La dialectique du fini et de l'infini dans la pensée de Hegel à la lumière de ses sources antiques et modernes

Arif Yildiz

▶ **To cite this version:**

Arif Yildiz. La dialectique du fini et de l'infini dans la pensée de Hegel à la lumière de ses sources antiques et modernes. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2018. Français. NNT : 2018BOR30071 . tel-02927772

HAL Id: tel-02927772
https://theses.hal.science/tel-02927772

Submitted on 2 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN « PHILOSOPHIE »

La dialectique du fini et de l'infini dans la pensée de Hegel à la lumière de ses sources antiques et modernes

Présentée et soutenue publiquement le 14 décembre 2018 par

Arif YILDIZ

Sous la direction de Christophe Bouton

Membres du jury

Emmanuel BERMON (Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne)

Christophe BOUTON (Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne, directeur de thèse)

Jean-Marie LARDIC (Professeur à l'Université de Nantes, Rapporteur)

Gilles MARMASSE (Professeur à l'Université de Poitiers, Rapporteur)

Remerciements

Je voudrais remercier chaleureusement Christophe Bouton pour avoir accepté de m'encadrer en thèse ainsi que pour sa patience et sa disponibilité tout au long de ces six années. Ses remarques, conseils et son soutien m'ont permis de mener à bien la rédaction de ce travail. Qu'il trouve ici l'expression de ma profonde gratitude. Je remercie également les membres du jury J.-M. Lardic, G. Marmasse et E. Bermon qui ont acceptés d'évaluer ce travail.

J'exprime aussi ma gratitude à la « Fondation Suna et İnan Kıraç » dont la bourse de recherche pour l'année 2014-2015 m'a permis de me consacrer sereinement à l'élaboration de ma thèse.

Je tiens à remercier mes parents, mes sœurs et mon frère qui sont présents malgré la distance qui nous sépare. Je remercie, enfin, Ecem, pour tout.

Résumé : Cette thèse porte sur la question du fini et de l'infini dans la philosophie de Hegel. L'objectif est double. En premier lieu, elle vise à retracer l'influence exercée par la philosophie antique (principalement Platon et Aristote) et par la philosophie moderne (pour l'essentiel Kant et certains postkantiens) sur l'élaboration hégélienne des catégories de la finité et de l'infinité. En second lieu, elle étudie le développement systématique de la logique de l'infinité hégélienne à la lumière de cette influence. Il s'agit d'étudier, à travers une approche historique et critique, comment Hegel résout l'opposition traditionnelle du fini et de l'infini par sa théorie des deux infinis. A l'aune des conceptions de l'infinité-finie (la mauvaise infinité) et de l'infinité véritablement infinie (la véritable infinité), Hegel montre que le processus de la détermination du fini est un processus d'idéalisation qui supprime la contradiction du fini et de l'infini. Ainsi, l'enquête sur des concepts de finité et d'infinité permet de découvrir que l'idéalité spéculative est pour Hegel une réponse non seulement au problème traditionnel de leur articulation, mais aussi, plus généralement, aux problèmes soulevés par la caractérisation des idéalismes antiques et modernes.

Les mots clés : Aristote, dialectique, fini, Hegel, idéalisme, infini, Kant, Platon.

Abstract: This dissertation aims at investigating the problem of the finite and the infinite within Hegel's philosophy. Its objective is twofold. Firstly, it begins with an examination of the impact of the ancient Greek philosophy (especially that of Plato and Aristotle) and Modern philosophy (especially that of Kant and the post-Kantians) on Hegel's own understanding of the categories of the finite and the infinite. Secondly, it attempts to analyze the systematic development of the logic of Hegelian infinity in relation to the ancient and modern influences. By adopting an historical and critical approach, this work therefore focuses on the question of how Hegel comes to solve the traditional opposition between the finite and the infinite with the help of his theory of two infinities. With the distinction between a finite infinity (namely a spurious infinity) and an infinity which is itself infinite (namely a true infinity), Hegel shows that the process of determination of the finite is itself a process of idealization which overcomes the very contradiction of the finite and the infinite. The inquiry into the concepts of the finite and infinite thus enables us to understand that the speculative ideality is an answer not only to the traditional opposition between the finite and infinite, but also to the problems raised by the definition of ancient and modern idealisms.

Keywords: Aristote, dialectics, finite, Hegel, idealism, infinite, Kant, Plato.

Introduction

Ce travail se propose d'étudier l'un des problèmes fondamentaux de la philosophie de Hegel, qui occupe comme tel une place prépondérante dans son système, à savoir celui de la relation du fini à l'infini. Sans doute, l'importance accordée par Hegel à la suppression métaphysique et ontologique de la catégorie de la finité dans et par la catégorie de l'infinité est bien connue, et la question de l'infinité a déjà fait l'objet d'études importantes dans la littérature hégélienne française.[1] Mais dans ce travail, nous ne nous concentrons pas seulement sur la compréhension du traitement du fini et de l'infini chez Hegel, mais également sur l'influence de la conception antique et moderne du fini et de l'infini dans l'élaboration de sa théorie de l'infini. Notre but est donc d'étudier le couple conceptuel fini/infini, tel que Hegel le comprend, à travers une perspective historico-philosophique sur laquelle s'appuie explicitement, à notre avis, la conception hégélienne.

Si la portée de notre enquête est à la fois *systématique* et *historique*, c'est parce que chez Hegel ces deux aspects sont essentiellement inséparables l'un de l'autre : selon Hegel, l'histoire totale du développement processuel de la pensée philosophique consiste dans l'intériorisation (au sens de l'*Erinnerung*[2]) des moments extériorisés dans le passé ; comme il le précise à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, « l'*histoire*, est le devenir *accompagné de savoir* qui se médiatise (*die Geschichte, ist das wissende sich vermittelnde Werden*) ».[3] Le développement du concept de l'infinité (que ce soit dans la pensée antique ou moderne) n'échappe pas à cette exigence

[1] Outre les études qui s'intéressent indirectement à la question de la finité et de l'infinité chez Hegel, il y a, à notre connaissance, deux études qui s'intéressent directement à cette question : la première est, « Hegel et le problème de l'infini d'après la Logique d'Iéna, (1801-1802) » de B.-M. Lemaigre, (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 49, n° 1, (1965), p. 3-36) et la deuxième est *L'infini et sa logique : étude sur Hegel* (Paris, Harmattan, 1995) de Jean-Marie Lardic.

[2] Evidemment, il ne s'agit pas ici d'une intériorisation purement individuelle (qui est l'objet de l'esprit fini) mais, comme l'explique Jacques D'Hondt, d'une intériorisation « supra-individuelle » qui forme l'esprit d'une époque et par là détermine la réception des philosophies antérieures ; voir *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 406-420.

[3] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 661 ; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Band 9, hg. v. Wolfgang Bonsiepen, Reinhard Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980, p. 433, (désormais cité *GW* 9). Hegel souligne ce point dans ses « Cours de 1825-1826 » sur l'histoire de la philosophie de la manière suivante : « nous n'avons pas affaire à quelque chose de passé, mais au présent, à l'activité de penser, à l'esprit proprement dit ; c'est un récit historique qui, en même temps, n'est pas un récit historique ; même sil s'agit de quelque chose d'histoirique et qui a été, les pensée, les principes et les idées ne sont pas quelque chose d'historique, mais quelque de présent – ce sont des détérminations avec lesquelles nous avons affaire en tant que nous pensons. Parce que nous sommes pensants, toute déterminations relève de notre esprit et demeure en lui », voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, trad. Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p. 113.

philosophique et cela pour des raisons multiples. Pour Hegel, tout comme pour ses prédécesseurs antiques ou modernes, l'intelligibilité de l'infinité et sa relation avec la finité est problématique. Du point de vue de la philosophie grecque (surtout chez Platon et Aristote), la compréhension du concept de l'infinité (ἄπειρον) est associée à l'indétermination et l'illimitation de l'être. En ce sens précis, la catégorie de l'infinité désigne la nature non formée d'un contenu dont la connaissance inévitablement échappe à la pensée. Ce manque d'achèvement et de complétude constitue ainsi le fondement métaphysique de la contradiction entre l'infini *indéterminé-illimité* et le fini *déterminé-limité* (πέρας), puisque celui-là implique essentiellement l'impensabilité d'un contenu inachevé et non totalisé (au sens de l'ἀτελής).

À partir de là, un double problème se pose : premièrement, du point de vue historique, comment comprendre le statut ontologique de l'infinité si elle est exclue de l'unité définie du fini ? L'exclusion, c'est-à-dire l'extériorité de l'infinité à la finité, implique-t-elle la transcendance de celle-là par rapport à celle-ci ? Est-ce que l'infinité est ce qui est simplement sans limite et donc toujours illimitée et toujours indéfinie, ou bien est-ce qu'elle est une *détermination indéterminée* qui est « toujours limitée, mais toujours différente »[4] d'elle-même ? Si l'infini doit être entendu en termes d'une détermination qui se répète mais n'est jamais entièrement déterminée, cela ne signifie-t-il pas qu'il est affecté d'une médiation imparfaite ? Ou, inversement, s'il est seulement ce qui est irréel et impensable, comment résoudre la relation contradictoire du fini déterminé-limité et de l'infini indéterminé-illimité ? Autrement dit, comment expliquer le problème du limitant et du limité si l'infini est pensé comme radicalement différent du fini ? Deuxièmement, du point de vue hégélienne, la théorie de l'altérité constitutive (τὸ ἕτερον) entre le fini et l'infini, l'être et le non-être, l'un et le multiple etc., que Hegel pense trouver[5] dans la dialectique platonicienne, apporte-t-elle une solution au problème de la contradiction du fini et de l'infini ou bien « Hegel a-t-il abusé de Platon ? »[6] comme se demande Joseph Moreau ? En d'autres termes, quelle est la relation de l'ἕτερον αὐτοῦ (l'autre que soi-même) de Platon et l'*Anderswerden* (le devenir-autre) de Hegel ? En outre, on sait que Hegel développe en 1804-1805 ce qu'on appelle la *théorie des*

[4] Aristote, *Physique*, III, 6, 206a 26, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 2012, p. 156.
[5] Voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 175 ; G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil, Die objektive Logik, Erster Band, Die Lehre vom Sein (1832*), *Gesammelte Werke*, Band 21, hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985, p. 106, (désormais cité *GW* 21).
[6] « Hegel a-t-il abusé de Platon ? », *Revue De Philosophie Ancienne*, vol. 3, no. 1, (1985), p. 9-28, repris in *Platon devant les sophistes*, Paris, Vrin, 1987, p. 133-152.

deux infinis afin de résoudre la contradiction du fini déterminé-limité qui est ainsi séparé de l'infini, et de l'infini indéterminé-illimité qui est, comme tel, coupé du fini. Cette théorie hégélienne est fondée sur l'auto-détermination du fini et de l'infini par la médiation de la suppression de l'altérité métaphysique qui affecte tant la déterminité du fini que celle de l'infini. En partant de la distinction spéculative entre la mauvaise infinité qui est seulement négative et la véritable infinité qui est affirmative, nous tentons d'élucider l'interprétation de *Philèbe* de Platon donnée par Hegel. Comment Hegel conçoit-il l'ἄπειρον de *Philèbe* ? Est-ce que l'infini, tel que l'entend Platon, est plus proche de la mauvaise infinité qui exprime pour Hegel l'incapacité de la suppression de l'opposition du fini et de l'infini, ou bien il est plus proche de la véritable infinité, c'est-à-dire de la suppression véritable de cette opposition ? Le problème ainsi entendu se retrouve dans l'interprétation hégélienne de la philosophie d'Aristote. Y-a-t-il une relation entre la distinction aristotélicienne de la potentialité et de l'activité de l'infini et la distinction hégélienne du mauvais et du véritable infini ? Peut-on comprendre le passage de la puissance à l'acte de l'infini comme une critique de l'ἄπειρον indéterminé-illimité d'une part et comme une première formulation du véritable infini qui se supprime en tant qu'infini *fini,* de l'autre ? En d'autres termes, le dynamisme de l'ἐνέργεια (à la fois de l'être et de la pensée), qui paraît transformer la considération purement statique de l'être fini, renvoie-t-il à la théorie de l'idéalisation du fini selon laquelle le fini s'infinitise en s'élevant au-dessus de l'en soi jusqu'au pour soi ?

Nous pouvons multiplier sans doute ces points de vue, qui sont à la base du problème complexe du fini et de l'infini. Mais il est clair que l'interprétation hégélienne de la philosophie grecque montre que notre problématique comporte plusieurs aspects comme, outre celui de la relation du fini et de l'infini, la limitation, l'altérité, la négation, le devenir etc. Par exemple, déjà chez Platon, au fond du problème de l'être limité et de l'être illimité se trouve le problème de l'altérité ontologique du fini et de l'infini tout comme la négation de l'infini par le fini, et chez Aristote cette altérité et cette négativité sont conçues à partir de la potentialité et de l'actualité de l'être infini ; telle est au moins l'interprétation que suggère Hegel. En superposant cet aspect historico-philosophique à la philosophie spéculative de Hegel, nous espérons éclaircir les sources antiques de la théorie des deux infinis de Hegel. Cela nous amène à étudier dans la première partie de notre travail les problèmes liés au problème du fini et de l'infini. Pour comprendre le statut du fini et de l'infini dans la philosophie grecque, il nous faut tout d'abord saisir la signification de la dialectique platonicienne pour la dialectique *spéculative* hégélienne. Car, lorsque Hegel affirme

que « Platon a déclaré que le πέρας, la limite qui se limite en soi, était supérieur à l'ἄπειρον, l'illimité »[7], il reconnaît implicitement la primauté ontologique de la dialecticité de l'être déterminé sur l'infini indéterminé chez Platon. En revanche, lorsque Hegel écrit que « la philosophie la dernière dans le temps est le résultat de toutes les philosophies précédentes et doit par conséquent nécessairement contenir les principes de toutes ; c'est pourquoi elle est, si toutefois elle est de la philosophie ; la plus développée, la plus riche et la plus concrète »,[8] il suppose une différence entre ces deux conceptions de la dialectique. Comment l'entendre ? Nous ne prétendons nullement offrir ici une étude détaillée de la réception de l'idée de la dialectique platonicienne chez Hegel, qui est déjà largement discutée par la littérature hégélienne ;[9] notre but est seulement de traiter la dialectique du fini et de l'infini dans le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Philèbe* (c'est-à-dire dans les dialogues que Hegel trouve *spéculatifs*[10]) du point de vue de la dialectique spéculative. Notre démarche concernant la philosophie d'Aristote est similaire. En partant de l'interprétation hégélienne, donnée dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, de la *Métaphysique*, de la *Physique* et de *De l'âme*, nous nous proposons d'exposer le caractère spéculatif de la considération aristotélicienne des apories du fini et de l'infini. Autrement dit, nous nous limitons d'une part à l'analyse des aspects métaphysiques des concepts du πέρας et de l'ἄπειρον dans les œuvres mentionnées ci-dessus, et d'autre part aux critiques présentées par Hegel afin de donner une réponse globale à ces questions : quel est le rôle de la lecture hégélienne du couple conceptuel πέρας/ ἄπειρον dans l'élaboration de sa théorie du mauvais et du véritable infini ? Hegel qualifie-t-il l'approche de Platon et d'Aristote de « finitiste » ou bien d'« infinitiste » ? Ou encore, l'infinité hégélienne qui se rapporte à elle-même en supprimant l'opposition d'un fini *non-infini* et d'un infini *non-fini* est-elle plus proche de celle de Platon ou de celle d'Aristote ?

---

[7] *Leçons sur la philosophie de la religion, 1ère Partie, Notion de la Religion*, trad. J. Gibelin, 2ème édition, Paris, Vrin, 1971, p. 130.

[8] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 4ème éd. 1994, § 13, p. 180 (cité désormais *Enc.*) ; G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Gesammelte Werke*, Band 20, Unter Mitarbeit von Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992, p. 55, (désormais cité *GW* 20).

[9] Citons, parmi les nombreux travaux, Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979 ; Hans-Georg Gadamer, « Hegel und die Antike Dialektik », in *Gesammelte Werke*, Band 3, Tubingen, Mohr, 1987, pp. 3-29 ; Rüdiger Bubner, « Dialog und Dialektik oder Platon und Hegel », in *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam, 1980, pp. 124-164; Livio Sichirollo, « Wie Hegel Platon las », in Διαλέγεσθαι *Dialektik, von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim, Olms, 1966, pp. 171-183; cf. aussi, Erhard Oeser, *Die Antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings Ein Beitrag Zur Kritik des Hegelschen Systems*, Wien/München, R. Oldenbourg, 1965.

[10] G.W.F. Hegel, *Leçons sur Platon*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Aubier- Montaigne, 1976, p. 101.

Après avoir analysé la genèse traditionnelle de notre problématique dans la pensée grecque, nous tâcherons, dans la deuxième partie de notre travail, d'examiner la conception moderne, et surtout celle de Kant, du problème du fini et de l'infini. On peut se demander si ce passage *immédiat* de la philosophie ancienne à la philosophie moderne est conforme à notre méthode historico-philosophique. Pourquoi ne pas examiner le développement de l'idée de l'infini chez les néoplatoniciens comme Plotin et Proclus, ou chez le Cusain, Spinoza ou Leibniz etc., du point de vue de la philosophie spéculative ? La raison de notre « saut » historique est simple : 1/ du point de vue de l'histoire de la philosophie, on peut dire que l'influence[11] de l'« Antithétique de la raison pure » de Kant sur la conception de l'infini de Hegel est centrale, comme ce dernier l'affirme lui-même : « c'est seulement par Kant que la différence entre l'entendement (*Vertstand*) et la raison (*Vernunft*) a été mise en évidence de façon déterminée, et établie d'une manière telle que celui-là pour objet le fini et conditionné (*das Endliche und Bedingte*), celle-ci, au contraire, l'infini et inconditionné (*Unendliche und Unbedingte*) ».[12] Cela signifie que la distinction entre l'entendement *réflexif* et la raison *spéculative* (au sens kantien du terme) et la séparation entre la finité constitutive de l'entendement discursif et de l'infinité de la raison comme la « faculté négative de l'infini (*das negative Vermögen des Unendlichen* »,[13] qui sont des points culminants de la conception kantienne de l'infinité, sont absents[14] de la pensée pré-subjective des anciens. Cela veut dire que, contrairement à Platon et à Aristote, l'intelligibilité de l'infini chez Kant se base sur la finité radicale de la connaissance subjective dont les limites déterminent d'une manière négative la condition de la possibilité de la connaissance de l'infinité. Ainsi, la révolution kantienne renverse la conception traditionnelle : celle-ci comprend la nature relative (quoiqu'unilatérale selon Hegel) de fini et de l'infini à partir d'une détermination réciproque qui rejette en fin de

[11] Il en va de soi que l'influence de la philosophie transcendantale n'est pas limitée seulement à la *Dialectique transcendantale*, comme le remarque Hegel en 1831, « c'est cette philosophie qui a produit en Allemagne cette révolution qui a changé le point de vue, et [le] développement ultérieur est parti de là, et cette philosophie est l'assise de notre philosophie ; par conséquent les résultats de la philosophie kantienne ont pénétré la culture », voir, *Leçons sur la logique*, 1831, trad. Jean-Michel Buée, David Wittmann, Paris, Vrin, 2007, p. 51 ; G.W.F. Hegel, *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1830*, *Gesammelte Werke*, Band 23.2, hg. v. Annette Sell, 2015, p. 677, 678, (désormais cité *GW* 23.2).

[12] *Enc.*, Add. § 45, p. 502; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel (éd.), *Werke in 20 Bänden*, t. 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 10ème éd., 2014, p. 121, 122 (désormais cité *Werke*, Suhrkamp, 8).

[13] *Enc.*, Add. §54, p. 507, *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 138.

[14] Cf. « Manuscrit de 1820 » in *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, p. 57 : « Toute philosophie, précisément parce qu'elle est la présentation d'un développement particulier, *appartient à son temps* et se trouve retenue dans son être borné ».

compte la connaissance totale de l'infini seulement en raison de son caractère *indéterminé* (que ce soit l'indétermination qualitative ou quantitative de l'être). Certes, la supériorité ontologique de l'être déterminé sur l'être indéterminé présuppose encore une opposition absolue du fini et de l'infini. En revanche, nous verrons que l'*extériorité* de l'infini au fini y est entendue non pas au sens d'un infini *transcendant* et donc séparé du fini, mais au sens du dehors (ἔξω) ou de la périphérie immédiate du fini qu'Aristote avait défini de la manière suivante: « infini est donc cet au-delà de quoi (ἔξω) on peut toujours continuer à prendre quelque chose de nouveau, quant à la quantité ».[15] Par contre, la réfutation kantienne de l'infini *actuel* repose sur l'impossibilité de l'achèvement de la « totalité inconditionnée » de l'être à travers une synthèse empirique (que ce soit mathématique ou dynamique) d'une série des conditions qui sont elles-mêmes conditionnées. En d'autres termes, la connaissance de la totalité, qui est *infinie* en soi, n'est possible qu'*au-delà* des parties qui sont elles-mêmes finies et donc toujours conditionnées. Cela revient à dire que l'infini n'est pas conçu chez Kant de la même manière que chez Platon et Aristote. L'infini ne se réfère nullement au fini, car la perspective kantienne de l'infini condamne toute prétention qui s'efforce de déterminer cette extériorité indéfinie à partir des catégories limitées au champs de l'expérience, comme un usage *dialectique,* à savoir illégitime de la raison théorique. Le changement de perspective à l'égard de la connaissance de l'infini est considérable : le problème de la *contradiction* du fini et de l'infinité (qualitative et quantitative) conduit Platon et Aristote à dépasser l'extériorité de l'indéterminité par la suppression de son altérité par rapport au déterminé, même si cette activité de déterminer est destinée à échouer. En revanche, bien que Kant reconnaît mieux que Platon et Aristote que cette contradiction est le fondement de l'impossibilité de la connaissance achevée de l'infinité,[16] la contradiction conduit Kant à affirmer un dualisme métaphysique qui sépare le sujet de l'objet, l'en-soi de la phénomène, le contenu de la forme, le concept de l'intuition, le fini de l'infini, de telle sorte que la connaissance de la « nécessité inconditionnée dont nous avons besoin de manière si indispensable comme de l'ultime support des

[15] « ἄπειρον μὲν οὖν ἐστιν οὗ κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνουσιν αἰεί τι λαμβάνειν ἔστιν ἔξω », *Physique*, III, 6, 207a 7; trad. H. Carteron, t. I, p. 106.

[16] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 63 : « Les expositions dialectique de Kant dans les Antinomies de la raison pure ne méritent (…) en vérité aucun grand éloge, mais l'idée universelle qu'il a placée au fondement et par là fait valoir, c'est l'objectivité de l'apparence et la nécessité de la contradiction qui appartient à la nature des déterminations-de-pensée (*Denkbestimmungen*) » ; G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objektive Logik (1812/13), Gesammelte Werke*, Band 11, hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978, p. 26, 27 (désormais cité *GW* 11).

toutes choses »[17] est réduite à une *Idée* qui n'est pas déterminante ni constitutive mais seulement *régulatrice* pour la raison *spéculative*. Cette solution kantienne laisse ainsi en suspens la tension de la contradiction entre le fini et l'infini en interdisant à l'entendement fini de réaliser toute réconciliation concrète avec l'infini qui dépasse la finité radicale du pouvoir de connaître humain. En d'autres termes, la connaissance absolue de l'infini est réfutée tant par la philosophie antique que par la pensée critique, à chaque fois en raison de sa nature inépuisable et inachevée. Pourtant, dans la première, l'infini indéterminé-illimité est considéré comme une extériorité qui ne peut pas être épuisée et est donc disqualifiée comme contradictoire, tandis que dans la seconde il est exclu de la sphère de l'objectivité à cause de la contradiction qui surgit dans l'application illégitime des catégories de l'entendement. 2/ D'autre part, du point de vue du développement de la philosophie spéculative, on voit que les premières formulations du concept de l'infini hégélien sont élaborées sous l'effet de ce déplacement kantien qui dissocie l'infini du fini. Déjà en 1800, Hegel écrit (en pensant à Kant) que la philosophie « est une pensée et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée [et de la pensée] d'une part, du pensant et du pensé d'autre part ; il lui revient de montrer dans tout fini la finitude, d'exiger l'accomplissement de celui-ci par la raison, et en particulier de connaître les illusions [produites] par son propre infini, et ainsi de poser le véritable infini en-dehors de son champ ».[18] Cette critique de l'inaccessibilité et de l'opposition de l'infini à l'égard du fini (qui est opérée par la philosophie transcendantale) annonce déjà sa future théorie des deux infinis, permettant d'expliquer cette contradiction par le lien dialectique entre un infini négatif et un infini affirmatif.

Ainsi, la deuxième partie de notre travail se situe dans une perspective systématique. La conception finitiste de Kant est basée, comme c'est le cas chez Platon et Aristote, sur le principe de non-contradiction qui affirme la différence absolue des termes opposés. Selon ce principe, l'infini, étant absolument différent du fini, ne se rapporte qu'à lui-même en fixant sa déterminité par la négation du fini. Mais est-ce que cette contradiction est seulement logique (comme le prétend Kant) ou bien (ou en même temps) ontologique (comme le soutient Hegel) ? Autrement dit, est-ce que cette contradiction est la cause de cette détermination exclusive du fini et de l'infini ou bien est-elle elle-même le résultat de la *réflexion* de l'entendement, dont l'opération consiste dans la

[17] E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 613/B 641, trad. A. Renault, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 542, (désormais cité *CRP*).
[18] « Fragment de système de 1800 » in *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, trad. Olivier Depré, Paris, Vrin, 1997, p. 373.

fixation statique des processus conceptuels ? On verra que, afin d'appréhender la signification de l'infini, opposé au fini, il faut préciser en quoi consiste cette connaissance réflexive de l'entendement exposée par Kant. Dès l'époque d'Iéna (surtout dans la *Differenzschrift* de 1801 et dans *Glauben und Wissen* de 1802) jusqu'à l'époque de Berlin (surtout dans le *Vorbegriff* de l'*Encyclopédie*), Hegel critique systématiquement les divers aspects du formalisme de la *philosophie de la réflexion* de Kant. Déjà dans ses premiers écrits, Hegel reproche à Kant d'avoir séparé la sphère du fini de celle de l'infini et ainsi d'avoir subjectivisé et immobilisé le contenu rationnel du penser. Lorsque Hegel déclare que la limitation de la connaissance aux phénomènes ou l'opposition absolue du fini et de l'infini est un formalisme philosophique, il attire toujours l'attention (dans les écrits d'Iéna et de Berlin) sur le rôle que la réflexion de l'entendement joue dans son entêtement à suivre le principe de de contradiction. Selon Hegel, le seul obstacle à une réunion véritable du fini et de l'infini est donc cette incapacité de l'entendement à penser la contradiction comme venant non seulement de l'être lui-même, mais aussi de sa réflexion « extérieure » (que Hegel examine dans la théorie de l'*Essence*).[19] La dissolution de la contradiction, qui va permettre de résoudre l'opposition traditionnelle du fini et de l'infini, dépend ainsi de la reconnaissance de l'appropriation du contenu contradictoire comme la vérité de la finité. Pour Hegel, Kant reconnaît déjà la possibilité de supprimer la contradiction de la finité radicale et de l'infini dans les théories du « jugement synthétique a priori » et de « l'imagination transcendantale », développées dans la *Critique de la raison pure,* et dans la théorie de « l'entendement intuitif » de la *Critique de la faculté de juger*. Mais, toujours pour Hegel, cette découverte de l'infinité véritable, qui n'est pas affectée par le formalisme de l'entendement, reste inexploitée par Kant. A propos des antinomies mathématiques, Hegel observe dans *Foi et savoir* que « Kant a vu que ce conflit surgit nécessairement par et dans la finitude, et pour ce motif est une illusion nécessaire, il ne l'a pas résolu d'une part en tant qu'il n'a pas supprimé la finitude elle-même, mais au contraire, en faisant de ce conflit quelque chose de subjectif, il lui a redonné de la consistance ».[20] Comment interprète-t-il Hegel cette position ambiguë de Kant vis-à-vis de

[19] Cf., *Science de la logique*, l'*Essence*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, pp. 28-32 ; *GW* 11, pp. 252-255.
[20] G.W.F. Hegel, *Foi et Savoir*, in *Premières Publications*, trad. M. Méry, Paris, Vrin, 1952, p. 218 ; *G.W.F. Hegel, Jenaer kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Band 4, hg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, 1968, p. 337, (désormais cité *GW* 4): « Wenn Kant diesen Widerstreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entstehe, und deßwegen ein nothwendiger Schein sey, so hat er ihn theils nicht aufgelöst, indem er die Endlichkeit selbst nicht aufgehoben hat, sondern wieder indem er den Widerstreit zu etwas Subjectivem machte, eben diesen Widerstreit bestehen lassen ».

la contradiction ? Peut-on considérer « le jugement synthétique a priori », « l'imagination transcendantale » et « l'entendement intuitif » de Kant comme l'affirmation implicite d'une unité absolue du fini et de l'infini ? Si la réponse est affirmative, alors comment entendre la réfutation kantienne de la connaissance de l'infini ? Kant n'est-il pas conscient de sa découverte, comme le suggère l'interprétation hégélienne,[21] ou bien est-ce l'interprétation hégélienne qui n'est pas pertinente ? Nous adopterons une démarche à la fois systématique et historique pour élucider ces questions. Dans les premiers écrits d'Iéna, nous retrouverons un Hegel qui critique la solution kantienne du progrès à l'infini de la raison pratique, mais en l'absence d'une théorie de l'infini qui expliquerait la subtile dialectique du fini et de l'infini, sa critique demeure incomplète. Par contre, le souci de Hegel dans le *Vorbegriff* de l'*Encyclopédie* est tout autre. Après avoir élaboré sa propre théorie de l'infini dans la logique d'Iéna et dans la *Science de la logique*, il s'efforce de situer le rôle de la philosophie de la réflexion de Kant dans un cadre historique. Bien que Hegel s'intéresse indirectement au problème de l'infini dans le *Vorbegriff,* ses analyses concernant les relations de Kant avec l'école wolffienne en amont, et avec l'école de l'empirisme anglais en aval, peuvent être considéres comme une nouvelle réponse à la question de savoir pourquoi Kant rejette l'infini métaphysique.

Lorsqu'on retrace l'influence des sources antiques et modernes sur la conception hégélienne de l'infini, on retrouve la même tendance métaphysique qui consiste dans la négation abstraite de l'effectivité de l'infini dans le fini. Celui-ci est toujours conçu comme le seul aspect *réel* de l'être alors que celui-là est conçu comme un désordre de la pensée. Par exemple, lorsque l'unité du fini et de l'infini est conçue du point de vue du fini, l'entendement, comme le remarque Martial Gueroult, tend en vain à « reconstituer la totalité de l'absolu en totalisant à l'infini des finitudes »[22], et comme ce progrès à l'infini ne peut pas épuiser définitivement la multiplicité infinie de l'être fini, l'entendement conclut que cette inachèvement doit être la seule réalité de l'infini, car une connaissance totale de l'infini est une idée qui se contredit elle-même. Mais dans le cas où cette unité est pensée du point de vue de l'infini, la tendance naturelle de l'entendement

[21] Cf. *Foi et savoir*, p. 222 ; *GW* 4, p. 341 : « Kant a ici devant les yeux les deux à la fois, l'idée d'une raison, en qui possibilité et réalité sont absolument identiques, et celle de sa manifestation phénoménale comme pouvoir de connaître, où possibilité et réalité sont séparées ; ces deux pensées, il les trouve dans son expérience intellectuelle ; mais, ayant à choisir entre elles deux, sa nature a méprisé la nécessité de penser le f rationnel, de penser une spontanéité intuitive, et s'est décidée uniquement pour le phénomène ».

[22] *Dianoématique, L. I : Histoire de l'histoire de la philosophie ; t. 2 ; En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris, Aubier, 1988, p. 434.

consiste en ceci qu'il paraît nécessaire cette fois de nier la subsistance par soi du fini à l'égard de l'infini. Dans ce cas, la suppression du fini au profit de l'infini produit un absolu opposé à l'être fini, ou mieux un infini qui est lui-même fini du fait de sa limitation par l'être fini. Ainsi, ni l'infinitisation du fini ni la finitisation de l'infini n'apportent pas une solution définitive au problème de leur opposition, parce qu'au fond de ces deux approches se trouve une présupposition métaphysique qui considère l'infini comme une totalité qui doit être dépourvue de toute relation avec le fini. En d'autres termes, le fini et l'infini ne sont pas conçus comme des déterminations, elles-mêmes contradictoires, des deux moments dynamiques, mais simplement comme des catégories statiques et non contradictoires. Ainsi toute compréhension de la relation entre la *réalité* du fini et l'*irréalité* de l'infini exprime une contradiction profonde entre l'être et la pensée, dont Hegel fait l'objet central de son investigation philosophique.

Dans la troisième et dernière partie de notre travail, nous tâcherons d'examiner le sens et la portée de cette contradiction à partir de la logique du fini et de l'infini. Conformément à notre démarche historique et systématique, nous commençons d'abord par la logique d'Iéna où Hegel développe sa théorie des deux infinis, puis nous entreprendrons l'analyse de notre problématique dans la théorie de l'Etre de la *Science de la logique* et de l'*Encyclopédie.* On sait que pour Hegel, la contradiction n'a rien de contingent et déjà dans sa *Dissertation* de 1801 il affirme que « la contradiction est la règle du vrai, la non-contradiction, du faux ».[23] Dans la logique d'Iéna, Hegel identifie le processus de la contradiction au moment du surgissement de l'infinité de sorte que, pour lui, le véritable contenu de l'infinité n'est rien d'autre que la contradiction. Pourtant, cette équation entre l'infini et la contradiction n'implique nullement une affirmation totalisatrice, provenant seulement de la réflexion de notre philosophe. Au contraire pour Hegel, si les déterminités du fini et de l'infini sont contradictoires, ce n'est pas parce que la réflexion extérieure philosophique l'exige ainsi, mais c'est parce que la réflexion propre de l'être est *en elle-même* contradictoire. Comme le souligne Hegel dans la théorie de l'Essence de la *Science de la logique* « toutes les choses sont en soi-même contradictoires (*Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*) »[24]. Cela signifie, dans le cadre de notre problématique, qu'afin de pouvoir expliquer les apories de la relation du fini et de l'infini, on doit comprendre, avant tout que l'*être ne se détermine qu'en se contredisant.* Tel est le fondement de la théorie des deux infinis : la

[23] *Les orbites des planètes, Dissertation de 1801*, trad. François De Gandt, Paris, Vrin, 1979, p. 167.
[24] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 68 ; *GW* 11, p. 286.

contradiction ontologique n'est pas la même chose qu'une contradiction logique provenant de la réflexion de l'entendement. Si l'on présuppose que la connaissance de l'infini est contradictoire et si l'on s'efforce de dépasser cette contradiction *sans* (*laisser se*) *supprimer* la contradiction inhérente au fini (qui est le non-infini) et à l'infini (qui est le non-fini), notre réflexion nous mène à ce que Hegel nomme « la mauvais infinité (*schlechte Unendlichkeit*) »[25] ou « l'infini abstrait, unilatéral (*das abstracte, einseitige Unendliche*) »[26] qui est « l'infini de l'entendement (*das Unendliche des Verstandes*) ».[27] En revanche, si l'on décèle la nécessité de la contradiction ontologique dans les déterminations du fini et de l'infini et si l'on reconnaît que la contradiction provient de l'extériorisation de l'essence absolue,[28] cette approche spéculative (qui est dépourvue de toute présupposition métaphysique, ancienne ou moderne), montrera que le fini ainsi que l'infini se déterminent mutuellement comme des concepts se référant à leur autre, parce qu'ils sont en eux-mêmes affectés de l'altérité ontologique. Une telle conception onto-logique met donc l'accent sur le caractère *processuel* de la déterminité des termes opposés que sont le fini et l'infini. Cela implique que, pour Hegel, il ne suffit pas seulement de prouver le statut contradictoire du couple conceptuel fini/infini, comme s'il était la vérité ultime de l'opposition du fini et de l'infini, comme le pense Kant. Mais il faut aussi démontrer comment cette contradiction se résout elle-même en unifiant les termes opposés par son propre mouvement dialectique. Nous verrons que ce que Hegel nomme « l'infinité véritable (*wahrhafte Unendlichkeit*) »[29] ou « l'infinité affirmative (*affirmative Unendlichkeit*) »,[30] c'est-à-dire l'infinité comme concept relevant de la raison (*das Unendliche der Vernunftbegriff*),[31] répond donc à cette double exigence : dans la mauvaise infinité, l'infinitisation *logique* du fini ne consiste que dans la négation *abstraite*, c'est-à-dire partielle, de la limite externe (ou de l'autre) du fini ; ce qui veut dire que la finité n'y est pas reconnue comme une détermination contradictoire qui se supprime. Il en résulte que la contradiction du fini et de l'infini se trouve non supprimée, c'est-à-dire non médiatisée. De là provient l'incapacité de la mauvaise infinité comme activité réflexive de l'entendement : le produit de cette illimitation

[25] *Logique et métaphysique, Iéna 1804-1805*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, p. 52, (cité désormais *Logique et métaphysique*) ; G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, *Gesammelte Werke*, Band 7, hg. v. Rolf-Peter Horstmann und Johann-Heinrich Trede, 1971, p. 29, (désormais cité *GW* 7).
[26] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 197 ; *GW* 21, p. 124.
[27] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 200 ; *GW* 11, p. 79.
[28] Comme l'écrit Hegel dans la théorie de l'Essence, « *Das Wesen muß erscheinen* », « *il faut que l'essence apparaisse* », *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 115 ; *GW* 11, p. 323.
[29] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.
[30] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 205 ; *GW* 21, p. 130.
[31] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812 et 1832 p. 198 ; *GW* 11, p. 79 ; *GW* 21, p. 125.

unilatérale est ou bien un « infini rendu fini (*verendlichtes Unendliches*) » ou bien un « fini rendu infini (*verunendlichte Endliche*) ».[32] Cette manière de procéder est donc elle-même défectueuse, car dans l'infini finitisé et dans le fini infinitisé, la vérité du terme supprimé se trouve toujours au-delà d'elle-même. C'est pourquoi pour Hegel la mauvaise infinité s'avère être le produit de la pensée subjective qui laisse le fini et l'infini toujours *indéterminés.* En revanche, la conception hégélienne de l'infini apporte une solution à nos yeux définitive au problème de l'indétermination et de l'opposition du fini et de l'infini, car le véritable infini est « l'auto-suppression de cet infini tout comme fini, en tant qu'elle constitue un unique processus (*das Sich-aufheben dieses Unendlichen, wie des Endlichen als Ein Proceß*) ».[33] C'est-à-dire que 1/ si le fini se transforme inévitablement en l'infini, c'est parce qu'il contient en lui-même, potentiellement (au sens aristotélicien du terme) son autre qui est l'infinité ; 2/ de ce fait, la détermination réciproque du fini et de l'infini n'est pas un processus de détermination entre les deux catégories, entièrement séparées l'une de l'autre, mais c'est la finité elle-même qui se détermine par la médiation de son autre ; et c'est en ce sens précis que le fait d'être-autre (à savoir la différence au sens global du terme) précède onto-logiquement le fait d'être soi-même (à savoir l'identité) ; 3/ par conséquent, l'auto-négation du fini en tant que *seulement* fini et de l'infini en tant que *seulement* infini est un seul et même processus, car cette auto-suppression est une auto-détermination du fini qui se pose désormais comme une véritable unité du fini et de l'infini; et le passage de l'*en soi* dans le *pour soi* est la réalisation de la potentialité de l'être que Hegel nomme le processus de l'idéalisation (*Idealisierung*)[34] ou « l'idéalité du fini (*Idealität des Endlichen*) ».[35] L'analyse de cette nouvelle compréhension de l'infini constitue ainsi le fil conducteur de la troisième partie de notre étude, puisque plusieurs points demandent à être éclaircis : par exemple, comment Hegel justifie-t-il l'*auto*-suppression d'un fini qui s'oppose à l'infini et d'un infini qui s'oppose au fini ? Est-ce que la théorie de la *duplex negatio* (ou *duplicis negationis*)[36], à savoir l'auto-négation ontologique du

[32] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 207 ; *GW* 21, p. 132.
[33] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 197 ; *GW* 21, p. 124.
[34] *Enc.*, Add. § 381, p. 388 ; *Werke*, Suhrkamp, 10, p. 21.
[35] *Enc.*, 1830, §95, *Remarque*, p. 360 ; *GW* 20, p. 133.
[36] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 34 : « l'infinité est dans cette immédiateté de l'être-autre et de l'être-autre de cet autre, en d'autres termes de l'être-rétabli du premier ; c'est la *duplex negatio*, laquelle est à nouveau *affirmatio*, relation simple, égale à soi dans son inégalité absolue ; car l'inégal autrement dit l'autre, est, aussi bien immédiatement que par essence, un autre, l'autre de soi-même » ; « Die Unendlichkeit ist in dieser Unmittelbarkeit, des andersseyn und des andersseyns dieses anders, oder wieder das erste seyns, der *duplicis negationis*, die wieder *affirmatio* ist, einfache Beziehung, in ihrer absoluten Ungleichheit sich selbst gleich; denn das ungleiche, oder das anders ist ebenso unmittelbar als seinem Wesen nach ein anderes das andere seiner selbst ».

fini et de l'infini, fournit vraiment à Hegel la possibilité de dépasser l'opposition traditionnelle de ces concepts ? Comment elle la théorie de l'auto-suppression du fini et de l'infini résout- le problème traditionnel de l'altérité et de la contradiction de l'être ? Par ailleurs, la *réduction* de la mauvaise infinité à un *moment* propre, de nature processuelle, de la véritable infinité est-elle légitime ? Pourquoi l'achèvement de la tension dialectique de la mauvaise infinité ne se termine-t-il pas par le surgissement de la véritable infinité ? Si la mauvaise infinité réapparaît presqu'à tous les moments de la *Science de la logique* sous des formes différentes, cela n'implique-t-il pas que Hegel ait échoué à comprendre la nécessité de sa répétition ?

