, p. 78.

²⁹ Cette interprétation fut largement partagée par Ferdinand Lassalle et Schleiermacher. Cf. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1858. Schleiermacher, *Dritte Abtheilung zur Philosophie II, Sämtliche Werke*, Berlin, 1838. Sur l'histoire générale de cette constellation, voir Raymond Adolph Prier, *Archaic Logic, Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, The Hague, Mouton & Co. B.V., 1976, pp. 61f.

appartient la différence ; il faut essentiellement, absolument qu'il y ait une différence. Cette harmonie est précisément l'absolu devenir, l'absolu changement, — et non pas un devenir-autre, maintenant ceci et ensuite autre chose. L'essentiel est que chaque élément distinct, particulier, soit distinct d'un autre, — non pas abstraitement de n'importe quel autre, mais de *son* autre ; chacun est seulement dans la mesure où son autre est en soi contenu dans son concept. »³⁰ Dans l'harmonie naturelle envisagée par Héraclite, l'autre appartient au mouvement du même. C'est l'altérité harmonieuse : être un, c'est changer. L'être est l'un-en-changeant. « *Ex nihilo nihil fit* » est l'une des propositions auxquelles, dans la métaphysique d'autrefois, fut attribuée [une] grande signification. Mais ce qu'on peut voir en elle, c'est ou bien seulement la tautologie creuse : le néant est le néant ; ou bien, si le *devenir* devait avoir là [une] signification effective, alors, en tant que c'est seulement le *néant*, il n'y a plutôt là, en fait, aucun devenir, car le néant demeure le néant mais passe dans son autre, dans l'être. »³¹

L'unité de fond annoncée par Parménide — celle de l'être et du penser — ne connaîtra ni temps ni changement. Encadrée dans ce fondement logique, toute contradiction serait radicalement dépourvue de sens, existant dans l'univers de l'absurdité foncière. « Le temps est le pur devenir, en tant qu'intuitionné. Le temps est le changement pur, il est le concept pur, le simple, qui tire son harmonie des opposés absolus. Son essence est d'être et de ne pas être, sans aucune autre détermination ; — pur être abstrait et pur non-être abstrait immédiatement dans une seule unité, et séparés. Ce n'est pas l'alternative : le temps *est* ou *n'est pas* ; le temps *est* au contraire de ne pas être immédiatement dans l'être, et d'être immédiatement dans le non-être, — il est ce renversement de l'être dans le non-être, ce concept abstrait, mais (intuitionné) sur le mode objectif, en tant qu'il est pour nous ». ³² Le vrai développement commence par la détermination du temps. Le devenir est cette détermination-là. Il est l'objectivation de l'abstrait, la concrétisation du sujet, la réalisation de l'être : le temps. Une fois déterminé le temps devient processus³³. C'est la détermination dans le concret qui accorde au temps son véritable sens : progrès ou devenir. La tendance finie du concret rend possible le devenir-infini. Au sujet du *feu* que Héraclite analyse comme une sorte de paradigme de la vie naturelle, Hegel constate que l'harmonie organique est précisément le cycle qui consiste en « la scission de la totalité au repos de la terre dans l'opposition, la position de cette opposition de ces moments — et l'unité négative, le retour dans l'unité, l'embrasement de l'opposition subsistante. »³⁴ Hegel voit dans la pensée héraclitienne l'ouverture vers un développement infini. Pendant que Parménide se limite à une abstraction de l'absolu, Héraclite trouve la clé non seulement de la concrétisation, mais de la concrétisation continue, de la concrétisation à l'infini. La philosophie de Héraclite, représente « l'accomplissement de la philosophie précédente », celle de Parménide, « l'achèvement de toute la conscience antérieure, — l'achèvement de l'idée devenant totalité, qui est le commencement de la philosophie, et qui en d'autres termes exprime l'essence de l'idée, l'infini, ce qu'il est. »³⁵ Héraclite devance donc et achève le début philosophique annoncé par Parménide. Là où celui-ci pose le concept de base de la philosophie occidentale, Héraclite

³⁰ G.Ph., I, 18: 327; H.Ph., I, p. 160.

³¹ W.L., I, 5: 85; S.L. I, pp. 60-1.

³² G.Ph., I, 18: 329; H.Ph., I, p. 162.

³³ G.Ph., I, 18: 330; H.Ph., p. 163.

³⁴ G.Ph., I, 18: 330; H.Ph., p. 163.

³⁵ G.Ph., I, 18: 323; H.Ph., I, p. 157.

l'exécute : que l'être soit penser, que le penser soit la réalité de l'être, que l'être pense, sont autant de conséquences de la pensée parméniidienne. Héraclite y voit non pas l'achèvement d'un cursus philosophique mais la nécessité de son devenir infini général. Du point de vue de Hegel, la démarche de Héraclite est donc généralisée et constante, partout en vigueur dans les développements philosophiques ultérieurs.

L'unité parméniidienne ne vaut donc plus. Le principe universel selon Hegel est l'innovation héraclitienne : mouvement, changement, devenir. Bien qu'il soit essentiel de poser l'unité de l'être et du penser, la philosophie héraclitienne prolonge le raisonnement dans un autre ordre : l'unité de l'être et du penser entraîne aussi l'unité dans la séparation. Le « processus réel » différencie *deux* moments : la division et la réunification. L'unité en laquelle consiste la séparation en deux est à comprendre comme réalisation, comme la « consistance » des opposés, comme la réflexion de l'unité³⁶. Le principe du devenir s'inscrit donc au cœur de la philosophie hégélienne. Il reflète la découverte que la contradiction est le signe extérieur d'une rationalité interne qui l'excède.

« Il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie reprise dans ma logique »³⁷, affirme Hegel. La *Science de la Logique* présente l'émergence du principe de devenir de la substance opaque de l'être immédiat. De l'être insondable émerge le néant de la sursomption figurant ainsi le mouvement du devenir. Ces premières pages de la « Doctrine de l'Être », premier moment de la *Logique* ont très justement suscité des débats complexes et extrêmement saillants dont le compte rendu excéderait notre propos. Il suffit de remarquer que, bien que secondaire par rapport au problème du passage de l'être au néant, le problème de la transition première du non-mouvement au mouvement s'avère tout aussi complexe et essentiel. Pour la sursomption du néant dans l'être qui le précède et la sursomption historique de la philosophie de Parménide dans celle de Zénon d'Élée, le mouvement du devenir est d'abord une détermination. « Le devenir, en tant qu'il est la première détermination-de-pensée concrète, est en même temps la première qui soit vraie. »³⁸ Ni la singularité absolue de l'être ni la négativité absolue du néant ne peut être considérée comme « vraie ». L'une comme l'autre est radicalement vide, abstraction infinie, vacuité impensable. Le mouvement, en revanche, est la détermination négative, la possibilité du sens, l'ouverture vers l'approfondissement et vers la vie.³⁹ Hegel attribue à Héraclite tout le mérite de ce commencement philosophique. Héraclite serait le premier pour qui le moment de la négativité est immanent. C'est la découverte de cette immanence qui serait à l'origine du concept de toute la philosophie⁴⁰. Les affirmations traditionnelles postulant le surgissement de la vie à partir de la mort, de la mort à partir de la vie ont toutes un substrat : le lieu où se produit le passage. Seul « le profond Héraclite » se prononce contre « cette abstraction simple et unilatérale » et fait ressortir « le concept total et plus élevé du devenir. »⁴¹

L'universel n'est nullement une simple unité statique. Il est progrès. La nature est le devenir-infini des oppositions naturelles qui rendent possible l'être-organique. Héraclite comprend donc l'essence de la nature comme progrès. Si la découverte de Héraclite n'est rien

³⁶ *G.Ph.*, I, 18. 331; *H.Ph.*, I, pp. 163-4.

³⁷ *G.Ph.*, I, 18: 320; *H.Ph.*, I, p. 154.

³⁸ Addition. §88. *Enz.*, I, 8: 192-3; *Enc.*, I, p. 523.

³⁹ Addition. *Enz.*, I, 8: 193; *Enc.*, I, p. 524.

⁴⁰ *G.Ph.*, I, 18: 324; *H.Ph.*, I, p. 158.

⁴¹ *W.L.*, I, 5: 84-5; *S.L.*, I, p. 60.

moins que le commencement de la philosophie, elle s'en révélera également la fin⁴². Le processus est universel. La « plus belle Harmonie » est le mouvement. Toute la construction du concept hégélien découlera de ces principes, le particulier étant le mouvement de concrétisation de l'universel, le singulier étant le mouvement d'universalisation du particulier. C'est le mouvement qui gouverne tout. Alors qu'il n'appartient pas à notre propos de remettre en cause ce postulat, nous pouvons suggérer que le non-dit du système hégélien, comme celui de la démarche héraclitienne est que ce mouvement dialectique (ou héraclitien) implique une *irrégularité* systématique. Soucieux de prendre en compte les conséquences du postulat de l'être-mû fondamental du réel, Hegel n'arrive pourtant pas à le comprendre autrement que dialectiquement, c'est-à-dire par rapport au non-mouvement, bien que son emploi de la méthode engage une certaine hétérogénéité de mouvement que nous essayerons de mettre en relief dans ce qui suit. Tout à travers le système, le grand dialecticien, sensible aux nuances du mouvement, ignore néanmoins que les déterminations du mouvement se présentent au deuxième degré, c'est-à-dire sur le plan du mouvement, comme le mouvement du mouvement.