Telles sont les grandes lignes de la théorie des deux infinis et de son résultat spéculatif qu'est la théorie du processus de l'idéalisation. L'importance capitale que Hegel accorde au problème du devenir infini et de l'*auto*-idéalisation de tout contenu fini et contradictoire n'a pas échappé à l'attention d'éminents commentateurs de Hegel comme J. Hyppolite, M. Baum, F. Chiereghin. Selon eux, la fonction de l'infinité rationnelle est tellement fondamentale pour la logique spéculative qu'ils n'hésitent pas à la définir comme une « méta-catégorie ».[37] Etant à la fois le fondement et le fondé, cette méta-catégorie est ainsi liée non seulement au problème de l'opposition du fini et de l'infini, mais aussi à d'autres problèmes comme ceux de la limitation, de la médiation, de la négativité, de la relation de la particularité et de l'universalité et de la contradiction, etc. C'est pour cette raison que nous nous limitons, dans ce travail, à l'étude de l'aspect *logique* du problème du fini et de l'infini, tout en privilégiant une approche historico-philosophique qui tente de retracer les origines et le développement de notre problématique. Or, cette perspective nous empêche d'aborder ici l'aspect théologique de la pensée hégélienne de l'infini. Bien entendu, nous nous référons aux *Leçons sur la philosophie de la religion* et aux *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* de Hegel, lorsque cela nous semble nécessaire. Notre

[37] Voir la note de J. Hyppolite dans sa traduction de la *Phénoménologie* : « l'infinité, le concept clef de la Logique d'Iéna », *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 135, n. 47 ; Manfred Baum, « Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel », in Dieter Henrich | Klaus Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, *Hegel-Studien*, Beiheft 20, 1980, p. 135: « Die Kategorie der Unendlichkeit ist also eine Metakategorie aller Kategorien der « einfachen Beziehung », d. h. der « Logik des Verstandes »; cf. Franco Chiereghin, « De l'organisation de la logique hégélienne à son auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809 », trad. Jean-Michel Buée, in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée et Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 61, n. 1 : l' infinité véritable est une « méta-catégorie qui traverse toute la logique en ayant une tâche de destruction et toute la métaphysique en ayant une tâche de construction ». Par ailleurs, J.-M. Lardic montre que toute la *Science de la logique* peut être lue comme développement progressif de l'infinité véritable : « l'Etre, l'Essence et le Concept s'articulent-ils déjà selon le schème de l'infini véritable : infini unilatéral (Être), être fini (Essence), infini qui retourne à soi (Concept). Il s'agissait finalement, dans chaque sphère, de la manière dont *s'y définissait l'infini* » (*L'infini et sa logique : étude sur Hegel*, p. 277, 278).

travail diffère ainsi sur deux points de ceux de Jean-Marie Lardic et d'André Doz. 1/ *L'infini et sa logique* de J.-M Lardic éclaircit la relation fondamentale entre les deux domaines de l'infini hégélien, c'est-à-dire celui de « l'ontologie dialectisée » et celui de la théologie, en montrant comment « la logique accomplit bien la théologie comme la logique de Dieu ».[38] Cependant, le moment grec de la pensée de l'infini n'est pas abordé dans cet ouvrage remarquable. 2/ D'autre part, notre démarche historico-philosophique est plus proche de *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie* d'A. Doz, avec cette différence que dans ce livre, le problème du fini et de l'infini n'est analysé qu'indirectement.[39] Il faut également rappeler l'ouvrage important intitulé *La science universelle ou la logique de Hegel* d'Eugène Fleischmann[40] et les travaux remarquables de Bernard Mabille,[41] dont l'apport, à notre avis, est décisif pour connaître l'aspect historico-philosophique de l'infinité chez Hegel. Dans le sillage de ces études qui nous ont particulièrement influencé, notre travail se veut une tentative, sans doute incomplète, de comprendre l'infinité hégélienne du point de vue de ses sources antiques et moderne.

Pourtant, en raison de la perspective que nous adoptons, notre travail s'appuie essentiellement sur l'analyse des textes et des leçons où Hegel aborde le problème du fini et de l'infini. L'examen porte donc tant sur les premiers travaux de Hegel à Iéna (de la *Differenzschrift* à la logique d'Iéna) que sur la philosophie hégélienne de la maturité (la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie*). A cette démarche, qui suit le développement de la pensée de l'infini chez Hegel, s'ajoute l'examen des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* où il commente et discute d'une manière détaillée le développement du problème du fini et de l'infini. Nous tenons compte aussi des leçons sur la logique de Heidelberg (1817) et de Berlin (1831), où Hegel examine le contenu spéculatif de la *Science de la logique* du point de vue de l'histoire de la philosophie.

Dans ce but, nous procéderons en trois temps. 1/ La première partie se veut une enquête sur la genèse de la métaphysique du fini et de l'infini dans les philosophies de Platon et d'Aristote. Dans le premier chapitre, notre objectif consiste à analyser l'idée de la dialectique platonicienne à

---

[38] *L'infini et sa logique : étude sur Hegel*, p. 234 et sq. ; p. 283.
[39] André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987, pp. 35-57.
[40] Eugène Fleischmann, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, cf. la troisième chapitre, intitulée « La détermination indéterminée ou la qualité », pp. 65-86.
[41] Citons, entres autres, les deux articles importants, « Détermination et ontologie. *Dasein* et *tode ti* », in *Rencontres : Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, Gilbert Gérard et Gilles Marmasse (éd.), Leuven, Peeters, 2017, p. 47-57, et « Idéalisme spéculatif, subjectivité et négations », in *Le transcendantal et le spéculative dans l'idéalisme allemand*, Jean-Christophe Goddard (dir.), Paris, Vrin, 1999, p. 151–171.

travers au prisme de la dialectique hégélienne. L'examen du *Sophiste* et du *Parménide* nous permet de préciser comment Platon applique la méthode dialectique au problème de l'opposition du fini et de l'infini dans le *Philèbe*. On verra que la solution platonicienne, formulée en termes de la *détermination* et *indétermination*, est essentielle pour la distinction hégélienne des deux types de l'infinité et pour le problème de l'altérité. Le deuxième chapitre envisage ces problèmes à travers la *Métaphysique*, la *Physique* et *De l'âme* d'Aristote. Nous tâcherons d'y discerner la transformation du problème de l'opposition du fini et de l'infini. Tout d'abord, il s'agit d'éclairer pourquoi Hegel qualifie la logique d'Aristote de produit de la pensée finie, puis nous analysons les éléments spéculatifs que Hegel pense trouver dans l'ontologie, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit d'Aristote. L'objectif principal de ce chapitre est de tenter d'expliquer pourquoi Hegel pense que le processus de détermination de l'être chez Aristote est lui-même une *auto-détermination*. On sait que pour Hegel, la véritable infinité est le concept qui repose sur une telle conception, mais il nous faut étudier les limites de cette affirmation, car Aristote semble prôner une attitude inverse lorsqu'il rejette la possibilité de la connaissance totale de l'infinité. 2/ Après avoir examiné les conceptions platonicienne et aristotélicienne du fini et de l'infini, nous consacrons la deuxième partie de ce travail à l'étude de l'infini dans la philosophie de Kant. Conformément à notre méthode systématique, nous étudierons, dans le premier chapitre de notre travail, les critiques que Hegel adresse, à Iéna, à la philosophie transcendantale, puis nous nous concentrons sur les divers aspects de la pensée de l'infini que Kant, selon Hegel, découvre mais laisse dans l'ombre délibérément. Dans le deuxième chapitre de la deuxième partie, nous essayons d'expliciter les critiques du Hegel de Berlin, car c'est dans le *Concept préliminaire* de l'*Encyclopédie* qu'on retrouve une analyse historico-philosophique du formalisme fini de Kant. Et finalement, dans le troisième chapitre, nous nous consacrons à l'analyse détaillée de la première antinomie kantienne d'une part et de sa critique hégélienne dans les premiers publication d'Iéna, de l'autre. Cela nous permettra non seulement de comprendre la transformation que le couple conceptuel fini/infini a subi dans le moment kantien, mais aussi de montrer pourquoi l'antithétique de la raison pure joue un rôle si important dans la théorie hégélienne de l'infinité. 3/ La perspective que nous développons nous conduira finalement à l'étude détaillée de l'infinité dans la pensée de Hegel. L'analyse logique de la théorie des deux infinités est l'objet principal de la troisième partie de notre travail. Le premier chapitre a pour but d'interroger et d'expliciter la distinction entre la mauvaise et la véritable infinité, telle que Hegel la développe dans la logique d'Iéna. Dans le

deuxième chapitre, afin de mieux cerner son développement progressif et ses procédures logiques, nous nous proposerons d'examiner l'infinité dans la théorie de l'Etre de la *Science de la logique*. Nous pouvons dire que c'est surtout dans cette partie que nous essayons de dégager le sens et la signification de la véritable infinité et la fonction spéculative que Hegel lui accorde.

PREMIERE PARTIE :

L’interprétation hégélienne de la métaphysique du fini dans la philosophie antique (Platon et Aristote)

Le problème de la finitude est l'un des plus obscurs de la philosophie. Il comporte plusieurs aspects qui semblent, de prime abord, faciles à saisir : l'existence, le temps, l'action etc., sont déterminés à partir de leur relation avec la finitude. Mais la finitude n'est pas saisissable conceptuellement si l'on ne la pense pas en même temps dans sa relation avec l'infini. On peut affirmer que, pour Hegel tout comme pour la philosophie grecque, le rapport entre fini et infini est un problème fondamental. Comment ce rapport a-t-il été établi dans l'histoire de la métaphysique ? Le fini a t-il une priorité ontologique sur l'infini, ou bien est-ce l'infini qui est l'élément principal ? Comment conçoit-on le fini dans sa relation à l'infini ? S'agit-il d'une opposition stricte ou bien d'une réconciliation ? Toute réflexion sur le fini nous amène immédiatement à considérer le sens de l'infini, de sorte que l'un ne semble pas séparé de l'autre. La résolution des apories que le fini et l'infini suscitent est essentielle pour fonder une métaphysique, et sur ce point, la philosophie spéculative de Hegel, comme c'était le cas chez les grecs, ne fait pas exception. Nous allons commencer par analyser successivement l'approche du fini et de l'infini chez Platon et Aristote, car il importe de comprendre la genèse du problème pour pouvoir aborder la relation du fini et de l'infini, telle que Hegel l'entend. Nous allons voir que ce problème nous conduit à considérer la relation du πέρας et d'ἄπειρον deux concepts qui occupent une place importante chez Platon et Aristote, et nous étudierons comment et pourquoi ces derniers ont opposé ontologiquement le fini et l'infini, en nous basant sur la lecture hégélienne des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

Toutefois, la relation de Hegel avec l'histoire de la philosophie et surtout avec la philosophie grecque n'est pas sans ambiguïtés. Outre les discussions parfois implicites qui se trouvent dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la *Science de la logique* et dans l'*Encyclopédie*, on en trouve une présentation, au sens d'une *Darstellung* minutieuse et détaillée, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Mais que ce soit dans la *Science de la logique*, dans la *Phénoménologie de l'esprit* ou encore dans les *Leçons*, le point de vue hégélien peut se résumer *grosso modo* de la façon suivante : « Les plus anciennes philosophies sont les plus pauvres de toutes. »[42] Cette affirmation présuppose tout d'abord non seulement la vaste histoire qui la sépare la philosophie de Hegel du commencement de la philosophie, mais aussi la place de cette philosophie comme philosophe suprême. Pourtant cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'affinité dans l'histoire de la philosophie

[42] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 211.

entre les penseurs et que la pensée de Hegel resterait enfermée dans sa propre philosophie. C'est là en effet que réside la véritable définition de l'histoire de la philosophie : même depuis son le plus pauvre commencement, la philosophie consiste en un progrès incessant selon une succession graduelle, qui est le mouvement de l'idée ou de l'absolu. Pour le dire autrement, Hegel identifie l'histoire de philosophie avec l'œuvre propre de l'esprit dans lequel existe une continuité implicite entre les moments de la vérité. L'histoire de la philosophie, comme il l'écrit dans l'Introduction de l'*Encyclopédie*, montre des philosophies qui apparaissent d'une part diverses, mais qui expriment d'autre part les principes particuliers dont chacun fut au fondement d'un système et qui ne sont que des rameaux d'un seul et même tout. « La philosophie la dernière dans le temps est le résultat de toutes les philosophies précédentes et doit par conséquent nécessairement contenir les principes de toutes ; c'est pourquoi elle est, si toutefois elle est de la philosophie ; la plus développé, la plus riche et la plus concrète ».[43] Entendu comme un cercle de cercles, chaque philosophie exprime dans sa particularité la totalité, d'où découle ainsi l'idée que l'histoire de philosophie n'est pas une série des diverses philosophies mais *une seule philosophie* : « chacune des parties de la philosophie est un tout philosophique, un cercle se fermant sur lui-même, mais l'idée philosophique y est dans une déterminité ou un élément particulier. Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le tout se présente par suite comme un cercle des cercles, dont chacun est un moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier ». [44]

C'est un point non seulement essentiel auquel Hegel revient à plusieurs reprises, mais aussi notre point de départ pour analyser la façon dont Hegel se rapproche du platonisme. Dans la partie qui suit, nous essaierons de montrer dans quelle mesure les formes de la finitude ne parviennent pas, selon Hegel, à accéder à leur dialectique ultime chez Platon et Aristote. Nous commencerons par analyser la conception du fini dans la philosophie platonicienne, et nous traiterons ce qui est commun et distinct sur cette question entre Platon et Aristote, pour passer ensuite à la question de la finitude chez Hegel.

[43] *Enc*., § 13, p. 180, *GW* 20, p. 55.
[44] *Enc*., § 15, p. 181 ; *GW* 20, p. 56.

Chapitre I. La dialectique du fini et de l'infini dans les dialogues de Platon et leur réception par Hegel

On désigne en général la philosophie de Platon par le terme de dialectique, διαλεκτική. Celle-ci se dit en plusieurs façons. Dans un premier temps, elle est, à travers les dialogues, le *dialegesthai*, la méthode de connaître « ce qui est »;[45] en tant que discours, elle est le *logos* qui est la science de l'être,[46] la pensée qui n'a d'autre but que de connaître les Idées.[47] Elle est ainsi un chemin qui mène à la connaissance de ce qui est, c'est-à-dire à la réalité. « Usant de la dialectique » l'âme, à savoir la pensée « qui est faite pour cela », s'élève à la science et parvient ainsi au « degré de bonheur que puisse atteindre un homme ».[48]

La contribution platonicienne à la maïeutique socratique se distingue par cette découverte de la dialectique. Celle-ci n'est plus seulement le jeu socratique des questions et des réponses[49] mais devient une science véritable. La lecture hégélienne a reconnu la supériorité de l'apport de Platon, car selon lui, si Socrate a inventé la philosophie morale, c'est Platon qui y a ajouté ce qu'on désigne sous le terme de dialectique.[50] Même si Hegel loue Socrate et les présocratiques d'avoir accompli un certain développement dans l'histoire de la philosophie,[51] c'est en effet avec Platon que la tradition antérieure parvient à sa totalité, de sorte que la philosophie n'exprime plus ni un éclecticisme, ni un agrégat arbitraire : « Prenons les dialogues de Platon, nous verrons que

---

[45] Luc Brisson, Jean-François Pradeau, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 45.

[46] *La République*, VIII, 532 a, trad. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 291 : « (…) lorsqu'un homme essaie, par la dialectique, sans l'aide d'aucun sens, mais au moyen de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose, et qu'il ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme de l'intelligible (…) parvenait au terme du visible ».

[47] *La République*, VI, trad. R. Baccou, 511 b, c, p. 268, 269 : « Comprends maintenant que j'entends par deuxième division du monde intelligible celle que la raison même atteint par la puissance de la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle ne regarde pas comme des principes, mais réellement comme des hypothèses (…) pour s'élever jusqu'au principe universel qui ne suppose plus de condition ; une fois ce principe saisi, elle s'attache à toutes les conséquence qui en dépendent, et descend ainsi jusqu'à la conclusion sans avoir recours à aucune donnée sensible, mais aux seules idées, par quoi elle procède, et à quoi elle aboutit ».

[48] Platon, *Phèdre*, 276 e, traduction, introduction et notes par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, p. 183.

[49] Cf. Jean-François Mattei, *Platon*, Paris, P.U.F., 2010, p. 29.

[50] G.W.F. Hegel, *Leçons sur Platon*, traduit par J. L. Vieillard- Baron, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 89.

[51] C'est chez Héraclite, par exemple, que Hegel situe l'une des premières apparitions de la dialectique spéculative quand il écrit qu'il n'y a aucune proposition d'Héraclite qu'il n'ait reprise dans sa *Logique* (voir Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, p. 320). Comme le remarque Dominique Janicaud, la pensée d'Héraclite est désignée comme un troisième type de dialectique, à savoir comme la *dialectique objectivée* qui parvient à la synthèse de l'être et du néant, du réel et de l'idéal, de l'objectif et du subjectif (*Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, pp. 257-265).

quelques-uns par leur caractère rappellent les Eléates, les autres les pythagoriciens, d'autres Héraclite et toutefois la philosophie de Platon, en combinant ces vieilles philosophies, en a transfiguré ainsi les insuffisances. Ce n'est pas une philosophie éclectique mais une pénétration, une union absolue, véritable de ces philosophies ».[52] Les textes de Hegel en faveur de cette interprétation, c'est-à-dire le platonisme comme l'unité de diverses philosophies opposées, ne manquent pas. Mais on aura du mal à le comprendre sans montrer le sens essentiel de la dialectique platonicienne telle qu'elle se trouve exposée chez Hegel. Notre point de départ sera donc l'étude de la critique hégélienne du concept de dialectique chez Platon.

Section I. La dialectique comme science véritable et comme dialogue chez Socrate

Il y au moins deux sens de la dialectique chez Platon : la dialectique comme dialogue, et la dialectique des idées. Elle est tout d'abord la *dialegesthai*, le dialogue[53], qu'on peut appeler la *dialectique socratique*, qui procède essentiellement par des questions et des réponses. Ce type de questionnement a pour but d'« amener l'universel à la conscience de l'homme ».[54] Cette forme de la dialectique est attestée dans la lutte de Socrate contre les Sophistes.[55] Contrairement aux Sophistes, Socrate soutient que la science ou l'acte d'apprendre en général ne consiste pas en une opération extérieure, comme si l'on pouvait introduire l'éducation dans l'âme « comme on donnerait la vue à des yeux aveugles».[56]

L'une des premières tâches de la dialectique socratique consiste ainsi à démontrer cette incapacité du sophiste qui entend justifier n'importe quelle fin à tout prix. Selon l'exposé consacré à la définition du *Sophiste*, surtout dans la cinquième définition, cette dialectique est désignée par l'Etranger d'Élée comme le pouvoir de renverser le rapport entre le vrai et le faux sans considérer leur nature essentielle. Le sophiste en tant que dialecticien est celui qui est « faiseurs d'impostures ».[57] Dès lors, rendre vrai ce qui est faux et rendre faux ce qui est vrai donne naissance, inévitablement, à la question de l'être et du non-être dans la réalité comme dans l'opinion et le

[52] *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie*, p. 153, 154.
[53] Cf. *Cratyle*, 390 c ; *République* 531d-e ; *Criton*, 50 c ; *Ménon*, 73 a et 75 d; *Protagoras*, 329 a-b; *Gorgias*, 461 e-462 a.
[54] *Leçons sur Platon*, p. 89.
[55] Cf. *Ménon*,75 d, *République*, 537 d-539 b.
[56] *La République*, 518 b.
[57] Platon, *Le Sophiste*, 241 b, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 343.

discours.[58] Mais au niveau de la question du savoir en général, le point de vue auquel Socrate se place n'est pas si différent de celui des Sophistes parce que tous les deux, contrairement aux Physiciens, s'intéressent principalement non pas à l'objet du savoir mais au *sujet* qui sait.[59] Par contre, cela ne veut pas dire que Socrate partage la thèse de l'homme-mesure de toutes choses de Protagoras. Si l'on affirme que l'homme, le sujet, est la mesure de toutes choses comme le κριτήριον en soi,[60] rien nous empêche alors d'attribuer une valeur absolue à l'opinion (δόξα). Le résultat de ce type du relativisme, provenant du sujet connaissant, aboutit à la négation totale du monde objectif, et donc, de la science (ἐπιστήμη).

La lecture des sophistes par Hegel est moins sévère : la sophistiquerie n'est pas le synonyme de la tromperie ; un tel sens péjoratif semble être rejeté. Les sophistes, en tant que maîtres de la Grèce, représentent plutôt un moment nécessaire dans l'émergence du Concept dans la culture grecque, c'est pourquoi ils sont aussi des « philosophes spéculatifs ».[61] Par exemple, le principe de la relativité, ou comme Hegel le nomme, le non-être-en-soi (*Nichtansichsein*) de tout étant est de grande importance dans la mesure où il marque l'un de premiers commencements de la pensée réfléchissante. Rien n'est en soi, tout est relatif à la conscience (ou au sujet connaissant) : « N'y a-t-il pas des moments où le même souffle de vent donne, à l'un de nous, le frisson et, à l'autre, point ; à l'un, léger, à l'autre violent ? »[62] La conscience comme productrice du contenu détermine ainsi la particularité de façon encore unilatérale ; de là provient, selon Hegel la contradiction ; rien n'est tel qu'il apparaît à la conscience sensible, mais il est tout aussi vrai que toute apparition est nécessairement vraie. Le penser ratiocinant[63] reste donc prisonnier des représentations de la conscience, car « l'intérêt du sujet dans sa particularité n'est pas encore distingué de l'intérêt du sujet dans sa rationalité substantielle ».[64]

C'est là que se trouve la véritable différence avec la dialectique socratique : la relativité, posée par le sujet connaissant doit être laissée de côté afin que la conscience puisse dépasser les

[58] *Le Sophiste*, p. 296.
[59] Léon Robin, *Platon*, Paris, P. U.F, 1997, p. 36.
[60] *Théétète*, 151 e-152 c.
[61] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 246.
[62] *Théétète*, 152 b, texte établi et traduit par August Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 171.
[63] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 257.
[64] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 262.

déterminations inessentielles et contingentes. Comme Hegel la bien montré,[65] la conscience, à travers la pensée de Socrate, s'efforce d'aller au-delà du domaine de la sensibilité, à la fois sans la détruire et sans rompre avec elle, pour pouvoir arriver à l'essentialité des choses, c'est-à-dire à ce qui est stable et éternel, en un mot, à ce qui est en soi. Demander ainsi « qu'est-ce que ? » (τί ἐστιν), c'est faire introduire l'âme dans le sphère de l'être (Τὸ ὂν) pour établir un lien entre eux. Toutes les questions qu'on lit dans les dialogues socratiques comme « qu'est-ce que la vertu ?, qu'est-ce que le beau ? » etc., n'ont qu'un seul but qui est de montrer que n'importe quel objet X de notre connaissance s'accorde avec un être de cet objet : « Questionner ce qu'est X, c'est se demander ce qu'il en est de X en tant qu'il est vraiment, qu'il est soi-même (αὐτὸ καθ' αὑτό) toujours même que lui-même et différent de tous ses autres. Il appartient donc à l'âme de déterminer la question « qu'est-ce que X ? » comme portant sur « l'οὐσία de X ».[66] Si un homme est vertueux, si une action est juste, c'est parce que la vertu et la justice ont aussi une existence propre. Nous reviendrons à la théorie des Idées ou Formes lorsque nous traiterons la dialectique de Platon, car celle-ci est pour Hegel l'apport essentiel de la philosophie platonicienne.

Mais la première apparition de la dialectique chez Socrate est si l'on peut dire une dialectique *prématurée*, qui repose seulement sur l'acte de dialoguer, sur l'entretien entre celui qui est questionné (ἐρωτώμενος) et celui qui questionne (ἐρωτών).[67] On est encore sur le terrain de la première définition du *dialegesthai* précédant une série de questions socratiques et suscitant des réponses de son interlocuteur. Le résultat ne semble pas satisfaisant dans la mesure où Socrate en tire des conséquences non nécessaires, contingentes. C'est ainsi qu'Hegel dit dans les *Leçons sur Platon* que : « Socrate parle, dégage un résultat, déduit, fait progresser sa propre argumentation, ne la présentant sous forme de question que par le tour extérieur qu'il lui donne ; la plupart des questions sont formulées pour obtenir de l'autre une réponse par oui ou par non. Le dialogue semble être ce qu'il y a de plus indiqué pour exposer une argumentation, du fait du caractère de va-et-vient de cette dernière — celle-ci se distribue entre différents personnages, afin de rendre le

[65] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 262, 263 : « Le subjectif est l'élément actif, déterminant, qui produit le contenu ; ce qui importe alors, c'est la manière dont se développe ka détermination du contenu : est-il limité à la particularité de la conscience ou bien est-il déterminé comme l'universel étant pour soi ? Dieu, le bien platonicien est un produit du penser, il est posé par le penser ; mais en second lieu, il est tout autant en et pour soi. Je ne reconnais comme étant, comme ferme, comme éternel que ce qui a pour teneur l'universel ; il est posé par moi, mais il est aussi en soi objectivement universel sans être posé par moi ».

[66] Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes*, t. I. Paris, Vrin, 2000, p. 142.

[67] Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 36.

sujet plus vivant. Mais — c'est là l'inconvénient du dialogue — la progression semble avoir sa source dans la volonté arbitraire ; à la fin du dialogue, on a le sentiment que l'affaire aurait pu tourner autrement ».[68] Avec ce type de dialectique, le problème est autant dans la forme que dans le contenu. L'objection hégélienne à la dialectique socratique se concentre sur les deux points essentiels suivants : l'usage de l'ironie et la subjectivité intérieure comme la volonté arbitraire.

De fait, ces deux versants de la critique sont strictement liés l'un à l'autre puisque l'esprit du peuple Grec à l'époque de Socrate n'est pas encore pleinement arrivé à la conscience de la dialectique, telle que Hegel l'entend. Dans les *Leçons sur Platon*, nous voyons sans cesse l'existence de l'affirmation du *pas encore* (*Noch Nicht*) par lequel Hegel désigne la position générale de la philosophie grecque, y compris Socrate et Platon. Comme Heidegger l'a bien montré dans sa conférence intitulée *Hegel et les Grecs*,[69] la philosophie grecque est prise chez Hegel dans le sens du commencement (*Anfang*), tandis que l'idéalisme spéculatif, c'est-à-dire la philosophie de Hegel, y est représenté comme le moment ultime de la philosophie en tant qu'accomplissement (*Vollendung*), autrement dit le retour à soi de l'esprit qui se connaît dans ses œuvres comme ses propres produits. Mais il ne faut pas comprendre le degré du *pas encore* au sens péjoratif du terme, comme si Hegel le dédaignait ou ne lui accordait pas d'importance ; il signifie plutôt un moment irréductible, si l'on se tient compte du fait qu' « il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà se sont temps ».[70] Socrate – tout comme sa dialectique en tant que produit de l'Esprit – est déterminé par le degré de la philosophie de son temps qui peut se résumer en termes de pensée « pré-subjective »,[71] où la distinction entre le sujet et l'objet n'est pas encore accomplie et où règne ainsi la domination de la pensée finie. Dans ce qui suit, nous allons analyser le concept d'ironie socratique et la critique de la subjectivité, pour mieux comprendre la position de Socrate par rapport à Platon, chez lequel la dialectique prend une forme supérieure selon Hegel.

---

[68] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 402.
[69] Martin Heidegger, « *Hegel et les Grecs* », in *Questions II*, trad. Jean Beaufret et Dominique Janicaud, Paris, Gallimard, 1968, pp. 59, 60.
[70] *Principes de la philosophie du droit*, texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan, Paris, P.U.F, 2003, p. 106 ; cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 274.
[71] Gérard Lebrun, *La patience du concept, Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, « Collection Bibliothèque de Philosophie », 1972, p. 51.

Section II. L'ironie et la subjectivité socratique

Que signifie l'ironie socratique ? L'usage intense de l'ironie (εἰρωνεία) est un élément essentiel de la dialectique socratique. Elle est constitutive de la démarche de l'entretien, dont le trait essentiel est l'interrogation, la question « qu'est-ce que ? ». Comme c'est le cas dans la plupart de ses dialogues, Socrate se comporte de telle façon qu'il s'efforce de convaincre son interlocuteur qu'il ne sait rien. L'entretien a pour but de former d'abord un lien de l'amitié, qui est la condition première pour qu'une recherche soit possible. Ce côté productif de l'ironie joue ainsi un rôle important, en ouvrant la possibilité pour celui qui est questionné d'exprimer ses opinions.

En vue de former l'âme, c'est-à-dire la pensée, et de lui rendre accessible l'essence de ce qui est, de l'être en général, deux moments sont essentiels dans l'ironie socratique : elle se donne premièrement pour but de laisser développer les représentations universelles, donc abstraites, de celui qui est questionné afin de lui montrer, en suivant ses propres raisonnements, la contradiction inhérente à ses opinions. L'ironie en tant que dissimulation intentionnelle du savoir vise à analyser ces représentations abstraites, puis à montrer ce qui est incohérent dans le soi-disant « bien connu ». Ainsi poussé à la contradiction, ce qu'on peut appeler suivant la terminologie hégélienne la « conscience habituelle » (*gewöhnliche Bewußtsein*) se trouve soi-même dans une position où elle ne peut pas échapper au réexamen de la définition en question. C'est là une similarité avec la démarche phénoménologique de la conscience telle que Hegel cherche à l'appréhender dans la *Phénoménologie de l'esprit* où l'on trouve peut-être, selon Hyppolite, « le plus bel exposé de la philosophie hégélienne »[72] : « Ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est bien connu (*bekannt*), non connu (*nicht erkannt*). C'est la façon la plus ordinaire de se faire illusion à soi-même comme de faire illusion à d'autres, que de présupposer, lorsqu'il s'agit de la connaissance, quelque chose comme bien connu, et que de tout autant s'en satisfaire ; en tout son discours qui va dans un sens et dans l'autre, un tel savoir sans savoir comment cela lui arrive, ne bouge pas de place. Le sujet et l'objet, etc., Dieu, la nature, l'entendement, la sensibilité, etc., sont, sans y regarder davantage, placés au fondement comme bien connus et comme quelque chose de valable, et ils constituent des points fixes aussi bien du départ que du retour. Le mouvement circule entre eux qui restent immobiles, dans un sens, puis dans l'autre, et, par conséquent, seulement à leur surface. Ainsi, également, l'appréhension et la mise à l'épreuve consistent à voir si chacun

[72] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, P. U.F., « Épiméthée », 2012, p. 4.

trouve aussi dans sa représentation ce qui est dit à leur propos, si cela lui paraît ainsi et lui est bien connu ou non. L'analyse d'une représentation, continue-t-il, telle qu'elle fut ordinairement pratiquée, n'était déjà rien d'autre que la suppression de la forme de son être-bien-connu (*Bekanntseins*) ».[73]

Procédant de cette manière, en montrant que le bien connu n'est pas connu, l'ironie socratique fait naître le *besoin* de philosopher après avoir ébranlé les représentations courantes de son interlocuteur. C'est ainsi que la conscience partant du particulier s'est élevée à l'universalité dès qu'elle a commencé à philosopher, suivant ce besoin qui se montre désormais comme nécessaire : « cela visait à faire naître le besoin d'un effort plus sérieux en vue de la connaissance ».[74] Selon Hegel, la philosophie et l'esprit de son époque sont supérieurs au sens où il s'agit non plus de démontrer pour la conscience cette nécessité de philosopher, simplement parce que contrairement à l'esprit grec, « l'universel du cas concret se présente plutôt à nous d'emblée comme de l'universel; notre réflexion est déjà habituée à l'universel ».[75] Nous trouvons chez Hegel le degré supérieur de l'esprit qui a dépassé ce besoin (*Bedürfnis*) en l'intériorisant en soi-même et qui arrive ainsi à une autre exigence, celle de la science. Il est vrai que chez Socrate et les Grecs en général, il y avait un certain élan du travail de l'esprit qui a tenté de dépasser l'immédiateté de la chose par la pensée, mais l'esprit et la culture du temps de Hegel ne pouvaient pas se contenter de la philosophie définie comme *l'amour de savoir*. Au lieu de celle-ci, la vraie forme et le mode de présentation de la vérité qui est le tout[76] ou l'effectivité (*Wirklichkeit*), sera cette scientificité (*Wissenschaftlichkeit*) systématique exposant, non par une nécessité extérieure mais par une nécessité intérieure, « la vie propre du concept».[77] La position hégélienne se trouve déterminée par le seul but de montrer que « le temps est venu d'élever la philosophie à la science».[78] Même si ce que nous venons de citer ne s'adresse pas directement à l'ironie socratique, cela montre que l'esprit désormais s'est libéré de toute cette « prolixité » socratique[79] visant à créer en l'homme le besoin de la philosophie.[80]

---

[73] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 79 ; *GW* 9, p. 27.
[74] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 294.
[75] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 293.
[76] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de B. Bourgeois, p. 70 ; *GW* 9, p. 19.
[77] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 96 ; *GW* 9, p. 38.
[78] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 60 ; *GW* 9, p. 11.
[79] En effet, Hegel la juge la source d'ennui, voir *Leçons sur Platon*, p. 89.
[80] Pour une étude détaillée sur la question du *Bedürfnis*, voir D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 281 sq.

Dans son analyse, Hegel distingue souvent l'ironie socratique de l'ironie moderne en usage à son époque. Alors que l'ironie socratique consiste dans l'intention d'ébranler les représentations pour en déduire une détermination universelle, après quoi elle finit par une prise de conscience de soi encore naïve,[81] l'ironie au sens moderne se manifeste comme une méthode négative qui n'a rien à voir avec la méthode de Socrate. L'ironie romantique de Schlegel, de Ast et de Fichte[82] s'oppose à l'ironie « tragique »[83] de Socrate pour autant qu'elle implique « le jeu avec tout » [84] qui est la destruction de toute détermination par le sujet pris comme un absolu. Le résultat en est « la vanité de toute chose » et « la profondeur vide », car son fondement vient de « l'arbitraire subjectif. » [85] Si Hegel apprécie ainsi l'ironie antique par rapport à celle des romantiques, c'est parce que son résultat n'aboutit pas à un néant vide sans contenu. Dans l'ironie de Socrate, la subjectivité repose sur une tout autre forme et elle est déterminée par la moralité. La question se pose alors : si l'ironie socratique est supérieure, pourquoi Hegel la critique-t-il ?