B. Aristote

§ 4. *Dynamis et energeia.*

La mutation de l'Idée aristotélicienne par rapport à l'Idée platonicienne préfigure indubitablement l'innovation de grande ampleur entraînée par la découverte de la dialectique hégélienne : il s'agit du constat de la nature fondamentalement mobile du monde et de la tension dynamique impliquée par cette mobilité. Platon détermine l'idée comme le bien, la fin et l'universel en général. Elle constitue, chez lui, l'achèvement de la vérité du monde, le sommet atteint grâce à l'assiduité diligente du sage. Malgré l'impression induite par des commentaires flous, l'idée platonicienne est essentiellement concrète : elle renferme en elle-même les déterminations constitutives de la réalité. L'*eidos* chez Platon est à comprendre comme idée-en-tant-que-réel. La réalité est parfaite *dans* l'idée sans jamais avoir été déployée en tant qu'idéal. Autrement dit l'idée platonicienne est le réel ; elle est l'un, le tout et en tant que tel, la concrétisation absolue du tout. En revanche, on ne dirait pas que le réel est idéalisé dans l'idée. L'idée est la forme la plus réelle, et donc la plus concrète, du monde. Le réel en tant que tel ne subit aucune transformation. Ou, pour s'exprimer en termes hégéliens, l'idée est *en-soi* sans s'être rendue *pour-soi*. Car du point de vue de Hegel, la concrétisation absolue de l'idée ne constitue nullement le réel. Le devenir-idée du réel ne représente qu'un simple abandon du monde : « L'universel n'a encore, en tant qu'universel, aucune réalité effective »⁴³. La doctrine platonicienne affirme que la réalité de toute chose réelle relève d'une essence plus profonde, plus riche, plus vraie, plus réelle : l'idée. La doctrine aristotélicienne, en revanche, situe l'idée dans la chose, l'unité de la chose et de l'idée constituant la réalité en et pour soi qu'Aristote nomme « substance » (*ousia*). Ceci constitue le domaine de la démarche hégélienne : de son point de vue, c'est le concept comme l'unité de la forme et de la matière et

⁴² *G.Ph.*, I, 18. 336; *H.Ph.*, pp. 168-9.

⁴³ *G.Ph.*, II, 19: 152; *H.Ph.*, III, p. 517.

non pas l'être qui est le vrai⁴⁴. Il ne suffit donc pas de saisir l'idée comme en soi, c'est-à-dire à partir d'un point de vue qui lui reste extérieur. Un concept de vérité plus vrai présuppose qu'on prenne en compte non seulement l'idée en tant que telle, mais aussi le devenir-idée de l'idée, son auto-déploiement *interne*. Autrement dit, la *vérité* de l'idée réside dans son propre développement, dans son devenir-soi, dans l'*activité* dont l'aboutissement consiste en l'idée. « L'élément platonicien est d'une façon générale l'élément objectif, mais il lui manque le principe de la vitalité, le principe de la subjectivité, non pas au sens d'une subjectivité contingente, seulement particulière, mais de pure subjectivité, qui est spécifique à Aristote »⁴⁵.

Dans ce sens nous assistons aussi à un prolongement de la démarche d'Héraclite qui aboutira à une logique dynamique, comportant un rapport systématique ou structurel de force et de résistance. La découverte d'Héraclite apparaît indispensable pour la formation de la notion de l'être comme mouvement, du devenir comme essence de la réalité. Et pourtant, ce devenir d'Héraclite ne représente, selon Hegel, qu'une détermination de l'être, le prédicat d'une essence qui lui est antérieure. D'après Héraclite, l'universel se meut, mais il se meut de manière fixe. L'essence stable et permanente de l'universel est de changer. Hegel cherche à dépasser ce point de vue en se rattachant à la découverte d'Aristote qui affirme que ce n'est pas l'universel qui se meut, mais plutôt que l'universel *est* l'activité, le mouvement. L'universel est activité et son but est la concrétisation, le déploiement de la vérité comme changement.

Aristote envisage deux modes d'être, déterminant ainsi deux formes propres à la réalisation du but : *dynamis* (puissance) et *energeia* (acte)⁴⁶.

1. *Dynamis* chez Aristote signifie puissance, faculté, capacité, aptitude, pouvoir. Toutes ces capacités relèvent d'un certain type d'habileté, de virulence ou de force. Il connote *potentia* : la possibilité d'être, la force du possible (Hegel le traduit le plus souvent par *Möglichkeit*⁴⁷) du faisable, de l'éventuel, de ce qui pourrait se produire dans l'actualité, donc de ce qui pourrait se transformer en acte (*energeia*). La puissance (*dynamis*) est l'origine et la marque de toutes puissances subsidiaires. Elle est l'origine de toute actualité, de tout étant. Tout acte aurait « existé » comme potentiel, comme la possibilité de son être, comme puissance : « Toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique, qui se définit comme un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. »⁴⁸

2. *Energeia* connote acte, activité, actualisation. C'est l'expansion d'une chose en acte, « le fait pour une chose d'exister en réalité »⁴⁹. Et pourtant, il ne s'agit pas d'une

⁴⁴ Cf. Nicolai Hartmann, « Aristoteles und Hegel » in *Kleinere Schriften II*, Berlin, Walter de Gruyter, 1957, pp. 217f.

⁴⁵ *G.Ph.*, II, 19: 153; *H.Ph.*, III, p. 517.

⁴⁶ Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia: Untersuchung am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1959, p. 155.

⁴⁷ *G.Ph.*, II, 19: 154; *H.Ph.*, III, 518. La traduction des termes aristotéliens par Hegel a fait l'objet de plusieurs reproches. Cf. Pierre Aubenque, « Hegel et Aristote » in *Hegel et la pensée grecque*, publié sous la direction de Jacques d'Hondt, Paris, P.U.F., 1974, pp. 104-5; Martin Heidegger, « Hegel und die Griechen » in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, pp. 431-32. Il est important de remarquer que c'est *energeia*, que Hegel traduit par *Wirklichkeit* (réalité), et non pas *entéléchie*, qu'il ne traduit pas. *G.Ph.*, I, 19: 154; *H.Ph.*, III, pp. 518-19.

⁴⁸ *Métaphysique* □, I, 1046a, 9-10, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1986, p. 483.

⁴⁹ *Métaphysique* □, I, 1046a, 9-10, p. 499.

existence fixe. Aristote (comme Hegel) s'intéresse à l'essence du mouvement de la chose, du déploiement de sa vérité dans le monde concret. Il souligne la mobilité de l'acte (*energeia*) en l'opposant à l'entéléchie, qui correspond au *résultat* de cette réalisation de la puissance. Ce terme désigne la perfection statique plutôt que l'action. Il signifie *actualité* et non *actualisation*. L'acte (*energeia*) est action ; l'entéléchie est le terme réalisé par l'action et ne renfermant plus aucun devenir. L'entéléchie est le fait accompli du mouvement d'accomplissement (*energeia*) du possible (*dynamis*)⁵⁰.

L'héritage de Héraclite consiste en la découverte que la réalité n'est pas statique, n'est pas un objet achevé, un fait accompli. Pour Héraclite, le réel est le changement. La réalité est le devenir. Quoique Hegel fasse à cette thèse l'objection de ne jamais se débarrasser d'une vision statique du changement, d'un devenir qui ne devient pas, il adopte sans équivoque la notion de la réalité comme devenir. Quant à l'entéléchie, le fait qu'il y a un développement historique du monde, que les choses changent définitivement, et que le réel devienne quelque chose, appartient intégralement au système hégélien. Mais, comme nous le verrons, la clé de l'accueil finalement réservé à Héraclite comme à Aristote, revient à ceci que l'entéléchie hégélienne ne consiste pas en un monde en soi, mais en une synthèse absolue du devenant et du devenu : la réalité *en et pour soi*.

Évidemment, le couple *dynamis/energeia* constitue une aporie. La vérité de l'un exige celle de l'autre, entraîne une non-vérité. Cette aporie que représente la dynamique aristotélicienne institue le concept hégélien et, ainsi, la méthode dialectique⁵¹. Elle se compose par rapport à une constellation de deux apories classiques sur le mouvement : celle du commencement, (Comment l'être peut-il provenir du non-être ?) et celle du même et de l'autre (Comment le même peut-il devenir autre ?)⁵². La puissance n'est pas, et sa non-existence est la précondition non seulement de son existence mais de l'activité qui lui correspond, effectuant sa mise en existence : « Le mouvement est bien un certain acte, mais incomplet ; et cela parce que la chose en puissance, dont le mouvement est l'acte, est incomplète. »⁵³ Le vrai est l'extériorisation du vrai in potentia. Il n'est pas la possibilité pure car celle-ci exclut par principe la réalisation, la concrétisation. Autrement dit la possibilité pure est l'impossibilité même. La puissance aristotélicienne est au contraire une possibilité *impure*, une possibilité dont un élément du possible est le passage du possible au réel. « Étant donnée la distinction, en chaque genre, de ce qui est en entéléchie, et de ce qui est en puissance, l'entéléchie est altération ; de ce qui est en puissance, en tant que tel, voilà le mouvement : par exemple de l'altérité, en tant qu'altérable, l'entéléchie est altération ; de ce qui est susceptible d'accroissement et de son contraire ce qui est susceptible de décroissement (il n'y a pas de nom commun pour tous les deux), accroissement et diminution ; du générable et du corruptible, génération et corruption ; de ce qui est mobile quant au lieu, mouvement local »⁵⁴. L'étant en tant que tel, n'est pas le mouvement. Le mouvement est la réalité. Il est le devenir-étant, la concrétisation, l'objectivation du sujet, du vrai in potentia, la mise en pratique de la puissance subjective du vrai, le devenir-objet du sujet.

⁵⁰ *De anima* II, 1, 412a, 27.

⁵¹ Voir Gérard Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Editions Gallimard, 1972, pp. 342-8.

⁵² Voir l'analyse de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1972, pp. 443-51.

⁵³ *Physique*, 201b 31, trad. Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 92.

⁵⁴ *Physique* 201a 9-14, p. 90.

La philosophie de Hegel expose le concept comme l'unité du sujet et de l'objet. Cette unité ne saurait être une simple identité formelle de type $A = A$. Ni le sujet, ni l'objet, ni leur simple équation ne composent le vrai. L'union simple de l'essence interne, non réelle du sujet, et de la matière externe, réelle de l'objet se révèle tout aussi fade et plate que l'abstraction fixe de ses composants. De même, le rapport entre la puissance (*dynamis*) et l'acte (*energeia*) ne représente pas une identité simple. Car la transfiguration que constitue le passage de la puissance (*dynamis*) en actualisation (*energeia*) puis en acte achevé (*entéléchie*) est un changement d'ordre ontologique. « La philosophie n'est pas un système d'identité ; cela est non-philosophique. Chez Aristote non plus il n'y a donc pas d'identité aride ; celle-ci n'est pas le *timiôtaton* [« le plus honoré »], Dieu, celui-ci est au contraire l'énergie. Elle est activité, mouvement répulsion, — elle n'est donc pas identité morte : dans sa différenciation, elle est en même temps identique à soi. »⁵⁵ Ce mouvement d'extériorisation est une métamorphose d'être fondée sur des rapports énergiques de force et de résistance. Car le rapport du sujet au monde, chez Aristote comme chez Hegel, est issu d'une modalité énergétique et d'une liaison de contrainte.

Que la pensée en tant qu'activité subjective soit l'objet de la science est une découverte que Hegel attribue à Aristote. Aristote aurait su, à la différence de ses contemporains aussi bien que des aristotéliens aspirants — notamment les scolastiques — étudier la pensée en tant que processus⁵⁶. Il s'agit du processus du connaître, un processus qui transformera l'opposition conceptuelle du sujet et de l'objet par le mécanisme de l'*Aufhebung* hégélien.

§ 5. Qu'est-ce que la nécessité ? Puissance et force. Nécessité comme force.

La nécessité est une modalité. Nécessaire est quelque chose qui ne peut ne pas être. Nécessaire est ce qui est contraint d'être ce qu'il est. La nécessité est donc une modalité d'être, une modalité de contrainte d'être, une modalité qui exclut toute forme variable, toute différence, toute détermination réduite, toute particularité. Le nécessaire est ce qui *est*. Mais la nécessité ne serait pas pensable sans passer par la pensée de la contingence, sans incorporer la pensée de l'autre, du non-être. Ceci est une des réflexions à la base de la *Science de la Logique*, situant la contingence comme le moment fondamental de l'être : c'est la présence du non-être, la possibilité que l'être ne *soit* pas immédiatement, qui fonde le devenir et donc la conception de la réalité comme progression, comme devenir. La réalité est un mouvement de décontamination de la réalité de sa propre contingence et l'aspiration à la nécessité. Comme le montre Hegel dans le chapitre de la *Science de la Logique* intitulé « L'effectivité » de la prédication en général, c'est-à-dire l'attribution des prédicats externes ou contingents est, même au niveau de l'essence la plus pure, la condition de l'être de l'étant. L'extériorité de l'être, son caractère fondamentalement non intégral, est son propre présupposé : « La contingence est nécessité absolue ; elle-même est le présupposé de ces effectivités premières absolues. »⁵⁷ (Nous y reviendrons).

Dans la philosophie présocratique, c'est le *Logos* qui est considéré comme le nécessaire. Chez Parménide, c'est l'être le plus haut qui est le nécessaire. Chez Platon, il s'agit de l'idée. Pour Aristote, le devoir des sciences est de chercher le nécessaire, ce qu'il

⁵⁵ *G.Ph.*, II, 19: 163-4; *H.Ph.*, III, p. 531.

⁵⁶ Addition. §20. *Enz.*, I, 8: 75; *Enc.*, I, pp. 470-1.

⁵⁷ *W.L.*, II, 6: 217; *S.L.*, II, p. 267.

détermine comme la structure générale de l'étant en tant que tel et comme le « moteur immobile » (*prótos kinoun*). Comme nous l'avons vu, la puissance (*dynamis*) est le potentiel d'être, la réalité in potentia. L'acte achevé (*entéléchie*) est la réalité visée par la puissance, l'être concrétisé qui correspond à l'être qui pourrait être, c'est-à-dire à la puissance. La puissance n'est pas la nécessité en elle-même. Elle comporte le besoin de s'extérioriser, de se concrétiser, de se mettre en valeur. Elle est l'être qui est la possibilité d'être. Elle est l'être virtuel qui pourtant est.

Le potentiel en général porte donc une double logique. D'un côté il est destiné à être *plus* qu'il n'est, à se réaliser et à se rendre objet. L'actuel vaut plus que le potentiel. La logique même du potentiel est telle qu'il existe dans une situation de dépendance : il est, de l'autre, dans le besoin de cette concrétisation. Pour se maximiser il a besoin d'être valorisé par ce qui lui est inférieur. Loin des nuances d'une analyse proprement dialectique, cette démarche en contient déjà le germe. Ce germe dialectique consolide une économie de supériorité et d'infériorité, d'indépendance et de dépendance, de force et de résistance. Comme l'affirme Hartmann, « Jusqu'à un certain point tout se soumet sans résistance à la théorie de l'identité. Il n'y que la matière qui rompt le grand schéma. Elle n'est pas absorbée par ces principes, est exclue de leur cercle. Elle est un moment de la résistance métaphysique contre forme, énergie, but, esprit, etc.; elle l'alogique, l'agnostique, l'amorphe, l'atéléologique, et l'anoétique. C'est pour cette raison qu'elle vaut à la postérité comme le mal. Nous avons vu, dans le problème de l'individu, que ce moment de résistance n'est pas un lest oisif de la philosophie. Un système d'identité a besoin d'une telle résistance; sinon il ne peut rendre justice à l'existence particulière (*Einzeldasein*) — au moins quand elle est construite d'une manière universelle comme celles d'Aristote et d'Hegel. »⁵⁸ La puissance est donc force, mais force doublement déterminée : elle *s'impose* au réel *par nécessité*. Elle est force parce qu'elle est contrainte de l'être.

C'est le caractère inévitable de cette double logique qui mène Aristote à affirmer que l'actualisation (*energeia*) est antérieure à la puissance⁵⁹. Alors que la *dynamis* connaît la priorité *chronologique*, la « priorité d'essence », comprenant à la fois la priorité gnoséologique et ontologique, appartient à l'*energeia*⁶⁰. La « priorité d'essence » de la *contingence* du réel, de l'être externe est déjà présente dans la puissance comme *nécessité*. La résistance du concret est présupposée par la force de l'extériorisation. « La philosophie est par là renvoyée entièrement au libre besoin du sujet ; il n'y a pour ce dernier aucune espèce de contrainte l'amenant à philosopher, bien plutôt ce besoin, là où il est présent, doit être inébranlable en face d'entreprises de mise en suspicion et de dissuasion ; il n'existe que comme une nécessité intérieure qui est plus forte que le sujet, par laquelle son esprit est poussé alors sans repos "afin qu'il vainque" et procure à l'impulsion pressante de la raison la jouissance qui en est digne. Ainsi, sans être stimulée par une autorité quelconque, par l'autorité religieuse elle non plus, tenue bien plutôt pour un superflu et un luxe dangereux ou du moins qui fait réfléchir, l'activité s'occupant de cette science se tient d'autant plus librement dans le seul

la fois une mise en danger de la puissance comme vrai potentiel et sa « vérification », sa réalisation en tant que vrai. Le vrai doit se présenter, il doit faire face au potentiellement faux. C'est seulement de cette manière que l'esprit peut parvenir à la satisfaction de sa nature spirituelle. Chez Aristote cette transformation débouche sur une dimension presque esthético-religieuse qui est absente de la conception hégélienne, la connaissance vraie établissant une manière d'accès à la félicité et à la béatitude. Ceci est le sens de l'inexprimable dont les indices seraient à chercher dans la citation non-traduite d'Aristote qui conclut l'*Encyclopédie* : « Or la Pensée, celle qui est par soi, est la pensée de qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du Bien souverain. L'intelligence se

comme esprit. L'avenir gîte dans l'ancre de l'âme humaine et son mystère est la grandeur. Dans la nature, elle existe, comme raison, dans la logique, comme le rationnel, comme *noûs*. La puissance (*dynamis*) est donc la force négative dont il est question dans la « Préface » à la *Phénoménologie de l'Esprit* où la raison est caractérisée comme « adéquate à une fin (*zweckmäßig*) ». La puissance est cette impulsion destinée à arracher l'existence à sa quiddité et la pousser vers son destin : « L'élévation de la prétendue nature au dessus du penser méconnu, et d'abord le bannissement de la finalité extérieure, a mené au discrédit la forme de la fin en général. Seulement, au sens où Aristote détermine la nature comme l'agir conforme à la fin, la fin est l'immédiat, ce qui est en repos, qui est lui-même moteur, ou sujet. Sa force abstraite à mouvoir est l'être-pour-soi ou la négativité pure. Le résultat n'est la même-chose que le commencement que pour la raison que le commencement est fin. »⁶⁷

C'est cette même conception de *dynamis*, de puissance potentielle, qui se montrera déterminante pour la théorie hégélienne de l'histoire universelle. L'esprit historique, tout comme l'esprit phénoménologique, s'avérera une potentialité à réaliser. Confiné dans l'enceinte du possible, l'esprit historique représente la puissance du futur dans la présence, la présence d'une autre présence dans cette présence-ci. Le présent habité de la capacité du changement, changement vers — et c'est cela qui se laisse plus difficilement déduire des présupposés du système — vers le positif, le créatif, le productif, vers ce qui est plus rationnel, jamais moins. C'est la force de l'autre dans le même, du différent, de ce qui est dans la mesure où il pourrait être ⁶⁸. L'histoire se manifestera comme concrétisation du possible abstrait, comme réalisation d'une pulsion interne. C'est ainsi que Hegel fait l'éloge du *dynamis* aristotélicien dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. « Ici il n'y a qu'à indiquer que l'esprit commence par son infinie possibilité, mais seulement sa possibilité, qui renferme son contenu absolu comme en soi, comme la fin et le but qu'il n'atteindra que dans son résultat, qui est alors simplement sa réalité. Dans l'existence, la succession apparaît ainsi comme un progrès de l'imparfait vers le plus parfait et ce n'est pas abstraitement seulement que l'imparfait doit être conçu comme tel, mais comme un facteur qui contient aussi en soi le contraire de soi-même, appelé le parfait, comme germe, comme instinct. La possibilité indique tout au moins par réflexion quelque chose qui doit réellement se réaliser, et la *dynamis* d'Aristote est exactement *potentia*, force et pouvoir. L'imparfait, en tant que le contraire de soi en soi, est la contradiction qui sans doute existe mais est tout aussi bien supprimée et résolue, l'instinct, l'impulsion de la vie spirituelle, en soi pour briser l'écorce de la nature, des sens, des éléments étranger et pour parvenir à la lumière de la conscience, c'est-à-dire à soi-même. »⁶⁹ La possibilité-comme-puissance est le germe idéologique de la doctrine hégélienne. Elle constitue l'instance de légitimation de cette histoire universelle et de l'insignifiance de l'histoire « mineure ». Mais la validité de cette histoire, comme celle de la doctrine aristotélicienne sera dans l'effacement de l'hétérogénéité historique. Le possible pré-domine, domine avant le fait. Le supérieur en tant que supérieur, dominant l'actuel, le pas-encore est prééminent. La pulsion du germe potentiel l'emporte sur la force des faits, conflit virtuel qui ne se décidera ni dans l'abstraction ni sur le champ du réel.

⁶⁷ Ph.G., 3: 26; Ph.E., p. 84.