Nous en arrivons donc au point fondamental dans la critique de la dialectique ainsi que de l'ironie socratique, c'est-à-dire la question de la subjectivité. Dans une remarque de *l'Encyclopédie des sciences philosophique*, Hegel note que « chez Socrate, le dialectique (*das Dialektische*),[86] en accord avec le caractère général de sa manière de philosopher, a encore *une figure à prédominance subjective* (*subjektive Gestalt*),[87] à savoir celle de l'*ironie* ».[88] Quel est le caractère de cette subjectivité et pourquoi Hegel la trouve-t-il insuffisante ? Socrate est avant tout pour Hegel la

[81] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 292.
[82] Hegel observe que chez Fichte l'ironie « trouvait son fondement profond », puisque le principe ultime, le Moi (*das Ich*), est posé comme le principe absolu de toute connaissance alors qu'il reste entièrement abstrait et formel, voir *Cours d'esthétique*, t. I, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995, p. 89, 90.
[83] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 291.
[84] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 291.
[85] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, 290. Hegel critique à plusieurs reprises cette forme de subjectivité de l'ironie romantique, et la distingue de celle de Socrate. Comme le scepticisme moderne, l'ironie romantique est l'œuvre d'une époque qui est loin de son exemple ancien. Par exemple dans les *Leçons*, il précise sa critique ainsi : « le sujet se sait en lui-même comme l'absolu, tout le reste est vain à ses yeux ; toutes déterminations qu'il se donne à soi-même du juste, du bien, il sait aussi les détruire à leur tour. Il peut se figurer tout ce qu'il veut ; mais ce n'est que vanité, hypocrisie et effronterie. L'ironie sait sa maîtrise sur tout cela ; elle ne prend rien aux sérieux, c'est un jeu avec toutes formes. », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII, p. 1999, cité par, Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kergévan, p. 245, note 1 ; voir aussi *Cours d'esthétique*, t. I, p. 93 et sq.
[86] Il faut dire avec André Stanguennec (voir « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, Olivier Tinland (dir.), Paris, Éditions Livre de Poche, coll. Références, 2005, pp. 86-112) que nous retrouverons chez Hegel à travers toute son œuvre une différence fondamentale à propos de l'usage du mot dialectique : le dialectique (*das Dialektische*) et la dialectique (*die Dialektik*) semblent désigner deux types de dialectiques. Nous en analyserons la portée logique quand nous traiterons la question de la dialectique platonicienne.
[87] Nous soulignons.
[88] *Enc.*, Add. § 81, p. 513 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 173.

figure ultime qui se révolte contre la moralité de la cité grecque de son époque et c'est la raison pour laquelle il l'apprécie comme le *témoignage de l'esprit* : « selon le principe socratique, rien n'a de validité pour l'homme, rien n'a de vérité pour lui si l'esprit n'en rend pas témoignage ».[89] Le témoignage de son temps signifie l'élévation au niveau de la subjectivité concrète à travers les actions et la pensée, et selon Hegel, c'est par la médiation d'une telle subjectivité que l'on peut reconnaître effectivement l'esprit du temps. On trouve la même perspective dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit*, lorsque Hegel prend cette fois-ci pour exemple l'esprit du christianisme dans la figure de Luther ; il écrit « c'est une grande obstination, cette obstination qui fait honneur à l'homme, de ne rien vouloir reconnaître dans la disposition-d'esprit (*Gesinnung*) qui ne soit justifié par la pensée, - et cette obstination est ce que le protestantisme a en propre. Ce que Luther a commencé à saisir dans le sentiment et dans le témoignage de l'esprit (*Zeugnis des Geistes*) en tant que foi est cela même que l'esprit, ultérieurement mûri, s'est efforcé de saisir dans le *concept*, ainsi de se libérer dans le présent et de se trouver par là en lui».[90] Une chose paraît certaine : si Socrate comme Luther méritent une telle dénomination de « témoignage de l'esprit », c'est parce qu'ils n'acceptent pas la condition immédiatement donnée à leur époque et essaient de la dépasser par la force de la liberté de la pensée subjective. Mais une difficulté se pose d'emblée : Luther ou la religion chrétienne en général représente dans la perspective hégélienne un moment supérieur à celui de Socrate, puisqu'en elle seule réside la liberté absolue du sujet.[91] Il faut donc se demander comment comprendre le jugement de Hegel, quand il déclare que les Grecs n'avaient pas conscience de la liberté subjective et que la seule obligation chez eux était de défendre leur pays sans prendre compte de leur propre liberté ?[92]

Pour définir la conscience, Hegel emploie la notion de « *das Gewissen* » qui est tout autre chose que la notion du « *Bewusstsein* », car la première signifie avant tout la conscience *morale*.[93] Mais il est important d'apporter un éclaircissement étymologique à ce terme : *« das Gewissen* »

---

[89] *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* t. II, p. 299. Cet aspect est souligné aussi dans un article récent par Allen Speight, « Hegel on conscience and the history of moral philosophy » in *Hegel : New Directions*, Katerina Deligiorgi (dir.), Chesham, Acumen, 2006, p. 19, 20.
[90] *Principes de la philosophie du droit*, p. 107.
[91] Sur la portée théologique de l'idée du témoignage de l'esprit, voir Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel, Système et structures théologiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 2006, pp. 248, 252.
[92] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, Suhrkamp, 12, p. 309 : « Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit können wir behaupten, daß sie kein Gewissen hatten; bei ihnen herrschte die Gewohnheit, für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion ».
[93] *Enc*., p. 142, n. 12.

qui n'est pas non plus « *das moralische Bewusstsein*», la conscience morale que Hegel distingue soigneusement dans la *Phénoménologie de l'esprit*.[94] La signification de « *das Gewissen* » est d'abord strictement liée au « *Wissen* », savoir d'où vient « *gewisss* », ce qui est certain et par là « *Gewissheit* », la certitude. On peut donc dire que le for intérieur est en général un acte de savoir qui cherche à saisir la certitude. Par exemple, dès la première figure de l'esprit, à savoir la certitude sensible (*die sinnliche Gewissheit*) dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il s'agit d'une lutte constante entre la vérité et l'expérience de celle-ci par la conscience qui en éprouve la certitude. Mais le côté essentiel demeure dans le fait que « *das Gewissen* » n'est pas avant tout une conscience objective et universelle, mais plutôt *subjective* et *abstraite*.

C'est sous cet aspect que la dialectique socratique est pour Hegel la première apparition du « *Gewissen* ». Elle l'est parce que Socrate est entré en scène dans un moment où une crise a surgi dans la vie éthique (*Sittlichkeit*) de la cité athénienne. Les devoirs, les lois institutionnelles aussi bien que personnelles manquaient de ce for intérieur car les Grecs déléguaient la responsabilité de prendre toute décision à un pouvoir extérieur. A cause de cette absence, ils avaient recours aux oracles, à la divination (μαντεία). Hegel en décrit ainsi la situation dans ses *Leçons :* « chez les Grecs l'individualité de la décision avait un autre aspect : ils prenaient cette décision pour une contingence de l'individu, et c'est pourquoi, de même que la contingence des circonstances est quelque chose d'extérieur, de même ils faisaient de la contingence de la décision quelque chose d'extérieur (…) conscience que la volonté singulière elle-même est quelque chose d'extérieur ».[95] Cela implique que prendre la responsabilité sur soi c'est oser penser et donc agir par soi-même, au prix de contredire l'universalité de l'Etat. C'est pourquoi il « s'est acquitté lui-même devant le tribunal de son for intérieur (*seines Gewissens*) »[96] et a été condamné à mort.

Dans les *Leçons*, Hegel insiste sur l'intériorité de la subjectivité de Socrate : selon le principe de Socrate, la conscience tire ce qui est vrai de sa propre réflexion et ainsi obtient la liberté subjective par laquelle la conscience rentre en elle-même. En termes logiques, ce mouvement est l'ébranlement de la moralité grecque existante dans la forme de la nature morale, immédiatement présente pour la conscience absolue et dépourvue de toute particularisation sous la forme de la

[94] Nous utilisons ici la traduction de Bernard Bourgeois qui a traduit le terme non pas comme la « conscience morale » (le mot est traduit ainsi avec un tiré dans la traduction de la *Philosophie du droit* de Jean-François Kervégan), mais comme « le for intérieur », voir *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, p. 386, n. 2.
[95] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 321.
[96] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p 333.

conviction de l'individu.[97] Socrate dépassait ainsi la particularité de ce qui est universel abstrait en présentant celle-ci désormais dans une forme concrète comme la loi, le vrai, et le bien etc. Ceci nous met de nouveau en face de la similarité avec la dialectique de la certitude sensible. L'expérience de la conscience y commence par ce qui est immédiat, c'est ce que Hegel appelle le « ceci », c'est-à-dire ce qui n'a pas d'autre détermination que celle de l'être pur.[98] Cette extériorité apparaît surtout comme la connaissance la plus riche de détermination, pourtant la question socratique se pose d'emblée : « qu'est-ce que le ceci ? »[99] Même une simple expérience spatio-temporelle, ici et maintenant, devrait suffire pour conclure que les déterminations qui semblent être fixes se relèvent comme contradictoires puisque la conscience éprouve la négativité qui fait renverser la certitude de cette vérité. Le sujet et l'objet qui se trouve devant lui (*Gegenstand*) entrent dans une dialectique où la conscience, au lieu de saisir la singularité de ce qu'elle vise (*Meinen*), arrive à ce qui est universel. Tous les ici et maintenant ne sont que passagers, la réalité du monde extérieur perd donc son statut absolu et vrai et une nouvelle figure de l'esprit prend naissance. C'est le même résultat auquel Socrate fait accèder l'interlocuteur, c'est-à-dire l'unité du sujet et de l'objet : « dans l'opposition du subjectif et de l'objectif, l'universel est ce qui est aussi bien subjectif qu'objectif ; le subjectif est seulement un particulier ; l'objectif est pareillement un particulier opposé au subjectif, l'universel est l'unité des deux ».[100] Ce parallélisme a ses limites, car la dialectique socratique s'arrête, alors que la conscience phénoménologique hégélienne continue à s'avancer jusqu'à ce qu'elle saisisse le savoir absolu. Pourtant Hegel semble apprécier deux points capitaux : d'une part, il voit comme une découverte socratique l'apparition de la « subjectivité, la liberté infinie de la conscience de soi »[101] par laquelle la conscience accède à la « reconnaissance du bien comme but en soi ».[102] D'autre part, c'est Socrate « qui a instauré le connaître et l'universel » et, à partir de là, la « pensée consciente » (*des bewußten Gedankens*)[103] qui devient l'objet d'elle-même.

Par contre, on saisit de façon plus précise et plus juste la critique hégélienne de Socrate quand on regarde de plus près ce qui est fondamental dans la subjectivité et l'universalité conçue comme

---

[97] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p 297.
[98] Ainsi s'ouvre le chapitre sur l'*Etre* dans la *Science de la logique* : « Sein, reines Sein », voir *GW* 21, p. 68.
[99] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 133 ; *GW* 9, p. 64.
[100] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 299.
[101] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 274.
[102] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 296.
[103] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 339.

l'en-soi. En ce qui concerne la première, Hegel nous donne une explication assez claire au paragraphe du 138 ainsi que dans l'addition du paragraphe 138 de la *Philosophie du droit*, en nous montrant pourquoi son contenu est purement formel. Il y traite de l'intériorité du for intérieur d'une telle façon que remis dans son contexte, son interprétation s'accorde exactement avec celle du démon de Socrate dans les *Leçons* : « cette subjectivité,[104] en tant qu'autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même seulement, *met en déroute* toute *déterminité* du droit, de l'obligation (*der Pflicht*) et de l'être-là au-dedans de soi, tout comme elle est la puissance *judicative* de déterminer à partir d'elle seule quelle sorte de contenu est bon, et en même temps la puissance à laquelle le Bien, qui tout d'abord n'est que représenté et qui *doit* (*sollende*) être, est redevable d'avoir une *effectivité*. La conscience de soi qui, de manière générale, est parvenue à cette réflexion absolue au-dedans de soi, sait être en elle une conscience sur laquelle aucune, détermination présente-là et donnée ne peut ni ne doit en rien avoir prise. En tant que configuration plus universelle dans l'histoire (chez Socrate, chez les Stoïciens, etc.) apparaît l'orientation qui consiste à chercher au-dedans de soi et à déterminer *vers l'intérieur* ce qui est droit et bon, à des époques où ce qui, dans l'effectivité et la coutume-éthique (*Sitte*), vaut comme le droit et le Bien ne peut satisfaire la volonté meilleure ; lorsque le monde présente-là de la liberté est devenue infidèle à la volonté, elle ne se retrouve plus dans les obligation en vigueur, et il lui faut chercher à conquérir dans la seul intériorité idéelle l'harmonie perdue dans l'effectivité ».[105] Socrate est désigné comme le moment de l'esprit allant chez soi par la réflexion, afin de déterminer ce qu'est le bien et le droit. Mais si l'on prend pour pierre de touche la subjectivité comme principe ultime de la moralité, il est impossible, comme Hegel le montre, d'échapper au règne de la contingence de la volonté arbitraire : « lorsque ce qui est moral est placé dans la subjectivité, alors intervient la contingence du caractère ».[106] La tâche socratique d'instruire les hommes débouche ainsi sur la liberté sans contenu et vide. Hegel nous enseigne que c'est précisément cette sorte de négativité débouchant sur des apories qu'il faut éviter.

En effet, c'est précisément ce que Hegel appelle esprit mauvais (*schlechten Geist*)[107] qui n'est que « la conscience négative du contenu des lois ».[108] Tel est l'unique fondement sur lequel

[104] C'est-à-dire le *for intérieur*.
[105] *Principes de la philosophie du droit*, § 138, p. 233-234.
[106] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 316.
[107] Hegel, *Werke*, Suhrkamp, 18, p. 486.
[108] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 313.

repose le *discernement* socratique : ici se manifeste encore une notion qui doit être expliquée puisqu'elle joue un rôle important dans la moralité socratique. Le discernement (*Einsicht*)[109] de Socrate vient de la force divine, de son démon. D'après Hegel, celui-ci remplace tout d'abord l'extériorité des oracles de la vie éthique de la cité par son démon, mais l'ambiguïté de la fonction du démon est la suivante : il représente l'intériorité du sujet décidant, pourtant il reste extérieur au sujet du fait qu'il est quelque chose d'inconscient (*bewußtlos*).[110] L'extériorité passe ainsi du contenu à la forme, comme Dominique Janicaud l'indique : « si Socrate dépasse les oracles, il accomplit ce dépassement en une *Aufhebung* qui rejette leur contenu, mais conserve et promeut l'essentiel de leur forme, leur extériorité par rapport au sujet lui-même ».[111] C'est-à-dire que l'élément contingent de l'extériorité des oracles dans la volonté individuelle du peuple grec est ainsi posé à l'intérieur de la conscience « comme chez nous, mais pas encore pleinement».[112] Ce que vise ici la critique hégélienne n'est pas de montrer comment le démon de Socrate occupe une place dans le processus de décision, mais plutôt de démasquer pourquoi une telle conscience de soi est destinée à échouer lorsqu'elle essaie de saisir l'universalité.

Aux yeux de Hegel, la subjectivité infinie dont la vérité est immanente à la Chose (*der Sache*) a atteint sa signification avec la religion chrétienne. Cela veut dire que la subjectivité de l'antiquité était encore immédiate et finie étant donné que « les Grecs (…) n'ont su ni Dieu ni non plus l'homme dans leur universalité vraie ».[113] Ce qui est en jeu dans la moralité individuelle de Socrate provient de sa façon de tenir ferme les déterminations dans leur unilatéralité. Les trois moments du concept, l'universel, le particulier et la singularité, se séparent l'un de l'autre de sorte que l'individualité de Socrate tombe dans une opposition non résolue. Nous voyons ici la critique implicite de ce que Hegel appelle la logique d'entendement (*Verstandeslogik*) selon laquelle « le concept est considéré simplement comme une forme en soi sans contenu de notre subjectivité. »[114]

---

[109] « *Einsehen* », qui a une signification très proche du terme « *Erkennen* », reconnaître, est employé surtout par opposition au « *Glauben* », la foi. Contrairement à ce dernier, « *Einsicht* » veut dire connaître une chose d'une manière rationnelle et individuelle. Ainsi compris, « *Einsicht* » chez Hegel est en premier lieu lié à l'époque de l'Aufklärung, voir Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, p. 154.

[110] Par exemple, Apulée, un néoplatonicien du II^e^ siècle, écrivait que le démon est l'âme individuelle qui habite « les espaces aériens, à la fois voisin de la terre et contigus au ciel », voir Apulée, « Du Dieu de Socrate » in *Opuscules philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du Monde) et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 27.

[111] *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 234.

[112] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 326.

[113] *Enc.*, Add. § 163, p. 593; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 312.

[114] *Enc.*, Add. § 160, p. 591 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 308.

C'est en effet le défaut de la pensée finie (*das endliche Denken*) ou de la finitude (*Endlichkeit*) en général.

Dans le cas de Socrate la finitude émerge au moment où la conscience de soi transforme la vertu (ἀρετή) qui est fondée sur le Pathos (πάθος) et l'Ethos (ἦθος) en savoir (ἐπιστήμη); Hegel souligne – en suivant la critique d'Aristote[115] – que l'unique fondement (*Grund*) possible du savoir doit être seulement le penser, il faut donc supprimer de la vertu l'élément alogique.[116] Ici la critique porte sur la relation telle qu'elle est établie dans la dialectique socratique entre l'individualité agissante, l'esprit réel (*reale Geist*) et l'universel.[117] Hegel pense que Socrate a séparé la particularité de l'individu de l'universalité des lois de la cité. Par conséquent, la moralité est élevée au niveau du discernement et la subjectivité du sujet se fait jour. Pourtant les deux moments, la liberté déterminante et le contenu de celle-ci manquent dans ce processus.[118] En d'autres termes, l'universalité et la particularité ne parviennent pas à établir une unité subjective après avoir effectué la différence : « la déterminité a pour signification d'exprimer le particulier, l'acte de déterminer se rapportant ainsi au bien particulier. Dès lors l'universel résulte seulement de la négation du particulier. »[119] Il est vrai que Socrate, en ébranlant ce qui était ferme pour la représentation, a pour but de conduire l'homme au véritable bien ; en revanche dès lors que l'universalité des lois se dissout, il a posé de nouveau la nécessité d'obéir aux lois.[120] C'est ainsi que Hegel montre que comme « cette loi du cas particulier est supprimée, cette conscience réunit cette loi avec son contraire, et ainsi une telle loi n'a pour elle aucune vérité en soi. »[121] La contradiction surgit ainsi : face à la suppression de l'universalité des lois, le discernement de l'individu sera formé par son caractère, d'où découle la contingence dans le processus de prendre une décision : « si à l'aide de cas particuliers (…) l'universalité reçoit des bornes (*Instanzen die Allgemeinheit beschränkt wird*), la fermeté du principe disparait avec son universalité ; ce principe

[115] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 13.
[116] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 301.
[117] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 301.
[118] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 313.
[119] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 304.
[120] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 305 : « Le positif que Socrate met à place de ce qui était ferme est d'une part, en opposition à cet ébranlement, à nouveaux d'obéir aux lois ».
[121] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 313.

apparaît comme particularisé, il vaut et ne vaut pas, ou bien c'est la contingence de mes intérêts qui intervient. » [122]

D'après Hegel, tel était le résultat de la dialectique socratique : la pensée est dépourvue du côté de l'individualité, mais il lui faut tout autant être la pensée de l'esprit, d'abord comme l'esprit du peuple, puis comme l'esprit universel dans lequel tous les hommes en tant que sujets seraient inclus.[123] C'est pourquoi Hegel donne raison à la comédie d'Aristophane qui a bien saisi la contradiction intérieure et le côté négatif de Socrate. La manière de procéder de la moralité socratique n'aboutit qu'au contraire de ce qu'il vise, car le régime de la liberté individuelle ouvre la possibilité d'un conflit au cœur des lois, de la vie morale ; en un mot, ce qui était en jeu était la constitution athénienne. On peut considérer la figure de Socrate dans les *Nuées* comme un « prélude à l'attitude du peuple athénien » :[124] l'accusation contre Socrate était d'introduire d'un nouveau Dieu, c'est-à-dire son démon, à la place des dieux reconnus, et d'encourager les jeunes à désobéir à leur parents. Aux yeux du tribunal, ces deux attitudes furent considérées comme immorales (*unstittlische*)[125] et par là Socrate a été déclaré coupable. Hegel décrit le procès et la mort de Socrate. Il trouve que le destin de Socrate est tragique mais du point de vue de la *Sittlichkeit* de la cité, il était également légitime puisque nous voyons ici deux droits qui sont en conflit mais qui sont justifiés l'un vis-à-vis de l'autre. Hegel reconnaît ensuite qu'à cause du principe du monde grec et du degré de sa culture, il n'était pas possible pour eux de supporter le principe de la réflexion subjective et autonome consistant à se séparer de l'esprit universel. Une fois que l'esprit mondial s'est élevé à une conscience supérieure, l'esprit grec s'est dissout dans le principe de l'individualité subjective apporté par du christianisme. C'est ainsi que ce qui était substantiel dans la vie du peuple à l'époque de Socrate s'est avéré sans substance.

Avant de passer à la philosophie de Platon, résumons brièvement les analyses de Hegel consacrées à la figure de Socrate : la dialectique socratique repose tout d'abord sur la forme du dialogue, qui ne répond pas vraiment au besoin de la philosophie.[126] Hegel constate que le résultat

---

[122] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 308.
[123] Voir, Quentin Lauer, « Hegel as historian of philosophy », in *Hegel and the history of philosophy: proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*, Joseph J. O'Malley, K.W. Algozin, G. Frederick (dir.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 43.
[124] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 308.
[125] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 330.
[126] Nous examinerons la distinction que Hegel fait entre le dialogue proprement dit et le dialogue écrit dans la section suivante.

de la méthode socratique n'était que négatif, dans la mesure où « la progression semble avoir sa source dans la volonté arbitraire » ; car « à la fin du dialogue, on a le sentiment que l'affaire aurait pu tourner autrement ».[127] La contingence provenant de la forme du dialogue domine ainsi le contenu de la dialectique, celle-ci reste donc subjective ou bien « formelle » : une telle philosophie disait Hegel « n'est pas capable de voir dans la dialectique autre chose qu'un art de jeter le trouble dans les représentations ou même dans les concepts, de montrer leur néant, ayant ainsi un résultat seulement négatif ».[128] C'est à partir de cette perspective que Hegel a étudié l'apport original de la dialectique socratique : elle débouche sur la pensée ratiocinante et bien qu'elle a fait accéder l'homme à conscience de l'universalité en soi, comme nous avons essayé de le montrer, son contenu, face à la particularité, perd sa validité et ainsi n'a aucune vérité. A partir de l'analyse qui précède, il ne serait pas faux de dire que la méthode socratique n'est pas pour Hegel la Dialectique, même si elle est dialectique.[129]

L'importance historique de Socrate ne vient pas de sa doctrine mais plutôt de sa vie ; il est considéré par Hegel comme un penseur historico-mondial du développement de la conscience de soi qui a transformé son temps par la seule vertu de sa volonté.[130] La vraie dialectique, celle qui est plus proche de la dialectique spéculative de Hegel, ne vient au jour qu'avec l'ascension du monde sensible au monde intelligible, à savoir l'apparition de la philosophie platonicienne. Sans la fonction centrale de la théorie des Formes ou des Idées, la connaissance dialectique serait incomplète. Dans ce qui suit, nous allons examiner la dialectique de Platon pour arriver finalement à la question de la finitude.

Section III. La dialectique chez Platon

Dans l'histoire de la philosophie, il y a une certaine tradition qui pense que Schelling et Hegel présentent une nouvelle image des philosophies platoniciennes et aristotéliciennes : Schelling fut regardé comme un nouvel Aristote et Hegel comme un nouveau Platon.[131] De prime

[127] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 402.
[128] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 433.
[129] Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 269.
[130] *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 232.
[131] Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, « Platonisme et aristotélisme chez Hegel », in *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 177. Pourtant le problème constitue la base d'une discussion féconde. Par exemple d'après Frederick Beiser, ce n'est pas Platon mais Aristote qui est le fondateur de l'idéalisme tel que Hegel l'entend. Il écrivait que « Hegel identifies the idea not with Plato's archetype but with Aristotle's formal–final cause. Hegel saw Aristotle, not Plato, as the proper founder of absolute idealism », voir Frederick Beiser, *Hegel*, New

abord, on ne peut pas nier que Hegel soit le dialecticien par excellence de son époque comme Platon l'était en son temps, et que Schelling soit le philosophe de la nature par excellence comme Aristote l'était en son temps. Mais même si elle implique une sorte de généralisation hâtive, on doit à Hegel lui-même ce genre de classifications, car c'est tout d'abord lui qui a appliqué l'idée du développement à l'histoire de la philosophie.

Pourquoi est-il nécessaire de retourner aux dialogues platoniciens pour étudier la question du fini et de l'infini, au lieu de plonger directement dans les écrits de Hegel ? D'où vient ce besoin incessant qui nous oblige de nous confronter à l'histoire de la philosophie ? Est-ce une nécessité purement pédagogique ? Dans ce chapitre, si notre recherche commence en prenant appui sur la philosophie de Platon, c'est parce que le Platon fut pour Hegel un interlocuteur central dans l'histoire de la philosophie. A part des confrontations parfois implicites qu'on trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que dans la *Science de la Logique*, son enseignement sur Platon de 1825-1826 nous donne la possibilité de découvrir un Hegel, non seulement admirateur du maître de dialectique, mais aussi un critique essentiel de la philosophie platonicienne. Si l'histoire de la philosophie forme une ligne continue, la philosophie de Platon, aux yeux de Hegel, est l'un de ses nœuds. On trouve cette image particulièrement dans les leçons sur l'histoire de la philosophie. Un nœud est ce qui comprend en soi tous les degrés antérieurs de la philosophie dans lesquels « le vrai est concret (*das Wahre konkret ist*) ».[132] Ainsi l'histoire de la philosophie n'est en somme que les nœuds possédants toutes les vérités de façon non abstraite mais concrète. C'est aussi le cas chez Platon, il accueille les autres philosophies dans sa philosophie en les unifiant en une unité concrète. C'est pourquoi Hegel accorde une importance remarquable aux dialogues platoniciens.

Pour comprendre comment le système hégélien dépasse les limites de la finitude et trouver sa signification pour la totalité du système, nous soutenons, avec J.-L. Vieillard-Baron[133], qu'il est indispensable de se référer à son histoire de la philosophie. Car Hegel déclare explicitement que « la succession des systèmes de la philosophie est en histoire la même que la succession des déterminations du concept d'idée en sa dérivation logique » et explique ainsi que « si l'on

York, Routledge, 2005, p. 66. Par contre J.-L. Vieillard-Baron pense que « son interprétation de Platon et singulièrement de la dialectique, est plus pénétrante que celle d'Aristote et a plus d'impact sur sa propre philosophie » et que « l'univers de pensée où se meut Hegel, à la différence de celui d'Aristote, n'est pas un monde de choses ; il est tout entier animé par l'idée dont on peut dire qu'elle est l'âme du monde hégélien. », voir *Platon et l'idéalisme allemand*, p. 227.

[132] *Leçons sur Platon*, p. 69, n.6.

[133] *Leçons sur Platon*, p. 22.

dépouille les concepts fondamentaux des systèmes apparus dans l'histoire de la philosophie de ce qui concerne vraiment leur forme extérieure, leur application au particulier, on obtient les divers degrés de la détermination même de l'idée dans son concept logique ». [134]

Dans la section précédente nous avons essayé d'analyser la dialectique en tant que dialogue, usage que Hegel rejette pour la raison qu'elle est simplement subjective. Elle était un processus de l'entendement fini qui tient les déterminations fixes sans pouvoir dépasser leur unilatéralité. Dans les *Leçons,* le « socratisme » sous toutes ses formes –l'ironie, la maïeutique socratique etc.- est ainsi écarté par Hegel ; ce qui est important pour lui ce n'est pas la dialectique mais Socrate lui-même comme étant la figure ultime amenant la conscience ordinaire grecque vers l'universalité des choses. Dans ce cas, il faut se demander pourquoi Hegel estime que l'usage de la dialectique chez Platon est meilleur que chez Socrate : quel est l'apport de la dialectique au sens platonicien ? A ce stade, nous allons commencer par définir la dialectique chez Platon du point de vue de Hegel.

Ce qui est commun aux *Leçons* de 1825-1826 du manuscrit de Griesheim et au texte de l'édition Michelet, c'est que Hegel y divise la philosophie de Platon en trois parties : la philosophie spéculative ou logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'Esprit.[135] En qui concerne la première partie, Hegel explique que les anciens l'appellent la *dialectique*. Il est peu contestable que par delà cette division, ce qu'il avait en vue était la division de la sa propre philosophie exposée dans l'*Encyclopédie*. S'il est en ainsi, la dialectique est en rapport avec les catégories de la Science de la logique. Une telle lecture ne serait pas un contresens dans la mesure où l'on prend la dialectique au sens de l'automouvement de l'esprit (*Selbstbewegung des Geistes*) et de son déploiement logique. Hegel part ici de l'unité de la tradition philosophique : les thèmes fondamentaux depuis le commencement grec de la philosophie comme l'être, le néant, le devenir etc. sont déterminants dans la *Science de la logique* et c'est pour cette raison que ce qu'est en cause dans son examen de la dialectique est proche de celui de la *Science de la logique*.[136] A cet égard, il ne s'agit pas d'affirmer sa propre conception de la logique dans la dialectique des Idées de Platon mais plutôt d'y montrer son développement. La lecture de Hegel établit ainsi un lien entre la Logique et l'histoire de la philosophie.

---

[134] *Phénoménologie de l'esprit*, t. I., trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p. 50.
[135] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 432 ; *Leçons sur Platon*, p. 89.
[136] Cf. André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 32.

Nous en venons ainsi au deuxième sens de la dialectique, c'est-à-dire la dialectique des *Idées*. Celle-ci se distingue de la dialectique en tant que dialogue du fait qu'elle est purifiée de tout contenu rhétorique ou ironique;[137] telle est, du moins, l'interprétation hégélienne : ce sera la dialectique du mouvement propre des pensées qui ne sera plus fondé sur la subjectivité : « ce n'est pas une dialectique comme celle que nous avons vue précédemment, — ce n'est pas celle des Sophistes, qui jette le trouble dans les représentations en général : c'est la dialectique qui se meut dans les concepts purs, — le mouvement du logique »,[138] en d'autres termes, c'est la dialectique de l'universel.

Pourtant, d'après Hegel, l'existence de l'élément socratique dans les dialogues écrits par Platon ne pose pas un problème car il n'y a pas de doute que ce sont des dialogues issus de la pensée philosophique de Platon. Contrairement à la forme du dialogue proprement socratique, les dialogues *écrits* ne sont plus le lieu de l'arbitraire personnel. C'est là où nous sommes confrontés à une définition particulière des dialogues écrits, Hegel estime qu'ils sont *plastiques* : « Chez Platon, tout est entièrement objectif et plastique (*plastisch*) ; il y a de l'art à tenir ainsi sa pensée à distance, à aller souvent jusqu'à la mettre dans la bouche d'une troisième ou d'une quatrième personne ».[139] La notion de plasticité, déjà apparue dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1806, désigne l'abolition de la proposition philosophique afin de rendre possible la proposition spéculative qui « exclut rigoureusement le genre de relation ordinaire entre les parties d'une proposition » [140], c'est-à-dire la relation du sujet et du prédicat. La plasticité renvoie à l'élément graphique ou bien à ce que Derrida appelle l'écriture.[141] Mais Hegel en donne principalement le sens de « la capacité à recevoir la forme et la capacité à donner la forme ».[142] Telle est désormais la place des personnages dans les dialogues, ils sont « plastiques », cela veut dire que « aucun n'est là pour exprimer son opinion, pour placer son mot ».[143]

La lecture hégélienne plonge ainsi directement dans la dialectique des Idées. Il commence par l'éclaircissement de la définition de l'εἶδος. Ce ne sera pas une description, mais une

[137] Charles Griswold, « Reflections on Dialectic in Plato and Hegel », *International Philosophical Quarterly* 22, 1982, p. 117.
[138] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 432.
[139] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 401.
[140] *Phénoménologie de l'esprit*, t. I., trad. J. Hyppolite, p. 55.
[141] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
[142] Catherine Malabou, *La plasticité au soir d'écriture : Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2005, p. 25.
[143] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 402.

interprétation philosophique, qui cite et commente les textes avec tant de force que l'introduction à la philosophie platonicienne est la philosophie elle-même. Hegel examine les dialogues tardifs de Platon comme le *Sophiste*, le *Philèbe*, la *Phèdre* et surtout le *Parménide*[144], qu'il trouve spéculatifs. Ce qui intéresse Hegel par exemple dans le *Sophiste* et le *Parménide*, c'est la question de l'être et du néant, de l'un et du multiple et finalement celle de l'autre du *Sophiste* considérée comme essentielle dans l'étude de la négativité. Quant au dialogue du *Phèdre*, il s'agit du passage de la Logique à la Nature ou bien à la philosophie de la nature. En ce qui concerne le *Philèbe*, ce sera une analyse détaillée des notions de πέρας et d'ἄπειρον et leur mélange à propos duquel Hegel nous propose une lecture du point de vue de ce qui est fini et infini. Et le passage de la philosophie à la philosophie de l'esprit se fait par la médiation de la *République*. Mais la base de tout ce qui est en question dans ces dialogues est pour Hegel la théorie des Idées.

Dans les dialogues de Platon, on ne trouve cependant pas de définition systématique du sens des termes grecs l'*eidos* et l'*idea* ; mais on parle souvent d'une théorie des Formes intelligibles qui sont immuables et éternelles et selon lesquelles le monde sensible est formé. Socrate affirmait dans le *Phèdon* qu'il y a une distinction entre ce qui est visible et invisible, il disait « qu'il y a deux espèces de réalité (δύο εἴδη τῶν ὄντων), l'une visible (τὸ μὲν ὁρατόν), l'autre invisible (τὸ δὲ ἀιδές) »,[145] et puis il estime que ce qui est visible est passager et destiné à périr tandis que ce qui invisible est ce « qui possède toujours l'existence, qui ne meurt pas point, qui se comporte toujours de même façon ».[146] L'être invisible n'est visible que par la médiation de l'œil de l'âme, de l'acte de la *theoria*, c'est-à-dire par l'intellect (νόησις). Il est clair qu'ici le domaine de l'intelligibilité (νοητόν) est distingué de celui de sensibilité (αἰσθητός), et en y regardant de plus près une telle division, n'a rien de nouveau parce qu'elle existait déjà depuis des présocratiques comme Héraclite[147] et Anaximandre, mais elle devient un thème prédominant avec la doctrine de Parménide. Celui-ci a posé le principe de ne pas faire confiance à ce qui nous est donné dans la perception ; le monde perçu ou bien ce qui est visible est illusoire et son résultat n'est que l'opinion (δόξα) alors que la vérité n'est accessible que par l'intellect. Il faut donc distinguer la vérité de la

[144] Il prête une attention particulière au dialogue du *Parménide* dont il reconnaît l'importance. Ce dialogue, d'après lui, est « le plus célèbre chef-d'œuvre de la dialectique platonicienne », voir *Leçons sur Platon*, p. 103.
[145] Platon, *Phèdon*, 79 a, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 37, 38.
[146] *Phèdon*, 79 d, p. 38.
[147] Voir fr. B 54 : « L'ajustement non apparent est plus fort que l'ajustement apparent », et fr B 123 : « La nature aime à se cacher », traduction de Marcel Conche, *Héraclite*, *Fragments*, texte établi, traduit par M. Conche, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1991, p. 530 et 253.

simple apparition. Dans son poème il disait : « Il est utile de tout apprendre, aussi bien le cœur intrépide de Vérité bien arrondie, que les opinions des mortels ; en elle Certitude qui dit vrai n'est pas ».[148] Même si Platon n'est pas d'accord avec la théorie parménidienne de l'immobilité et de l'unité de l'être, il se rattache étroitement à cette tradition[149] selon laquelle la seule réalité n'est que le domaine de l'intelligible. Mais contrairement à lui, il y a chez Platon un degré hiérarchique des modes de l'être ainsi que des modes du connaître. Hegel dans les *Leçons* du texte de Michelet mentionne la célèbre analogie de la caverne mais il n'accorde pas la moindre importance à l'allégorie de la ligne dans la *République*.[150] Pourtant, c'est dans le manuscrit de Griesheim qu'on peut saisir le sens dialectique de cette analogie. Hegel cite la fin du livre VI de *République* et explique étape par étape le processus qui part de la sensibilité et nous amène jusqu'à ce qui est objet de la science véritable, c'est-à-dire à ce qui est intelligible. Toute la connaissance de ce qui est ainsi fondé repose sur une division générale entre la doxa et l'épistémè et chacun d'eux se divise à son tour en deux moments. Selon la première division du δόξα, le degré de la détermination la plus pauvre est ce que Platon appelle la conjecture (εἰκασία) dans laquelle se trouvent des images des choses sensibles comme l'ombre etc. C'est le commencement de l'acte d'intuition du sujet connaissant, à ce stade les étants sont pour lui immédiatement présents sous la forme des images (εἰκών), mais elles ne sont que des phénomènes extérieurs.[151] En ce qui concerne le deuxième moment de la dialectique, c'est la croyance (πίστις) qui a pour objet les réalités vivantes comme les animaux et les choses fabriqués par l'homme. Telle est la nature du monde sensible sur laquelle s'ouvre la perception.

Quant au monde intelligible auquel on accède par l'intelligence, il est aussi d'une nature double. La première partie est la faculté de la raison ou bien la réflexion discursive (διάνοια) qui emploie des images venant de la réalité sensible. Elle les imite (μιμηθεῖσιν ὧς εἰκόσιν) et institue

---

[148] Voir, fr. I, 28b-30, *Parménide, de l'étant au monde*, textes, traduction du grec, interprétation par Jean Bollack, Paris, Verdier, 2006, p. 97, 98

[149] Mais aux yeux de Hegel, il sera.it faux de parler d'un éclecticisme platonicien comme on le voit par exemple chez Cicéron, car il n'a repris que les problèmes essentiels de son époque : « il ne faut pas voir dans les dialogues de Platon le souci de faire valoir diverses philosophies, il ne faut pas voir non plus dans la philosophie de Platon une philosophie éclectique qui dériverait des précédentes; elle est plutôt le nœud où ces principes abstraits et unilatéraux sont à présent véritablement réunis de façon concrète », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 399.

[150] Jean-Louis Vieillard-Baron, « Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, (1973), p. 386.

[151] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 429 ; *République*, VI, 509 d-510 a. Selon la *Philosophie de l'esprit de 1805*, le mouvement de l'imagination commence aussi par intuition de l'esprit, par des images privées de contenu, Hegel écrivait : « dans l'acte d'intuition l'esprit est l'image (…) l'image, l'être comme mien », *La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie (1805)*, trad. Guy Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., « Epimethée », 1982, p. 12.

« ses recherches en partant d'hypothèses (ἐξ ὑποθέσεων) et suit une marche qui la mène, non au principe (ἄρχὴν), mais à la fin (ἐπὶ τελευτήν) ».[152] L'objet de la raison discursive, ce sont les notions abstraites et les concepts mathématiques qui sont encore dépendants des images des objets de la section inférieure.[153] Par exemple dans le *Ménon*,[154] Socrate a recours à la géométrie pour prouver son hypothèse qu'il n'enseigne rien de nouveau à l'esclave mais plutôt qu'il l'aide à se souvenir. C'est une méthode limitée dans la mesure où cette sorte de raisonnement ne progresse que par des déterminations fixées comme le pair et l'impair qui sont de « l'ordre de la convention ».[155] Après avoir cité le dialogue en question, Hegel identifie d'emblée la *dianioa* comme une médiation entre la δόξα et le νοῦς, le degré le plus élevé du connaître. Ainsi décrit, la *dianoia* ne sera rien d'autre que le *Verstand* de Hegel : « A mi-chemin de l'opinion et de la science en soi et pour soi se trouve la connaissance par raisonnement, la réflexion discursive, la connaissance réfléchissante qui forme pour son compte des lois universelles, des genres déterminés à partir des données précédentes ». [156]

Le δόξα, le premier mode du sensible, est d'abord pour Hegel la conscience du sensible : les images y sont les imitations des réalités sensibles ; et puis la *dianioa* est la faculté d'entendement qui comprend la connaissance *technique*[157] à partir de laquelle on fait des suppositions, au sens du ὑπόθεσις, pour arriver jusqu'à un terme qui sera anhypothétique. Ce sont aussi des imitations du degré supérieur que Platon appelle νόησις, la deuxième partie des choses intelligibles ou la science (ἐπιστήμη) en général : « ce sont celles que la raison elle-même saisit par la puissance dialectique (αὐτὸς ὃ λὸγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), tenant ses hypothèses non pour des principes, mais pour de simples hypothèses, qui sont comme des degrés et des points d'appui pour s'élever jusqu'au principe de tout, qui n'admet plus d'hypothèse. Ce principe atteint, elle descend, en s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, jusqu'à la conclusion dernière, sans faire aucun usage d'aucune donnée sensible, mais en passant d'une idée à une idée, pour aboutir à une idée (τελευτᾷ εἰς εἴδη) ».[158] C'est le niveau où la pensée, qui ne se satisfait plus d'opérer avec les données sensibles et les notions abstraites, s'élève vers les Essences, c'est-à-dire vers les Idées

[152] *La République*, VI, 510b, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933, p. 140.
[153] *La République*, VI, 511a.
[154] *Ménon*, 82a-86c.
[155] François Châtelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 146.
[156] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 432.
[157] Charles Griswold, « Reflections on Dialectic in Plato and Hegel », p. 188, n. 9.
[158] *La République*, VI, 511b – c.

universelles. C'est par cette marche ascendante vers les principes que l'âme connaît ce qui est éternel et dont le monde sensible participe.

Nous pouvons désormais définir ce qu'est la dialectique platonicienne : consistant en quatre modes, la dialectique expose les quatre opérations de l'âme et elle remonte jusqu'à un principe absolu sans détruire la réalité du monde sensible, et réalise ainsi « la métamorphose de l'opinion sensible en penser ».[159] Mais cette description est encore superficielle. La lecture de Hegel nous donne une définition assez claire de la notion de l'idée. D'après Hegel, l'apport essentiel de Platon est l'élévation de la conscience au royaume spirituel, au monde intellectuel par laquelle la pensée obtient l'élément du suprasensible et du spirituel. Il en résulte que les principes abstraits sont désormais unis d'une façon concrète, c'est-à-dire que l'unité des principes différents, des déterminations différentes s'établit.[160] Le besoin de l'universel a émergé avec la dialectique maïeutique de Socrate mais il est encore formel et abstrait. Avec la doctrine des idées, l'universel n'est plus « les propriétés de choses », il est l'universel en soi et pour soi « comme l'essence, comme ce qui seul est, ce qui seul a vérité ».[161] Entendue en ce sens, l'idée ou l'universel en soi et pour soi comme essence est « autonome (*selbstständig*) », et, selon les catégories moderne de l'intellect (*Verstandeskategorien*), il est une réalité autonome (*selbstständige Wirklichkeiten*) comme les substances.[162]

Ici, l'effort implicite de Hegel est de rejeter la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Pour le dire dans la terminologie hégélienne, il n'y pas chez Platon une opposition entre le réel et l'idéel qui conduit la pensée dans l'abysse de la finitude. Son traitement de la dialectique s'ouvre avec cette affirmation capitale : l'idéel « est le plus réel de tout, le seul réel, et le point de vue de Platon, c'est qu'il est l'unique réel : l'universel est idéel (*das Allgemeine ist das Ideelle*) ».[163] Certes une grande part de son intérêt provient de cet élément spéculatif qui se trouve chez Platon et son objectif sera toujours de tenter de nous convaincre sur ce point. L'extension donnée par Hegel à cette affirmation requiert d'examiner la dialectique de la participation du sensible à l'idée, que Platon nomme μέθεξις, et la communication entre idées.

---

[159] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 434.
[160] *Leçons sur Platon*, p. 69.
[161] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 415.
[162] *Leçons sur Platon*, p. 71.
[163] *Leçons sur Platon*, p. 89.

Hegel note cependant que l'εἶδος ne veut pas dire seulement l'universel, « l'idée est aussi le genre (*Gattung*), l'espèce (*Art*), mais qui est davantage saisie par la pensée (*Gedanken*), davantage à la place de la pensée. »[164] Il prévient ensuite que « c'est pourquoi on ne doit pas s'imaginer sous l'idée quelque chose de transcendantal,[165] qui serait extérieur et lointain ».[166] Selon Vieillard-Baron, l'usage ici du *Gedanken*, qui signifie dans la terminologie hégélienne le résultat de l'acte de pensée par opposition à *das Denken* qui n'est que l'acte de penser, souligne le fait que l'idée platonicienne n'est pas encore l'idée spéculative au sens de la pensée objective (*objektiver Gedanke*).[167] Car celle-ci renvoie au dépassement de l'opposition entre la pensée et l'objectivité de l'entendement qui appréhende finité des déterminations-de-pensée d'une manière seulement subjective.[168] Ajoutons aussi que *Gedanke* se trouve liée comme le contenu de la pensée à une entité psychologique ou bien à une entité logique et idéale.[169] Il faut également signaler que l'effort de Hegel est de présenter l'idée non seulement comme l'universel mais aussi comme le genre, l'espèce. Car si l'idée n'était que l'universel, elle serait une représentation isolée, coupée de toute relation avec le monde sensible, par conséquent la dialectique des idées créerait un monde intelligible au-delà du monde sensible.

« La bête est genre, elle est vivante ; c'est son genre, la vie est son élément substantiel, vrai, réel ; ôte-t-on la vie à la bête, elle n'est rien ».[170] La vitalité concrète pour Hegel n'est rien d'autre que l'immédiateté de l'idée, du concept. Ce que Hegel dit à propos de la nature en tant qu'autre ou négatif de l'esprit est parfaitement cohérent ici. Pour lui, il n'y aucun doute que l'universalité dans la nature n'est rien de subjectif ou d'abstraction ; si elle se montre comme telle c'est tout simplement parce que dans la nature « l'unité du concept se dissimule ».[171] La conscience ordinaire suivant sa considération empirique se laisse tromper par cette absence du concept, pour elle l'universel est quelque chose de subjectif ; les genres, les espèces sont ainsi pris dans une relation que Hegel nomme l'*extériorité réciproque* où l'unité de l'universalité et de la singularité est

---

[164] *Leçons sur Platon*, p. 91.
[165] Selon Vieillard-Baron il faut lire *transcendant*, voir *Leçons sur Platon*, p. 140, n. 48 et cf. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, p. 267.
[166] *Leçons sur Platon*, p. 91.
[167] *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, p. 266.
[168] *Enc*., § 25, p. 291; *GW* 20, p. 68.
[169] Micheal Inwood, *A Hegel Dictionnary*, p. 290.
[170] *Leçons sur Platon*, p. 91.
[171] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II, *Philosophie de la nature*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, § 247, p. 348.

supprimée. C'est ainsi que, faute de comprendre que l'idée constitue le fondement de la vitalité, nous nous trouvons devant une nature où règnent la contingence et la « contradiction non résolue »[172]. Dans l'addition au § 246 de l'*Encyclopédie*, Hegel, après avoir souligné le sens de l'idéalisme vrai comme la pénétration de la pensée dans les choses immédiatement singulières, prend modèle sur les l'idées de Platon : « l'intelligence ne se familiarise assurément pas avec les choses en leur existence sensible ; mais du fait qu'elles les pense, elle pose leur contenu dans elle-même ; et en tant que, à l'idéalité pratique, qui, pour elle-même, n'est que négativité, elle ajoute, pour ainsi dire, la forme, l'universalité, elle donne à ce qu'a de négatif la singularité une détermination affirmative. Ce qu'il y a ainsi d'universel dans les choses n'est pas quelque chose de subjectif qui nous appartiendrait, mais bien plutôt, en tant qu'un noumène opposé au phénomène transitoire, ce qu'il a de vrai, d'objectif, d'effectif dans les choses elle-même, tout *comme les Idées platoniciennes, qui n'existent pas quelque part au loin*,[173] mais en tant qu'elles sont les genres substantiels, dans les choses singulières ».[174]

Cela veut dire, en premier lieu, que ce qui est fini ne subsiste pas indépendamment, mais tout fini prend appui sur les idées, en d'autres termes, il exprime l'absolu dans son immédiateté et « l'absolu est en même temps le tout des idées du fini ».[175] Saisie comme manifestation de l'absolu, l'autonomie du fini est supprimée. Du même coup, Hegel refuse toute considération qui rende ce qui est réel au-delà de notre portée. Ce qu'il semble faire ici, c'est répondre aux exigences de sa propre conception d'absolu selon laquelle l'idée comme absolu a une « vie double », finie et infinie ; néanmoins toutes les deux, dans leur différence, constituent ensemble la vie éternelle de l'esprit. En ce sens, ce qui est réel n'est ni la vie immédiatement donnée à notre perception, ni la vie des idées qui serait en soi et au-delà de toute conception.

Section IV. L'être, le non-être et l'autre chez Platon

Cette exigence, Hegel la trouve exprimée chez Platon lorsqu'il déclare que « c'est contre cette forme du fini (*gegen diese Form des Endlichen*) que la dialectique de Platon est particulièrement dirigée ».[176] Pour le comprendre, il faut tenir compte des axes de la lecture

[172] *Enc*., § 248, p. 187 ; *GW* 20, p. 237.
[173] Nous soulignons.
[174] *Enc.*, Add. § 246, p. 342 ; *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 19.
[175] Dieter Henrich, « Altérité et absoluité de l'esprit. De Schelling à Hegel : sept étapes sur le chemin », in *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 162.
[176] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 433 ; cf. *Leçons sur Platon*, p. 91.

hégélienne. D'une part, il s'agit, à travers des *Leçons*, d'un parallélisme cohérent entre la Logique et la dialectique. Selon Vieillard-Baron, la preuve en est claire : la section de l'Etre et du Néant au début de la Science de la logique est liée à l'être et au non-être du *Sophiste*, le fini et l'infini est le jeu réciproque en tant que genres de l'être du *Philèbe*, Quelque chose et Autre sont le même et l'autre du Sophiste, la dialectique de l'être-pour-soi se mêle à la question de l'un et du multiple du *Parménide*. D'autre part, l'identité et la différence en tant que déterminations d'entendement de la logique de l'essence sont liées avec l'un et le multiple du *Sophiste*. Enfin, en ce qui concerne l'idée absolue de la logique du Concept, il faudra consulter l'idée de la vie du *Phédon*.[177] Du fait qu'il ne manque pas de textes de Hegel en faveur de cette interprétation, nous pouvons désormais préciser, dans ce qui suit, la portée logique de la finitude. Il faut d'abord examiner les catégories les plus fondamentales, celles de l'être et du non-être.

Selon Platon, « la chasse des réalités »[178] commence par s'approcher de chaque être sensible sans recourir aux sens. L'être des sensibles se montre comme fini, borné et non permanant. En tant que tel, le sensible est déterminé par un *autre* être, c'est-à-dire qu'il ne peut pas garder son identité, il n'existe que par rapport à un autre. Donc sa vérité n'est que le changement ou le *devenir*. Afin de le dire selon la terminologie platonicienne, le devenir est le domaine de la génération (γένεσις) et de la corruption (φθορά) : pour chaque être sensible, il y a une dialectique qui le renvoie à son contraire, à ce qu'il n'est pas. L'accroissement et le décroisement, la composition et la décomposition, le refroidissement et l'échauffement[179] et tout l'état des choses de ce genre nous invitent à poser la question du non-être qui surgit immédiatement. Si l'être sensible est d'une nature passagère, quelle est la signification du non-être ?

Ce problème a une histoire complexe. Le combat de Platon contre Parménide, dont la doctrine est attaquée par le jeune Socrate dans le *Sophiste*, mérite d'être mentionné ici. Pour Parménide, contrairement à ce que Platon soutenait, il n'y a pas de changement dans l'être puisqu'il est « sans naissance » et « sans destruction ».[180] Toute altérité dans le monde sensible n'est donc qu'illusoire. En distinguant la vérité de l'apparence, la déduction parménidienne tire ces conclusions suivantes : 1/ si l'être avait un commencement, il sortirait du non-être 2/ s'il venait du non-être, ce serait l'annihilation du principe *ex nihilo*. Comment expliquer donc le changement,

[177] « Introduction » des *Leçons sur Platon*, pp. 32-33.
[178] *Phédon*, 66 a, Phédon, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 14.
[179] *Phédon*, 71 a.
[180] Fr.8, 3 trad. de Jean Bollack, *Parménide, de l'étant au monde*, p. 142.

la coexistence du mouvement et du repos des étants ? La réponse est aussi complexe que le problème lui-même. On en trouve une explication détaillée dans le *Sophiste*. Après avoir analysé le sophisme, l'étranger critique la doctrine de l'inexistence du non-être : « Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être ; de cette route de recherche écarte plutôt ta pensée». [181] Cela signifie que l'être *est* et le non-être *n'est pas* simplement parce que le non-être est identifié ici avec le néant au sens absolu du terme (τὸ μηδαμῶς ὂν).[182] Il est vide de sens en sorte qu'il échappe même à toute tentative de discours; il est donc ineffable et impensable.[183]

Platon se rapproche du problème en cause par la démonstration selon laquelle l'être (τὸ ὄν) *n'est pas* et le non-être (τὸ μὴ ὄν) est sous un certain rapport.[184] En d'autres termes, il s'efforce de *relativiser* l'Un-Tout de Parménide pour lui donner une *détermination*. Ici, la lecture de Hegel est proche de celle de Platon car l'être, tel que Parménide le pose, est d'après Hegel, abstrait, donc *l'indéterminé*.[185] Il faut que l'être soit mis en relation avec un autre terme afin qu'il dépasse l'identité abstraite.[186] Cette considération qui tient l'être et le néant absolument séparés, rend ainsi tous les deux termes vides, comme indifférents l'un à l'égard de l'autre de sorte que leurs contenus restent limités et finis. C'est pourquoi il n'est pas faux de dire que l'effort de Platon dans le *Sophiste* et le *Parménide* est un élan profond de l'esprit comme achèvement du commencement de la science : « ce qui vient en premier dans la science a nécessairement dû se montrer historiquement comme ce qui est premier. Et nous avons à regarder l'Un ou l'Etre des Eléates comme ce qu'il y a de premier dans le savoir qu'on a de la pensée ».[187] Une fois que la pensée s'élève à de telles déterminations abstraites, il donne un contenu véritable aux catégories fondamentales comme l'être et le non-être. Comme on le verra plus loin, la dialectique des dialogues spéculatifs sera l'apparition de la négativité productrice de l'autre qui pose la différence au milieu de l'identité.

Relativiser l'être et le non-être sera donc la réfutation, même un parricide,[188] de toute approche qui coupe la relation entre le monde sensible et le monde intelligible. Car l'Un-Tout, en affirmant la non existence du non-être, détruit toute possibilité du mouvement de l'être, et par là

[181] *Le Sophiste*, 237 a, p. 336.
[182] *Le Sophiste*, 237 b.
[183] *Le Sophiste*, 238 c.
[184] *Le Sophiste*, 240 e, 241 d.
[185] *Science de la logique*, l'*Etre*, trad. de B. Bourgeois, p. 120 ; *GW* 21, p. 81.
[186] *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 107 ; *GW* 20, p. 71.
[187] *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 113 ; *GW* 20, p. 76.
[188] *Le Sophiste*, 241 d.

donne lieu à une séparation rigide entre les formes (les idées) et les phénomènes. C'est ce dilemme que Platon veut surmonter par la théorie de la participation (μέθεξις) des Formes à l'être.[189] Pris entre « les fils de la Terre et les amis des Formes », qu'on peut traduire comme une opposition entre l'idéalisme et le matérialisme, Platon essaie d'établir la relation entre le sensible et l'intelligible et de dépasser, pour ainsi dire, toute sorte de dualisme. Les premiers, disait l'Etranger, « essaient d'attirer sur la terre tout ce qui tient au ciel et l'invisible » de sorte qu'ils attribuent « le corps et l'existence comme identiques », lorsque leurs adversaires attribuent l'existence véritable à « certaines formes intelligibles et incorporelles ».[190] En effet ce sont contre les deux adversaires, les Sophistes et les Eléates, que Platon dirige sa critique. Tout d'abord Hegel prend soin ici de distinguer la dialectique platonicienne de celle des Sophistes en la désignant comme « dialectique universelle, dialectique au sens habituel »,[191] car comme nous l'avons montré dans la dialectique socratique, le Sophisme pose comme principe que « supprimer une détermination en constatant l'autre est inexact ».[192] Quant aux Eléates dont un représentant est Parménide, Hegel constate que la dénégation de la réalité du non-être est une même sorte de dialectique. Tous les deux apparaissent comme un danger pour la réalisation du négatif : comme le non-être n'est pas, l'être ne participe pas au non-être et le non-être ne participe pas à l'être. Comme le dit Platon, toute la possibilité de passage en autre chose ou la communication entre les genres et les idées est ainsi exclue.

« La plus haute forme chez Platon est l'identité de l'être et du non-être : le vrai est l'étant, mais cet étant n'est pas sans la négation. Platon montre que le non-être est, et que le simple, le semblable à soi-même a part à l'être-autre (*Anderssein*), que l'unité a part à la multiplicité. Cette

---

[189] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Vol. V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge, University Press, 1978, p. 36.

[190] *Sophiste*, 246 a-c. Comme le note Hans-Friedrich Fulda, cette opposition, selon Hegel, est insignifiante puisque « le concept contraire de l'idéalisme n'est pas le matérialisme – à savoir que la doctrine selon laquelle tout ce qui est véritablement effectif serait matériel. Le contraire du matérialisme serait spiritualisme, ce qui affirme que tout ce qui est effectif est esprit. Aucune de ces deux positions n'est celle de Hegel. La position contraire à l'idéalisme forme en vérité le réalisme, selon lequel il y a quelque chose d'effectif qui est « en soi » indépendamment d'un acte de penser » *G.W.F. Hegel*, München, Beck, 2003, p. 68-69, cité et traduit par Olivier Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS, 2013, p. 223, n. 178.

[191] *Leçons sur Platon*, p. 95.

[192] *Leçons sur Platon*, p. 95. Platon montre comment le problème de l'erreur dans l'opinion et discours est lié étroitement à la réalité du non-être : « de celle qu'il nous opposa en niant le non-être, à peine, en effet, sommes-nous venus présentement à bout, qu'il nous en oppose une autre : c'est du faux, maintenant, qu'il faut établir l'être, et dans le discours, et dans l'opinion. Après quoi s'élèvera peut-être un nouveau problème, qu'un autre encore viendra doubler, et jamais à ce qu'il semble, nous ne verrons le bout », *Le Sophiste*, 261a, trad. Auguste Diès, p. 378. On trouve aussi la même hypothèse sur l'être et le non-être dans *Parménide*, 161a-c.

unité de l'être et du non-être se trouve aussi dans la représentation des sophistes ; mais ceci seul ne le produit pas. Mais au contraire Platon l'exprime ainsi : ce qui est l'Autre, est le négatif en général — c'est le Même, l'identique à soi-même ; l'Autre est le non-identique, et ce Même est aussi bien l'Autre, et assurément sous un seul et même rapport ».[193] Hegel loue Platon d'avoir établi l'identité des différences qui se trouve indéterminées. Mais comment Platon fait-il surgir la négation en tant qu'autre ?

Avec Platon, la question du non-être a pris une tournure fondamentale. En premier lieu, il a une fonction *positive*, car il est altérité, le « n'est pas ceci », le « différer de ».[194] En deuxième lieu, le non-être est lui-même un genre (γένος) qui rend possible non seulement la participation mutuelle entre les genres, mais aussi le passage de l'être au mouvement et au repos. Il faut expliquer le pourquoi de cette situation. La démonstration repose sur les termes de l'identité ou le Même (τὸ ταὐτόν) et la différence ou l'Autre (τὸ ἕτερον). Du mouvement par exemple on peut dire à la fois qu'il est, c'est-à-dire l'identique avec soi-même, et qu'il est autre et contraire au mouvement, donc il est repos.[195] La première hypothèse dans le *Sophiste* est ainsi déjà exclue puisqu'il est certain que l'être se lie au mouvement et au repos.[196] Cela signifie qu'il y a une sorte de participation entre les genres ou les formes. Mais ici, selon la deuxième hypothèse, l'être et le non-être sont pris dans une relation d'opposition. Il est vrai que le passage en autre est désormais établi mais c'est également impossible, si toutes les formes, tous les genres se mêlent les uns aux autres. Dans ce cas, il y a un renversement des déterminations selon lequel chaque terme renvoie immédiatement à son contraire et l'unité des deux reste inachevée.[197] De là résulte nécessairement la troisième hypothèse selon laquelle seulement quelques genres se mêlent aux certaines réalités. « (…) la beauté de cette chose n'est produite par rien d'autre sinon, ou par une présence (παρουσία) du beau en question, ou encore une communication (κοινωνία)».[198] S'il y a une corrélation entre la beauté d'une chose et le Beau en soi, c'est grâce à la forme du Beau qui détermine la propriété de ce qui

[193] *Leçons sur Platon*, p. 97-99.
[194] Jérôme Laurent, « L'être et le non-être selon Platon », in *Lectures de Platon*, M. Dixsaut (dir.), Paris, Ellipses, 2013, p. 131.
[195] Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, p. 225.
[196] *Le Sophiste*, 251e, p. 362 : « Mettons donc, par hypothèse au moins, que leur première assertion soit, si tu veux, celle-ci : rien n'a, avec rien, puissance aucun de communauté sous quelque rapport que soit. N'est pas exclure et le mouvement et le repos de toute participation à l'existence ? ».
[197] *Le Sophiste*, 252 d, p. 386 : « Le mouvement même deviendrait repos absolu et le repos même, à son tour, se mouvrait, du moment où ils viendraient se réunir l'un à l'autre »,
[198] *Phédon*, 100 d, p. 73.

est sensible.[199] Par la participation, les choses devient homonymes (ὁμώνυμος) de ce qui est seulement réel, à savoir les idées, car « c'est en cette relation mutuelle qu'ils sont l'être ».[200] Dans le *Sophiste*, le terme grec du κοινωνία est le premier pas vers une méthode que Platon appelle διαίρεσις, la *division* par genres. Nous arrivons ainsi à la véritable dialectique des idées comme la division par genres, qui est la plus proche de la dialectique spéculative.[201] Si parmi les genres, les uns se prêtent à une communication mutuelle, et les autres non, il nous faut une science pour discerner quelles associations sont possibles et impossible. Platon souligne le fait que la division genre par genre n'est possible que par la science dialectique : « diviser ainsi par genres et ne point prendre autre une forme qui est la même ni, pour la même, une forme qui est autre, n'est-ce point là (…) l'ouvrage de la science dialectique ? ».[202] Même si dans les *Leçons* Hegel ne s'intéresse pas au détail de ces combinaisons, il nous faut expliquer le surgissement de l'Autre pour arriver à la négation à travers de cette dialectique.

Après la découverte du rôle du non-être, commence la poursuite des genres appelés les plus grands (μέγιστα τῶν γενῶν). Ce sont, sans doute, les catégories fondamentales de la logique : l'être lui-même (τό ὂν αὐτὸ), le repos et le mouvement (στάσις καὶ κίνησις) dont les derniers ne se mêlent pas l'un à l'autre tandis que l'être se mêle à tous deux simplement parce qu'ils *sont*.[203] Lorsque, par exemple l'être participe au repos, il est immédiatement le contraire du mouvement et *vice versa*. Grâce à la réalité du non-être comme altérité, l'être, entendu comme l'Un, progresse vers le contraire de l'Un, vers le Multiple. De la même façon, il s'avère que le repos et le mouvement sont aussi l'objet de la même dialectique : chacun d'eux est autre que les deux et même que soi. En d'autres termes, tous deux participent à l'autre en restant le même.[204] Du fait qu'il est impossible de caractériser le même et l'être comme l'identité d'un seul genre – parce que l'être participe aussi à l'autre –, le même devient l'un des genres suprêmes. En ce qui concerne l'autre, la pure différence est également l'élément constitutif de l'identité du même, car « tout ce qui est autre a comme

[199] Sur ce point Aristote est tout à fait d'accord avec Platon lorsqu'il affirme que « si l'on sépare les Idées de leur quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι), il n'y aura plus de science d'aucune Idée, et, d'autre part, les quiddités ne seront plus des êtres », *Métaphysique*, Z, 6, 1031 a -1031 c, t. I, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 253, 254.
[200] *Parménide*, 133 d, texte établi et traduit par August Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 65. On trouve la même dénomination dans *Le Sophiste*, 234 b et dans le *Phédon* 78 c.
[201] Charles Griswold, « Reflections on Dialectic in Plato and Hegel », p. 188. Nous suivrons ici le commentaire de Griswold mais il faut noter qu'une telle distinction n'est pas apparente chez Hegel.
[202] *Le Sophiste*, 253 d –e.
[203] *Le Sophiste*, 254 d.
[204] *Le Sophiste*, 254 d – 255 b.

caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose ».[205] De ce fait, l'autre est aussi l'un des genres suprêmes.

Nous avons ainsi les cinq genres déterminés, appelés les plus grands de tous : l'être, le repos, le mouvement, le même ou l'identité et la différence ou l'autre. Chacun de ces genres est autre que le reste puisque tous ensemble participent à la forme de l'autre,[206] à savoir leur relation (τὸ πρὸς) ou bien leur médiation n'est possible que par la négativité de l'autre. Platon établit ainsi ontologiquement l'unité des genres et leur communauté mutuelle. D'après ce que nous venons de voir il est maintenant possible d'en tirer les résultats suivants : contrairement à ce que Parménide soutenait, Platon affirme que le non-être est, il n'est pas non plus le contraire à l'être mais bien plutôt son contenu est d'être autre. Toutes sortes de négation comme le non-grand, le non-beau ne signifie pas une absence mais une détermination en tant que *limitation* (*Begrenzung*)[207] et c'est à partir de là que le non-être participe aux autres genres.

Ce qui se montre dans la dialectique de l'autre comme négativité, s'accorde exactement avec le commencement de la « logique objective », précisément avec l'être-là qui est posé à partir de dépassement du moment de devenir chez Hegel. L'être-là est désormais l'être *déterminé* (*Daseyn ist bestimmtes Seyn*),[208] cela veut dire que ce n'est que par la négation de soi-même que le passage de l'être au non-être est établi. La vérité de l'être et du néant se montre désormais comme une unité inséparable. Du fait que, dans cette dialectique, un terme passe immédiatement à l'autre, le passage entre les deux produits d'un troisième terme détruit l'unilatéralité de chacun. C'est le moment du devenir où l'être est néant et le néant est l'être tout comme l'être n'est pas néant et le néant n'est pas l'être. Certes, le parallélisme est bien évident dans le développement de l'être d'autant plus qu'il mène l'être à supprimer sa détermination finie. Mais il ne faut pas en tirer une appréciation trop rapide et trop formelle suivant le résultat de la dialectique de l'autre dans le *Sophiste*.[209] C'est là où la critique hégélienne *touche* à un aspect essentiel lorsqu'elle déclare que la négativité de l'autre reste incomplète et inachevée. Dans la « logique objective » de la *Science de la logique*, Hegel interprète la production du moment de la négation comme « une dialectique

[205] *Le Sophiste*, 255e.
[206] Dans le *Phédon* 102 b – 103 c, Platon prend un exemple : Simmias est plus grand que Socrate mais plus petit que Phédon. De ces deux prédicats opposés, la grandeur et la petitesse, l'un ne contredit pas l'autre parce que, comme Hegel le dira, il ne s'agit que d'une détermination de simple relativité. Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 176.
[207] *Leçons sur Platon*, p. 99.
[208] *GW* 21, p. 98
[209] *Hegel et le destin de la Grèce,* p. 269.

de la réflexion extérieure ». [210] Chez Hegel, rester extérieur sans pouvoir pénétrer l'intériorité des choses est la caractéristique de la réflexion : toute séparation entre le réfléchi et le réfléchissant, toute considération qui privilégie la différence[211] « se perd dans la non-identité ; fixe des pensées ».[212] Même si la logique de Platon arrive à produire une certaine unité des termes opposés par le *mélange* des genres le plus grands - comme nous le verrons dans la dialectique du limite et illimité du *Philèbe* - le surgissement de l'autre en tant que négation ne satisfait pas Hegel. Car cela n'empêche pas l'entendement de tomber dans le négatif de lui-même.[213]

D'après la dialectique du quelque chose et de l'autre-chose (*Etwas und Anderes*) ce qui manque pour Hegel dans l'Autre de Platon est l'affirmation de la négation de la négation, de l'identité de l'identité et de différence en général. Tout d'abord, comme c'est le cas chez Platon, quelque chose (le Même) et autre-chose (l'Autre) sont indifférents (*gleichgültig*) l'un à l'autre, mais chez Hegel ils sont déterminés aussi comme l'être-là réfléchi, c'est-à-dire comme la *réalité* ensemble : « la réalité est la qualité, être-là ; du coup elle contient le moment négatif ».[214] Les deux déterminations sont présentes ici : l'être en soi (*Ansichsein*), c'est-à-dire l'identité à soi de l'être,[215] face à l'être pour-un-autre (*Sein-für-Anderes*). Ce sont des représentations les plus courantes et les plus *réelles*, si l'on peut dire, pour la conscience non cultivée : la vie, la pensée etc., se présentent immédiatement comme telles, puisque nous sommes à ce stade encore loin de l'effectivité qui n'est ni être-là ni l'existence mais l'unité avec l'idée. [216] Donc, du point de vue de l'entendement, le quelque chose en tant que l'être en soi est *non-être* de l'être-autre ; en d'autres termes, chacun est la négation de l'autre. Cela signifie que la réflexion est *extérieure* dans la mesure où l'être en soi et l'être-pour-un-autre sont séparés l'un à l'autre.[217] Cependant, Hegel distingue ici deux types de négation par rapport aux catégories de réalité dans l'édition de 1832 de la *Science de la logique* : 1/ toute réalité déterminée est une négation grâce à laquelle l'être est

---

[210] *Science de la logique* l'*Etre*, 1832, p. 129; *GW* 20, p. 87: « Die Dialektik, nach welcher *Plato* das Eine im *Parmenides* behandelt, ist gleichfalls mehr für eine Dialektik der äussern Reflexion zu achten ».
[211] *Enc.*, p. 175, n. 4.
[212] *Enc*., §11, p. 175 ; *GW* 20, p. 51.
[213] Pourtant il faut souligner que la nature de la dialectique et de la pensée en général exige la contradiction fondée par l'entendement ; bien plus elle est inévitable car celle-ci « constitue un côté capital de Logique », *Enc*., §11, p. 176 ; *GW* 20, p. 51.
[214] *Science de la logique*, I, 1832, p. 152.
[215] Voir l'explication de Bernard Bourgeois, in *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 150, n. 2.
[216] *Science de la logique*, l'*Essence*, section III, l'*Effectivité*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, pp. 189-204.
[217] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 157.

posé. C'est la négation *en général*, « l'unité négative avec soi » [218] qui se trouve au fondement de toutes déterminations ; 2/ le deuxième type de négation est la négation de la négation qui n'est plus abstraite mais *concrète* posant l'être en soi comme étant-là (*Daseindes*), un être vivant, un être pensant, donc comme quelque chose en général. C'est ce que Hegel appelle « négativité concrète, absolue »,[219] la caractéristique de la médiation avec soi. Le dépassement de l'unilatéralité de la qualité est marqué ainsi par le côté positif sortant du double aspect de la négation. Mais c'est seulement une simple relation (*Beziehung*) à soi-même, « le commencement du sujet »[220] qui se détermine ultérieurement d'abord au-dedans de son concept. En fait, la leçon à retenir ici est que la négation abstraite, la négativité est le fondement du fini. Un tel jugement s'appuie sur une évidence textuelle incontestable dans le *Sophiste* et dans la théorie de l'être.

La critique de l'absence de la négativité spéculative chez Platon est une critique capitale. L'autre du *Sophiste* comme négatif, tout comme le *Parménide*, s'arrête au seuil de la négation de la négation. La preuve en est dans les *Leçons*, Hegel cite le *Parménide* qui se termine d'une façon ambigüe : « Que l'Un soit ou ne soit pas, lui et les Autres, à ce qu'il semble, et dans leur rapport à eux-mêmes et dans leur rapport mutuel, à tous points de vue possibles, sont tout et ne sont rien, paraissent tout et ne paraissent rien. »[221] A travers les fameuses hypothèses des cinq genres du *Sophiste* et de la théorie des Idées, la dialectique du « mouvement des pensée pures » n'arrive pas à fonder l'affirmation par la négativité alors que les idées se montrent identiques avec leur autre : « Ce résultat nous paraît être d'une espèce négative ; en tant que véritablement premier, *prius*, il n'est donc pas affirmation, pas négation de la négation ; cette affirmation n'est pas exprimée ici. Le résultat du *Parménide* peut peut-être ne pas nous satisfaire ».[222] Sauf les dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Platon est assez peu cité par Hegel, mais dans la théorie de l'être, il se réfère à l'autre platonicien. Il écrit, avec une référence implicite au *Parménide* (143b), que « l'Autre est à prendre, en tant qu'isolé, dans sa relation (*Beziehung*) à lui-même ; *abstraitement* en tant que l'Autre ; le τό ἕτερον de Platon, qui l'oppose, comme l'un des moments de totalité, à l'Un, et qui, de cette manière, attribue *à l'Autre* une *nature* propre. Ainsi, l'Autre, seulement saisi comme tel, n'est pas l'Autre de quelque chose, mais l'Autre en lui-même, c'est-à-dire l'Autre de

[218] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 157.
[219] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 157.
[220] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 157.
[221] *Parménide*, 166 c, trad. Auguste Diès, p. 115.
[222] *Leçons sur Platon*, p. 107.

soi-même. Un Autre de ce genre, comme suivant sa détermination, est la *nature physique* ; elle est l'*Autre de l'esprit* ; cette détermination qui est la sienne est ainsi, tout d'abord, une simple relativité (*eine bloße Relativität*) par laquelle n'est pas exprimée une qualité de la nature elle-même, mais seulement une relation extérieure à elle (*nur eine ihr äußerliche Beziehung*). Toutefois, en tant que l'esprit est le vrai quelque-chose et que, par suite, la nature, en elle-même, est seulement ce qu'elle est *face à* l'esprit, alors, pour autant qu'elle est prise pour elle-même, sa qualité consiste précisément à être, en elle-même, l'Autre, l'*étant hors de soi* (*das Außer-sich-seiende*) (dans les déterminations de l'espace, du temps, de la matière) ».[223]

Il est évident que selon l'analyse précise du *Vorbegriff* du §79-82 de l'*Encyclopédie* (1827 et 1830), Hegel n'entend par la négativité platonicienne que ce qu'il nomme le moment *dialectique* (das *dialektische* Moment). Il y dit ceci : « tout ce qui a une réalité logique » ne consiste que en trois moments[224] : le premier est « le côté abstrait ou relevant de *l'entendement* (*verständige*) ».[225] Rien ne nous empêche d'admettre que Hegel y désigne la dialectique socratique dans laquelle la pensée d'entendement (*verständige Denken*), comme nous avons essayé de le montrer ci-dessus, repose sur le principe d'identité qui passe d'une détermination à une autre sans arriver à leur unité.

---

[223] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175, 176 ; *GW* 21, p. 106. L'appréciation hégélienne est plus manifeste ici mais le passage de l'idée à la nature reste toujours problématique. D'après Hegel, fonder un tel passage était une tâche difficile pour les philosophies anciennes. Il le déclare clairement quand il étudie l'immortalité de l'âme et le mythe de l'attelage ailé de *Phèdre* (245 b -246 a) : cette image de la chute de l'âme dans la matière « ne nous parle pas », il faut la prendre dans un sens spéculatif. Il s'agit là d'une relation entre la pensée comme activité de l'universel, l'immuable et l'impérissable, et l'âme dont le caractère est de se maintenir soi-même dans l'autre (*das Sichselbst-Erhalten im Anderen*). Dans ce cadre, Hegel considère à bon droit la pensée comme la substance de l'âme. Pourtant c'est leur passage à la corporéité, c'est-à-dire à la nature qui pose le problème : « l'élément spirituel (*das Geistige*) se réalise, s'incorpore, en sortant de lui-même, et c'est un point du passage qui n'est pas expliqué dans sa profondeur chez les Anciens » (*Leçons sur Platon*, p. 83). C'est pourquoi la nature se montre comme l'autre de l'esprit sans dépasser cette *relation extérieure* (voir ci-dessus). En plus, ce qui fait l'insuffisance, comme Vieillard-Baron le souligne (*Leçons sur Platon*, p. 83, n. 37) selon l'exposition au §244 de l'*Encyclopédie*, c'est que Platon a échoué pour montrer comment la « liberté absolue de l'Idée » sort d'elle-même par la particularisation pour devenir « l'Idée intuitionnate », voire immédiate, comme nature. Car d'après Hegel, ce n'est pas par une nécessité dialectique intérieure à la pensée mais par la liberté absolue de l'Idée que s'opère le passage, voir « Présentation » de B. Bourgeois, dans *Encyclopédie*, t. I, p. 92.