⁶⁸ Sur l'hétérogénéité de l'être dans l'optique de l'onto-théologie cf. Pierre Aubenque, « La question de l'onto-théologie chez Aristote et Hegel » in ed. Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 280-3.

⁶⁹ Ph.Gesch., 12: 78; Ph.H., p. 52.

Si donc *l'imitation* provisoire de la révélation du sens de l'histoire n'est pas la source même du sens historique, elle en est la condition *sine qua non*, la négativité animatrice. La puissance (*dynamis*) représente une « force infinie » et pourtant conditionnée par la résistance légèrement inférieure du concret. C'est la nature qui résiste à la mise en place libre et spontanée de la raison dans l'histoire, qui retarde la transformation machinale du *dynamis* en *energeia*.

La nature résiste à la naturalité historique de l'homme. Philosophier, c'est-à-dire se préoccuper du sens de son existence historique, cela présuppose qu'on surmonte les obstacles naturels à la réflexion, les difficultés matérielles liées à la simple survie. La libération par rapport à la nature, et surtout la libération des entraves naturelles à la réflexion, constitue la première étape du devenir-homme de l'homme, du devenir historique de l'existence humaine, autrement dit de l'humanisation naturelle de l'homme. Il faut que l'homme se dépasse, qu'il devienne plus que ce qu'il est, que cette libération de la nature soit aussi une libération de lui-même, de l'être qui est inférieur à sa *puissance potentielle*. « De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave que suivant Simonide « Dieu seul peut jouir de ce privilège », et qu'il ne convient pas que l'homme ne se borne pas à rechercher la science qui est à sa mesure. »⁷⁰ La sagesse n'est pas humaine. L'acquisition de la sagesse, souligne Aristote, dépasse l'humanité. En se mettant à philosopher, l'homme devient plus qu'humain, il devient cet autre qui lui est supérieur, dévaluant ainsi l'homme *de facto*, mettant en valeur l'homme *in potentia*, en tant que puissance.

Le devenir-homme de l'homme-in-potentia est donc une lutte qui oppose l'aspiration de l'esprit humain à la liberté à un pouvoir naturel et naturellement résistant. « Car la conscience qui s'éveille est d'abord contenue dans la nature seule et tout développement de cette conscience est constitué par la réflexion de l'esprit sur lui-même par opposition à l'immédiateté naturelle. C'est dans cette particularisation que tombe aussi le facteur nature : elle constitue le premier point de vue d'où l'homme peut en lui-même conquérir une liberté et cette libération ne doit pas être rendue difficile par les forces de la nature. Comparée à l'esprit, la nature est une valeur quantitative dont le pouvoir ne doit pas être tel qu'il se pose seul comme tout-puissant. Dans ses zones extrêmes, l'homme ne peut parvenir à se mouvoir librement, le froid et la chaleur y sont des forces trop puissantes pour permettre à l'esprit de se construire un monde. Déjà Aristote dit : c'est quand les besoins nécessaires sont satisfaits que l'homme se tourne du côté du général et du supérieur. »⁷¹ La campagne de l'esprit historique est à poursuivre sur le champ du réel. La liberté n'a donc pas de modalité concrète. La liberté est une aspiration spirituelle *in potentia*. Elle est une aspiration, un désir et une capacité de changement. Elle n'est jamais une réalité concrète, jamais entéléchie. La liberté est à la limite *energeia* : la libération⁷².

⁷⁰ *Métaphysique* □ 982b, p. 18.

⁷¹ *Ph.Gesch.*, 12: 106; *Ph.H.*, p. 67.

⁷² Le problème classique de la nécessité et de la liberté, de même que sa répartition en questionnement conceptuel, ontologique et propositionnel, est richement mise en question sur le plan linguistique. Aristote aurait affirmé que le concept de *dynamis* n'est qu'une métaphore (*Métaphysique* 1019b 33f). Sur le rapport entre langage, possibilité et nécessité dans la théorie moderne de l'action, cf. Ursula Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1979.

C. Schelling

§ 7. La force vitale. Le rejet du *mathésis universalis*. La liberté naturelle et la libération de la nature.

Dans ses premiers écrits, *Du Moi comme Principe de la Philosophie, ou sur l'Inconditionné au Savoir Humain* (1795) et *Lettre Philosophique sur le Dogmatisme et la Critique* (1796) le jeune Schelling s'attache aux thèses de Fichte qui posent le monde comme une construction du moi. Mais son séjour à titre de dosent à Leipzig (1796-1798) lui permet d'approfondir ses connaissances des recherches actuelles en physique, chimie et médecine. Les dernières découvertes dans ces domaines éveillent en lui l'idée d'une synthèse philosophique qui comprendrait et la nature et l'esprit, et qui contribuerait donc au dépassement définitif du dualisme cartésien. Certaines découvertes scientifiques, lui paraît-il, semblent révéler une unité cachée de toutes les forces naturelles à travers les domaines organique et inorganique. L'«électricité galvanique» postule la transformation d'énergie électrique en énergie chimique, envisageant ainsi une continuité entre le monde physique et la physiologie du corps humain. La découverte par Lavoisier de la composition de l'air (1775) ainsi que du processus de l'oxydation (1783) ont certainement intéressé Schelling. Les recherches du médecin écossais John Brown et du biologiste allemand Karl Friedrich von Kiemeier sur la nature des excitations physiologiques exploraient les rapports entre «forces d'excitation», s'opposant à la notion courante de force vitale (*Lebenskraft*) surnaturelle (liée au complexe newtonien), et postulant plutôt l'existence de «forces vitales» organiques en rapports avec des forces mécaniques⁷³. En février 1793 Schelling assiste à une conférence de Kiemeier intitulée «Sur le rapport des forces organiques» qui influencera de façon décisive son parcours philosophique. Selon Kiemeier, le processus vital est déterminé par trois fonctions fondamentales : sensation (*Empfindung*), mouvement (*Bewegung*) et autoconservation (*Selbsterhaltung*). Ces fonctions s'ordonnent en rapport avec trois types de force organique : sensibilité (*Empfindlichkeit*), irritabilité (*Erregbarkeit*) et reproduction (*Wiedererzeugung*), des termes qui sont courants dans les écrits de Schelling à l'époque. L'idée fondamentale de Kiemeier qui se révèle déterminante pour la philosophie de la nature en général et pour Schelling en particulier postule la continuité du développement naturel des niveaux inorganiques à l'organisation organique et jusqu'à l'émergence de l'esprit⁷⁴. Du point de vue de Schelling cette idée renverse définitivement le principe cartésien, mécaniste, de la nature et remet en cause la démarche de la *Doctrine de la Science* de Fichte. Schelling opère cette remise en cause de façon directe dans ses *Idées vers une Philosophie de la Nature* (1797).

Dans les *Idées*, Schelling aborde la question de la nature sur deux plans : (1) il se rattache à un certain nombre de concepts développés par Kant dans sa philosophie anthropologique de la nature, en partie dans les ouvrages pré-critiques, en partie dans les *Fondements Métaphysiques des Sciences Naturelles* (1786) ; (2) il s'oppose directement au mathésis cartésien en prolongeant le débat bien repandu par rapport à la démarche révolutionnaire de Newton. Schelling se place ainsi parmi ceux qui voient dans la théorie de la gravitation non pas une réponse à la question de l'essence de la force dans la nature mais un simple déplacement du problème originel. On se rappelle que Newton postule la force

⁷³ Kuno Fischer, *F.J.W. Schelling, Werke und Lehre, Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 7, Heidelberg, 1923.

⁷⁴ Fischer, p. 345.

comme stimulation externe à un corps en mouvement. Ce faisant, il rejette toute la tradition de la physique aristotélécienne qui considère la force comme une modalité de l'être de l'objet. Selon la théorie de la gravitation, la force présente dans un objet ne serait pas une substance propre à la matière, mais une perturbation externe, fondamentalement indépendante de l'objet, qui provoque un changement de mouvement. Ce parcours amène Schelling à une confrontation avec Fichte qui sera déterminante pour l'accomplissement de sa philosophie de la nature dans *Première Esquisse d'un Système de la Philosophie de la Nature* (1799) comme pour les bases épistémologique et ontologique de ses systèmes philosophiques postérieurs. Cette confrontation oppose une conception cartésienne, mécanique de la nature — pour laquelle celle-ci n'est que l'étendue, la géométrie matérialisée — à une conception dynamique, évolutive. Fichte, qui représente l'aboutissement de cette méprise à l'égard de la nature est, au dire de Schelling, « dans la physique comme dans la philosophie un mécanicien »⁷⁵.

Dans son raisonnement, Schelling amorce le problème d'une philosophie de la nature en partant de la notion coutumière de l'état de nature où « l'homme fut en union avec lui-même et avec le monde qui l'entourait. »⁷⁶ L'homme appartient donc à cet état de nature. Son départ ne peut être considéré comme le résultat d'un processus naturel mais comme une rupture dans l'union de l'homme et du monde. Le départ de l'homme n'est pas partie intégrale de l'évolution naturelle de l'homme. Au contraire, il représente la séparation de deux destins et la différenciation de l'essence de l'homme de celle de la nature⁷⁷. Ce moment de divergence organise le principe schellingien de la liberté. Selon ce principe, l'homme est l'être dont l'esprit est l'élément même de la liberté ; la nature est l'essence qui l'encombre. Il serait donc impossible de comprendre comment l'homme a quitté l'état de nature si on ne comprenait pas que « son esprit dont l'élément est la liberté, aspire à se libérer par lui-même, de s'arracher aux fers et à la prévoyance (*Vorsorge*) de la nature et devait s'abandonner au destin incertain de ses propres forces afin de revenir un jour en vainqueur et par son propre mérite, à cette condition dans laquelle il a passé, ignorant de lui-même, l'enfance de sa raison. »⁷⁸

Il appartient donc à la nature de l'esprit humain de vouloir se libérer de la nature. L'essence de l'esprit humain est la liberté ; la nature est la scène de l'emprisonnement et de la prévoyance complaisante. La nature prédispose tout, rien n'est laissé au hasard. Tout ce qui s'y passe est contraint par la nécessité, par cette loi qui demeure par essence inconnue. La libération de l'homme commence par le questionnement. Elle est donc contemporaine à

⁷⁵ F.W.J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Gesamtausgabe der Werke Schellings 1856-1861* VII, p. 103. Toutes les traductions françaises des textes de Schelling sont les nôtres.