[224] On peut rappeler à ce propos que cette division ne repose pas sur une présupposition dont part Hegel pour fonder la philosophie en général ; car partir d'une présupposition, d'un principe etc. est déjà interdit par la philosophie spéculative, pour ainsi dire une fois pour toutes, dans le commencement de la science philosophique : « il *ne* lui est *pas* permis de présupposer quoi que ce soit, il faut qu'il ne soit médiatisé par rien (…) le commencement est donc l'*être pur* », *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 81,82. La même considération est bien soulignée dans l'Introduction de la Phénoménologie : il faut laisser la conscience dans son expérience face aux objets ; même le *für uns*, le synonyme de philosophe, c'est-à-dire Hegel lui-même selon la terminologie de *Phénoménologie de l'esprit*, ne doit pas intervenir : « Cette exposition, représentée comme un *comportement* de la *science* à l 'égard du savoir qui apparaît, et comme exploration | et *examen de la réalité de la connaissance*, semble ne pas pouvoir avoir lieu sans une quelconque présupposition que l'on place au fondement comme une *mesure de référence* », voir *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 125.

[225] *Enc.*, §79, p. 343.

Elle n'arrive ainsi qu'à l'universel abstrait sans satisfaire le besoin d'établir un contenu universel.[226] Ce qui nous intéresse ici, c'est le deuxième moment, « le moment *dialectique* ou *négativement-rationnel* » (*die dialektische oder negativ-vernünftige*), qui est la médiation entre le côté abstrait et le côté ultime,[227] c'est-à-dire « le côté *spéculatif* ou *positivement-rationnel* » (*die Spekulative oder Positive-Vernünftige*).[228]

Hegel commence par déclarer que le moment dialectique « est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leur opposées ».[229] De prime abord, on tend à lire ce qu'il dit comme une référence implicite à la dialectique de Platon. D'ailleurs, d'après Hegel, c'est Platon qui montre comment la conscience, par une dialectique ascendante, parvient aux Idées universelles en partant de la finité du monde sensible. Et c'est encore Platon qui, contrairement aux Sophistes et aux Eléates, découvre la relativité des choses sensibles par la dialectique du Même et de l'Autre dans le *Sophiste,* et l'Un et le Multiple dans le *Parménide,* dont Hegel évoque le caractère *spéculatif,* c'est-à-dire l'*auto-déploiement* des déterminations logiques. Mais on ne comprendra ce que Hegel veut nous faire voir que si on ne respecte pas les *degrés* à l'intérieur du moment dialectique. D'emblée saute aux yeux l'emploi très ambigu des substantifs du dialectique (*das Dialektische*) et de la dialectique (*die Dialektik*) au §81 de L'*Encyclopédie*. Hegel les présente d'une façon hiérarchisée. A propos du premier moment *das dialektische*, il écrit : « 1° *Le dialectique*,[230] pris à part pour lui-même par l'entendement, constitue, particulièrement quand il est présenté dans des concepts scientifiques, le *scepticisme*; celui-ci contient la simple négation comme résultat du dialectique ».[231] Quant au deuxième moment comme *die dialektische*, il continue ainsi : «2° *La dialectique* est habituellement considérée comme un art extérieur qui, arbitrairement, suscite un embrouillement dans des concepts déterminés et une simple apparence de contradictions en eux, de telle sorte que, non pas ces déterminations, mais cette apparence serait

[226] Cf. *Enc*., Add. §80, p. 510 : « L'activité de l'entendement consiste en général à conférer à son contenu la forme de l'universalité, et, en vérité, l'universel posé au moyen de l'entendement est quelque chose d'abstraitement universel, ou comme tel maintenu ferme en face du particulier », cf. aussi §9, p. 173. Viellard-Baron l'affirme aussi : « le côté abstait (…) est la dialectique socratique », *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 184., et cf. *Platon et l'idéalisme allemande*, p. 284.
[227] Dans *Leçons sur Platon*, Hegel le nomme « la dialectique ultérieure (*die weitere Dialektik*) », p. 92.
[228] *Enc.*, §79, p. 342; *GW* 20, p. 118.
[229] *Enc*., §81, p. 343; *GW* 20, p. 118: « Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten ».
[230] Nous soulignons.
[231] *Enc.*, §81, p. 343 ; *GW* 20, p. 119.

du néant et que ce qui relève de l'entendement, par contre, serait bien plutôt le vrai. Souvent, la dialectique n'est aussi rien de plus qu'un système de bascule subjectif propre à un raisonnement allant de côté et d'autre, où le contenu consistant fait défaut et où le dénuement est recouvert par cet esprit aiguisé qui engendre un tel raisonnement. — En sa déterminité propre, la dialectique est bien plutôt la nature propre, véritable, des déterminations d'entendement, des choses et du fini en général. (…) *La dialectique*, par contre, est ce dépassement (*Hinausgehen*) immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Tout ce qui est fini (alles Endliche) a pour être, de se supprimer soi-même (*sich selbst aufzuheben*) ». Et à la fin du §81, Hegel revient encore au *das Dialektische* : « *Le dialectique* constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seul une *connexion et nécessité immanente* vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini ».[232] Il faut donc demander, avec André Stanguennec : comment comprendre « l'assimilation *du* dialectique à *la* dialectique ? »[233] Néanmoins une chose est certaine : Hegel distingue nettement la dialectique, au sens général du terme, du spéculatif qui est positivement-rationnel, et des deux *moments* immanents au sein du moment dialectique dans sa totalité, et il nous décrit sans doute le côté, si l'on peut dire, *positif* ; c'est-à-dire que l'apport essentiel ici est de dépasser le domaine d'entendement, le premier moment, par la découverte de la *finité* des déterminations d'entendement. Celui-ci est désormais poussé à laisser de côté l'unilatéralité et à passer à ce qui est considéré jusqu'ici comme absolument opposé et subsistant-par-soi ; en d'autres termes c'est la négativité qui n'est que « l'assise fondamentale de toute déterminité », *omnis determinatio est negatio*.[234]

Mais lequel des deux correspond exactement à la négation platonicienne ? La réponse est peut-être donnée dans le *Zusatz* au §81 où Hegel distingue la sophistiquerie et son principe subjectif de la dialectique platonicienne dans laquelle l'élévation vers l'intelligible, et par là l'Idée comme absolu, ayant été purifiée de tout aspect subjectif, est présentée sous forme objective[235] : « la dialectique (*die Dialektik*) n'est rien de nouveau en philosophie. Parmi les Anciens, Platon est désigné comme l'inventeur de la dialectique, et cela à juste titre dans la mesure où c'est dans la

[232] *Enc.*, §81, p. 344 ; *GW* 20, p. 119.
[233] André Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, p. 86.
[234] *Enc.*, Add. §91, p. 525 ; *Werke*, Suhrkamp,8, p. 196.
[235] Cf. J.L. Vieillard-Baron, *Platonisme et l'interprétation de Platon à l'époque moderne*, p. 178.

philosophie platonicienne que la dialectique (*die Dialektik*) se présente pour la première fois dans une forme scientifique libre et par là en même temps objective ».[236] La même division du dialectique et de la dialectique continue à travers l'Addition du §81.[237] Par exemple, lorsqu'il parle *du* dialectique, le changement de ton est plus évident de sorte que Hegel semble réserver ce terme à une forme plus achevée que *la* dialectique : le dialectique ici est « le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute manifestation active dans l'effectivité ».[238] D'après cette description, *le* dialectique, même s'il est comme *la* dialectique une déclaration de l'échec de l'activité de l'entendement, marque une différence avec la dialectique dont le résultat n'est que le négatif.

Dans la littérature secondaire française, c'est d'abord chez G. Lebrun qu'on trouve une explication. Citant la *Remarque* du §31 des *Principes de la philosophie du droit* où Hegel déclare le rapport inséparable de la méthode et de la dialectique au sens général du terme,[239] il souligne que désormais *das dialektische Moment* de l'*Encyclopédie* « englobe le moment que l'*Encyclopédie* nommait « spéculatif ou rationnel-positif » ».[240] Selon Lebrun, il s'agit apparemment d'une révision à propos de la place du moment négativement-rationnel, désormais intégrée avec celle du moment ultérieur, mais en dernière analyse, du point de vue du Concept, rien ne change au niveau du fonctionnement. Est-ce qu'on peut considérer ce point comme un paradoxe hégélien ? Est-il légitime de soutenir que chez Hegel « il n'y a pas *une* dialectique mais *des dialectiques* » ?[241] Hegel revient encore sur la *distinction* de l'Encyclopédie dans la suite de la *Remarque* au §31, mais cette fois-ci, il fait référence à Platon : il s'agit toujours de dialectique « mais pas au sens où elle dissout, brouille, conduit de-ci de-là un objet, une proposition, etc. donné au sentiment, à la conscience immédiate en général, et n'a rien d'autre qu'à en dériver leur contraire, - mode négatif, tel qu'il apparaît souvent chez *Platon* aussi ».[242] Il est fort probable qu'ici Hegel suppose le caractère général de la dialectique de Platon et non pas ses dialogues dits *spéculatifs*. N'oublions pas que ces derniers ont une valeur spéculative dans laquelle l'unité des

---

[236] *Enc.*, Add. §81, p. 513; *Werke*, Suhrkamp,8, p. 174.
[237]*Enc.*, Add. §81, p. 514 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 174 : « Dans le Parménide, il déduit de l'Un le Multiple ; et montre nonobstant cela comment le Multiple a seulement pour être de se déterminer comme l'Un. C'est selon cette grande manière que Platon a traité la dialectique ».
[238]*Enc.*, Add. § 81, p. 513 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 173.
[239] « Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne dissout pas seulement les particularisations de l'universel, mais les produit aussi, je le nomme le *dialectique* (heiße ich die *Dialektik*) », traduit par Jean-François Kervégan, p. 140.
[240] *La patience du concept*, p. 332.
[241] A. Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p. 94.
[242] *Principes de la philosophie du droit*, p. 140.

contraires est établie.[243] Ainsi compris, le problème en question est le suivant : Si on lit le texte avec attention, on s'aperçoit qu'il ne s'agit que deux types de dialectiques, que nous proposons de les lire sous cette optique : l'un est au sens *historico-philosophique* et l'autre au sens *technique*. 1/ Le sens historico-philosophique signifie que Hegel décèle aussi chez Platon une dialectique qui est parfois plus proche de celle de la sophistiquerie, lorsque la pensée ratiocinante tombe dans un négatif sans résultat.[244] Le passage, à travers les contradictions, arrive à la détermination de la finitude qui se montre comme supprimée, mais le dépassement de la limite de l'entendement reste toujours inachevé ; c'est pourquoi la dialectique (*die Dialektik*) est y appelée *négativement rationnelle*. 2/ Le dialectique comme « l'âme motrice de la progression scientifique »[245] est l'aspect *technique* car le résultat de la démarche négativement-rationnelle ouvre en même temps la possibilité de progresser vers les déterminations ultérieures. D'ailleurs Vieillard-Baron, conscient de l'emploi ambigu du terme, affirme que lorsque Hegel parle de la dialectique dans les *Leçons*, il ne se réfère en effet qu'au fondement *logique* en général d'une partie de son système philosophique, c'est-à-dire de la *Science de la logique*. En ce qui concerne l'Encyclopédie, il s'agit d'un tout autre genre d'opération dans lequel les moments sont pris non pas au sens de la *Science de la logique* mais au sens de la *structure* logique de la réalité en général : « ces trois côtés ne constituent pas trois parties de la Logique (*die Logik*), mais sont *des moments de tout ce qui a une réalité logique* (*das Logische*) ».[246] Ce dont il s'agit ici c'est clairement «l'aspect technique de la dialectique».[247] Même l'emploi de la logique dans un premier temps comme *la* Logique et dans deuxième temps comme *le* logique suggère une lecture similaire. Il serait donc fallacieux d'y trouver un Hegel qui se contredit lui-même[248].

[243] Il n'y a aucun doute que Hegel voit une telle unité chez Platon : « Ce ne sont pas des aspects différents, ne restant pas en contradiction ; mais ils sont cette unité sous un seul et même point de vue, et selon l'aspect sous lequel l'un d'eux est posé, ils sont identiques selon ce même aspect. C'est là la détermination capitale de la dialectique qui est proprement platonicienne », *Leçons sur Platon*, p. 99.
[244] *Leçons sur Platon*, p. 93 : « Platon aussi est encore dialectique à la manière ratiocinante ; la forme de la méthode n'est pas encore élaborée purement pour soi. Sa dialectique est souvent simplement ratiocinante, procédant de points de vue particuliers ; elle n'a souvent qu'un résultat négatif, elle est souvent sans résultat ».
[245] *Enc.*, §81, p. 344; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 173
[246] *Enc.*, §79, p. 343 ; *GW* 20, p. 118. Par la suite, Hegel affirme que cette considération est faite pour rendre visible du côté historique : « l'indication qui est faite ici des déterminations du logique – de même que la division- est ici également seulement anticipée et historique ».
[247] *Platon et l'idéalisme allemand*, p. 284.
[248] Cf. « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », p. 87-88.

La leçon à retenir ici, c'est plutôt le processus du moment dialectique négativement-rationnel dont le résultat est le surgissement du *scepticisme*. Celui-ci, dès la période d'Iéna (1800-1807), est l'un des thèmes importants auquel Hegel revient toujours avec insistance jusqu'à la rédaction des *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* avant sa mort en 1831.[249] Quelle est l'essence du scepticisme ? Hegel fait toutefois une distinction, à travers toute l'histoire de la philosophie, entre deux conceptions totalement différentes dans leur façon d'aborder la question de l'extériorité du monde et de sa connaissance par le sujet connaissant. L'une est d'abord le scepticisme dit moderne et l'autre est le scepticisme antique dont la supériorité est reconnue par Hegel. Ce dernier est à distinguer du scepticisme moderne dans la mesure où il tente de rester dans les limites de l'entendement. A l'arrière-plan de cette intention de Hegel, on aperçoit la présence d'un débat vif dans le milieu philosophique de l'époque auquel les postkantiens comme Reinhold, Jacobi, Schulze (surtout l'*Enésidème*) et Fichte participent. Face à une réalité aussi complexe, il faut comprendre la portée et le sens qu'ils occupent chez Hegel : le scepticisme moderne, d'après Hegel, repose tout d'abord sur l'empirisme[250] dont le point de vue et le point de départ ne sont pas loin de ceux de la métaphysique car le premier élan de l'entendement tente, par sa nature, de se diriger vers les données immédiates de l'expérience.[251] Pourtant, Hegel souligne le fait que dans le cas de l'empirisme, le contenu ne vient pas de la pensée elle-même mais seulement de l'expérience ; il faut donc distinguer la *perception singulière* de l'expérience, simplement parce que l'opération de l'empirisme ne consiste qu'à élever le contenu *subjectif* au niveau de l'universalité. La validité de ce raisonnement n'a aucune nécessité en soi et toute connexion est contingente. Il n'est pas difficile de voir pourquoi Hegel le rejette même s'il est l'un des moments nécessaires qui use des mêmes catégories que la métaphysique : l'empirisme, issu de l'entendement tenant les déterminations séparées, porte en lui-même sa propre ruine car il part essentiellement de « ce qui est »,[252] de ce qui est immédiatement donné à la perception sans aboutir à une objectivité, détachée de toute la subjectivité « infiniment diverse ».[253]

[249] Micheal N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 127.
[250] C'est pourquoi il se réfère au §39 dont l'objet est l'empirisme dans l'Addition au §81, *Enc.*, p. 516.
[251] *Enc.*, §37 ; *GW* 20, p. 75.
[252] *Enc.* § 38 ; *GW* 20, p. 76.
[253] *Enc.* § 38 : *GW* 20, p. 76. C'est bien ce que Hegel appelle « la mauvaise infinité ».

En suivant le chemin que Hume a emprunté,[254] un tel empirisme sera le fondement du scepticisme moderne prékantien; par la médiation de la philosophie transcendantale on trouve chez les postkantiens un retour au scepticisme, mais cette fois-ci orienté vers la conception kantienne de la connaissance. Dès l'apparition de l'article intitulée *La relation du scepticisme avec la philosophie*, datant de 1802, Hegel s'engage vivement dans la défense du scepticisme ancien tel qu'il est exposé chez Platon et Sextus Empiricus, et dans le rejet total de celui des modernes. Sous la dénomination du « savoir immédiat », Hegel vise non seulement les « philosophies de l'immédiateté »[255] mais aussi leur manière de prendre le scepticisme en tant que méthode ou mieux encore comme une *attitude* qui prête à confusion. Selon le traitement hégélien, leur défaut essentiel vient en effet de cette présupposition posant le savoir et s'appuyant sur l'immédiateté comme un *critère* de la raison et de la vérité.[256] Dans l'article ci-dessus, Hegel s'attaque encore sévèrement à un tel scepticisme[257] qui fait de la réalité sensible des choses une certitude absolue et rejette toute connaissance au-delà de ces « fait des consciences (*Thatsache des Bewusstseyns*) » de sorte que le *doute* prétendu devient ainsi un obstacle, impossible à franchir.[258] Cela veut dire que si l'on se repose sur la certitude du savoir immédiat, la vérité sera connue *partialement*, donc inconnaissable. Le leitmotiv de Hegel est tout proche de celui de Sextus Empiricus. Ce que ce dernier a tâché d'exposer à travers les *cinq tropes*, c'est de montrer la contradiction intérieure du sensible, du phénomène, du fini,[259] Hegel l'utilise pour détruire le « dogmatisme des choses finies (*Endlichkeiten*) ».[260] C'est précisément un tel scepticisme qu'il dénomme le « scepticisme proprement dit » : pour Hegel, contrairement à ses contemporains, le scepticisme n'implique pas

---

[254] Cf. Section IV « l'inférence de l'impression à l'idée », in *La nature humaine*, traduction, préface et notes par André Leroy, t. I, Paris, Aubier, 1973, p. 161-169.

[255] Cf. Jean-Michel Buée, « La critique de la métaphysique de l'immédiateté dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques », in *Hegel au présent, Une relève de la métaphysique*, sous la direction de Jean-François Kervégan et Bernard Mabille, Paris, CNRS, 2012, p. 40-41.

[256] Par exemple Jacobi, l'un des adversaires de Hegel, le déclare assez nettement : « Donc, encore une fois, c'est la présence ou l'absence de la faculté des sentiments qui distingue l'homme de l'animal. Où la raison fait défaut il n'y a pas non plus de sentiments, qui donnent à la conscience la représentation immédiate et objective de quelque chose qui lui est extérieur, où il y a de tels sentiments, la raison aussi est infailliblement présente, et l'on voit se révéler et se manifester activement liberté, vertu, connaissance de Dieu, sagesse et art », Friedrich H. Jacobi, *David Hume et la croyance, Idéalisme et réalisme*, introduit, traduit et annoté par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 19

[257] Ici son adversaire est plutôt Gottlob Ernst Schulze et sa *Kritik der theoretischen Philosophie* (parue en 1801), un défenseur du scepticisme humien contre Kant et Reinhold et l'auteur du fameux *Aenesidemus* (1790).

[258] *La relation du scepticisme à la philosophie*, suivi de *L'essence de la critique philosophique*, trad. et notes par B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 28.

[259] « Pas un seul trope ne concerne la raison et sa connaissance, mais tous s'appliquent exclusivement au fini et à la connaissance de celui-ci », *La relation du scepticisme à la philosophie*, p. 51.

[260] *La relation du scepticisme à la philosophie*, p. 56.

une doctrine qui prône le *doute* envers le monde; car avoir des doutes sur ses propres jugements veut dire être coincé parmi une multitude de choses, oscillant face à un tel ou tel objet et en même temps avoir un *espoir* : par exemple de deux déterminations d'un phénomène, l'entendement tente de tirer la conséquence que l'une doit être *vraie* et l'autre, nécessairement *fausse*.[261] Ce n'est pas l'attitude sceptique, c'est plutôt le caractère du *dogmatique*. Le sceptique (antique), c'est plutôt celui qui « désespère complètement de toute forme de l'entendement » au lieu de se fonder sur celui-ci. Car il a cette conscience que le phénomène qui se montre devant lui n'a aucune validité, il a conscience du « caractère de néant de tout ce qui est fini (*der Nichtigkeit alles Endliche*) ».[262]

Les figures de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* nous paraissent être une parfaite illustration de ce qu'il s'agit. Dans un premier temps, le doute de la conscience devant un objet ou devant une forme particulière de l'esprit y est présenté comme « la pénétration (*einsicht*) consciente dans la *non-vérité*[263] du savoir phénoménal ».[264] Hegel laisse donc, sans intervenir, la conscience vivre sa propre vie et son expérience se montre comme une prise de conscience progressive de la *certitude* de la *non-vérité* à travers les objets éprouvés ; ainsi elle progresse dans ce chemin sans savoir qu'elle est déjà sur le chemin de la « réalisation du concept ».[265] C'est pourquoi, du point du vue de la conscience du moins, le résultat de son expérience, est toujours *négatif* ; elle se croit perdue sans arriver à une connaissance vraie, et surgit ainsi nécessairement comme le passage à une nouvelle figure (*Gestalt*) de l'esprit à laquelle elle se rattache jusqu'à ce qu'elle comprend, en réintériorisant sa propre histoire, qu'elle n'est pas séparée de son objet et que la vérité est le Soi de l'esprit où le dualisme entre la subjectivité et l'objectivité est détruit sans supprimer leurs différences.[266] Dans un deuxième temps, le scepticisme est encore négatif *en soi*, l'un des moments de la conscience de soi, grâce aulequel le passage du stoïcisme à la conscience malheureuse (*das unglückliche Bewusstsein*) est réalisé. Hegel réaffirme ce qu'il élaborait plus profondément dans sa *Logique* de l'Etre sous la catégorie de l'être-autre et sa négation : l'attitude négative du sceptique est l'achèvement ou la réalisation du contenu, logiquement parlant, de la *différence* qui n'est plus abstraite : « la pensée (*der Gedanke*) devient le penser intégral qui anéantit l'être du monde *déterminé de façon multiforme*, et la négativité de la conscience de soi libre devient

[261] Voir *Enc*., §32, p. 296 ; *GW* 20, p. 72.
[262] *Enc*, Add. §81, p. 515 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 175.
[263] Nous soulignons.
[264] *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, trad. J. Hyppolite, p. 69.
[265] *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 69.
[266] Sinon ce serait une identité purement formelle, saisir l'identité dans leur différence, c'est ce qui absolu chez Hegel.

pour elle-même» ;[267] mais en même temps elle est « l'absolue disparition »[268] de la négativité réelle du fini menant à sa propre destruction ou mieux au dédoublement du fait qu'elle tombe dans la contradiction où la négation ne s'élève pas à l'affirmation. Même si la conscience de soi sceptique correspond au renversement des déterminations finies en tant que *subsistant-par-soi* et *la déterminité persistante*[269] vers leur *inessentialité* et *non-subsistance-par-soi*,[270] reste une liberté relative qui est négative en soi. Ce qui importe, c'est que le scepticisme est de nouveau défini comme l'expression ultime de la *liberté* de la pensée[271] qui est désormais *infinie*.[272] Pourquoi Hegel attribue-t-il alors une telle importance capitale à un moment nécessaire mais tout aussi passager et dont le résultat est toujours négatif ?

La réponse est la suivante : « le scepticisme fait bien voir *le mouvement dialectique* ».[273] Hegel évoque en même temps le caractère *positif* de l'opération ; le résultat ne finit pas forcément par la négation destructive. Ces deux points sont ici essentiels : premièrement la liberté apportée par l'opération sceptique correspond au côté logique négativement-rationnel, le deuxième moment de la dialectique. On retrouve cette manière de procéder dans les dialogues *spéculatifs* de Platon ; la conscience se méfiant de ce que l'on tient pour vrai, naturel et donc fini, tourne le dos aux représentations que l'entendement fini fournit et se dirige ainsi à tout produire de soi-même. A l'arrière-plan de la dialectique platonicienne, c'est cette attitude sceptique *libre* qui engendre l'accès, non au néant ou à une détermination vide comme c'est le cas chez les sceptiques modernes, mais aux Idées, l'universel en soi et pour soi. C'est encore grâce au lien intime entre le scepticisme et la dialectique comme méthode que Platon ne tombe pas dans la contradiction dont le sceptique moderne reste prisonnier, de sorte que sa réflexion se tient séparée, incertaine et inaccessible pour la conscience la connaissance du suprasensible. Deuxièmement, Hegel déclare maintes fois que par opposition aux modernes, le résultat du scepticisme antique a un côté positif : la dialectique ne s'achève pas sur un néant complètement vide du sens mais sur la négation déterminée dont le contenu est le passage au « *côté spéculatif* ou *positivement-rationnel* » : il « appréhende l'unité des

[267] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 216.
[268] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 219.
[269] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 216; *GW* 9, p. 119: « das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit ».
[270] *Phénoménologie de l'*esprit, p. 216; *GW* 9, p. 19: « Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit ».
[271] « Le scepticisme que la liberté de la raison élève au-dessus de cette nécessité naturelle, en la reconnaissant comme néant, honore en même temps cette nécessité au plus haut point », *La relation du scepticisme à la philosophie*, p. 52.
[272] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 217.
[273]*Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 217, *GW* 9, p. 199: « Er zeigt die *dialektische Bewegung* auf ».

déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose] ».[274]

[274] *Enc*., § 82, p. 345 ; *GW* 20, p. 120.

Chapitre II. Le fini et l'infini dans la philosophie d'Aristote et les critiques de Hegel

Pourquoi passons-nous, après Platon, à l'étude de la lecture hégélienne de la pensée d'Aristote ? Est-ce seulement pour suivre la succession du problème du fini et de l'infini dans son propre développement au sein de l'histoire de la philosophie du point de vue de la philosophie spéculative ? Plus précisément : quelle est la nécessité qui oblige non seulement nous, maintenant, mais surtout Hegel à examiner à Stagirite, sans cesse, dès la période d'Iéna de 1804-1805 jusqu'aux *Leçons* de Berlin de 1829-30 ? D'ailleurs, il est clair qu'aucun philosophe grec, même aucune philosophie des temps modernes n'attire autant attention que celle d'Aristote lorsque Hegel déclare « Si l'on prenait la philosophie au sérieux, rien ne serait plus méritoire que de faire un cours sur Aristote ».[275] Conçue de la sorte, la philosophie d'Aristote en général devient un point culminant, un prolégomène indispensable pour comprendre toute la pensée grecque dans sa totalité : l'Un et le multiple, le devenir, l'essence de la nature, toutes ces questions que Platon et les présocratiques s'efforçaient de résoudre, sont traitées soigneusement par Aristote en sorte que l'on puisse trouver leur présentation *objective* dans la *Métaphysique* et dans la *Physique*. C'est en ce sens qu'en lisant le premier livre du *Métaphysique*, disait Hegel, on est déjà en route vers la conception de toute la philosophie grecque.[276]

Si Hegel découvre entre Platon et Aristote non un simple *passage* de l'esprit vers un degré supérieur, plus concret et plus avancé, mais un *développement* concret, c'est parce qu'avec la lecture d'Aristote Hegel trouve, pour ainsi dire, la clé pour fonder d'une manière spéculative ses idées essentielles de jeunesse comme l'amour, la vie, le rapport du fini et de l'infini etc., : l'effort de saisir l'absolu non plus comme Fichte en tant qu'une négation absolue ou bien comme Schelling en tant qu'identité morte mais d'une façon *vivante*, sans oublier aussi la structure fondamentale de la négativité affirmative, c'est-à-dire celle qui contient la différence en lui-même comme l'identité de l'identité et de la différence, donc en un mot, la *vie comme esprit.* C'est là le grand mérite des lectures d'Aristote. Cette découverte est ainsi présente[277] entre les *Leçons* d'Iéna et la clôture

[275] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 513.
[276] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 510.
[277] Sur la continuité de cette démarche voir A. Koyré, « Hegel à Iéna », in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 147-189.

fameuse de l'*Encyclopédie* de 1827 et 1830 avec la *Métaphysique* Λ, 7, que Hegel cite sans commenter. Pourquoi Aristote occupe-t-il une place d'exception et quel est l'apport de cette immense philosophie dans laquelle Hegel se reconnait ?

Section I. De Platon à Aristote

Avant de regarder de plus près l'*Aristote de Hegel*, il faut d'abord comprendre la critique aristotélicienne du platonisme. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, celle-ci était un effort pour résoudre des apories concernant le mouvement et le changement dans le monde sensible, l'existence du non-être etc., posées par des écoles comme les Pythagoriciens et les Sophistes, par l'affirmation de l'existence des Idées auxquelles les choses sensibles doivent leur existence. Les Idées, en soi immuables, incorruptibles et éternelles, comme paradigmes, expriment bien l'universalité[278] des choses sensibles, mais la théorie de la participation reste obscure et insuffisante, car premièrement même si elle accepte implicitement la causalité[279] (l'Idée étant la cause du monde sensible et l'Un étant la cause de l'Idée) elle ne s'intéresse pas à la question de savoir s'il y a un principe du mouvement au sein des éléments[280]. Le lieu, le vide, le mouvement, le temps et l'infini, tels sont les problèmes à partir desquels Aristote cherche à réfuter la conception platonicienne de la nature, surtout dans la *Physique*. Deuxièmement, Aristote esquisse les grands traits de la pensée platonicienne en montrant par une *reductio ad absurdum* la contradiction immanente à la théorie des Idées. Par exemple, il se sert du fameux argument dit du troisième homme (τρίτος ἄνθρωπος) à l'égard de l'Un et de la Dyade indéterminée dont Platon use pour combattre l'unité de l'être éléatique. Ainsi il n'y a que les deux principes universels, d'une part l'Un comme le principe de *forme* (εἶδος) au sens aristotélicien du terme et d'autre part la Dyade comme principe matériel, par exemple le Grand et le Petit[281], c'est-à-dire les deux infinis.[282] Mais en ce qui concerne ce principe, Aristote constate qu'il se compose des contraires, et, la contrariété étant par sa nature destructrice, il sera contradictoire.[283] Quant à la théorie des Nombres intermédiaires, elle a elle aussi un caractère contradictoire : « les Platoniciens font des Choses mathématiques quelque chose d'intermédiaire entre les choses mathématiques sensibles

[278] *Métaphysique*, A, 6, 987 b 3-10.
[279] *Métaphysique*, A, 6, 988a 7-15.
[280] *Métaphysique*, A, 7, 988a 35 – 988b 27 ; *Physique*, III, 2, 201b 18-20.
[281] *Métaphysique*, N, 2, 1088b 35 et sqq.
[282] *Physique*, III, 4, 203a 15.
[283] *Physique*, I, 9.

(entendons les grandeurs sensibles) et leurs Idées, et comme une troisième classes d'être s'ajoutant aux Idées et aux choses d'ici-bas, alors qu'il n'y a pas <pour nous> un troisième homme (…) en dehors de l'Homme en soi et de l'homme individuel »,[284] « il en résulte que, si l'homme est une substance et si de telles choses sont substances, aucun des éléments de la définition n'est substance de quoi que ce soit, ni existe en dehors des espèces, ou dans quelque autre chose. – (…) il est clair que rien de ce qui existe comme universel dans les êtres n'est une substance ; c'est aussi parce qu'aucun des prédicats communs ne marque un être déterminé, mais seulement telle qualité de la chose. Sans quoi, outre des multiples inconvénients, on tombe dans l'argument du troisième homme ».[285] Aristote fait ici allusion à une critique déjà introduite mais restant non résolue dans le dialogue du *Parménide*[286]. Elle vise à montrer comment la théorie des Idées, faute d'établir l'unité de la multiplicité, tombe à ce qu'on appelle la régression à l'infini : s'il y a pour toutes choses semblables une Idée séparée dont elles participent, alors il doit y avoir entre ce qui est sensible individuel et ce qui en soi, un troisième terme, une autre Idée pour que leur relation soit continue, et pour cela il nous faut encore un autre terme, et ainsi de suite, *ad infinitum.* Cette objection ne s'adresse pas nécessairement à sa critique de l'infinité platonicienne qui sera étudiée profondément dans le troisième livre de la *Physique*, ce qui importe ici pour Aristote est plutôt de marquer le besoin d'une nouvelle approche, d'une science de l'être qui explique l'être en tant qu'être dépourvu de tout raisonnement menant ainsi à des difficultés qui ont beaucoup occupé ses prédécesseurs. Une telle science qu'Aristote appelle la philosophie première (πρώτη φιλοσοφία) étudie : « l'Etre en tant qu'être (τὸ ὂν ᾗ ὂν) et ses attributs essentiels » par la recherche des « principe premiers et les cause les plus élevées »,[287] et « ce sont des substances que le philosophe devra appréhender les principes et les causes ».[288] Car ce n'est que par la structure substantielle (ουσία) immanente à chaque chose particulière que l'être est fondé, déterminé et manifesté. Mais la tâche de la philosophie première est distincte de celle de la science des choses naturelles ou Physique. Lorsque celle-ci est une étude des causes et des substances séparées et mobiles apte à recevoir le changement et le mouvement, puisque « la nature est seulement un genre déterminé de

[284] *Métaphysique*, K, 1, 1059b 5 – 10, trad. Jean Tricot, p. 113, 114, et cf. *Métaphysique*, A, 9, 990b 18-20.
[285] *Métaphysique*, Z, 13, 1038b 30 – 1039a 5, trad. Jean Tricot, p. 293, 294.
[286] Voir *Parménide* 132a-b. Pour une histoire détaillée voir Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, étude historique et critique*, Paris, Félix Alcan, 1908, pp. 609-612 ; et G. Vlastos, « The Third Man Argument in the Parmenides », in *Studies in Plato's Metaphysics*, R. E. Allen, Kegan Paul (dir.), London, Routledge, 1965, pp. 231 -263.
[287] *Métaphysique*, Γ, 1003a 20- 27, trad. J. Tricot, p. 109-110.
[288] *Métaphysique*, Γ, 1003b, 18, tr. J. Tricot, p. 112.

l'Etre »[289], elle pénètre la substance séparée et immobile, c'est-à-dire l'essence de ce qui est séparé, en allant au-delà de l'apparence des choses sensibles. Car la substance est ce qui est première non seulement logiquement mais aussi selon le temps dans la connaissance[290] : « s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ; elle est aussi, de cette façon, universelle parce qu'elle est première. Il lui appartiendra de considérer l'Etre en tant qu'être, c'est-à-dire son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être ». [291] La pensée grecque commence ainsi à subir un changement majeur : un nouveau point de départ dans la compréhension de l'être, du monde réel, sera déterminante pour la façon de philosopher avec une méthode remplie de concepts bien définis, dont l'effet continuera jusqu'à Hegel.

Certes, nous ne prétendons pas ici à explorer la profondeur de la pensée d'Aristote et l'aristotélisme dont le développement, avec le surgissement du christianisme, a éprouvé aussi bien des modifications que des malentendus.[292] Dans ce qui suit, ce qui nous intéresse sera lié à la réception et à la lecture hégélienne d'Aristote. On verra que le rapport entre Hegel et Aristote est singulièrement plus complexe qu'il ne paraît au premier abord. Contrairement à l'étude consacrée à Platon et aux présocratiques, Hegel s'efforce non seulement de réinterpréter le philosophe mais il sent aussi la nécessité de le revivifier avec un examen libre pour lutter contre le jugement populaire qui place Aristote au centre de l'empirisme banal, face à Platon, l'idéaliste ultime. Chez Hegel il ne s'agit donc pas d'un simple éloge destiné à polir l'image d'un ancien maître, mais de mettre en relief le contenu *spéculatif* de la pensée aristotélicienne qui passe inaperçu tout au long de l'histoire de la philosophie.