⁷⁶ F.W.J. Schelling, « *Einleitung* » zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Werke*. Münchner Jubiläumsdruck, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927, I, p. 662. « Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. »

⁷⁷ Selon l'analyse de Panajotis Kondylis, la séparation entre l'homme et la nature dans la démarche du jeune Schelling ne serait ni symbolique, ni « essentielle », mais « anthropologique ». *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, p. 554

⁷⁸ Schelling, *Werke* I: 662-663. « ... sein Geist, dessen Element Freiheit ist, sich selbst frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte. »

l'émergence de la philosophie. Se demander comment sont possibles la nature et notre expérience de la nature, se poser la question de la nécessité de la nature, de son principe, de sa loi, c'est s'arracher aux fers de la nature et se livrer à la contingence et à l'inconnu. Soulignons que la libération ne présuppose pas l'acquisition de la connaissance, seulement sa recherche. C'est le *questionnement* qui constitue l'homme, l'engagement en face de l'inconnu. Être homme, c'est faire hardiment face à ce qui résiste à une connaissance pleine de l'homme. La nécessité de la nature est l'archi-loi, l'obligation absolue. Le moment fondateur de l'homme correspond à la volonté de résister à cette nécessité, de spéculer sur les gains et d'en accepter les risques.

La fondation de l'homme est à la fois cette prise en compte de sa différence avec la nature et l'aspiration à échapper à ce qui entrave sa liberté. Alors l'esprit apparaît et se constitue en s'éloignant de ce qu'il n'est pas. Et pourtant, explique Schelling, cet éloignement n'est pas la fin de l'homme, mais le moyen. Il ne s'agit pas de se pétrifier dans une opposition immobile entre l'homme et le monde, l'esprit et la matière. L'être de l'esprit s'avère une posture sceptique par rapport à sa possibilité essentielle⁷⁹. Ou comme le formule Merleau-Ponty, « La Nature est pour Schelling comme pour Kant, " l'abîme de la raison humaine " : L'être nécessaire ne serait pas premier s'il ne pouvait se mettre en question, et, s'il le fait, s'il pose comme disait Kant " *Woher bin ich denn ?* ", il se récuse comme être premier. »⁸⁰ Bien que distinct de sa situation originaire dans l'état de la nature, l'homme subsiste dans le monde. Il vit une filiation active avec les objets qui lui sont présents. « L'homme n'est pas né pour gaspiller sa force spirituelle dans la lutte contre les chimères d'un monde imaginaire, mais pour exercer toute sa force par rapport à un monde qui porte une influence sur lui, qui lui fait sentir son pouvoir, et sur laquelle il peut agir à son tour. Entre lui et le monde ne doit s'établir aucun fossé ; entre les deux, le contact et l'action réciproques doivent être possibles car ce n'est qu'ainsi que l'homme devient homme. »⁸¹ L'homme se rend homme par l'emploi de ses forces individuelles contre celles du monde matériel. « C'est alors que l'esprit et la matière se séparent l'un de l'autre comme deux essences hostiles. »⁸² Mais l'homme n'est pas un objet simple. Il n'y a pas de conflit *matériel* en lui. S'il y a opposition, elle est enracinée dans l'activité de l'homme, dans l'homme en tant que force d'action. L'homme n'est ni cause, ni effet. Non seulement l'homme mais aussi la matière deviennent réels à travers l'*action* et la *réaction* des choses. L'être-matière est l'action réciproque des particularités matérielles. Une chose matérielle se distingue, se rend chose, par la force de son interaction avec d'autres choses. Cette force ne se

⁷⁹ Cf. Wolfgang Wieland, « Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur » in ed. Manfred Frank et Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 255.

⁸⁰ Merleau-Ponty, Maurice, « Le concept de Nature » in *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Editions Gallimard, 1968, p. 196. Cf. aussi, Wilhelm G. Jacobs, « Geschichte als Prozeß der Vernunft » in *Schelling: Einführung in seine Philosophie*, Hans Michael Baumgartner, ed., München, Karl Alber Verlag, 1975, pp. 39-44.

⁸¹ Schelling, *Werke* I: 663. « Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur wird der Mensch zum Menschen ».

⁸² Schelling, *Werke* I: 666. « ... jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen Geist und Materie. »

laisse pas réduire sur le plan de la nature matérielle. « Vous devez donc admettre que ni forces sans matière, ni matière sans forces ne sont imaginables. Cependant la matière est le dernier substrat de votre connaissance que vous ne pouvez pas dépasser ; et comme vous ne pouvez pas expliquer ces forces à partir de la matière, vous ne pouvez pas non plus les expliquer empiriquement, c'est-à-dire à partir de quelque chose en dehors de vous, ce qui, conformément à votre système, vous devriez pouvoir faire. »⁸³ Que cette réflexion renvoie au débat autour du soi-disant « irrationalisme » de Schelling ne nous concerne pas ici⁸⁴. Il suffit de souligner que le jeune Schelling accorde à la force un statut transcendantal — qui dépasse certes l'aspiration de Hegel à ce propos — en postulant l'irréductibilité de la force à la nature. Le rapport entre cette transcendance et la philosophie transcendantale assure la continuité entre la dynamique d'action et de réaction, de force et de résistance sur le plan de la nature et de l'esprit. Car la transcendance de la force relève de l'entrave empirique. Les organes physiologiques n'ont pas la capacité de rendre la vie intelligible parce qu'ils présupposent à leur tour un principe impulsif, un « principe plus élevé » dans un registre qui les dépasse⁸⁵. Ce « principe plus élevé » n'est donc pas seulement la supposition préalable de tout rapport mécanique dans la nature, il est la *conditio sine qua non* de toute expérience et de toute compréhension de la nature. Tout phénomène externe serait dépourvu d'intelligibilité, s'il n'y avait pas de communication entre la faculté de l'entendement et le phénomène. L'élément de cette communication primordiale est la *force* ⁸⁶. De la matière la plus fondamentale jusqu'à la substance même de l'esprit humain, il y a donc continuité. L'essence commune de cette continuité est la force. C'est sur un plan commun, plus élevé et plus compréhensif que les principes de la nature matérielle et l'esprit se retrouveront unifiés. Il s'agit d'un « Système de la Nature » dont le principe fondamental serait la « force vitale » (*Lebenskraft*) ⁸⁷. Cette force vitale n'est pas à confondre avec une triviale conception mécanique de force. Car une telle force ne se laisse représenter que comme finie, suscitant soit un équilibre inanimée, soit une constellation vainqueur-vaincu tout aussi usée. Schelling vise une troisième alternative, une unité plus haute qui préserve la dynamique de l'opposition impliquée par la « force vitale », un terme qui se situe au-delà des sciences naturelles ⁸⁸. Cette unité est la préoccupation de ce que Schelling baptise la *physique spéculative* et qu'il

⁸³ Schelling, *Werke* I: 673. « Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d.h. aus etwas außer euch erklären, was ihr doch eurem Systeme gemäß thun müßtet. »

⁸⁴ Voir, par exemple, Wieland, « Die Anfänge », p. 257: « Sieht man nämlich den Wesenskern einer Philosophie primär nicht in den Ergebnissen einer Tätigkeit, sondern in der Aktualität dieser Tätigkeit selbst, dann ist es nicht so wesentlich, daß der Philosophierende in den Besitz bestimmter Sätze gelangt, den Sinn dieser Sätze versteht und sie adäquat begründen kann, wesentlich ist dann vielmehr, daß er jene Tätigkeit selbst nachvollzieht. Denn Philosophie ist für Schelling diese Tätigkeit — und nicht etwa nur eine Theorie über sie. Im Vollzug dieser Tätigkeit, der durch eine theoretische Reflexion auf sie niemals ersetzt werden kann, sieht Schelling einen Akt der Freiheit. Deswegen ist ihm jede wahre Philosophie esoterisch... »

⁸⁵ Schelling, *Werke* I: 698.

⁸⁶ Friedrich W. Schmidt, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 1971, pp. 25-31.

⁸⁷ Schelling, *Werke* I: 699.

⁸⁸ Schelling, *Werke* I: 700.

différencie décisivement des conceptions kantienne et fichtéenne de la nature⁸⁹. La force n'est donc pas seulement l'essence de la nature. Elle est le lieu commun de la nature et de l'esprit.

§ 8. La liaison spirituelle.

Les principes modernes de méthodologie scientifique reposent sur un paradoxe : la science se charge, d'une part de former des théories destinées à *engendrer* de nouvelles connaissances empiriques et d'autre part d'envisager des situations expérimentales qui permettent de *confirmer* ou de *remettre en question* la théorie. Elle présuppose donc l'universalité d'une théorie afin de la mettre à l'épreuve dans sa particularité : le particulier se fonde sur l'universel qui, à son tour, s'appuie sur la vérité du particulier. Pour qu'un critère de vérité soit applicable à un objet donné, il faut qu'il soit applicable à tout objet, qu'il y ait continuité conceptuelle entre les objets et entre un objet donné et la théorie qui porte sur lui. L'entendement demeure à l'appui d'un consensus empirique. Qu'est-ce qui relie conceptuellement les objets du monde naturel, les rendant ainsi assimilables aux principes qui organisent l'universel ? Si le monde a un sens, et si ce sens ne comporte pas seulement un rassemblement contingent de fragments intelligibles, c'est que, d'une manière ou d'une autre, ces fragments constituent une homogénéité conceptuelle : ils se laissent catégoriser et donc comprendre selon une logique singulière et universelle.

Ce paradoxe qui marque les sciences naturelles modernes n'a rien d'innovateur : il reflète l'opposition inaugurale de la philosophie — systématisée par Descartes en forme de *mathesis universalis* — entre esprit et matière, pensée et monde. Comment, se demande la philosophie au moment de sa naissance, puis-je être dans le monde *et* conscient du monde. Ce double *genetus* anime et hante l'histoire de la philosophie : la conscience *du* monde est *du* monde, le *genitus subjectus* marquant la *différence* irréductible entre celui qui pense est ce qui est pensé, le *genitus objectus* marquant leur *identité*. Cette impossibilité fondatrice est l'entrave même à la démarche qu'elle nécessite. Cette aporie qui prolonge le postulat parménidien de l'identité de l'être et du penser est l'un des impératifs implicites au cœur de la réflexion hégélienne⁹⁰. Ses racines sont ici, dans les problématiques de la philosophie de la nature de Schelling. On fait déjà face à l'impossible unité, à l'impraticable liaison entre l'inclination infinie de l'esprit et la matérialité finie du monde naturel. Mais à la différence de Hegel qui cherche la synthèse des deux termes opposés dans le dispositif conceptuel rendu possible par une réinterprétation de la philosophie subjective de Fichte, Schelling cherche la synthèse dans une unité plus énigmatique : la « liaison spirituelle » (*geistige Band*).⁹¹ Malgré l'immense dette intellectuelle de Hegel envers Schelling, il y a sur ce point une divergence importante entre leurs chemins respectifs. Prolongeant la démarche du célèbre fragment de Parménide, Hegel veut suivre, dans le « Livre I » de la *Science de la Logique* (1812), les déterminations de la pensée à partir de l'immédiateté indéterminée de l'être, tandis que Schelling dans sa *Philosophie de la Nature* et ailleurs, cherche à développer la notion d'unité plus fondamentale. Comme nous l'avons déjà vu, la forme la plus élevée de l'étant, de tout

⁸⁹ M.E. Fleischmann, « Science et intuition dans la Naturphilosophie de Schelling » in *Actualité de Schelling*, ed. Guy Planty-Bonjour, Paris, Librairie J. Vrin, 1979, p. 53.

⁹⁰ Parménide, *Le poème*, présenté par Jean Beaufret, Paris, P.U.F. 1955, p. 79.

⁹¹ *Von der Weltseele. Werke I*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927, I, p. 429.

ce qui existe, est la liberté.⁹² « Ni à partir de celle-ci seule [la pensée] ni à partir de celui-là seul [l'être] la naissance des choses peut-elle être conçue (*begriffen*) », explique Schelling dans *De l'Âme du Monde*, « mais à partir de l'unité (*Einsseyn*) nécessaire des deux, de tous et de chacun comme de la liaison elle-même. La complétude des déterminations dans tout ce qui est réel est à tout à fait le même que cet accomplissement de l'éternel lui-même, force de quoi [le réel] est le tout dans l'identité et l'identique dans la totalité. »⁹³ La liaison est donc éternelle. L'activité qui consiste à compléter des phénomènes naturels constitue le processus de réalisation de la liaison, c'est-à-dire de l'éternel. La liaison est primordiale par rapport à l'être dans le sens où l'être de ce qui est relié par la liaison est la durée alors que l'essence de la liaison est l'éternel. Cette nuance accorde à la liaison une position particulière entre l'être et le non-être dont l'unité est le temps.⁹⁴ Le mouvement de toute chose est l'expression de la liaison spirituelle qui assume diverses formes à travers les différents niveaux de matérialité de la nature. Ainsi la première liaison constitutive de la substance la moins matérielle, est la lumière, la deuxième, plus matérielle, est le magnétisme, la troisième, la plus matérielle, est la gravitation.

Dans la nature, constate Schelling, tout s'efforce continuellement de progresser. Tout agit comme poussé par une pression qui le précède. Un étant qui ne soit pas habilité par un autre étant ou par une exigence externe — par une « Prothée de la Nature »⁹⁵ — se laisse difficilement imaginer.

§ 9. La déduction du monde des objets à partir du moi. L'activité aveugle du moi et l'être-borné. L'être comme la liberté restreinte.

Dans ses premiers écrits sur la philosophie de la nature, Schelling représente la nature comme une totalité organique unifiée par un seul dispositif de force. Dans le *Système de l'Idéalisme Transcendantal* (1800), il prolonge cette enquête sur le plan épistémologique en s'interrogeant sur le statut et la modalité de connaissance des objets naturels. Si, comme suggèrent les résultats de ses premières recherches, la nature est une productivité dynamique unifiée par une force commune, comment parvient-on à la connaître ? Et quel est le mode d'être de cette connaissance qu'on parvient à en avoir ?

Il est évident que les recherches épistémologiques de Kant et de Schelling partent de présupposés fondamentalement différents. Alors que l'épistémologie kantienne pose la question de savoir comment le sujet peut connaître l'objet, Schelling se demande comment il se peut que l'objet se fasse connaître par le sujet. Pour Kant, il s'agit du sujet venant à l'objet ; pour Schelling, il est question de l'objet venant au sujet. Tout comme les développements dialectiques du futur système hégélien, le *Système de l'Idéalisme Transcendantal* expose non seulement une théorie dynamique de la connaissance mais aussi

⁹² Cf. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) Hrsg. Hildegard Feick, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971, pp. 194-8.

⁹³ Schelling, *Werke* I: 431. « Weder aus jener noch aus dieser allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, sondern nur aus dem nothwendigen Einsseyn beider in allem und jedem wie in dem Bande selbst. Die Vollständigkeit der Bestimmungen in allem Wirklichen ist ganz gleich jener Vollendung des Ewigen selbst, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identische ist. »

⁹⁴ Schelling, *Werke* I: 432-3.

⁹⁵ Schelling, *Werke* I: 448. « Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, sondern auch daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen nichts anderes ist, als was wir an ihnen vorstellen. »

l'itinéraire du devenir-sujet de l'objet de la connaissance. Et pourtant le point de départ de la « philosophie transcendantale » est étrangement kantien. Car elle postule que « non seulement un monde de choses existe en dehors de nous, indépendamment de nous, mais aussi [que] nos représentations s'accordent avec lui en sorte qu'il n'y a rien d'autre dans les choses que ce que nous représentons en elles. »⁹⁶ Il est clair que Schelling serait d'accord pour dire que la chose-en-soi ne saurait se présenter directement à la conscience, qu'elle n'apparaît en tant que représentation, que son essence s'avère donc fondamentalement phénoménologique. Et pourtant, avance Schelling, la représentation, au sens kantien, suppose un *lien* entre la conscience et le monde, un lien qui, jusqu'alors n'a pas été suffisamment expliqué. Dans un premier temps la philosophie transcendantale s'interroge sur la manière dont « des représentations peuvent s'accorder absolument avec des objets qui leur sont tout à fait indépendants »⁹⁷. Ce segment de la philosophie transcendantale relève de ce que Schelling nomme la « philosophie théorique ». La mutation schellingienne (qui sert de principe fondamental à Hegel) consiste à admettre que l'observation, dans la philosophie transcendantale comme dans les sciences humaines, apporte un changement à l'objet observé. Ce changement est la deuxième préoccupation de la philosophie transcendantale. À supposer qu'il y ait continuité entre l'esprit et le monde naturel, *comment* cette continuité, est-elle possible, et « comment se fait-il que quelque chose d'objectif soit mutable par quelque chose de simplement pensé, de manière à ce que ce qui est objectif s'accorde complètement avec le pensé » ?⁹⁸ Quelle est donc cette filiation entre sujet et objet, ce lieu commun entre ce qui change et ce qui est changé ?

Le poids de la démarche schellingienne relève donc de sa divergence radicale des philosophies de la nature modelées selon les principes des sciences naturelles. Pour Schelling, la philosophie de la nature ne consiste pas à dresser un catalogue de concordances entre les choses dites « naturelles » et les « lois » aussi supposées comme « naturelles ». La nature n'est pas autre que la production de l'objet dans le sujet ; la philosophie de la nature s'intéresse à l'interprétation de la nature en tant qu'unité. L'« expérience » se présente comme le devenir-objet de la conscience de soi. Elle est le devenir-objet du moi.

C'est au moment de la conceptualisation de la subjectivité qu'on voit le rôle essentiel que joue une dynamique de force et de résistance chez Schelling. La « Dédution générale de l'idéalisme transcendantal » présente l'auto-constitution du moi comme ressort de l'opposition de l'être-contraint (*Gezwungenheit*) du moi et son être-borné (*Begrenztsein*). S'enchaînant à l'épistémologie du moi développée dans la *Doctrine de la Science* de Fichte, Schelling analyse le statut primordial du moi et de l'identité moi = moi. Et pourtant Schelling, quant à lui, justifie la priorité accordée à cette proposition par une réflexion sur l'ontologie du sujet. Car « comme le moi est aussi immédiatement par son être-pensé (*Gedachtwerden*) (car il n'est autre que l'auto-penser (*Sichselbstdenken*)) alors la proposition moi = moi est identique à la proposition « je suis », au lieu de la proposition A = A, ne dit rien

⁹⁶ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus. Werke II*, p. 346.

⁹⁷ Schelling, *Werke II*: 347. « ... wie Vorstellungen absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen. »

⁹⁸ Schelling, *Werke II*: 347. « ... wie durch ein bloß Gedachtes ein Objectives veränderlich sey, so daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme. »

d'autre que : Quand A est posé, il est posé en identité avec lui-même »⁹⁹. Selon Schelling, le moi est le seul fondement de la réalité. Mais, conformément à la conviction concernant le rapport immédiat entre la philosophie et la production du savoir, c'est le *mécanisme* du surgissement du savoir qui constituera l'intérêt de l'idéalisme transcendantal. « Mais avant que ce mécanisme ne soit dérivé, se présente la question, comment nous en venons à accepter un tel mécanisme en général. Nous observons le moi dans cette déduction comme une activité totalement aveugle. Nous savons que le moi original n'est qu'activité ; mais comment en venons-nous à le poser comme activité aveugle ? »¹⁰⁰ La réalité objective n'est pas immédiatement présente au sujet, elle *surgit*. Elle n'est pas spontanée (la spontanéité absolue étant l'équivalent de l'éternité absolue). Elle se présente dans le temps selon une certaine logique de déploiement. Elle ne se produit pas en entier, mais peu à peu. Elle se réserve, elle se restreint. Cette nécessité est à la base de la dynamique fondamentale de force et de résistance dans le texte de Schelling et le principe ontologique au centre de la démarche hégélienne : qu'il y ait temps, qu'il y ait espace, c'est-à-dire qu'il y ait réalité objective en général, présuppose que l'*apparition* de la vérité soit freinée, qu'il y ait résistance à ce qui est certain. Le moi est, selon Schelling, producteur et réceptacle de cette certitude. Il est l'immédiateté (*Unmittelbarkeit*) de cette certitude. Mais pour que cette certitude soit savoir, il faut bien qu'elle soit réalisée. Le moi est « activité aveugle », une espèce de substance non-définie, mobilité pure, essence indéterminée. Pour que cette activité ait une existence et un sens, il faut qu'elle soit déterminée et posée (*gesetzt*) par rapport à soi-même.

La conscience de soi, tout comme la réalité elle-même, est une évolution, une auto-production échafaudée sur un conflit originaire. L'être de la conscience de soi se montre donc fondamentalement historique : son engendrement est un processus temporel, un développement qui détermine aussi le monde comme produit et comme production. La philosophie, d'après Schelling, est cette histoire, la production de signification historique à travers différentes époques¹⁰¹.