§ 1 - Hegel, lecteur d'Aristote

En réponse à quel *besoin* de l'esprit, le fil conducteur sur lequel Hegel fonde sa lecture de l'histoire de la philosophie, la pensée d'Aristote a-t-elle été ressentie et exprimée ? Selon Hegel la

---

[289] *Métaphysique*, Γ, 1005a 35.
[290] *Métaphysique*, Z, 1028a, 31.
[291] *Métaphysique*, E, 2, 1026a, 28 -37.
[292] A ce propos, nous nous référons à deux œuvres principales dans les études aristotéliciennes : Werner Jaeger, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, traduit et présenté par Olivier Sedeyn, Paris, Edition de l'Eclat, 1997 ; et Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, essais sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 6ème éd., 2013.

réponse est simple : l'Idée platonicienne a bien fait émerger l'universel en général, cependant elle est encore abstraite et insuffisante, et même « inerte » disait Hegel.[293] Car elle n'est libre qu'*en soi*, donc loin de parvenir à se déterminer en tant que penser libre, elle reste formelle. Cela signifie que la substantialité de l'Idée se fait jour chez Platon, mais la substance et la teneur (*Gehalt*) des choses naturelles et finies, à savoir le genre, se trouvent encore à l'extérieur de l'Idée en soi, à cause du manque de leur unité concrète. Platon a échoué à saisir la substance comme *sujet*. D'après le §552 de l'*Encyclopédie*, ce défaut fondamental s'est manifesté de la façon suivante : la théorie des Idées prend une substance ou un genre, puis elle reconnait les choses individuelles dans lesquelles le genre existe comme sujet, mais elle sépare l'existence de cette chose individuelle de sa substance de sorte que l'universalité et l'essence des choses deviennent une existence indépendante et unilatérale. Il en résulte que la « teneur humaine », c'est-à-dire la pensée qui pense la teneur des choses naturelles, est extérieure. Pourtant la pensée spéculative souligne le fait que ce qui est dans l'Idée est strictement lié à ce qui le représente et le pense; et grâce à ce rapport, l'universalité n'est plus seulement en soi mais *pour soi* [294] : « Cette individualité plus avancée, le sol de la libre existence de la substance universelle, est le *Soi* de l'esprit pensant.[295] La teneur des choses naturelles n'obtient pas par elle-même la forme de l'universalité et essentialité, et leur individualité n'est pas elle-même la *forme*[296], qui est seulement la pensée subjective pour elle-même, et qui donne à cette teneur universelle une existence pour elle-même seulement dans la philosophie ».[297] C'est là que le commentaire hégélien marque un tournant dans la pensée grecque : il lui faut désormais satisfaire le besoin de la « teneur humaine (*menschliche Gehalt*) » de la conscience qui pense non seulement ladite teneur naturelle mais son propre contenu comme activité du penser qui est la forme universelle de chaque conscience pensante, indépendante en ce sens du monde extérieur : «la teneur humaine, au contraire, est l'esprit libre lui-même, et vient à l'existence dans sa conscience de soi. Cette teneur absolue – l'esprit concret en lui-même consiste précisément à avoir soi-même pour contenu la forme, la pensée ; parvenant à la hauteur de la conscience pensante de cette détermination, Aristote s'est hissé, dans son concept de l'entéléchie

[293] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 517.
[294] Nous suivons ici le commentaire de M. J. Wood, *A commentary on Hegel's philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 615 et sqq.
[295] Entendons la substance comme sujet.
[296] Il ne s'agit pas de la Forme platonicienne mais de la forme par opposition au contenu.
[297] *Enc.*, § 552, p. 339 ; *GW* 20, p. 538.

de la pensée, laquelle est νόησις τῆς νοήσεως, au-dessus de l'Idée platonicienne (le *genre*, le *substantiel*) ».[298]

L'effacement de cet éclatement entre l'existence subjective et le substantiel ne veut dire pas une rupture, une sorte de saut par rapport au platonisme mais plutôt, comme le formulait D. Janicaud, une « spécification du substantiel ».[299] Telle est la continuité : une fois que « le terrain a été appréhendé », le besoin immédiat de l'esprit est d'élaborer ce principe universel abstrait, le penser en tant que penser libre « en sorte que le particulier soit connu au moyen de cet universel ».[300] Ce n'est pas par cette application que les déterminations concrètes sont appréhendées ; dans la dialectique platonicienne, le dépassement des déterminations finies a un résultat positif, c'est-à-dire qu'un contenu déterminé a émergé. Il faut maintenant en dégager la *connexion et la nécessité*, non plus extérieure mais *immanente*. C'est en ce sens que s'achève le moment dialectique ; par « l'auto-suppression de déterminations finies (*Sichaufheben endlichen Bestimmugen*) », donc isolées et abstraites, on arrive au moment *spéculatif* ou « *positivement - rationnel* »[301] où la conscience de l'« unité de déterminations différentes », qui est dispersée dans la finitude, se trouve établie. C'est l'auto-construction de l'absolu, de l'esprit lui-même que Hegel affirme chez Aristote. Par contre il importe de souligner que l'exégèse hégélienne met au jour un aspect autant spéculatif que non-spéculatif chez Aristote. Cette interprétation est ainsi double : d'un part Hegel affirme le contenu extrêmement spéculatif de la *Métaphysique*, de la *Physique* et *De l'âme*, d'autre part il condamne l*'Organon* en général comme la logique du *fini*, séparant ainsi tout rapport possible entre ces deux aspects. L'ambigüité de cette lecture semble se heurter à des obstacles, mais un tel choix thématique est loin d'être arbitraire : on verra qu'il ne s'agit pas d'une simple « hégélianisation » des concepts, ni d'une falsification du « système » aristotélicien.[302] Pour le comprendre la portée, il faut tout d'abord étudier ce que Hegel nomme *la manière aristotélicienne*, car cela nous aidera à aborder les problèmes de l'empirisme, du système et du spéculatif chez Aristote.

---

[298] *Enc*., § 552, p. 339 ; *GW* 20, p. 538.
[299] Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 285.
[300] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 610.
[301] *Enc*., §82, p. 344 ; *GW* 20, p. 120.
[302] Cf. J.L. Vieillard-Baron, *Platonisme et l'interprétation de Platon à l'époque moderne*, p. 182, et Pierre Aubenque, « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, Jacques D'Hondt (dir.), Paris, P.U.F., 1974, p. 97 et sqq.

§2 - « La manière aristotélicienne » entre l'empirisme et l'idéalisme

L'une des thèses fondamentales hégéliennes consiste à réfuter l'attitude ordinaire philosophique de ceux qui soutiennent qu'Aristote n'était qu'un empiriste.[303] Il est vrai que Hegel est d'avis qu'il y a une certaine méthode empirique dans la démarche, immédiatement donné à la sensibilité surtout lorsque Aristote part du simple, puis examine chaque détermination particulière de son objet. D'emblée il semble qu'il énumère une série de déterminations ; par exemple dans la *Physique* il examine profondément le mouvement, il critique et justifie la multitude des raisonnements des anciens et des représentations même les plus communes pour arriver aux diverses acceptations du celui-ci. Après être arrivé à une détermination, à l'universel, il passe à l'étude du vide, et du temps etc., de sorte que sa tâche semble être de dresser la liste de chaque représentation de nature, de ce qui *est*, sans dégager la nécessité entre ces concepts singuliers. Le résultat de cette manière de procéder semble ne présenter qu'une juxtaposition de représentations particulières, les unes à côté des autres : « il y a les platnes, les animaux, les hommes, et puis aussi Dieu qui est ce qu'il y a de plus excellent ».[304]

De ce point de vue, Hegel admet le côté empirique qu'on a coutume d'attribuer à Aristote, dont le principe se réduit à tort au dictum célèbre « *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* ». Evidemment la philosophie spéculative ne rejette pas l'existence de la réalité complexe et souvent contradictoire du monde. Au surplus, il serait absurde pour Hegel d'affirmer un idéalisme qui prônerait la supériorité de la pensée sur la sensibilité de sorte que l'effectivité en serait séparée, puisque « les Idées ne sont pas simplement logées dans nos têtes et l'Idée en général n'est pas quelque chose si impuissant que sa réalisation ne devrait qu'à notre bon vouloir d'être opérée ou bien de ne pas être opérée, mais elle est bien plutôt ce qui est en même temps absolument efficient (*das schlechthin Wirkende*), et aussi effectif (*Wirkliche*) ».[305] La philosophie s'oppose aux donnés de l'expérience et des formes finies de l'entendement dans la mesure où les abstractions se complaisent à tenir ferme les déterminations dans leur finité. C'est pourquoi le travail de

---

[303] Kant disait, en ce qui concerne l'origine des connaissances pures de la raison qu'« Aristote peut être considéré comme le chef des *empiristes*, Platon au contraire, comme celui des *noologistes* », *CRP*, (A 854/B 882), tr. Alain Renaut, p. 687 ; On trouve une description identique chez W. G. Tennemann, dans la *Geschichte der Philosophie* où il disait que chez Aristote «toutes les pensées, même les plus élevées de l'intelligence, sont le produit de l'expérience » et qu'«il n'avait point comme Platon le sentiment de l'idéal; sa philosophie ne s'adresse qu'à l'entendement », *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. I, trad. V. Cousin, Paris, Pichon et Didier, 1829, p. 182.
[304] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 515.
[305] *Enc*., Add. §142, p. 575; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 280

l'expérience qui emprunte son contenu à l'intuition et à la perception, au « vaste empire de l'être-là extérieur et intérieur »[306], est indispensable pour le commencement de la philosophie. Les débuts de la philosophie grecque, dont les échos vibrent encore partout chez Aristote, reposent ainsi sur « ce savoir qui s'est occupé de la connaissance de la mesure fixe et de l'universel dans l'océan des singularités empiriques, ainsi que du nécessaire, des lois, dans le désordre apparent de la masse infinie du contingent ».[307] Mais en même temps ce côté empirique ne suffit pas pour connaître la vérité des formations de l'esprit. Nous en verrons la raison, mais pour le moment, nous nous bornerons aux principaux traits de la pensée aristotélicienne, le côté spéculatif sera notre objet d'analyse dans la lecture du νοῦς et du νοητόν.

En effet, c'est à ce titre que Hegel estime nécessaire de reconsidérer l'ancien préjugé de la tradition philosophique. Le côté empirique doit être distingué de celui de spéculatif pour pouvoir juger la valeur respective du platonisme et d'aristotélisme. Ce dernier semble à la fois supérieur et plus accompli si l'on rend compte qu'Aristote ne prend pas pour principe « la plate identité d'entendement (*Verstandesidentität*) ou bien l'expérience (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*)».[308] Tel sera le fil directeur de la lecture de Hegel : Aristote part toujours du domaine empirique, il examine l'empirie dans sa totalité cependant il ne réduit pas son objet du penser, que ce soit dans le domaine spirituel comme dans le domaine naturel, en les limites de la simple apparence. Au contraire, selon sa manière d'examiner la déterminité d'états empirique du penser, il en sépare toujours le penser.[309] Hegel renverse donc la formule précédente en disant que la pensée d'Aristote affirme en même temps « *nihil in sensu, quod non fuerit in intellectu* »[310]. Il est vrai qu'ici, Hegel est extrêmement orignal par son temps.[311] Le §142 de l'*Encyclopédie*, ainsi que les *Leçons*, parle explicitement non seulement de l'accomplissement mais aussi de la supériorité de la pensée spéculative d'Aristote par rapport à Platon : d'après ledit préjugé, « la différence entre Platon et Aristote consisterait en ce que, tandis que le premier reconnaîtrait l'idée, et seulement l'idée, pour le vrai, le dernier, par contre, en rejetant l'idée, s'en tiendrait à l'effectif et serait pour

[306] *Enc*., § 6, p. 168.
[307] *Enc*., § 7, trad. B. Bourgeois, p. 170, 171. Pour la relation de l'empirisme avec la philosophie, voir *Enc*., §6-8, et §246.
[308] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 531.
[309] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 532.
[310] *Enc*., §8 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 531.
[311] Cette position est tenue par Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik, Untersuchungen Über Die Grundlegung der Naturwissenschaft Und Die Sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung Bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 3ème éd., 1992. p. 35-36.

cette raison à considérer comme le fondateur et le chef de file de l'empirisme. A ce sujet, il faut remarquer qu'assurément l'effectivité forme le principe de la philosophie aristotélicienne, non pas toutefois l'effectivité commune de ce qui est immédiatement donné, mais l'idée en tant qu'effectivité. La polémique d'Aristote contre Platon consiste alors plus précisément en ce que l'idée platonicienne est caractérisée comme simple δύναμις et que l'on fait valoir là contre l'idée, qui est reconnue par tous deux de la même manière comme ce qui seul est vrai, est à considérer essentiellement comme ἐνέργεια, c'est-à-dire comme l'intérieur qui est absolument au dehors, par suite comme l'unité de l'intérieur et de l'extérieur**,** ou comme l'effectivité ».[312] Ce long paragraphe, qui est de grande clarté, est important pour des raisons que Hegel indique avec précision. Il en résulte qu'à ces yeux, Aristote n'est pas empiriste ni réaliste.[313] Pourtant cette considération soulève des difficultés d'interprétation suivantes : s'il en est ainsi 1/ en quoi consiste au juste l'empirisme d'Aristote ? 2/ comment comprendre l'assimilation hégélienne des concepts aristotéliciens de la δύναμις et de l'ἐνέργεια à l'effectivité pour l'explication de l'idée ? Est-il légitime de dire que Hegel projette sur Aristote sa propre conception ? Si la réponse est positive, quelle est la place de l'aristotélisme dans le système hégélien ? 3/ Comment Hegel lit Aristote et, comment perçoit-il le problème du fini et de l'infini ? En ce qui concerne la question de l'empirisme, il faut tenir compte de la lecture de la logique d'entendement d'Aristote ainsi que de son manque du *système* philosophique en général. Quant à la deuxième question, l'objectif de recherche sera triple : en suivant la démarche de Hegel dans les *Leçons*, nous étudierons la *Métaphysique*, la *Physique* et *De l'âme*. Finalement avec la troisième question nous considérerons dans quelle mesure la lecture de la philosophie aristotélicienne a amené Hegel à développer sa conception du fini et de l'infini.

Section II. La logique d'Aristote et l'interprétation de Hegel

§ 1 - La question du système et le syllogisme

On sait que d'après Hegel, l'histoire de la philosophie, dans sa totalité, est le point culminant de la « découverte des *pensées* concernant l'absolu ».[314] Dans le cas de la pensée d'Aristote, Hegel énumère ses mérites infinis : par exemple procéder par la « description des phénomènes de la

[312] *Enc*., § 142, p. 575, 576.
[313] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 581.
[314] *Enc*., « Préface » de la deuxième édition (1827 et 1830), trad. B. Bourgeois, p. 129.

pensée tel qu'on les trouve déjà là »[315] est d'une grande importance. Cependant, Hegel semble moins apprécier la fonction de l'*Organon*. Cet aspect est plus visible dans les *Leçons* où il exclut toute participation directe de logique aristotélicienne à la pensée *spéculative* de la *Métaphysique*, de la *Physique* et *De l'âme*. Les traces de cette critique demeurent aussi présentes dans les textes de la *Phénoménologie*, de la *Science de la Logique* et de l'*Encyclopédie* qui sont, contrairement aux *Leçons*, de la main de Hegel. Sans aucun doute, l'intention de Hegel ici est de montrer que 1) la pensée d'Aristote est dépourvue de l'idée de *système* philosophique 2) le syllogisme aristotélicien relève de l'entendement qui est contaminé par la finitude. Cette double observation est frappante lorsqu'on lit dans le Zusatz au paragraphe 187 de l'*Encyclopédie* : « tout ce qui est rationnel (*Vernünftige*) se montre comme un triple syllogisme ».[316] Car l'on sait que le système hégélien repose sur le syllogisme entre l'idée logique, la nature et l'esprit, mais cette description est encore superficielle tant qu'on ignore le contexte de sa transformation historique. Alors comment expliquer la relation du syllogisme hégélien et celui d'Aristote ? Dans quel sens le syllogisme ancien de la pensée finie a influencé la pensée spéculative ?

L'analyse du syllogisme aristotélicien se trouve dans le troisième chapitre de la logique subjective, dans « le syllogisme de l'être-là ». Hegel, après avoir étudié le jugement, passe en revue le syllogisme comme la restauration (*Wiederherstellung*) du concept. D'après le développement interne logique, les déterminations du concept en tant que syllogisme de l'être-là sont d'abord immédiates. Ce sont l'universel, le particulier et le singulier dont la présence est récurrente à travers toute la logique subjective. Rappelons d'abord qu'au niveau de la théorie du concept, les déterminations de pensées, à la différence de la logique objective qui prend la place de l'ancienne métaphysique,[317] ne subissent pas le passage en autre chose, comme la théorie de l'être, et ne sont plus affectées de la différence – comme dans la théorie de l'essence. L'Universel, le particulier et le singulier subsistent ainsi *par* eux-mêmes et ils se déterminent *par* eux-mêmes, c'est-à-dire que la médiation s'effectue à l'intérieur du *concept*, dans sa liberté. L'immédiateté des déterminations est déjà médiatisée.

Le traitement du syllogisme de l'être-là par le sujet, le prédicat et le moyen terme est de prime abord conforme à l'usage aristotélicien. Il s'agit trois de figures (σχήμα) principales du

[315] *Science de la logique*, le *Concept*, « Du concept en général », p. 35.
[316] *Enc*., Add. § 187, p. 604 ; voir aussi *Science de la logique*, le *Concept*, p. 118.
[317] *Science de la logique*, L'*Etre*, 1812, « Division générale de la logique », p. 74.

syllogisme qui sont définies chaque fois par la place du moyen terme (μέσον) par rapport aux extrêmes (τὰ ἄκρα) dans les prémisses (πρότασεις). Et le syllogisme, comme on le sait, comporte trois jugements ou propositions, il y a donc deux prémisses et finalement une conclusion qui est énoncé en général par un « donc » ou « c'est pourquoi ».

§ 2- Le jugement

Pourtant d'après Hegel le jugement ou bien la proposition en général ne doit pas s'entendre ici en ce sens immédiat. Dans la préface de la *Phénoménologie*, on trouve, avant même *Science de la logique*, une critique de la nature simple de la proposition : la signification et la vérité du celui-ci n'est pas la *liaison* des deux concepts séparés, le sujet et le prédicat, par la médiation de la copule simple et extérieure « est ». C'est la démarche de la pensée ratiocinante : l'entendement, dans la forme de la proposition, part du sujet en repos comme s'il était le fondement, et face à lui, pose le prédicat, subsistant par soi comme le sujet, par là, la prédication est établie par leur différence. L'unité du concept est ainsi détruite, le sujet va au-delà de lui-même, « en direction de la multiplicité variée des déterminations ou des prédicats ».[318] Cela suppose que le sujet en tant que fondement et le prédicat sont des représentations bien connues, et achevées l'une en dehors de l'autre. Donc ce qu'effectue la proposition philosophique ce n'est pas de lier deux termes afin d'arriver leur unité mais au contraire de les séparer. Faute de faire émerger la nécessité interne, la contingence règne ; d'où découle le formalisme en général. Parce que le contenu, au lieu d'émerger au sein de la proposition, vient de l'extérieur, le résultat est ordinairement le négatif, réduit au néant.[319]

Prenons l'exemple de Hegel ; « Dieu est l'être »[320] : ici le sujet, Dieu, et prédicat, l'être, sont indéterminés. En revanche la pensée concevante (*das begreifende Denken*) reconnait dans une telle proposition que le fondement n'est pas dans le sujet mais dans le prédicat. Car ce dernier exprime en effet l'universel, l'essence, et quant au sujet, Dieu (ou l'esprit, la nature, etc.) il est au fond un *nom* qui a le caractère d'un simple *étant* (*Seiende*)[321]. La détermination du sujet est conditionnée désormais par le prédicat dans lequel le concept se trouve. Ainsi qualifié, le sujet perd son statut d'être en repos, et la pensée, au lieu de plonger aveuglement dans la définition des noms d'une

[318] *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », p. 102.
[319] *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », p. 107.
[320] *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », p. 104.
[321] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 71.

façon contingente, s'efforce d'y découvrir le contenu essentiel et « ne retourne pas en elle-même, mais dans le sujet du contenu ».[322] Ce retour en soi par la médiation du concept est ce qui distingue le jugement de la proposition philosophique. Celui-ci devient ainsi l'opération pour rapporter non pas les noms mais les déterminations conceptuelles comme un universel à un particulier ou à un singulier. S'élever de la connaissance extérieure de la chose, dépourvue du contenu immanent au concept, nous mène non pas aux « querelles de mots (*Wortstreitigkeiten*) »[323] mais à l'appréhension concrète de ces déterminations qui sont des auto-mouvements purs. Telle est la différence essentielle, du point de vue spéculatif, entre la proposition philosophique et le jugement qui est défini comme « la réalisation la plus proche du concept ». [324]

Hegel n'a pas longuement analysé la logique du fini d'Aristote dans les Leçons, cependant il est possible de saisir sa conception d'après la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie* où il a analysé le syllogisme. Dans cette perspective, il faut commencer par l'idée du jugement[325] : le jugement (*Urteil*), selon son usage traditionnel, est pris « en son sens *subjectif, comme un opération* et forme qui se rencontrerait simplement dans la pensée *consciente de soi* ».[326] Cette forme abstraite du jugement est exprimée sous la formule du « le singulier est universel ».[327] Ici l'attribution se fait entre deux termes encore autonomes et indifférentes l'un à l'autre « comme si *moi*, j'attribuais un prédicat à un sujet ».[328] Il ne s'agit pas évidemment d'une subjectivité absolue, infinie, « immanente à la Chose »[329] qui contient en soi la totalité des moments différents par leur négation réciproque mais simplement d'une subjectivité finie et immédiate, donc passagère et non-vraie. Elle se contente seulement de lier deux concepts déterminés, relevant de l'entendement sous la forme des représentations. On est encore dans le cadre de l'empirie, de la finitude, et la preuve en est que le vocabulaire hégélien oscille entre la *Verbindung*, une liaison contingente, et le

[322] *Phénoménologie de l'esprit,* « Préface », p. 104.
[323] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 72. Dans la Préface de la *Phénoménologie*, Hegel propose d'éviter cet usage des noms dans la science pour deux raisons : 1) un nom n'est pas immédiatement un concept 2) dans la mesure où cet usage est édifiant (« Préface », p. 107), il est un obstacle pour le discernement de la négativité.
[324] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 70.
[325] Hegel suit le développement systématique comme le concept, le jugement et le syllogisme dans la *Science de la logique*, tel qu'Aristote l'a élaboré, voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 594.
[326] *Enc*., §167, p. 414.
[327] *Enc*., §166, p. 413.
[328] *Enc*., §167, p. 414.
[329] *Enc*., Add. §147, p. 552.

Zusammensetzung,[330] une composition des déterminations :[331] « le sujet l'est comme un ob-jet (*Gegenstand*) qui serait aussi s'il n'avait pas ce prédicat ; le prédicat l'est comme une détermination universelle qui serait aussi sil elle ne revenait pas à ce sujet. Avec le jugement, en conséquence, liée (*Verbunden*) la réflexion se demandant si tel ou tel prédicat qui est dans la *tête* peut et doit être attribué à l'ob-jet qui est *en dehors* pour lui-même ; le jugement lui-même consiste en ceci que c'est seulement par lui qu'un prédicat est *lié* (*Verbunden*) avec le sujet, de telle sorte que, si cette liaison (*Verbindung*) n'avait pas lieu, sujet et prédicat resteraient pourtant, chacun pour lui-même, ce qu'il sont, celui-là un ob-jet existant, celui-ci une représentation dans la tête ».[332]

Ainsi composé, l'entendement isole les moments du jugement, le sujet et le prédicat comme identiques dans leur relation (*Beziehung*) l'un à l'autre. Mais Hegel, en revanche, pense pouvoir dégager le contenu spéculatif du jugement dans le témoignage de la langue allemande : le jugement (*Urteil*) exprime « l'unité du concept comme ce qui est premier, et sa différenciation comme la division *originaire* (*ursprüngliche Teilung*), c'est ce que le jugement est en vérité ».[333] C'est l'aspect *objectif* du jugement, la séparation et la division interne des déterminations du sujet et du prédicat, autrement dit, c'est l'opération de la particularisation des déterminations posée comme « étant-pour-soi ». Du point de vue du concept, il faut que les termes perdent leur forme statique, c'est-à-dire leur relation simple ; c'est ce que Hegel appelle « la détermination progressive (*Fortbestimmung*) » du jugement par la différenciation de l'universel, le particulier et le singulier, par la médiation de la copule « est ». Celle-ci, dans la simple forme de proposition, n'exprimait que la vanité, par contre, elle est ici la clé pour le développement du jugement vers le syllogisme : « dans la copule, ensuite, l'*identité* du sujet et le prédicat est bien *posée*, mais tout d'abord seulement comme « est » abstrait. Suivant cette *identité*, le sujet est à *poser* aussi dans la détermination du prédicat, et par là celui-ci aussi reçoit la détermination du premier et la copule se *remplit* (*sich erfültt*) ».[334] La détermination réciproque du sujet et prédicat s'effectue ainsi de la façon suivante : dans la première proposition « le singulier est universel » ce qui s'énonce, c'est

[330] « La réflexion inculte tombe tout d'abord sur la composition (*Zusammensetzung*) en tant que celle-ci est la relation totalement *extérieure*, la forme la plus mauvaise dans laquelle les choses peuvent être considérées ; même les natures les plus basses doivent nécessairement être une unité *intérieure* », *Science de la logique*, le *Concept*, p. 60.
[331] Voir *La patience du concept*, p. 334.
[332] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 73.
[333] *Enc*., § 166, p. 413.
[334] *Enc*., § 172, p. 417.

seulement la *forme* abstraite du jugement, pourtant en appliquant le prédicat (universel) au singulier (prédicat) comme « l'universel est singulier », ce qui s'énonce, c'est le contenu du jugement. Mais Hegel constate que dans la cadre du jugement positif, le résultat n'est que la mauvaise infinité**,** puisque premièrement, selon la forme, cette immédiate n'exprime pas encore l'universel, « son prédicat embrasse un champ plus vaste, il ne lui correspond pas », deuxièmement le sujet, c'est-à-dire l'universel, selon le contenu, « est fait de qualités, des propriétés ou des accidents, sa totalité en est la *multiplicité caractérisée par la mauvaise infinité* (*die schlecht unendliche Vielheit*) ».[335] Il en résulte que le contenu tombe dans la contradiction, car faute d'émerger encore l'unité identique du sujet et du prédicat, les propositions sont niées par le passage au jugement négatif.

L'identité spéculative s'achève seulement à la fin du jugement du concept. Les moments différents se totalisent désormais dans l'unité nécessaire dans la mesure où l'universel et le singulier se rapportent, non pas l'un à l'autre, mais ils se réfléchissent à la fois dans le soi et dans un Autre ; par là, ils ont le même contenu. En ce qui concerne la copule, elle n'exprime plus l'identité abstraite du sujet et du prédicat mais elle constitue, en tant que déterminité, leur immédiateté comme l'*unité*-du-concept (*Begriffseinheit*), c'est-à-dire comme l'unité de jugement-du-concept (*Begriffsurteil*) qui désigne non seulement leur mise en relation (au sens de la correspondance, *Entsprechen*) mais en même temps leur différence dans le jugement. C'est est l'effectivité, « l'âme de la Chose » du développement qui se montre comme syllogisme.[336]

Il est clair qu'un tel traitement spéculatif n'est pas celui d'Aristote. Pourtant la trace aristotélicienne est manifeste dans la sphère du jugement de l'être-là. Le caractère essentiel du jugement consiste premièrement en la supériorité logique du prédicat sur le sujet, l'ὑποκείμενον. Comme André Doz le constate à bon droit, ils se déterminent comme une relation entre l'essence-substance et l'accident, où ce dernier est considéré « comme étant 'dans' le sujet, tandis que le rapport du ' se dire de...' (κατά τινος) est réservé aux prédicats correspondant à l'espèce ou au genre du sujet ».[337] Cependant selon Hegel le jugement positif ainsi que le jugement négatif de la sphère de l'être-là ne dépassent pas les limites du jugement qualitatif, autrement dit, ils dépendent sur les catégories (κατηγορία) qui énoncent les modes de l'être mais d'une façon

[335] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 83.
[336] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 166-117.
[337] André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 206-207.

extérieure : « aucun de ces termes » c'est-à-dire les catégories, « en lui-même et par lui-même n'affirme, ni ne rien ; c'est seulement par la liaison (συμπλοκ) de ces termes entre eux que se produit l'affirmation ou la négation ».[338] En ce sens le verbe κατηγορεῖν doit s'entendre seulement comme l'opération d'attribuer un prédicat à un sujet.[339] Si l'être se prend en plusieurs acceptions (Τὸ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς)[340] alors les catégories aussi.[341] Cela veut dire implicitement que tout prédicat en tant que catégorie répond à des modes de l'être, et de cette manière Aristote assure plusieurs possibilités d'attribution par les divers formes du jugement, le genre, l'espèce, etc.

On peut opposer à cette manière de voir deux objections : premièrement, est-ce que les catégories aristotéliciennes sont bien des concepts comme Hegel l'entend ? Deuxièmement, est-ce que le syllogisme aristotélicien se traduit sur le plan de dépassement de l'empirie ou est-il resté prisonnier de la séparation de la forme et du contenu de la pensée ? Pour répondre à ces questions, il faut définir plus précisément la portée du syllogisme chez Hegel.

§ 3 - Les syllogismes aristotélicien et hégélien

Lorsque Hegel parle du syllogisme, il distingue en général le *Syllogismus* du *Schluß* : il emploie le premier terme quand il s'agit de la figure logique visant la tradition aristotélicienne alors que le deuxième terme signifie strictement son propre syllogisme spéculatif.[342] Comme nous l'avons vu dans le jugement qui n'était que le modèle de la connaissance finie, le syllogisme chez Aristote pour Hegel relève encore de l'opération identitaire de l'entendement subjectif, le Verstandesschluß, diamétralement opposée à celui de Hegel, le syllogisme de raison (*Vernunftschluß*).

De prime abord, selon la forme de l'enchaînement syllogistique (*das Schliessen*), Hegel n'est pas si loin d'Aristote. Chez Hegel ainsi que chez Aristote le syllogisme dépend essentiellement du moyen-terme (*die Mitte*, μέσον). Celui-ci est ce qui caractérise la médiation entre des moments du syllogisme (les extrêmes c'est-à-dire le sujet et le prédicat) par le changement de sa place dans les

---

[338] Aristote, *Catégories*, 4, 2a 5-7, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004, p. 22.
[339] Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, publié par L. Robin, Paris, Félix Alcan, 1920, p. 97, 98 ; *Catégories*, 4, 1b25, note 2, p. 21. Pour la traduction latine de la terminologie d'Aristote, nous nous référons à l'étude de Jean-François Courtine, « Les traductions latines d'ousia la compréhension romano-stoïcienne de l'être », in *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, P.U.F., 2003, p. 11-77.
[340] *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 1, trad. J. Tricot p. 237.
[341] *Métaphysique*, Δ, 7, 1017a 25, p. 181
[342] Jean-Louis Villard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, p. 334.

prémisses.[343] La définition aristotélicienne affirme que le syllogisme obtient la conclusion par son mouvement de médiation interne : « le *syllogisme* est un discours dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données. *Par le seul fait de ces données* : je veux dire que *c'est par elles que la conséquence est obtenue* ; à son tour, l'expression : c'est par elles que la conséquence est obtenue signifie qu'aucun terme étranger n'est en sus requis pour produire la conséquence nécessaire ».[344] L'approche hégélienne commence par ce point de vue formel et dépourvu de contenu pour en montrer le développement, tel que l'entendement le saisit immédiatement. Cependant en ce qui concerne les trois figures principales du syllogisme, Hegel ne suit pas Aristote. Dans le syllogisme de l'être de la Science de la logique, la première figure comme « Singulier-Particulier-Universel » corresponde à la première d'Aristote[345], la deuxième, « Particulier-Singulier-Universel », à la troisième et sa troisième, « Singulier-Universel-Particulier », à la deuxième[346] :

	Hegel	Aristote
1.	S-P-U	1. S-P-U
2.	P-S-U	2. S-U-P
3.	S-U-P	3. P-S-U

Hegel affirme que la première figure du syllogisme est la base formelle dont les autres figures dépendent : le S-P-U signifie qu'une détermination singulière est subsumée sous le moyen-terme particulier qui est subsumé aussi sous la détermination universelle ; par là, comme le particulier est inhérent au singulier et l'universel est inhérent au particulier, il se conclut nécessairement par le « c'est pourquoi » ou le « donc » que l'universel est aussi inhérent au singulier.[347] Pour Hegel c'est là que plusieurs points peuvent poser problème : l'inhérence et la subsomption des extrêmes séparés se présentent par un moyen-terme contenant plusieurs prédicats, et, les prémisses de « P-U » et « S-P », encore sous les formes des propositions, parviennent à la conclusion de façon

[343] « J'appelle *moyen* le terme qui est lui-même contenu dans un autre terme et contient un autre terme en lui, qui occupe aussi une position intermédiaire », *Premiers analytiques*, I, 4, 25b 35-37, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007, p. 28.
[344] *Premiers analytiques*, I, 1, 24 b 18-22, p. 19.
[345] « Quand trois termes sont entre eux dans des rapports tel que le mineur soit connu dans la totalité du moyen, et le moyen contenu ou non contenu, dans la totalité du majeur ». Cette première figure est appelée syllogisme parfaite, *Premiers analytiques*, I, 4, 25b 30-35, trad. 27-28.
[346] Hegel ajoute une autre figure, la figure mathématique comme « U-U-U » qui ne se trouve pas chez Aristote.
[347] *Enc*., §182 ; *Science de la logique*, le *Concept*, p. 123.

extérieure par la réflexion subjective, donc arbitraire et contingente. La médiation aristotélicienne ne s'effectue pas par le déploiement des déterminations l'un dans l'autre mais par un simple rapport qui fait passer d'une donnée à une autre. Chez Hegel la relation véritable par le moyen-terme ne renvoie pas à une multiplicité des propriétés que le sujet peut recevoir l'essentiel est, au contraire, de déterminer lequel de ces prédicats est ce qui est nécessaire : « Déterminer lequel parmi ces côtés est plus essentiel que l'autre, cela repose nécessairement, à nouveau sur un tel enchaînement syllogistique, qui s'en tient à la déterminité singulière et peut pour elle trouver de même facilement un côté et un *point à considérer* suivant lequel on peut la faire *valoir* comme *importante* et *nécessaire* ».[348] Car si l'on forme le particulier comme *une* des déterminités du singulier et l'universel comme *une* des possibilités ontologiques qui se rattache à déterminité[349], non seulement la contradiction[350] mais aussi le progrès à l'infini est inévitable. Quand bien même chez Aristote les genres de prédications et les prémisses sont en nombre limité pour que le discours ne parte pas à l'infini,[351] Hegel constate que la contradiction reste non résolue par la répétition des prémisses : « cette forme est celle de la médiation en tant qu'elle est S-P-U. Les deux relations S-P et P-U doivent être des relations médiatisées ; si cela s'opère de la même manière, la forme défectueuse S-P-U ne fait qu'être multipliée par deux, et ainsi de suite à l'infini. P a, par rapport à S, aussi la détermination-de-forme d'un *universel*, et par rapport à U, la détermination-de-forme d'un *singulier*, parce que ces relations sont, de façon générale, des jugements. C'est pourquoi elles ont besoin de la médiation, mais du fait de cette figure (…) n'entre à nouveau en scène que le Rapport qui doit être supprimée ».[352] Autrement dit, ce sont les déterminations du syllogisme non comme détermination-de-formes (*Formbestimmung*) mais comme détermination-de-contenus

[348] *Enc.*, §184, p. 425.
[349] Ce sur point voir l'analyse d'André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 244 et sq.
[350] « En tant que, suivant la nature qualitative des termes, dans le syllogisme formel, le concret est appréhendé suivant l'une, singulière, qui lui revient, des déterminations, le syllogisme lui assigne le prédicat correspondant à ce *medius terminus* ; mais en tant que, par un autre côté, on conclut à la déterminité opposée, la proposition conclusive précédente se montre, de ce fait, comme fausse, bien que, prise pour elles-mêmes, ses prémisses et, de la même façon, la conséquence avec laquelle elle en est tirée, soient entièrement correctes », *Science de la logique*, le *Concept*, p. 126.
[351] « Ces termes ne seront pas en nombre infini, ni en remontant ni en descendant (par exemple l'homme est bipède, celui-ci est animal, celui-ci est quelque chose d'autre ; ils ne seront pas non plus en nombre infini dans le cas où on prédique animal de homme, celui-ci de Callias et celui-ci de quelque chose d'autre dans le « ce qui « est »), car il est possible de définir toute substance de cette sorte, or il n'est pas possible de parcourir un nombre infini de concepts », *Second Analytiques*, I, 22, 83b 1-5, trad. P. Pellegrin, p. 177.
[352] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 129. En ce sens, le syllogisme formel est fort proche de l'arithmétique qui est, selon Hegel, un processus mécanique, c'est-à-dire sans concept, plutôt qu'un processus effectif, voir *Science de la logique*, le *Concept*, p. 143.

(*Inhaltsbestimmung*) qui doivent être médiatisées ; puisque, comme Hegel le répète à plusieurs reprises, le syllogisme ne dépasse pas les limites formelles sur lesquelles l'entendement s'appuie que par le développement du contenu rationnel.

Tandis que chez Hegel l'opération de déterminer les figures du syllogisme a un caractère dialectique, Aristote semble condamner cette fonction de la négativité au sens hégélien du terme : pour lui le raisonnement dialectique, λογικός ou διαλεκτικος, diffère de prémisses démonstratives dont le savoir scientifique dépend. Ce dernier est proche du platonisme et de la sophistique où « celui qui interroge demande à l'adversaire de choisir l'une des deux parties d'une contradiction, mais dès qu'il syllogise il pose une assertion portant sur l'apparence et le probable ».[353] Ainsi comprise la dialectique est un discours unilatéral non scientifique qui prouve de manière universelle (καθολόυ) les propositions communes comme « que tout est soit affirmé soit nié ».[354] Comme P. Aubenque le remarque « ce qui pour Aristote, manque à la dialectique, dont l'absence est responsable de son 'impuissance', c'est la médiation, la médiation qui, dans le syllogisme démonstratif, est apportée par le moyen-terme, c'est-à-dire, précise Aristote, par l'essence. La dialectique est donc, selon Aristote, une façon de penser, ou plutôt de parler, qui se meut au-delà des essences et est donc dépourvue de tout point d'appui réel qui lui permette d'avancer ».[355]

§ 4 - Le refus hégélien de la logique d'entendement

Quelle est dès lors pour Hegel la signification du syllogisme ou de la logique en général ? A ses yeux, quelle est la place de l'*Organon* ? Il nous faut distinguer deux moments : d'une part l'*Organon* est seulement une présentation de l'entendement dans lequel les déterminations du concept sont marquées par la finitude de la pensée, et la logique du fini en elle-même n'a aucune relation avec les écrits spéculatifs d'Aristote. De même, Hegel insiste sur le fait qu'Aristote lui-même évite d'appliquer sa logique finie à son ontologie. D'autre part, la logique d'Aristote a le mérite de montrer comment les concepts d'entendement expriment la finité immanente aux choses.