L'existence de l'être-contraint (*Gezwungenheit*) se laisse donc déduire de la nature du moi. Mais la question de l'être-contraint, dit Schelling, présuppose une « libre activité originaire » qui formerait un tout avec l'être-contraint. « La liberté est le seul principe auquel tout est appliqué et nous apercevons rien qui ne soit présent en dehors de nous, mais seulement la réduction (*Beschränktheit*) de notre propre activité libre. »¹⁰² Le monde objectif n'est pas accidentel. Il est une détermination de l'esprit, déduit au cours du processus du devenir-savoir du moi.

Nous avons vu que le moi en tant qu'activité aveugle s'avère insignifiant puisque indéterminé. Ce qui n'est pas posé (*gesetzt*), ce qui n'est pas délimité, n'est pas intelligible. Il faut au moi les déterminations de la réalité concrète pour qu'il soit déchiffrable sur le plan

⁹⁹ Schelling, *Werke* II: 377. « Denn weil das Ich unmittelbar durch sein Gedachtwerden auch ist (denn es ist nichts anderes als das Sichselbstdenken), so ist der Satz Ich = Ich = dem Satz: Ich bin, anstatt daß der Satz A = A nur so viel sagt : wenn A gesetzt ist, so ist es sich selbst gleich gesetzt. »

¹⁰⁰ Schelling, *Werke* II: 378-9. « Aber ehe dieser Mechanismus selbst abgeleitet wird, entsteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen solchen Mechanismus überhaupt anzunehmen. Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit ist ; aber wie kommen wir dazu, es als blinde Thätigkeit zu setzen ? »

¹⁰¹ Schmidt, pp. 79-83

¹⁰² Schelling, *Werke* II: 379. « Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit. »

de l'entendement. Le moi pur consiste en activité pure, contenu sans forme, substance sans cohérence. Mouvementé de manière absolue, ce moi incorpore l'être-contraint absolu. Cette activité fonctionne comme l'extériorisation absolue de son contenu, comme l'expression infinie de son contenu. Essence sans forme, ce moi n'a pas de durée ni d'étendue. Cette condition primordiale est ce que Schelling appelle la *liberté*. Située aux limites ontologiques, elle n'existe pas au sens commun. Ou bien, dans une autre optique, elle précède l'être même. Car l'être même n'est que l'expression d'une « liberté restreinte (*gehemmten Freiheit*) »¹⁰³. La liberté au sens de Schelling n'est pas un prédicat, n'est pas une simple qualité de quelque chose qui existe. Car ontologiquement elle précède toute existence, toute détermination humaine. Son interrogation vise la liberté non pas, comme le formule Heidegger, « comme supplément et équipement de la volonté humaine, mais comme essence de l'être véritable comme essence de la fondation de l'étant en générale »¹⁰⁴. La liberté précède donc toute détermination existentielle de la liberté : avant qu'il y ait un étant libre, il y a liberté. L'apparition du moi et de tout fonctionnement épistémologique s'ensuit d'une résistance à cette liberté originaire. Tout ce qui est, n'est que dans la mesure où il fait suite à une résistance, une contrainte, à cette liberté. Ce n'est que par la résistance qu'un objet entre dans le savoir. L'être, dit Schelling, « est donc notre activité libre qui est ligotée au savoir »¹⁰⁵. La liberté, dans la mesure où elle est limitée, où elle subit une résistance à son mouvement illimité, ouvre sur le domaine de l'être et se présente au domaine du savoir. C'est donc la délimitation, la détermination, la restriction de cette liberté originaire qui constituera le savoir. Cet être-borné (*Begrenztheit*) est la condition constante du savoir. Il est la présupposition fondamentale de tout appareil conceptuel et toute épistémologie. La présence simultanée de l'expression énergique de l'« activité aveugle » du moi et l'entrave qui s'y oppose sont les assises de la subjectivité humaine. L'antagonisme incessant est la *conditio sine qua non* de l'homme. « Mais en revanche nous n'aurions aucun concept d'activité limitée, s'il n'y avait pas en même temps en nous [un concept d'activité] non-limitée. Cette coexistence nécessaire d'une [activité] libre et non-limitée et d'une activité non-limitable dans un même sujet identique doit être, s'il y en a une, nécessaire, et cette nécessité de déduire appartient à la philosophie plus élevée qui est à la fois théorique et pratique. »¹⁰⁶

La constitution de la conscience de soi est également déterminée par cette opposition entre liberté et contrainte. La conscience de soi consiste en le moi qui se regarde. Comme le moi est originairement cette « activité aveugle », le mouvement du soi jusqu'à la conscience de soi comporte semblablement la délimitation d'une force théoriquement infinie. Pour devenir conscient de soi même, le moi dresse une résistance à sa propre inclination infinie. « En venir à la conscience et être limité sont l'un et le même. Seul ce qui est limité en moi, pour ainsi dire, vient à la conscience ; l'activité limitante tombe en dehors de toute

¹⁰³ Schelling, *Werke* II: 379.

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung*, p. 11. « als Zugabe und Ausstattung des menschlichen Willens, sondern als Wesen des eigentlichen Seins als Wesen des Grundes für das Seiende im Ganzen ». (Notre traduction)

¹⁰⁵ Schelling, *Werke* II: 379. « ...ist also unsere freie Thätigkeit die im Wissen gefesselt ist. »

¹⁰⁶ Schelling, *Werke* II: 379. « Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre. Diese nothwendige Coexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzten Thätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt muß, wenn sie überhaupt ist, nothwendig seyn, und diese Nothwendigkeit zu deduciren, gehört der höheren Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist. »

conscience, justement parce qu'elle est la cause de tout être-limité. L'être-limité doit apparaître comme indépendant de moi, parce que je ne peux apercevoir que mon être-limité, non pas l'activité par laquelle elle est pensée. »¹⁰⁷ Sans cet être-limité, la force interne du moi — cette « activité aveugle » — est conceptuellement invisible. Comme elle ne se présente en aucune catégorie conceptuelle, l'entendement s'avère incapable de la percevoir. Elle ne saurait être l'objet d'aucun concept, pas plus qu'elle ne participerait à la formation d'une quelconque pensée.

Le dernier moment de la formation de la conscience de soi comporte l'assimilation des deux moments précédents : l'activité illimité du moi pur et la détermination contraignante de l'objectif. Les deux premiers moments constituent les côtés subjectif et objectif de la conscience de soi. À la fois limitant et limitée, la conscience de soi forme un troisième terme synthétique qui préserve le conflit entre les deux premiers termes : activité extériorisante indéterminée, d'un côté, et résistance délimitante, de l'autre. Et pourtant, il faut souligner que ce caractère conflictuel n'est pas un simple prédicat du moi, ni un principe secondaire de son fonctionnement. Le moi *est* ce conflit, cette collision sur le plan dynamique. Les deux aspects du moi, l'extériorisation subjective et la résistance objective ne sont pas pensables séparément : l'extériorisation présuppose l'extériorité dont la résistance de l'existence concrète est la garantie. La négativité de l'objectif présuppose l'opposition du principe abstrait ou subjectif. Le moi *est* le conflit dont l'activité des deux faces est l'origine.

Plus que la « mécanique » conceptuelle de Hegel, celle de Schelling risque des images vivantes, inscrites nettement dans une logique du mouvement et dans des métaphores empruntées aux sciences physiques de l'époque. Ainsi dans l'opposition entre le subjectif et l'objectif, Schelling conçoit une constellation vivement spatiale pour concrétiser le rapport entre l'interne (subjectif) et l'externe (objectif). Ceux-ci seraient organisés par rapport à leurs sens (spatiaux) et leurs aspirations dynamiques, se réalisant sur un plan géographique : « Le moi a tendance à produire l'infini ; ce sens (*Richtung*) doit être pensé comme se déplaçant vers l'extérieur (comme centrifuge), mais il n'est pas différenciable en tant que tel sans une activité qui retourne vers le moi comme centre. Celle-ci, l'activité se déplaçant vers l'extérieur, infinie selon sa nature, est l'objectif au moi, celle-là retournant au moi n'est autre que l'effort (*Streben*) de se contempler dans cette infinitude. Par cette action en général se séparent l'intérieur et l'extérieur au moi, avec cette séparation, un conflit s'installe dans le moi qui n'est à expliquer qu'à partir de la nécessité de la conscience de soi. »¹⁰⁸ Le côté subjectif du moi schellingien tend donc vers l'infini ; mais cette tendance (centrifuge) (de l'ordre d'une sphère en situation d'expansion) est en même temps la détermination d'un point, d'une singularité, d'une position spatio-temporelle immatérielle, d'une substance

¹⁰⁷ Schelling, *Werke* II: 390. « Zum Bewußtsein kommen und begrenzt seyn ist eins und dasselbe. Bloß das, was an mir begrenzt ist, so zu sagen, kommt zum Bewußtseyn; die begrenzende Thätigkeit fällt außerhalb alles Bewußtseyns, eben darum, weil sie Ursache alles Begrenztseyns ist. Die Begrenztheit muß als unabhängig von mir erscheinen, weil ich nur mein Begrenztseyn erblicken kann, nie die Thätigkeit, wodurch es gesetzt ist. »

¹⁰⁸ Schelling, *Werke* II: 391-2. « Das Ich hat die Tendenz das Unendliche zu produciren, diese Richtung muß gedacht werden als gehend nach außen (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Thätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objektive im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anderes als das Streben sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich inneres und Aeußeres im Ich, mit dieser Trennung ist ein Widerstreit im Ich gesetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbstbewußtseyns zu erklären ist. »

intellectuelle impensable. Nous avons déjà vu dans quelle mesure les antagonismes naturels, c'est-à-dire la dynamique de force et de résistance sur le plan de la nature (matérielle), constituent le temps et l'espace, l'infini et le fini se liant au moyen de la « liaison spirituelle » élaborée dans *De l'Âme du Monde*.¹⁰⁹ Au niveau de la conscience de soi, nous assistons, dans une autre perspective, à la constitution de l'homme sur le plan ontologique : la réalité humaine, en tant qu'expérience de la nature et de lui-même. La tension présente entre les côtés subjectif et objectif de l'esprit humain institue la temporalité et la spatialité. La tendance expulsive de la force spirituelle, représentation d'une aspiration à « l'infini », et la compression objective présumée par la notion d'une force centrifuge établissent l'homme dans une continuité qui, apparemment, refuse d'acquiescer l'opposition cartésienne entre l'esprit et la matière. Comme nous le verrons, ce point de vue représente un dépassement de l'ambition de la dynamique dialectique de Hegel. Cependant parmi les arguments que dresse Schelling contre les voix dogmatiques de la tradition philosophique, celui-ci constitue justement un raisonnement dialectique : « La réalité absolue n'est donc, puisqu'absolue, aucune réalité, les deux opposés sont simplement idéals dans l'opposition. Si le moi est à devenir réel, c'est-à-dire objet à lui-même, il faut que la réalité en lui soit sursumée (*aufgehoben*), c'est-à-dire qu'il cesse d'être réalité absolue »¹¹⁰. La réalité de la réalité repose sur sa non-réalité provisoire. La réalité n'est nullement une base stationnaire, simple objet de découverte des sciences naturelles. Précisément comme le moi s'avère le devenir-moi, se constituant dans les interstices d'une lutte entre production et produit, mouvement et mouvementé, c'est le devenir-réel qui supprime toute notion de réalité fixe.

L'essence du moi repose donc sur l'activité qui consiste à se regarder, à se rendre objet et à prendre en compte son propre développement, son devenir-autre. Ce processus ressortit à la confrontation dynamique entre force centrifuge (subjective) et résistance objective. Comme nous l'avons vu, cette « mécanique » repose sur l'interaction immédiate du sujet et de l'objet, la tension qui organise leur antagonisme présupposant pareillement l'unité des deux côtés. Quel est le statut de la perception du monde extérieur ? Y a-t-il une différence entre le « matérialisme » qui attribue à l'objet la détermination concrète du moi et celui qui présuppose la faculté de perception d'un monde extérieur ? Dès que l'on constate l'extériorité de l'objet par rapport au sujet, différencie-t-on l'extérieur physique de l'intérieur corporel ? Autrement dit, quelle est donc la réalité de la perception ? Peut-on parler d'un rapport de causalité entre le monde et l'esprit ? Pour Schelling, la même cohérence qui gouverne la formation du moi ordonne la génération des perceptions du monde externe. Comme le moi, la faculté de perception se situe dans une continuité naturelle dont le lien compréhensif est la force. La faculté de perception répond aux mêmes modalités que l'activité constitutive du moi. La valorisation de cette continuité entre la force naturelle s'exprimant dans l'ordre de la perception et la dynamique de force et de résistance qui constitue le moi conteste, sans le renier définitivement, la rupture absolue qui empêche le moi d'accéder à la chose-en-soi.

¹⁰⁹ Schelling, *Werke* I: 429.

¹¹⁰ Schelling, *Werke* II: 394. « Aber absolute Realität ist eben deswegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beide Entgegengesetzte also sind in der Entgegensetzung bloß ideell. Soll das Ich reell, d.h. sich selbst Objekt werden, so muß Realität in ihm aufgehoben werden, d.h. es muß aufhören absolute Realität zu seyn. »

§ 10. L'idéalisme objectif. Le développement de la matière et l'aspiration de l'esprit. La nature tend vers l'esprit.

Dans les premiers écrits de Schelling, commençant par les *Idées vers une Philosophie de la Nature* et aboutissant au traité *Système de l'Idéalisme Transcendantal* c'est donc la continuité de l'être par rapport à une certaine force vitale qui se révèle le thème le plus cohérent et constant. Estimant la philosophie de la nature comme un problème de la possibilité de l'expérience de la nature selon ses principes, Schelling aborde une reconstruction de ses principes et en arrive à l'irréductibilité de la force. Il conclut que l'équilibre fondamental qu'on voudrait attribuer à la nature ne s'avère que la résolution d'une tension plus profondément inscrite dans la substance du monde, celle de l'attraction et de la répulsion, de la divergence et de la convergence, de l'abstraction et de l'unification intelligible, de la force et de la résistance. Schelling procède à l'hypothèse de la continuité entre matière et esprit en montrant que cette force est l'unité même de la nature et de l'esprit. « Dans ce qui est convenable (*im Zweckmäßigen*) la forme et la matière, le concept et l'intuition se compénètrent. Ceci est bien le caractère de l'esprit, en lequel l'idéal et le réel sont absolument réunis. Il y a ainsi, dans cette organisation, quelque chose de symbolique et toute plante est, pour ainsi dire, le trait dévoré par l'âme. »¹¹¹ La dynamique organique qui caractérise la nature se prolonge dans l'esprit. La nature tend vers l'esprit. Ce principe situé dans une « philosophie de la nature » chez Schelling représentera l'une des lignes fondamentales du système de Hegel. C'est justement la découverte par Schelling du « besoin » des sciences naturelles de s'élever au plan de l'intelligence qui lui vaut l'éloge de Hegel¹¹². Et pourtant s'ajoute à cet éloge un reproche qui rappelle la critique adressée aux analyses de la connaissance scientifique de Kant : d'après Hegel, il leur manque le moment spéculatif¹¹³. Toutes ces analyses seraient restées fugitives, sclérosées au niveau des déterminations de l'entendement¹¹⁴. Sur ce point, raisonne Hegel, Schelling arrive à peine à dépasser le système kantien, jusqu'au point où on assiste à la confluence de l'entendement intelligible de Kant et l'« intuition intellectuelle » (*intellektuelle Anschauung*) de Schelling¹¹⁵.

¹¹¹ F.W.J. Schelling, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur. Werke I*, p. 310. « Im Zweckmäßigen durchbringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organization etwas Symbolisches, und jede Pflanze ist, so zu sagen, der verschlungene Zug der Seele. »

¹¹² *G.Ph.*, III, 20: 425; *H.Ph.*, VII, p. 2049. « C'est cette tendance à rendre la nature intelligente qui fait que la science de la nature devient philosophie de la nature. Le caractère intelligent de la nature est exprimé en tant que besoin de la science. »

¹¹³ J.-M. Lardic repère chez Hegel trois formes d'avis contre l'attitude schellingienne, toutes trois supprimant la portée spéculative: (1) l'« indifférence » d'où rien ne sort, (2) l'immédiateté du principe de l'intuition intellectuelle; (3) le formalisme du procédé visant à ramener le contingent, séparé alors du nécessaire, sous celui-ci. Jean-Marie Lardic, « La contingence chez Hegel » in *Co.*, p. 77.

¹¹⁴ *G.Ph.*, III, 20: 425-6; *H.Ph.*, VII, pp. 2049-50. « L'opposition de la physique et de la philosophie de la nature n'est pas l'opposition entre ne pas penser et penser la nature. En physique, les pensées ne sont que des pensées d'entendement formelles ; le contenu plus précis, la matière ne peut pas être déterminée par la pensée elle-même, elle doit être tirée de l'expérience. C'est seulement la pensée concrète qui contient en elle-même sa détermination, son contenu ; seul le mode extérieur de l'apparaître relève des sens. [...] Le mérite de Schelling n'est pas d'avoir appliqué la pensée à l'appréhension de la nature, mais d'avoir changé les catégories de la pensée de la nature ; il a appliqué des formes du concept, de la raison à la nature. »

¹¹⁵ *G.Ph.*, III, 20: 432; *H.Ph.*, VII, p. 2054. Philonenko commente : « Le schéma de Schelling est l'irréalité. Comment s'étonner dès lors que la prétendue méthode spéculative de Schelling consiste à précipiter

L'intérêt principal de la philosophie de la nature de Schelling pour le système hégélien est la découverte que *tout* tend vers l'esprit ¹¹⁶. L'immense embarras que constitue la discontinuité entre l'esprit et la matière est théoriquement écarté par la démarche schellingienne. « Comme il y a, dans notre esprit, un effort infini à s'organiser, il faut aussi qu'une tendance à l'organisation se révèle dans le monde extérieur. »¹¹⁷ L'effort de la nature pour s'organiser dans l'intelligibilité la met en rapport avec l'esprit qui s'efforce à son tour de s'élever dans l'intelligibilité et de s'approcher de ce que Hegel appellera simplement la raison. « La marche fixe et ferme de la nature vers l'organisation trahit assez clairement une impulsion active qui, luttant, pour ainsi dire contre la matière crue, tantôt vainc, tantôt succombe, rompt dans des formes tantôt plus libres, tantôt plus contraintes. C'est l'esprit universel de la nature, qui se forme graduellement de la matière crue. Des entrelacs de mousse dans lesquels à peine la trace de l'organisation est visible, jusqu'à la forme ennoblie qui semble s'être dé faite des chaînes de la matière, une même impulsion domine qui s'efforce de travailler vers un même idéal de finalité, d'exprimer à l'infini une même image primordiale, la pure forme de notre esprit. »¹¹⁸

C'est cette notion de la présence des « forces spirituelles » dans la nature qui constituera l'axe de gravitation de l'héritage schellingien dans le système de Hegel. Schelling considère la nature comme la base de l'intelligibilité et entame ses analyses selon ce postulat. Au dire de Hegel : « La vérité de la nature, la nature en soi, est monde intellectuel. C'est ce contenu concret que Schelling a appréhendé »¹¹⁹. C'est donc le précepte de la vérité de la nature qui sera l'apport de Schelling au système de Hegel. Le rapport de force et de résistance immanent dans l'« idéalisme objectif » de Schelling, ce « mécanisme de la genèse du monde objectif à partir du principe intérieur de l'activité spirituelle »¹²⁰ sera un composant essentiel de la dialectique hégélienne, déployée occasionnellement dans les premiers écrits de Iéna puis, vigoureusement, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1806.

toutes les réalités dans l'abîme du formel, sans que ces réalités, ces différences, dit Hegel, soient intégrées rationnellement, de telle sorte qu'elles tombent dans le vide. » Alexis Philonenko, *Lecture de la 'Phénoménologie' de Hegel*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 37.

¹¹⁶ Cf. Werner Hartkopf, *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik II*, Meisenheim am Blau, Verlag Anton Hain, 1975, pp. 60-1.

¹¹⁷ Schelling, *Werke* I: 310. « Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisieren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. »

¹¹⁸ Schelling, *Werke* I: 311. « Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verrät deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sich durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bestrebt ist. »

¹¹⁹ *G.Ph.*, III, 20: 454; *H.Ph.*, VII, p. 2071.

¹²⁰ *G.Ph.*, III, 20: 430; *H.Ph.*, VII, p. 2053.