1/ A propos du premier volet de ce double aspect, Hegel disait dans ses *Leçons* qu'« Aristote a appréhendé le penser dans son usage fini (*Das Denken in seiner endlichen Anwendung*), et il l'a décrit de façon précise. Il a eu à l'égard de ces formes du penser l'attitude d'un naturaliste, mais il

[353] *Premiers Analytiques*, I, 1, 24b 10 -13, trad. J. Tricot, p. 18.
[354] *Seconds Analytiques*, I, 11, 77a 30-32.
[355] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Dialectique et ontologie ou le besoin de la philosophie*, p. 292-293.

s'agit seulement des formes finies qui sont en jeu dans l'inférence d'un terme à l'autre ; c'est là une histoire naturelle du penser fini (*es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens*) »[356]. Les catégories aristotéliciennes sont donc bien des concepts mais en tant que concepts de l'entendement (*Verstandesbegriffe*) exprimant « les essentialités simples ».[357] Dire que les catégories sont des concepts est donc légitime dans la mesure où l'on comprend par catégorie un concept relevant de la logique *objective*, notamment de l'être, opposé à Concept de la logique subjective dans la *Science de la logique*.[358] La relation entre des catégories comme essentialité pures nous montre seulement la « conscience de l'activité abstraite de l'entendement pur »[359], et elle est formelle et subjective tant qu'elle fixe la manière de penser. Ainsi conçues, les catégories appartiennent à la sphère de l'être hégélienne : « les catégories de la relation sont des synthèses de la qualité et quantité ».[360] En ce qui concerne le syllogisme d'entendement, comme nous l'avons montré, faute d'appréhender la totalité, il repose sur l'opération d'isoler les déterminations universelles du penser : « les divers aspects isolés d'une chose, tels le rouge, le dur, etc., ne peuvent pas être quelque chose pour soi, seul leur unité est une chose réelle ; isolées, elles n'ont pas plus de vérité que ces propriétés des choses ou que le rythme ou la mélodie.[361] La forme d'un syllogisme, de même que son contenu peut être tout à fait correcte, et cependant sa conclusion être sans vérité, parce que cette forme, en tant que telle, n'a aucune vérité ».[362] Il faut donc distinguer le syllogisme d'entendement du syllogisme rationnel de l'idée logique, de nature et de l'esprit qui est à l'œuvre dans les paragraphes 575-577 de l'*Encyclopédie*. Il ne s'agit pas là d'un triple syllogisme rapportant les rapports finis mais d'un syllogisme infini et effectif au sens où les moments ne se pénètrent l'un l'autre qu'en se différenciant de soi. C'est l'idée éternelle qui se saisit, se connaît en et pour soi dans la totalité de ses manifestations.

C'est la raison pour laquelle la démarche formelle de la logique du fini qui ne fait que rapporter le fini au fini, ne sera pas le fondement de la recherche ontologique chez Aristote. Sinon,

---

[356] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 594.
[357] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 595.
[358] Cf. A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 27-29. « Par le concept en général, écrit Hegel, on entend la plupart du temps seulement ce concept qui est sans concept, et l'entendement désigne la faculté de tel concepts », voir *Science de la logique*, le *Concept*, p. 52-53.
[359] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 594.
[360] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 598.
[361] Le rythme dont Hegel parle est l'automouvement du contenu rationnel qui se détermine sans avoir recours au formalisme extérieur d'entendement par son propre nécessité logique. Pour la critique du formalisme dans la science voir « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 99 et sqq.
[362] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 604.

d'après Hegel,[363] il serait impossible pour lui de découvrir l'aspect spéculatif dans l'être, dans la nature et dans l'esprit. Par exemple le contenu spéculatif de l'être en puissance et de l'être en acte qui anime la Métaphysique, ne se trouve pas dans la logique du fini d'Aristote : « Dans ses *concepts* métaphysiques aussi bien que les *concepts* de ce qui relève de la nature et de ce qui relève de l'esprit, il fut si éloigné de vouloir faire de la forme du syllogisme d'entendement l'assise fondamentale et le critère, que l'on pourrait dire que pas même un seul de ces concepts n'aurait bien pu naître ou être maintenu s'il avait dû être assujetti aux lois de l'entendement. Dans les nombreuses descriptions et explications qu'Aristote, suivant sa manière, fournit essentiellement, ce qui prédomine toujours chez lui, c'est le concept *spéculatif* ».[364] Par là même disparaît immédiatement toute possibilité de l'idée du système : le non-emploi de la logique du fini dans la métaphysique est dû au fait que chez Aristote le besoin d'une philosophie systématique n'a pas encore été satisfait. Autrement dit, Hegel pense que l'absence d'une forme absolue qui dominera le contenu par l'unité du concept, donne lieu à une série de concepts dont l'unité est non systématique. N'oublions pas que Hegel entend par système essentiellement « un système de la totalité »[365], cela veut dire que l'élévation des phénomènes à une série des concepts déterminés, même spéculatifs, ne mérite pas la dénomination de « système » parce que la démarche d'Aristote elle-même n'a pas la « forme systématique » :[366] « Aristote passe plutôt en revue la série des vivants et des morts, il les fait comparaître devant son penser objectif, c'est-à-dire conceptuel, et les appréhende conceptuellement. Chaque objet est pour soi concept ; c'est cela l'objet, dit Aristote, nous le trouvons dans ces déterminations. Mais il rassemble ces pensées, et par là il est spéculatif. En même temps, Aristote et Platon ont dans l'ensemble procédé empiriquement, ils ont accueilli telle et telle représentation et en ont fait l'examen ; c'est particulièrement chez Aristote que nous voyons s'accuser cette libre manière. Dans la science aristotélicienne l'idée du penser qui se pense lui-même est appréhendée comme la vérité suprême ; mais la réalisation de ce penser, la conscience du monde naturel et spirituel, constitue à l'extérieur de cette idée une longue série de concepts particuliers qui sont dissociés les uns des autres. Ce qui manque est un principe unique étendu à tout le particulier. Le champ du connu doit aussi apparaître nécessairement comme une

[363] Pierre Aubenque, excepté ses critiques sur la lecture hégélienne d'Aristote, aussi affirme que l'« on cherchait vainement une série de syllogisme dans toute da Métaphysique d'Aristote… », *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 250.
[364] *Enc*., §187, p. 247 ; et cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 604, 605.
[365] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 317.
[366] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 610.

seule unité, comme une seule organisation du concept ».[367] Cette citation montre très clairement que faute d'une telle unité conceptuelle la philosophie aristotélicienne exprime seulement une déterminité unilatérale des choses. C'est pourquoi sa logique ne fait pas partie d'un système totalisant, comme étant extérieure au contenu spéculatif. « La manière aristotélicienne » dont nous avons parlé ci-dessus, est ainsi piégée dans la mesure où elle procède empiriquement même si chez elle tout est ramené au spéculatif. Une telle pensée apparaît pour Hegel comme encore subjective et contingente parce que l'essence absolue s'y manifeste sans système, donc, de manière non scientifique.[368]

2/ Quant au deuxième volet de ce double aspect, la « déficience » de la philosophie aristotélicienne, surtout de sa logique, marque en même temps la nécessité logique de commencer par les catégories finies de l'entendement. Car tandis que la logique du fini reste inachevée dans la sphère de l'être, incapable de dépasser la finitude de l'entendement, elle exprime en même temps son lien essentiel, inséparable avec la raison dont la vérité est de dépasser l'identité abstraite posée par celui-là. Hegel lui accorde une attention toute particulière au §60 de l'*Encyclopédie* lorsqu'il s'oppose au principe kantien de l'indépendance de la raison en disant que « la finitude des déterminations d'entendement ne réside pas dans leur subjectivité, mais elles sont en soi finies et leur finitude est à montrer en elles-mêmes ».[369] Du point de vue de l'esprit, c'est une condition nécessaire, propre à l'entendement, de déterminer ses objets de connaissance de manière fixe et isolée. De là provient le mérite d'Aristote : il était le fondateur d'une logique qui traite les diverses formes d'entendement selon leur signification *subjective* et s'il faut en prendre connaissance, c'est parce que la logique du fini « se trouve partout dans le fini ».[370] L'exposition scientifique des formes du penser d'entendement nous donne ainsi la structure fondamentale du fini par rapport au penser spéculatif. Ce qui est exigé par Hegel est de reconnaître la signification « objective » au sein de cette logique « subjective » même. Par exemple le syllogisme d'entendement consiste en « un enchaînement syllogistique *subjectif*, mais cela a aussi la signification objective, qu'il exprime seulement la *finité* des choses (*Endlichkeit der Dinge*), mais de la manière déterminée que la *forme* a atteint », mais suivant le contenu, il faut aussi tenir compte que « dans les choses finies, la subjectivité en tant que choséité est séparable de ses propriétés, de sa particularité, et tout aussi

[367] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 610, 611.
[368] Cf. *Enc*., §14, *Remarque*, p. 180, 181.
[369] *Enc*., Add., §60, p. 508 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 146.
[370] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 605.

séparable de son universalité, aussi bien dans la mesure où celle-ci est la simple qualité de la chose et sa connexion extérieure avec d'autre choses, que dans la mesure où elle est son genre et son concept ».[371] Cela revient à affirmer la nécessité pour la raison de concevoir le côté « positif et concret »[372] de l'entendement en le supprimant comme un moment de lui-même. Puisque le mouvement unificateur de l'esprit ne laisse pas séparer le processus de l'entendement de celui de la raison, ce n'est pas par leur pénétration mutuelle que l'esprit établit son égalité avec soi-même. C'est de cette manière que la progression du concept est libérée de l'extériorité qui peut contaminer le commencement et le résultat obtenu à la fin de l'idée absolue. La « fondation régressive du commencement et la détermination croissante progressive »[373], écrit Hegel, s'unifient par l'intériorisation non seulement du côté le plus subjectif mais aussi du côté objectif de l'entendement de telle sorte que l'absolu s'éprouve soi-même, au sens phénoménologique du terme, dans la totalité de ses moments. L'importance de cet auto-mouvement qui constitue le contenu logique est soulignée dans la *Préface* de la *Science de la logique* : « De même que l'entendement est habituellement pris comme quelque chose de séparé de la raison en général, de même la raison dialectique l'est aussi comme quelque chose de séparé de la raison positive. Mais en sa vérité, la raison est esprit, lequel esprit est supérieur aux deux ; lui qui est raison pénétrée d'entendement ou entendement pénétré de raison. Il est négatif, ce négatif qui constitue la qualité aussi bien de la raison dialectique que de l'entendement ; - il nie ce qui est simple, et ainsi il pose la différence déterminée de l'entendement- il dissout tout autant, et ainsi il est dialectique. Il ne se maintient pourtant pas dans le néant de ce résultat, mais en lui, il est aussi bien positif et, de la sorte, il a par là restauré le moment simple qu'on avait en premier, mais comme un universel ; sous celui-ci n'est pas subsumé un particulier donné, mais dans l'opération de déterminer (…) le particulier s'est déjà, du même coup, déterminé ».[374]

C'est aussi important, du point du vue de l'histoire de la philosophie, d'engager un dialogue avec les formes de pensées même quand elles n'offrent que « les os sans vie d'un squelette »,[375] comme c'est le cas dans la logique d'Aristote. Pourtant, borné et déjà dépassé, l'*Organon* dans sa totalité est « un chef-d'œuvre d'empirie »[376] de l'entendement fini. Il montre comment s'effectue

[371] *Enc.,* § 182, *Remarque,* p. 423.
[372] *Enc.,* Add. § 182, p. 602.
[373] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 318.
[374] *Science de la logique*, l'*Etre*,1812, p. 30.
[375] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 33.
[376] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 602.

le mouvement du penser qui est déchiré par l'opposition du sujet et de l'objet. Chez Aristote l'activité de l'entendement se contente d'exposer ses lois formelles, de manière subjective, dans les limites de la logique du fini ; elle ne peut s'élever au-dessus de sa force identitaire vers le dépassement de rapports extérieurs qui relient le fini au fini. Elle ne peut saisir non plus, du moins au niveau de la logique, l'empirique sur lequel reposent les déterminations de l'entendement, dans sa synthèse qui est le concept spéculatif.[377] Son échec provient aussi de l'incapacité de construire un système qui unifierait la série de concepts particuliers avec « des principes tout à fait universel » ;[378] un besoin de l'esprit qui sera satisfait par les philosophies stoïciennes, épicuriennes et sceptiques. Mais comme nous l'avons montré, la découverte des catégories et du syllogisme d'entendement est tout aussi fondamentale pour le développement de la logique dans la mesure où les formes de la finité s'y sont révélées.[379]

Section III. La *Métaphysique* d'Aristote et l'interprétation de Hegel : le fini et l'infini dans l'ontologie d'Aristote

L'interprétation d'Aristote par Hegel, en ce qui concerne le problème du fini et de l'infini présente une difficulté majeure : est-ce que la considération spéculative traduit simplement le contenu dans son propre système en supprimant la position particulière du fini aristotélicien ou, comme affirme Gérard Lebrun, dans le rapport du savoir hégélien à l'histoire de la philosophie « il n'y a pas de substitution de ce qu'on aurait dû dire à ce que fut dit effectivement » ?[380] A cela s'ajoute une seconde difficulté : dans quelle mesure l'interprétation concernant la δύναμις et l'ἐνέργεια, le νοῦς, est liée au problème hégélien du fini et de l'infini? Si l'on présuppose une influence directe d'Aristote sur ledit problème, alors où peut-on trouver ces traces cachées d'aristotélisme ? Dans ce qui suit, nous allons étudier la réception hégélienne des concepts de la δύναμις, de l'ἐνέργεια et du νοῦς dans le cadre proposé dans les *Leçons* par Hegel lui-même qui étudie ces notions comme métaphysiques, naturelles et spirituelles. Dans cette optique, il sera possible de cerner la relation interne entre Hegel et Aristote : la substance absolue (métaphysique) ; le concept de la finalité externe et la finalité interne, la question du point temporel et de la limite

[377] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 540.
[378] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 612.
[379] « Les catégories de la relation sont des synthèses de la qualité et de la quantité, et par là elles appartenaient à la raison ; mais dans la mesure où elles sont posées comme relations, elles appartiennent à l'entendement et sont des formes de la finité », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 598.
[380] *La patience du concept*, p. 91, 92.

comme nombre, l'espace, le temps et le mécanique (philosophie de la nature) ; le concept d'âme comme processus de la pensée (philosophie de l'esprit). Comme la thèse de Hegel semble avant tout reposer sur la possibilité d'une lecture de la δύναμις comme l'en-soi et de l'ἐνέργεια et de l'έντελέχεία comme le pour-soi du concept réalisé, autrement dit comme la possibilité et l'effectivité du concept en général, nous allons commencer par expliquer la signification de ces termes.

§ 1 - La Métaphysique *d'Aristote*

L'exégèse hégélienne de l'ἐνέργεια comme le concept clé de la philosophie *spéculative* ou comme la plus haute détermination de l'idéalisme philosophique, suscite encore un débat qui est loin d'être clos. L'ἐνέργεια anime, aux yeux de Hegel, le fondement de la pensée du Stagirite tant au plan tant de l'être que de nature et de l'esprit.

Pourtant le premier point que nous devons retenir à ce sujet est le développement de l'esprit grec : pour Hegel si Aristote représente un seuil important dans celui-ci, c'est parce que chez Aristote le substantiel, grâce l'ἐνέργεια, est parvenu à une sorte d'*Aufhebung* du devenir héraclitien et de l'idée absolue platonicienne. Le poids de l'interrogation de la Métaphysique ou « la philosophie première », se porte ainsi d'une part sur la critique du pur changement qui annule toute possibilité de la substantialité. Il est vrai que Hegel reconnaît le devenir (*Werden*) comme une « détermination correcte » et essentielle aux choses dans la mesure où cela ne signifie pas simplement un changement (*Veränderung*), au sens du passage réciproque entre l'être et le non-être ou pur néant. Pourtant ce qui lui fait défaut c'est « la solidité, l'universalité », c'est-à-dire le mouvement qui retourne en soi-même au lieu d'un mouvement sans cesse s'éloignant de soi, toujours différent de soi au nom du devenir perpétuel du monde phénoménal. Certes, Aristote ne s'oppose pas à la vérité du changement visible dans les sensibles, mais on ne peut pas réduire seulement la recherche de la vérité au domaine de la sensibilité,[381] car « ce qui cesse d'être conserve encore quelque chose de ce qui a cessé d'être, et, de ce qui devient, déjà quelque chose doit être » ; cela signifie que l'être et le non-être ne sont pas la même chose.[382] Hegel disait que c'est à ce titre que le principe de contradiction oppose le principe de simple changement à

[381] Sinon « poursuivre des oiseaux au vol, telle serait alors la recherche de vérité », *Métaphysique*, Γ, 1009b, 39, trad., J. Tricot, t. I, p. 142.
[382] *Métaphysique*, IV, 3-6, 1005a 19- 1011b 23.

l'universel qui n'est rien d'autre que la substance, l'idée.[383] Penser chez Aristote, c'est penser « ce qui est » (*was ist*),[384] la substantialité dynamique contenant en soi le changement puisque l'ἐνέργεια c'est-à-dire l'activité interne, comme nous allons le voir n'est plus extérieure à l'universel contrairement à l'Etre immobile pythagoricien et à l'idée en repos platonicienne. C'est le deuxième aspect de l'*Aufhebung* : insérer le mouvement, l'activité de différenciation à l'intérieur de l'idée, de l'universel. La métaphysique est donc la science de « l'être en tant qu'être » (τὸ ὂν ᾗ ὂν),[385] la connaissance des causes et des principes premiers : ce qui importe c'est tout d'abord la connaissance de la substance (οὐσία), la catégorie ultime dont les autres catégories dépendent, celle qui est absolument première « à la fois logiquement (λόγῳ), dans l'ordre de la connaissance (γνώσει) et selon le temps (kρώνῳ) ».[386] C'est là que Hegel trouve en suivant Aristote « la détermination de ce qu'est cette essence (*Wesen*) ».[387] Contre Platon, les Pythagoriciens et la théorie du nombre, la substance et l'idée aristotélicienne deviennent « le principe moteur (*Bewegende*) ».

Avant d'aborder l'étude de la substance, Hegel commence par ce qu'il appelle la « détermination principale » chez Aristote : l'Idée platonicienne, (le bien, la fin, l'universel) qui est marquée par le moment du « pas encore » (*noch nicht*) ; elle est cet universel qui est encore en-soi (c'est-à-dire n'est pas différencié) dans la mesure où en elle, « l'activité de réalisation » (*Tätigkeit der Verwirklichung*) n'est pas posée. Ce qui lui manque notamment c'est **«** le principe de la vitalité » (*Prinzip der Lebendigkeit*) qui sort l'idée de son inertie en la rendant active (*tätig*). L'idée de la vie implique ainsi non seulement l'activité différenciante mais aussi le mouvement de l'autodétermination : « l'activité est aussi changement, mais changement en tant qu'il demeure identique à soi, — elle est changement, mais posé à l'intérieur de l'universel en tant que changement égal à soi-même : elle est un déterminer qui est un autodéterminer (*Sichselbstbestimmen*). Dans le simple changement, au contraire, la conservation (*das Erhalten*) de soi dans le changement n'est pas encore contenue. L'universel est actif, il se détermine ; et le but (*der Zweck*) est l'autodéterminer qui se réalise. C'est là la *détermination principale*, qui est

[383] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 518.
[384] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 518.
[385] *Métaphysique*, IV, 1, 1003a 20.
[386] *Métaphysique*, VII, 1, 1028a 32.
[387] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 516.

décisive chez Aristote».[388] Plusieurs points peuvent soulever des questions, pourtant Hegel dit plus loin que l'absence du « principe de la vitalité » dans « l'élément objectif » de Platon se rattache immédiatement à l'absence du « principe de la subjectivité » : « c'est ce principe de la vitalité, de la subjectivité, non pas au sens d'une subjectivité contingente, seulement particulière, mais de la pure subjectivité, qui est spécifique à Aristote ».[389] Qu'est-à-dire ? La subjectivité, au niveau du sens spéculatif, n'est-elle pas « le point d'inflexion et le point central de la différence entre l'*Antiquité* et l'époque *moderne* » ?[390] Si ce n'est pas la liberté subjective infinie du sujet qui tire « le rationnel » par soi-même et par là le fait entrer « dans la réalité effective »[391] dont Hegel parle ici, comment comprendre cette « pure subjectivité », propre à Aristote, avant même le surgissement du christianisme ? Pourquoi a-t-il opposé deux significations de la subjectivité ? C'est là que le concept de l'ἐνέργεια nous vient en aide.

§ 2 - Considérations préliminaires sur δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεία

Avant d'aborder l'étude détaillée de la substance et de sa signification pour Hegel, il nous faut éclaircir le concept fondamental de l'ἐνέργεια car c'est par son fonction centrale que la δύναμις et l'έντελέχεία sont traités. Il est frappant de prime abord de voir dans les *Leçons* que l'ἐνέργεια est comprise en plusieurs sens : lorsque Hegel cite et commente la *Métaphysique* il le traduit, tout en restant fidèle au contexte particulier, parfois par « *Tätigkeit* (activité) », parfois par « *Wirksamkeit* (efficacité) », par « *Wirklichkeit* (effectivité) », par « *Form* », par « *Energie* » et finalement par « *Subjektivität* ». Le choix n'est pas tout à fait arbitraire : l'ἐνέργεια est *l'activité* de la forme (εἶδος) en tant que substance (οὐσία) dans la mesure où il contient en soi-même une réalisation *efficiente* et *progressive* vers l'accomplissement ontologique (et logique en tant que processus du concept) de la substance. « L'ἐνέργεια » disait Hegel « est la pure efficacité par soi-même » (*reine Wirksamkeit aus sich selbst*), comme tel elle est « la forme, qui est activité, l'élément actualisateur, la négativité qui se rapportte à elle-même » (*die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität*) ou encore

---

[388] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 518. Hegel semble opérer un certain rapprochement avec l'idée d'Aristote de sorte que l'affirmation de la *Phénoménologie* qui déclare que « ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme substance, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme sujet » n'est pas très loin. Nous allons revenir plus loin sur cette thèse qui mène Hegel, sous l'influence de la lecture d'Aristote dans la période d'Iéna, à adopter une nouvelle conception de l'absolu contre celle de Schelling.
[389] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, 517.
[390] *Principes de la philosophie du droit*, §124, *Remarque*, p. 221.
[391] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 295.

« l'energie est la subjectivité ».[392] Il n'est pas difficile de constater l'application de la terminologie hégélienne qui est étrangère à Aristote. Hegel semble de même être en contradiction avec sa propre terminologie lorsqu'il traduit l'ἐνέργεια à la fois par *Wirklichkeit* et par *Wirksamkeit*. Gérard Lebrun note avec justesse que ces termes ne sont pas identiques simplement parce que « tout accomplissement ne signifie pas parcours graduel d'un chemin ».[393] Naît alors la question de savoir quel rapport il peut y avoir entre l'ἐνέργεια en tant qu'un mouvement de réalisation et l'ἐνέργεια en tant qu'une *actualisation effective*.

Aristote distingue explicitement dans le livre θ, l'ἐνέργεια du mouvement en disant que « tout mouvement est imparfait » (πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής),[394] c'est-à-dire le mouvement, κίνησις, est imparfait dans la mesure où il est dépourvu du *but* (τέλος), ou mieux, dans la mesure où il reste *inachevé* en actualisant le but. Ou encore, dans *De l'âme* écrit-il « le mouvement (…) représente l'activité de ce qui est inacheveé, mais l'activité tout simplement s'en distingue, étant le fait de ce qui se trouve achévé» (ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου).[395] Autrement dit, le mouvement est une ἐνέργεια inachevé tandis que l'ἐνέργεια est le κίνησις achevé.[396] De là vient la séparation fondamentale entre la *Métaphysique* et la *Physique* : même si tous les deux se rangent sous la bannière de science théorique (ἐπιστήμη θεωρητική) chez Aristote, la priorité ontologique de la *Métaphysique* consiste en ce qu'elle traite de la substance ou l'essence immobile (οὐσία ἀκίνητος)[397] de sorte que son objet, c'est-à-dire les principes et les causes des êtres en tant qu'êtres, est exempte de toute sorte de *mobilité*. La science de cette substance, éternelle et immobile, est à la fois universelle, puisque, contrairement à la Physique et aux Mathématiques**,** elle ne s'occupe pas de tel ou tel genre *déterminé* qui est susceptible de mouvement, mais de ce qui est « séparé », c'est-à-dire l'autonome (χωριστών),[398] et de « ce qui n'est pas prédicat d'un sujet (τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου), mais que c'est d'elle que tout le reste est prédicat ».[399] Si la métaphysique ne s'occupe pas d'une matière particulière en général c'est parce que la définition (ὁρισμός) de la matière (ὕλη) est par sa nature *relative* (πρὸς τι) : elle peut être active ou passive, le mobile ou le

[392] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.
[393] *La patience du concept*, p. 358.
[394] *Métaphysique*, Θ, 7, 1048b 29, trad. J. Tricot, p. 55.
[395] *De l'âme*, III, 6-7, 431a 6, trad. trad. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 234.
[396] David Ross, *Aristotle*, London, Routledge, 6ème éd. 2004, p. 84.
[397] *Métaphysique*, E, 1, 1026a 29.
[398] *Physique*, I, 2, 185 a, 32.
[399] *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a, 8, p. 242.

moteur ;[400] elle est ainsi assujettie au mouvement et au changement (μεταβολὴ) tandis que la substance immobile ou l'essence - dans la mesure où elle n'est pas composée de matière-, ne sont pas relatives et par là non assujetties au mouvement et au changement ; elle est plutôt définie par la forme (εἶδος) qui est «la quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) de chaque être, sa substance première ».[401] Cette substance première ou universelle (τὸ καθόλου), qui n'est que « la forme immanente »,[402] est ainsi une détermination plus élevée que celle de substance composée ou particulière (τὸ καθ ἕκαστον), par exemple Callias qui est composé de matière et de forme. Ainsi pour Aristote, le mouvement n'existe que pour la substance sensible, mais ce sera, comme nous allons voir plus précisément le mouvement en tant qu'actualisation selon le but, de ce qui est en puissance (la matière) vers ce qui est en acte (la forme). En ce qui concerne la science de la *Physique*, elle traite aussi, comme la *Métaphysique*, des choses qui ont l'existence séparable sauf que son objet est principalement les corps naturels (c'est-à-dire les choses qui existent par nature comme les animaux, les plantes etc.) et les choses artificielles (c'est-à-dire les choses qui existent par nature comme la scie etc.) dont le principe est le mouvement et le changement qui s'effectuent entre les contraires en vue de la fin : « chacune de ces choses est en vue de (τὸ ἕνεκα) quelque chose, mais dans une matière ; (…) quant à la manière d'être (ἔχει) et à l'essence (τί ἐστι) de ce qui est séparé, le déterminer est l'œuvre de la philosophie première ».[403] La *Physique*, à la différence de la *Métaphysique*, est la science des principes et des causes du mouvement, de changement et de leurs espèces. L'ambigüité du processus naturel comme la génération, la destruction et le changement des choses selon la qualité et la quantité ne sont plus expliqués par un changement entre l'être et le non-être, comme c'était le cas chez Platon, mais dans le cadre de l'activité de ce qui est en puissance.[404]

Revenons à la question : si l'ἐνέργεια ne signifie ni le mouvement ni le changement, comment le comprendre ? En effet quand Hegel le traduit par *Wirklichkeit*, il en reconnait la relation essentielle entre la *possibilité* et la *nécessité*. Car l'activité implique toujours une actualisation d'une possibilité comme *effective* et *nécessaire*. Pour Hegel, l'activité n'est pas ce passage d'une détermination unilatérale à une autre ou cette négation simple qui néantise. De plus

[400] *Physique*, III, 1, 2008 b.
[401] *Métaphysique*, Z, 7, 1032 b 1.
[402] « (…) ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν », *Métaphysique*, Z, 11, 1037a 28.
[403] *Physique*, II, 2, 194b, 14, édition et traduction de H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1973, t. II, p. 64.
[404] On verra que dans cette mobilité Hegel trouve la plus haute considération de la nature comme la finalité interne.

il ne faut pas entendre le possible à la manière de la représentation commune qui trouve en celui-ci la possibilité de tout ce qui est imaginable ou *pensable* (*denkbar*).[405] L'entendement pense ainsi pouvoir appréhender la possibilité innombrable dans le changement incessant du monde phénoménal alors que cette manière de comprendre le possible est loin d'être l'objet de la philosophie. De plus « cette catégorie » est « non-vraie »[406] parce qu'elle ne découle pas de la pensée saisissante de la différence dans l'identité mais plutôt de l'entendement fixant qui est en vérité « l'appréhension d'un contenu dans la forme de l'identité abstraite ».[407] Il faut distinguer alors cette considération abstraite de la possibilité vraie qui doit être saisie comme un moment du développement de l'effectivité, puisqu'elle est déterminée non pas par elle-même mais selon la totalité de contenu, « c'est-à-dire de la totalité des moments de l'effectivité, qui se montre en son déploiement comme la nécessité ».[408] Comprendre le processus de la nécessité comme unité de l'effectivité et de ce qui est possible suivant le but : telle est la tâche de la philosophie. Dans cette optique, l'interprétation hégélienne de l'ἐνέργεια comme effectivité n'est pas séparable de celle de la possibilité (δύναμις) ni du processus du but (τέλος).

Dans ses *Leçons*, Hegel comprend la relation de l'ἐνέργεια avec la possibilité par rapport au point de vue caractérisé ci-dessus. Outre l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεία, le δύναμις, disait Hegel est, l'une de « deux formes principales » ;[409] chez Aristote l'être se dit aussi selon la substance que selon la δύναμις et selon l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεία. Il prend soin de distinguer, de manière classique, deux aspects de la δύναμις : d'une part elle est la *possibilitas*, opposée à l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεία,[410] elle est la matière (ὕλη), le substrat (ὑποκειμενον) qui subit tout changement (*Veränderung*) possible.[411] Comme telle, la δύναμις est « la puissance (*Potenz*), une possibilité (*Möglichkeit*) ». Cependant la matière ne doit pas être comprise d'après la considération *mécanique* qui la prend comme la force (*Kraft*) ; celle-ci est plutôt « une figure imparfaite de la forme »[412] puisque, comme le montre la dialectique de *Force et Entendement* de la *Phénoménologie*, le mouvement de l'extériorisation et de l'intériorisation de la force finit par la

[405] *Enc*. § 143, P. 395.
[406] *Enc*. § 143, P. 395.
[407] *Enc*. Add. § 143, p. 576.
[408] *Enc*, Add. § 143, p. 577.
[409] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 518.
[410] Voir H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870, 2ème éd., Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955, p. 207.
[411] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.
[412] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.

négation de soi-même. Le concept de la force, issu de l'entendement, est imparfait dans la mesure où sa dialectique s'écroule « dans une unité sans différence » : « la réalisation de la force est donc est en même temps perte de la réalité ».[413] Au contraire ce sera la forme, à savoir l'activité, qui déterminera la matière non pas comme la force identitaire mais comme l'activité posant la négativité. D'autre part, la δύναμις signifie « la disposition (*Anlage*), l'en-soi, l'élément objectif », ensuite « l'universel abstrait en général, l'idée » qui est toujours selon le sens traditionnel, « *potentia* ».[414] En ce sens la δύναμις est seulement l'essence en-soi qui est proche de l'idée platonicienne dans laquelle manque « l'élément actualisateur » (*das Verwirklichende*) ou « du moins semble passer à l'arrière–plan ».[415] Dans les *Leçons* de Berlin de 1823/24, on voit que *Ansichsein* est expliqué selon l'analogie aristotélicienne de germe (*Keim*)[416] : « Le germe en fournit un exemple. Le germe est simple (*einfach*), presque un point ; même le microscope ne saurait y découvrir grand chose ; mais cette simplicité est grosse de toutes les qualités de l'arbre. Tout l'arbre est dans le germe, les rameaux, les feuilles, leur couleur, leur odeur, leur saveur, etc., cependant cette chose simple, le germe, n'est pas l'arbre même, cet ensemble varié (Mannigfaltige) n'existe pas encore. Il importe de savoir qu'il existe quelque chose de tout simple, contenant en soi une multiplicité (*Mannigfaltigkeit*), qui toutefois n'existe pas encore pour soi (*noch nicht für sich existiert*) ».[417] Ce qui importe est de déceler le sens profond du développement (*Entwicklung*) : ce mouvement (*Bewegung*) part de la simplicité de l'en soi qui est l'essence comme inertie sans diversité et ce qui est dépourvu de la forme (*Formslose*),[418] le germe comme tel est ainsi le point de départ (*Anfangspunkt*)[419] de tout développement. Pourtant celui-là contient toujours déjà en soi la différenciation qui produit la plante puisque quand il se scinde soi-même par l'activité (*Tätigkeit*) au sens de l'ἐνέργεια, « rien ne se produit qui n'existait déjà » (*Es kommt nichts Anderes heraus*).[420] C'est la raison pour laquelle Hegel continue ensuite en disant que la δύναμις n'est pas

[413] *Phénoménologie de l'esprit*, trad, J. Hyppolite, p. 107. Nous traiterons la critique du mécanisme par Hegel dans la partie concernant la lecture hégélienne de la *Physique* d'Aristote.
[414] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.
[415] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 520.
[416] Pour la comparaison « aristotélicienne » du germe de la plante comme développement chez Hegel, voir Walter Kern, « L'Interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du « Noûs » aristotélicien dans l'« esprit » hégélien », trad. A.-M. Roviello, *Revue de philosophie ancienne*, Vol. 3, n. 1, 1985, 35- 39.
[417] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. *Introduction : Système et histoire de la philosophie*, 1954, trad. J. Gibelin, p. 123.
[418] *Sämtliche Werke*, Band XVa : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einteilung: System und Geschichte der Philosophie*, J. Hoffmeister (éd.), Leipzig, Felix Meiner, 1940, p. 108, (désormais cité *SW. XVa*).
[419] *SW. XVa*, p. 102.
[420] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. *Introduction : Système et histoire de la philosophie*, p. 124.

« la possibilité *indéterminée* ».[421] Car ce qui est en puissance au sens de possible s'actualise selon le but qui est inscrit en lui : que ce soit la transformation dans la même chose ou dans une autre, au sens de changement vers une détermination contraire, ce qui est en puissance est déjà déterminée : « une chose est possible si, quand elle passe à l'acte dont elle est dite avoir la puissance ».[422] Certes, cela ne veut pas dire que la possibilité est antérieure à l'effectivité, pour Aristote ainsi que pour Hegel c'est l'inverse qui est vrai. L'Acte (ἐνέργεια) est antérieur non seulement selon la notion (λόγῳ) et l'essence (οὐσία) mais aussi selon la génération et le temps (κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον).[423] Parce qu'une chose, artificielle ou naturelle, n'est connaissable qu'après avoir sa possibilité actualisée. Si l'on se rapporte à la définition de la nature,[424] on verra que les choses naturelles sont déterminées d'après leur but. A ce propos, « la nature d'une chose, disait Hegel, est un universel, un égal à soi-même qui se repousse de soi-même et qui se réalise, se produit (se reproduit); mais le produit est comme tel au fondement de cette chose, c'est-à-dire est but, genre en soi, il est déjà tel auparavant, avant d'être effectif, à titre de possibilité ».[425] Revenons à l'analogie du germe et de la plante : une chose ne serait connaissable que suivant les trois moments du développement : l'unité du point de départ (l'être en-soi, la δύναμις), de ce qui produit (*das Triebenden* ; l'être pour soi ou l'ἐνέργεια, le moment de la différenciation et de ce qui est produit (*Hervorgebrachten*) est une production non pas d'un être-autre mais d'elle-même (*Sich-selbst-Hervorbringen*).[426] En d'autres termes, de ce qui est en puissance est actualisé, c'est-à-dire concrétisé par l'activité de la forme, le produit émerge comme l'achèvement de son propre but. C'est pour quoi aux yeux de Hegel, on ne peut séparer, de façon unilatérale, ni le moment de l'activité (ἐνέργεια) de ce qui est vraiment objectif ni le moment de la δύναμις de ce qui est vraiment subjectif.[427]

---

[421] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519, nous soulignons ; cf. *Métaphysique*, Θ, 8, 1049b, 5-7, tome II, p. 58 : « J'entends par puissance non seulement cette *puissance déterminé* (nous soulignons) qui est définie le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre, mais en général tout principe de mouvement ou de repos ».
[422] *Métaphysique*, Θ, 1047a, 25, t. II, p. 46.
[423] *Métaphysique*, Θ, 8, 1049b 10 – 1050a 5.
[424] Voir *Physique*, II, 8.
[425] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 543.
[426] *SW. XVa*, p. 103.
[427] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.

Ce développement menant à l'achèvement et à l'accomplissement du but forme « le point le plus élevé »[428] (*der höchste Punkt*) du développement qu'Aristote appelle ἐντελέχεια : le terme, comme on le sait, signifie littéralement la possession de la perfection/complétude (ἐντελές ἔχειν).[429] « ἐν τελèι » est traduit par « être achevé » et du verbe ἔχειν, « être dans un certain état »,[430] vient l'habitude « ἑξις ».[431] On distingue traditionnellement la signification de l'ἐνέργεια de celle de l'ἐντελέχεια dans la mesure où celle-là implique l'activité de ce qui est en puissance ou essence tandis que celle-ci est cette perfection de la substance qui vient à son terme.[432] Dans le livre θ dont l'objet est la définition de la δύναμις et de l'ἐνέργεια, Aristote donne la définition suivant : « l'œuvre (ἔργον) est, en effet, la fin, et, l'acte (ἐνέργεια), c'est l'œuvre ; c'est pourquoi aussi le mot 'acte' dérive d''œuvre' et 'acte' tend à signifier la même chose qu'entéléchie ».[433] Alors que chez Hegel le terme semble parfois utilisé comme équivalant à l'ἐνέργεια,[434] il reconnait le caractère anti-platonicien de l'ἐντελέχεια concernant la théorie des l'idées. Dans le livre Z, Aristote affirme la fonction séparatrice de l'ἐντελέχεια quand il affirme qu'il est impossible pour aucun terme universel d'être une substance parce que l'universel (καθόλου) est « ce qui appartient naturellement à une multiplicité ».[435] Cela veut dire que, la détermination de la substance ne se fait pas par le prédicat commun ; celui-ci ne peut être que « la qualité de la chose »[436] et par là on

[428] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 524.
[429] Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 352.
[430] Claude Romano, *L'Événement et le temps*, Paris, P.U.F., 1999, p. 83.
[431] La question de l'habitue sera l'objet de l'étude de la νοῦς.
[432] « Ar. ἐντελέχῖιαν ab ἐνεργείᾳ distinguere, ut. ἐνέργεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια, ipsam hanc perfectionem significet », *Index Aristotelicus*, 253 b 46-254a 12.
[433] *Métaphysique*, θ, 1050a, 20-23, p. 62.
[434] « Ce qui se présente d'ordinaire chez Aristote sous le terme d'énergie s'y présente aussi sous celui d'entéléchie », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 524. Cf. *Métaphysique*, Θ, 4, 1047a 30 : « ce nom d'acte que nous posons toujours avec celui d'entéléchie ». Par contre, il est bien connu que Heidegger dénonce non seulement tout l'interprétation romaine et médiévale attribuant l'ἐνέργεια le sens de l'activité (actus) et de l'actualisation (actualisation) mais il refuse aussi comprendre l'ἐνέργεια au sens de *Wirklichkeit* comme c'était le cas chez Hegel. Il écrit dans *Hegel et les Grecs* que « l'αλήθεια joue dans l'ἐνέργεια » ne signifie pas l'activité en général mais seulement « l'ergon, dont les Grecs ont une l'expérience, et avec sa manière d'être produit devant nous dans la présence (das An-wesen) », trad. par Jean Beaufret et Dominique Janicaud, in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 64. De même il en supprime le sens de la finalité : « dans ce mot, à la place de telos, il y a ergon, de l'œuvre - au sens de ce qui est à produire et qui est produit. L'ἐνέργεια, pensé en grec, veut dire : être-en-œuvre, l''peuvre, en tant que ce qui se dresse en tout plénitude dans la « fin » ; mais le « parfait », l' « achevé », à son tour, n'est pas entendu au sens du « terminé » (le « fini », au sens du clos)- pas plus que telos ne signifie la conclusion finale (qui clôture) ; au contraire, telos et ergon, pensés en grec, sont déterminés par l'eidos et notamment le genre et la manière dont quelque chose se tient « finalement » dans son visage », voir « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », in *Questions II*, trad. par François Fedier, p. 246, 247. Cf. aussi Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 20-23.
[435] *Métaphysique*, Z, 13, 1038 b, 12, t. II, p. 291.
[436] *Métaphysique*, Z, 13, 1039a 3, t. II, p. 294.

retombe dans la contradiction du « troisième homme ». Si « l'admission de genres indépendants » chez Platon renferme des contradictions[437] c'est parce que « l'entéléchie sépare » : « Il est impossible qu'une substance provienne de substance qu'elle contiendrait comme en entéléchie, car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne seront jamais un seul être entéléchie. Mais si ces êtres sont deux en puissance ils pourront être un (…) car l'entéléchie sépare (ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει) ».[438] Par contre Hegel semble trouver dans cette argumentation antiplatoncienne le travail suprême de la négativité « qui ne comporterait ni changement ni néant ».[439] A cette essence qui est exprimée comme universel chez Platon, s'ajoute le principe d'individuation aristotélicienne de sorte que l'effectivité devient aux yeux de Hegel « cette négativité, cette activité (Tätigkeit), cette efficacité active (*tätige Wirksamkeit*) : se scinder soi-même, - cet être-pour-soi (*Fürsichsein*)- supprimer (*aufheben*) l'unité et poser la scission (*Entzweiung*),- il n'y a plus alors être-pour-soi, mais être-pour-un-autre (*Sein-für-Anderes*), donc la négativité opposé à l'unité ».[440] L'extension donnée par Hegel à l'idée de l'ἐνέργεια semble de prime abord justifier son rejet par certains commentateurs modernes. Peut-on parler de gauchissement ou encore de violence par rapport à l'interprétation hégélienne comme le soutenait Pierre Aubenque ? En pensant l'ἐνέργεια de telle sorte que la négativité soit fondatrice de l'identité spéculative de l'objectivité et de la subjectivité, Hegel « dynamise » -t-il[441] à tort la relation du fini et de l'infini ? Ou bien comme le G. Lebrun soutient, ce n'est pas « Aristote qui est hégéliansé » mais c'est plutôt « Hegel qui aristotélise »,[442] en ce sens que la pensée d'Aristote souligne déjà le dépassement de la finitude ? Après cet éclaircissement préliminaire, il nous faut regarder de plus près la fonction de la δύναμις et de l'ἐνέργεια en suivant l'analyse hégélienne de la théorie de la substance.

§ 3 - La théorie des substances d'Aristote : la substance sensible

La considération spéculative que Hegel attribue à la *Métaphysique* découle surtout de l'analyse proposée dans le livre Λ qui traire de la substance absolue ou de Dieu. Même si celle-ci constitue le moment crucial de son commentaire, il ne néglige pas d'examiner la structure

---

[437] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 521.
[438] *Métaphysique*, Z, 13, 1039 a 3-7, p. 295. Cf. *Physique*, I, 1085 a 30 : « rien d'autre n'est séparable que la substance, car tout a pour sujet d'attribution la substance », trad. H. Carteron, t. I, p. 31. Voir aussi Alain de Libera, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 70-74.
[439] Gérard Lebrun, « Hegel lecteur d'Aristote », *Les études philosophique*, No. 3, (juillet-septembre 1983), p. 338.
[440] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 520.
[441] Pierre Aubenque, « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, p. 107.
[442] Gérard Lebrun, « Hegel lecteur d'Aristote », p. 338.

hiérarchique de tous les types de substance dans les *Leçons*. Hegel dit qu'Aristote établit la théorie de substance selon les moments de l'ἐνέργεια et de la δύναμις ou de la matière et la forme ainsi que leurs mouvements opposés par lesquels s'ouvrent les différents modes de substance. La manière aristotélicienne de procéder, de la substance sensible jusqu'à la substance absolue, n'est pas systématique, ils apparaissent notamment « l'une après l'autre (*nacheinander*) » c'est-à-dire de manière empirique, pourtant ils sont « réunis en un système ».[443] L'examen des déterminations n'échappe pas non plus à ce mode d'expression empirique qui est propre à Aristote, mais Hegel soutient qu'à la différence de la logique du fini, la Métaphysique saisit le contenu spéculatif. On verra maintenant pourquoi et comment cela est le cas.

Hegel commence par ce qui est le plus immédiat, à savoir la substance sensible. Etant corruptible par sa nature, la substance finie est en effet l'objet de la *Physique* où Aristote examine soigneusement le mouvement et le changement que la substance subit. Par contre dans la *Métaphysique* il ne manque pas de faire des analyses qui nous permettent de comprendre la finitude de la substantialité. Car chez Aristote la science de l'être ne veut pas être séparée définitivement de ce que l'expérience et l'αἴσθησις peuvent lui offrir. Certes la priorité de ce qui est donnée immédiatement à la sensation n'implique pas une priorité ontologique ; si l'on commence par κατὰ τὴν αιθησιν pour Aristote, c'est parce que le général contient une pluralité de parties exactement comme le tout.[444] Le caractère fondamental de la substance sensible et finie[445] dépend d'abord de la séparation entre la matière et la forme. Celle-ci apporte à celle-là la détermination à titre de l'activité, puisque la forme ou l'ἐνέργεια est « l'élément efficace » (*das Wirksame*), [446] ce par quoi la matière indéterminée est déterminée. La forme est « extérieure » (*äußerlich*) à la matière, et, dans la mesure où la forme/l'activité et la matière/la possibilité restent l'un en dehors de l'autre, l'on peut parler de la finitude, puisque cette extériorité elle-même constitue « la nature du fini » (*die Natur des Endlichen*).[447] D'ordinaire au contraire, l'expérience immédiate de la matière semble être « l'élément substantiel »,[448] ce qui est le plus riche et l'essentiel. Aristote constate à

[443] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 521, cf. aussi *Métaphysique*, Z, 1029 b 10 : « c'est en partant de ces connaissances vagues, mais personnelles, qu'il faut s'efforcer d'arriver aux connaissances absolues, en passant (…) par les premières », trad. p. 244.
[444] *Physique*, I, 184 a, 24.
[445] Aristote distingue deux sortes deux substances sensibles : l'une est la substance corruptible, l'autre est substance éternelle mais sensible (comme les planètes), voir *Métaphysique*, Λ, 11069 a, 30.
[446] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 521.
[447] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 521.
[448] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.

juste titre que ce n'est pas seulement à cause de l'existence illusoire de la matière mais aussi « par un prestige de l'imagination (ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι) »[449] qu'on lui attribue substantialité. Ce qui importe donc dans la substance finie, c'est comprendre son statut ontologique inférieur à la forme : la matière est ce qui n'existe pas par soi (καθ᾽ αὑτὴν), c'est-à-dire toutes les catégories selon lesquelles on connait une chose en tant qu'une chose n'appartient qu'à la forme.[450] Comme telle, la matière est « le substrat (ὑποκείμενον) mort, le sujet »[451] qui subit le changement (μεταβολή). Celui-ci se comporte en quatre catégories principales dont la première, le changement selon la substance (κατὰ τὸ τί), que Hegel traduit par « *nach dem was* » ou « *einfachen Bestimmung, der Zweck* », est la plus importante.[452]

Cependant en ce qui concerne la privation, Hegel paraît la passer sous silence.[453] On sait que privation (στέρησις) est pour Aristote aussi essentielle dans le changement que dans les autres causes, la forme et le substrat. Afin de résoudre le problème du devenir que les anciens ont échoué à comprendre, Aristote, tout en gardant le principe d'*ex nihilo*, reconnaît la privation dans les corps sensibles. Car si le changement peut aller de ce qui est selon la possibilité à l'effectivité, c'est parce qu'il y a 1/ quelque chose qui subsiste pendant le changement 2/ il y a aussi quelque chose qui ne subsiste pas et se déplace avec son opposé. Alors toute la génération et la destruction (γενέσις et φθορά) ne proviennent pas du non-être ou du néant au sens absolu du terme, mais de ce qui existe en puissance au titre de privation. On ne devient un musicien qu'à partir du non-musicien, ou encore, le musicien construit une maison non pas « en tant que » musicien mais en tant que constructeur. En ce sens, Aristote affirme que la génération à partir du non-être est accidentelle (κατά συμβεβεκός) : « nous affirmons aussi que rien n'advient absolument non-étant, mais qu'il y a d'une certaine manière une venue à l'être à partir du non-étant, en quelque sorte que par accident, car à partir de la privation, ce qui est par soi non-étant devient quelque chose, alors qu'il ne s'y trouvait pas ».[454] Dès lors la question se pose : est-ce qu'on peut parler d'un « déterminisme imparfait »[455], ou d'une sorte de nécessité qui est inscrite au sein de la matière ?

[449] *Métaphysique*, Λ, 1070 a, 10.
[450] *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a, 20.
[451] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 522.
[452] Les autres catégories sont comme c'est bien connu, le changement selon la qualité, le changement selon quantité et le changement selon le lieu.
[453] Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, p. 26.
[454] *Physique*, I, 8, 191 b 13-16, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 2012, p. 98.
[455] Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 275 et sq.

Si tel est le cas, la matière que nous venons de définir comme l'indéterminé, ne serait-elle pas déjà déterminée même avant de devenir effective ?

« Dans la substance sensible, disait Hegel, les moments apparaissent dans leur diversité, le retour en soi n'y apparait pas encore ; mais l'activité est l'élément négatif qui contient en lui l'opposé de façon idéelle (*ideell das Entgegengesetzte in sich enthält*) (qui en supprime un) – donc déjà aussi ce qui doit prendre naissance ».[456] Selon cette courte explication, il est clair qu'il s'agit non pas d'une possibilité *infinie* (au sens de mauvaise infinité) mais d'une possibilité *déterminée* de manière idéelle (et non pas réellement), de sorte que l'ἐνέργεια, en tant qu'activité négative et déterminante posant la différenciation, fait surgir une détermination *idéelle*, c'est-à-dire qui ne se présente que potentiellement, dans la matière. L'actualisation d'une des déterminations opposées est possible par le fait que la matière, étant *relative*, requiert l'actualisation d'une forme *déterminée* : « la matière fait partie des relatifs, car à une autre forme correspond une autre manière ».[457] C'est la raison pour laquelle pour Aristote il n'y a pas de hasard dans la génération et la destruction, car ce qui parait engendré par hasard est en effet engendré par une cause (αἰτία) *accidentelle* ainsi qu'en vue d'une fin. Telle est la définition de la nécessité en général : elle est « dans la matière, tandis que ce qu'on a en vue dans la notion » (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ).[458] Mais on est encore loin de concevoir dans la matière ni la nécessité ni la causes selon lesquelles la réalisation de la forme s'effectue dans la substance sensible et finie. Comme Hamelin le remarque, « on ne saurait dire, en montrant du doigt pour ainsi dire : voilà la matière ».[459]

La diversité (*Verschiedenheit*) et l'extériorité réciproque entre les moments de la matière et de la forme, ou de l'en-soi et de l'effectivité, et l'absence du mouvement du retour en soi (*Rückkehr in sich*) à partir de l'activité de la différenciation ou du moment du pour-soi[460], sont manifestement les signes de la *Logique objective*. La finitude s'y montre dans la mesure où les déterminations sont indifférentes les unes par rapport aux autres : « lorsqu'il est fait abstraction de toutes les déterminations, de toute forme d'un quelque-chose, il reste la matière indéterminée. La matière est

---

[456] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 522.
[457] *Physique*, II, 2, 194 b 8, trad. Annick, p. 112.
[458] *Physique*, II, 9, 200 a 15, trad. O. Hamelin in Aristote, *Physique II*, traduction et commentaire de O. Hamelin, Paris, Vrin, 1931, p. 30.
[459] *Le système d'Aristote*, p. 266.
[460] « Le pour-soi est au contraire le retour infini en soi, c'est à lui qui appartiennent l'énergie et l'entéléchie », voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 569.

quelque chose d'absolument *abstrait* (- on ne peut pas voir toucher, etc., la matière – ce que l'on voit, touche, est une *matière déterminée*, c'est-à-dire une unité de la matière et de la forme). Cette abstraction d'où la matière est issue n'est, cependant, pas seulement une soustraction et une suppression *extérieure* de la forme, mais la forme se réduit de par elle-même ».[461] En un mot la substance sensible demeure finie dans la mesure où son « être-là est *différent de son concept* »[462] ; elle ne serait pas effective si l'universel, l'idée ou encore la fin ne s'y manifeste pas effectivement : c'est cette séparation entre l'existence et le concept, et, leur indifférence réciproque qui sont le signe ultime de la finitude.

§ 4- La substance intermédiaire

Quant à la deuxième espèce de la substance, on peut la définir comme une sorte d'intermédiaire[463] entre la substance sensible et la substance absolue. Elle subit, tout comme chaque substance sublunaire séparée de la substance absolue, une opposition entre la matière et la forme. Mais si elle est en même temps supérieure à la substance sensible, c'est parce que cette fois ladite opposition se trouve entre une matière et une forme qui n'est pas seulement une activité mais aussi l'ἐνέργεια comme *efficacité active* (*tätige Wirksamkeit*). De même, dans la substance sensible, la matière (ou l'universel en-soi) était encore passive. Selon la distinction aristotélicienne, la modalité de la puissance est appelée passive (πάσχειν) si la puissance est dans la patient : elle subit un certain changement, soit dans elle-même soit dans elle-même en tant qu'être autre, par rapport à l'action d'un agent.[464] Toutefois Aristote a pris soin de distinguer dans *De l'âme* les deux aspects différents de la passivité : dans un premier sens, la passivité ne signifie qu'« une certain destruction sous l'action du contraire »[465] (comme nous venons de le voir aussi dans les choses naturelles ainsi que dans les choses artificielles) tandis que dans un deuxième sens elle est « la conservation (σωτηρία) de l'être en puissance par l'être en entéléchie ».[466] Pour illustrer la

---

[461] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 83.
[462] *Enc.*, *Concept préliminaire* (1827 et 1830), p. 315.
[463] Ce point n'est pas très clair dans la *Métaphysique* pourtant il semble qu'il n'y a de substance intermédiaire qu'au point de vue de l'ontologie hiérarchisée.
[464] *Métaphysique*, θ, 1, 1046a 5 -30.
[465] Ajoutons que selon l'être en puissance (δυνάμει), les contraires peuvent coexister dans une même chose tandis que selon l'être an acte (έντελέχεία) ce serait impossible puisque les contraires se détruisent mutuellement, *Métaphysique*, Γ, 5, 1009a 32-36.
[466] *De l'âme*, trad. E. Barbotin, 417 b 3. La différence entre les deux sens de la passivité sera traitée dans la section concernant la lecture hégélienne sur *De l'âme*.

passivité au sens premier, Aristote donne toujours l'exemple de l'acquisition de la science.[467] Quand on parle de la possibilité selon laquelle un homme peut devenir cultivé par l'enseignement, il s'agit d'un changement destructif d'un état vers un autre mais l'action est reçue de l'*extérieur*. Dans la passivité au sens de la conservation, à son tour, une fois qu'un homme acquiert la science il n'y a plus de puissance passive mais aussi de l'altération, d'une activité de sorte que l'homme qui sait, par la possession (ἕξις) du savoir peut actualiser son savoir à tout moment. Ce dernier point sera décisif dans la considération sur la fonction du νοῦς aristotélicien mais nous nous bornerons, pour l'instant, à l'étude hégélienne de la théorie de la substance. En ce qui concerne la puissance dite active (ποιεῖν), la puissance est au contraire dans l'agent (ποιεῖσθαι) : « c'est l'état de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifiée dans le sens du pire, ni détruit par un autre être ou par lui-même en tant qu'autre, en vertu d'un principe de changement ».[468] Cela peut s'entendre de multiples manières, tantôt c'est la puissance de l'activité subjective de l'individu dans le domaine pratique par rapport à l'Etat qui est le substantiel,[469] tantôt c'est la faculté d'agir et produire de νοῦς ou de l'âme en général dans le domaine de la psychologie.[470]

Ici pourtant, la puissance passive de la matière de la substance finie reste toujours comme « l'universel passif », tandis que l'autre extrême, c'est-à-dire le νοῦς que Hegel traduit par *Verstand*, est devenu, à la différence de la forme de substance sensible, actif. La force déterminante de l'entendement fait surgir ainsi le moment de l'être-pour-soi en niant l'autre de l'en-soi et retourne en soi-même. Tel est l'idéalité que nous venons de mentionner : « l'être-pour-soi, dans cette détermination qui consiste en ce qu'il se rapporte à soi du fait que l'Autre est, dans lui, seulement un Autre supprimé, est idéalité » ;[471] à ce titre, l'être-pour-soi est plus *réel* car «l'idéalité, disait Hegel, est (…) la vérité de la réalité, ou si l'on veut, par réalité, entendre le substantiel, le vrai lui-même, l'idéalité est la réalité véritable ; pour autant que l'être-là, ou la réalité, s'est déterminé de façon à être l'idéalité ».[472] Cela ne veut pas dire que le dépassement de la sphère du finité est accompli car l'infinité de l'être-pour-soi y est seulement avec cette égalité avec soi-même ou cette relation à soi. La matière, ainsi que la forme sont encore « l'étant-en-soi »

[467] *De l'âme*, II., 5, 417a 6 - 417b ; cf. *Physique*, I, 7, 190a 1-5 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 570 et sq.
[468] *Métaphysique*, θ, 1, 1046a 5.
[469] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 591.
[470] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 571.
[471] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 228.
[472] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 229.

sous forme « opposée ».[473] Puisque la séparation de l'universel passif et de l'actif demeure persistante, ce qui est posé c'est l'activité, l'*actus* qui apporte son propre contenu. C'est là que se trouve la fonction déterminante : « la pensée (efficacité) », précise Hegel, pose le contenu, c'est-à-dire « la fin (εἶδος) », ensuite la matière, opposée à celle-là, est actualisé d'après cette fin.[474] Ce qui est important pour Hegel est que cette opération déterminante du νοῦς que Aristote définit à travers le processus de production, est celui du ποίησις. Cet acte de produire est visible d'emblée dans les choses artificielles où le νοῦς, ayant son principe de mouvement en lui-même[475] au titre de cause efficient ou motrice (τό ποιούν), produit un changement déterminé dans la matière, ou la cause matérielle (ὑποκεμίενον) suivant une cause finale (οὗ ἕνεκα).[476] En outre, Hegel reproche à Aristote de n'avoir pas suffisamment élaboré comment l'unité du substrat et de l'activité s'est établit. Après avoir traduit le passage concernant l'ἀρχή et l'αἰτία du livre Δ, [477] il écrit : « la forme est l'unité des deux, elle consiste en matière ou substrat et en activité ; ce qu'Aristote n'élucide pas davantage, c'est la manière dont toutes deux existent dans cette forme, - c'est-à-dire sont opposées comme ce qui est à supprimer et ce qui est à poser ».[478] Comment comprendre cette séparation ?

D'après A. Ferrain, [479] la solution hégélienne pour dépasser cette séparation qui force l'élément actif (*das Tätige*) à présupposer (*vorausgesetzt*)[480] sa matière peut se trouver dans la considération hégélienne de l'âme aristotélicienne : car le νοῦς signifie à la fois la cause et le principe (αἰτία καὶ ἀρχή) de tous les corps vivants (τοῦ ζῶντος σώματος).[481] Cependant Ferrain constate que Hegel essaie de compléter la tâche qu'Aristote laisse inachevée, sans altérer le contenu cohérent entre la *Métaphysique* et *De l'âme*. Dans le deuxième livre de ce dernier, ce qui est en question est l'analyse des facultés de l'âme. C'est là qu'Aristote précise d'emblée les trois modalités de causes (τρεῖς αἰτία) : premièrement l'âme est dite cause (αἰτία) dans la mesure où elle

[473] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 523.
[474] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 523.
[475] *Métaphysique*., θ, 2, 1046b, 17.
[476] Cf. *Métaphysique*, Δ, 2, 1013a 25-1014a 25.
[477] *Métaphysique*, Δ, 2, 1012 b 34. Hegel traduit l'ἀρχή par cause (*Ursache*) et l'αἰτία par la raison d'être (*Grund*), voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 523, note 13.
[478] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 523, 524.
[479] Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, p. 118.
[480] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 524.
[481] *De l'âme*, 415 b 6.

est l'οὐσία[482] des corps vivants (τῶν ἐμψύχων σωμάτων). Il est évident qu'ici intervient l'idée de la vie[483] qui est dominante à travers toute « la philosophie de l'esprit » d'Aristote. Si c'est par le fait de vitalité qu'on parle de l'*être* (τὸ εἶναί ἐστιν)[484] des corps vivants, et, si la cause d'une chose est son essence, alors l'âme sera la forme ou l'idée selon laquelle existent les corps vivants comme matière.[485] Il en résulte que l'âme, étant la forme, sera tout aussi l'entéléchie des êtres ayant en puissance la vie : ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.[486] Deuxièmement, l'âme signifie aussi la fin (τέλος) ou la cause finale (οὗ ἕνεκα) pour les corps vivants sublunaires, y compris les animaux et les plantes, composées d'une matière et d'une forme. D'abord dans la production de l'art, le fin est ce que la cause efficiente a en vue, car « la forme est dans l'esprit de l'artiste »[487] autrement dit, le νοῦς, agit en vue d'une fin (γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ).[488] L'artiste produit la scie de fer au lieu de bois, parce que « cette fin ne peut se produire si la scie n'est de fer ».[489] De même, dans les choses naturelles, les corps vivants se sont mus en vue de la fin : « on voit dans les plantes mêmes les choses utiles se produire en vue de la fin, par exemple, les feuilles en vue d'abriter le fruit »[490] et les animaux le sont aussi ; en un mot tous les corps vivants sublunaires « ont l'âme pour fin ».[491] Troisièmement, l'âme est dite une cause dans la mesure où elle est le principe premier du mouvement local (ἡ κατὰ τόπον κίνησις)[492] puisque c'est de l'âme que relève l'altération (ἀλλοιωσις),[493] c'est-à-dire le mouvement selon la qualité (κίνησις κατα ποιόν). Cet argument est lié d'emblée avec la sensation (αἴσθησις) qui est « une certaine altération »[494] comme

---

[482] E. Barbotin traduit ici l'οὐσία par « substance formelle » (p. 39) tandis que R. Bodéüs préfère « qualité de substance » (p. 153). Nous avons choisi de ne pas traduire le terme ici.
[483] « La vie telle que je l'entends consiste à se nourrir soi-même, à croître et à dépérir » (ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν), *De l'âme*, 412a 15.
[484] *De l'âme*, 415 b 7.
[485] Cf., S. Thomae de Aquino, *Sentencia libri De anima*, éd. Léon., t. XLV-1, Liber II, capitulum 7, 415 b 12, 175, Roma-Paris, Commissio Leonina, Paris, Vrin, 1984, p. 97, 98 : « Et primo, quod anima sit causa viventis corporis, ut forma : et hoc duplici ratione : quarum prima talis est. Illud est causa alicuius ut substantia, idest, ut forma, quod est causa essendi. Nam per formam unumquodque est actu. Sed anima viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum : ergo anima est causa viventis corporis, ut forma ».
[486] *De l'âme*, 415 b 5.
[487] *Métaphysique*, Z, 1032 b 1.
[488] *De l'âme*, 415 b 16.
[489] *Physique*, II, 9, 200a 8, trad. H. Carteron, p. 79, cf. « Sicut enim intellectus operatur propter finem (…) sed intellectus in his quae fiunt per artem, materiam ordinat et disponit propter formam », *Sentencia libri De anima*, Liber II, capitulum 7, 415 b 12, 175, p. 98.
[490] *Physique*, II, 8, 199 a 22, trad. H. Carteron, p. 77.
[491] *De l'âme*, II, 4, 415 b 22.
[492] *De l'âme*, II, 4, 415 b 24.
[493] *De l'âme*, II, 4, 415 b 24.
[494] Cf. *Physique*, VII, 3, 245 b 3-5 : « L'altération existe seulement dans ce qu'on peut dire pâtir par soi sous l'action des sensibles », trad. H. Carteron, p. 79.

la capacité de recevoir l'affection (πάθος); car toute altération dans le corps selon la qualité (comme échauffement, changement de couleur etc.) dépend de la possession de l'âme et de la vitalité.[495] Il en va de soi pour la croissance (αὔξησις), c'est-à-dire le mouvement selon la quantité (κίνησις κατα ποσόν) du corps vivant, par exemple, par l'alimentation car « aucun ne se nourrit s'il n'est doué de vie ». [496]

Pourtant cette explication ne suffit pas : si la théorie de l'âme d'Aristote que nous venons de retracer brièvement, sera la clé pour comprendre la fonction unificatrice de la seconde espèce de la substance se montrant comme le νοῦς, alors il nous faut prendre en considération la lecture hégélienne de façon plus précise : dans quelle mesure est-il légitime d'utiliser la théorie de l'âme pour expliquer le *Verstand* hégélien ?

Section IV. Le νοῦς aristotélicien et l'esprit hégélien

Pour comprendre la portée véritable de la question, il ne faut pas oublier que Hegel, lorsqu'il passe à la théorie de l'âme pour bien déterminer (ou bien « systématiser ») la place de la « substance intermédiaire » à l'intérieur de la philosophie d'Aristote, n'hésite pas à appliquer sa propre conception de la triplicité des syllogismes : car si l'on prend la substance finie qui a un caractère passager et non stable comme une détermination de l'extériorité ou de la nature en général, n'est-il pas nécessaire de poser un moyen terme (*Mitte*) médiatisant afin que la finitude puisse se réconcilier avec l'absolu ? Dans ce qui suit, nous essayerons de montrer pourquoi le foyer d'un tel moyen terme n'est pas dans la *Métaphysique*, comme Hegel le déclare, mais dans *De l'âme*. La lecture hégélienne de la théorie de l'âme est ainsi importante pour deux raisons fondamentales : Hegel y trouve d'une part l'idée d'un idéalisme qui ne sépare plus pour la connaissance l'unité de la sensibilité et de l'entendement ; d'autre part une présentation de l'automouvement de l'esprit s'élevant de la sphère du fini à la liberté vraie, c'est-à-dire à l'infinité de l'esprit qui se connaît lui-même à travers son effectivité. C'est pourquoi nous devons aborder ce que Hegel nomme « la philosophie de l'esprit » chez Aristote et dont il fait un objet touchant justement à l'essentiel.

[495] Cf. *Physique*, V, 2, 226 a 25 -28.
[496] *De l'âme*, II, 4, 415 b 25.

Il faut d'abord bien comprendre la distinction fondamentale entre le νοῦς et le *Geist* qui peut susciter des malentendus. L'un comme l'autre porte sans doute sur un examen de l'âme : chez Aristote le concept de ψυχή est défini surtout comme ce qui donne le principe de vitalité aux corps organique ainsi qu'aux corps inorganiques, et l'âme humaine ne diffère de l'âme nutritive (chez les plantes) et de l'âme sensitive (chez les animaux) que dans la mesure où elle possède particulièrement la faculté intellective.[497] En posant l'unité du rapport entre trois aspects de l'âme, ce principe de vitalité établie ce que Hegel nomme la « considération de l'organique ».[498] Conformément à Aristote, le concept de la vie comme le principe ultime qui anime la mobilité de la nature sera le concept fondamental de l'esprit subjectif de la Philosophie de l'esprit (§387 - §482) pourtant l'accent y est mis non seulement sur l'aspect psychologique de la conscience mais aussi sur sa faculté de *connaître*. En ce sens, l'esprit hégélien est plus proche du concept du νοῦς que de celui du ψυχή; l'âme « ou l'esprit-nature (*Naturgeist*) » en tant que l'objet immédiat de l'*anthropologie* n'est que le premier degré de la présentation du développement de la philosophie de l'esprit ; puis elle s'élève à la *Phénoménologie de l'esprit* qui, en perdant son statut de 1807 d''introduction à la science de la philosophie, est réduite désormais à un moment médiatisant entre l'*anthropologie* et la *psychologie* où l'esprit se déterminant lui-même théoriquement ainsi que pratiquement se saisit et par là ouvre la voie vers l'esprit objectif. D'après ce développement, il est facile de voir que pour Hegel il ne s'agit pas seulement de montrer comment l'esprit parvient par ses actes à la connaissance vraie de soi-même mais aussi de manifester que c'est en même temps la réalisation de l'idée logique que l'esprit a parcouru : « la considération de l'esprit n'est, en vérité, philosophique que lorsqu'elle reconnaît le concept de celui-ci dans sa réalisation effective et son développement vivant, c'est-à-dire justement lorsqu'elle conçoit l'esprit comme une image de l'Idée éternelle ».[499] Il est évident que la philosophie de l'esprit hégélienne ne se limite pas à une étude concernant le rapport entre la matière et la forme comme c'est le cas chez Aristote, elle dépasse ce cadre borné psycho-corporelle pour concevoir conceptuellement et concrètement le tout comme le produit de sa propre réflexion et de l'effectivité.[500] De fait la philosophie de l'esprit d'Aristote ne s'enferme pas dans les limites de *De l'âme*. Son esprit objectif, les actes de νοῦς dans le domaine pratique ne se trouvent pas dans sa théorie de l'âme mais dans

[497] *De l'âme*, 413a 20.
[498] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 568.
[499] *Enc*., Add. § 377, p. 379.
[500] CF. M. Inwood, *A commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, p. 279.

l'*Ethique* et la *Politique* tandis que son étude sur l'art et la religion, qui relèvent pour Hegel de l'esprit absolu, se trouvent dans la *Poétique* et dans la *Métaphysique*. Mais à part cette différence « systématique » qui naît d'une absence de considération systématique propre àAristote, *De l'âme* fascinait Hegel pour les raisons suivantes : la théorie de la sensation et la théorie de νοῦς actif et passif reposent sur le principe de vitalité – c'est-à-dire que l'effectivité de l'âme et la pensée est saisie dans leur mouvement qui fonde l'identité à soi par la différenciation – et le principe de l'entéléchie par lequel l'unité de la matière ou l'en-soi et la forme ou le pour-soi est posée en-soi et pour-soi.[501] C'est seulement dans la dimension du vivant et dans son entéléchie que d'une part la conscience sentante déterminera la sensation (*Empfindung*) comme identité de l'objectif (ce qui est senti) et du subjectif (ce qui sent) à travers la transformation de sa réceptivité et d'autre part la conscience réfléchissante déterminera l'universalité de la pensée comme l'identité de ce qui pense et de ce qui est pensé à travers l'activité de sa spontanéité. Ce dernier point jettera la base de l'idée de la « pensée de la pensée » de Dieu entendu comme la substance absolue de la Métaphysique.

§ 1 - La sensation comme dimension de l'esprit

Au commencement de l'anthropologie de l'esprit subjectif de l'*Encyclopédie*, la détermination générale de l'âme est considérée selon une dualité, une duplicité : d'une part elle appartient immédiatement à la nature puisque son existence et son ob-jet (*Gegenstand*) semblent appartenir à l'extériorité d'où vient toute la matière. D'autre part, elle est le degré inférieur le plus pur de l'esprit : « l'âme n'est pas seulement pour elle-même immatérielle, mais elle est l'immatérialité universelle de la nature, la vie idéelle simple de celle-ci, l'absolu *substance*, en tant qu'identité immédiate de la subjectivité qui est dans soi et de la corporéité, laquelle identité, en tant qu'essence universelle, demeure la base absolue de la particularisation et singularisation de l'esprit, mais dans cette détermination abstraite, est seulement le *sommeil* de l'esprit ».[502] Dans l'édition de 1827 et 1830, Hegel continue en reliant cette définition de l'âme avec celle d'Aristote « (…) mais dans cette détermination encore abstraite, elle est seulement le *sommeil* de l'esprit ; - le νοῦς *passif* d'Aristote qui, suivant la *possibilité* (*Möglichkeit*), est tout ».[503] Cette référence au livre III *De l'âme* nous prévient que ladite *passivité* de l'âme ainsi que du penser dont il est ici

[501] Sur ce point cf. Alfredo Ferrain, « Hegel's Aristotle: Philosophy and its Time », in *A Companion to Hegel*, Stephen Houlgate et Michael Baur (dir.), Oxford, Blackwell, 2011, p. 438.
[502] *Enc*., § 310 (1817), p. 104.
[503] *Enc*., § 389 (1827 et 1830), p. 185.

question, ne doivent pas être compris comme une position (*Setzen*) d'une extériorité qui serait l'autre absolu de l'esprit. Car si un tel autre (la nature en général) était insurmontable pour l'esprit, l'élévation de la nature à l'esprit serait impossible, autrement dit, l'infinité serait posée devant la finité, séparée à titre d'un au-delà inaccessible. Cette position est évidemment intenable pour Hegel. Suivant Aristote au contraire, il prend la matière non pas comme un être conditionné par la réalité subsistante-par-soi (*Selbstständig*), mais comme un *autre* de l'esprit qui ne reconnaît pas encore son l'être-autre comme la *manifestation* de l'esprit. Mais de ce fait, la soi-disante opposition de l'esprit et de la nature, de la liberté et de la nécessité, de l'infinité et de la finité seraient réconciliées à condition de comprendre l'essence de la matière en tant qu'une *possibilité* dont la vérité est, comme nous allons l'observer, l'*effectivité* et *l'efficacité* (*Wirksamkeit*, ἐντελέχεία).[504]

Revenons à la question que nous avons dû laisser plus haut sans réponse : comment s'établit l'unité du substrat (ou de la matière) et de l'activité (ou de la forme) dans la sphère de la substance intermédiaire ? Nous avons dit que l'explication de ce problème est analogue à celle de la sensation et de la perception et de l'intelligence. C'est dans le livre II que se détermine ce qu'est cette forme en tant qu'entéléchie : « (…) la matière est puissance (ἡ μὲν ὕλη δύναμις), la forme entéléchie (τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια)- cela en deux sens : soit comme la science, (τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη), soit comme l'exercice actuel de la science (τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν)».[505] Dans cette définition de l'essence de l'âme, Hegel distingue d'emblée trois moments : le premier est celui de l'en-soi comme la possibilité pure, le deuxième est l'universalité et le troisième est le moment « dans lequel la matière est en tant que possibilité, et dont la forme (idée) est l'activité (efficacité, ἐντελέχεια) ».[506] Comment comprendre la traduction du concept de l'ἐντελέχεια par *Tätigkeit* et *Wirksamkeit* qui ne sont rien d'autres que l'*idée* ? Ici, le parallélisme avec l'Idée logique est manifeste : ce qu'Aristote appelle l'entéléchie est ce que Hegel appelle l'élément idéel[507] ou plus précisément

[504] Nous devons laisser de côté la question de l'existence et de l'immortalité de l'âme, puisque Hegel comme Aristote ne considèrent pas celle-ci digne d'être traitée dans le cadre d'une philosophie de l'esprit. Car il s'agit ici non pas de la « métaphysique de l'âme » mais de « mode de son activité ». Hegel semble très proche d'Aristote lorsqu'il dit dans la remarque du § 389 que « la question de l'immatérialité de l'âme ne peut plus avoir intérêt que si l'on se représente, d'un côté, la matière comme quelque chose de *vrai*, et, de l'autre, l'esprit comme une *chose* (*Ding*) », p. 185-186. C'est une tendance *métaphysique* de prendre l'âme ou l'esprit en tant qu'une chose : « car cette doctrine prétendue considération métaphysique pose en réalité l'âme comme une chose, examinant par exemple quelle sorte de chose elle est, si elle est une chose simple, etc. », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 565.
[505] *De l'âme*, 412a 6-10, tr. E. Barbotin, p. 29.
[506] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 566.
[507] Willem A. DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1988, p. 44.

l'idéalité (*Idealität*) du fini. L'idéalité ou l' « idéalisation (*Idealisierung*) »[508] en tant qu'une détermination logique, signifie le processus de l'auto-suppression de l'opposition du fini qui est en face de l'infini :[509]« l'idéalité », étant infinie, « est la vérité de la réalité » qui se manifeste de prime abord comme le fini, « ou, si l'on veut, par réalité, entendre le substantiel, le vrai lui-même », ainsi elle est « la réalité véritable (…) pour autant que l'être-là, ou la réalité, s'est déterminé de façon à être l'idéalité ».[510] C'est autour de cette détermination logique que la présentation de l'esprit est définie : l'« assimilation de l'extérieur »[511] au niveau de la sensation repose ainsi sur l'entéléchie de l'âme. Il faut que celle-ci entre dans la dialectique de « l'auto-effectuation (*Selbstverwirklichung*) », et si le seul critère de la réalisation de l'esprit dépend d'« un accord du concept avec son effectivité »,[512] nous devons montrer comment l'âme *assimile* ce qui existe selon la possibilité par la sensibilité.

Aristote affirme que la sensation (τὸ ἀισθανεσθαι) est analogue à l'intellect (τὸ νόειν) ; l'un comme l'autre est une « sorte de passion » (ἢ πάσχειν τι).[513] A la différence de l'intellect, la passivité de la faculté du sentir vient de son existence corporelle, c'est-à-dire de sa dépendance de l'extériorité par les organes sensoriels. Les sens ainsi affectés, causent d'emblée « une sorte d'altération (ἀλλοίωσίς τις) »[514] entre le senti (τὸ αισθητον) et le sentant (το αίσθητικόν). Mais cette manière de comprendre la sensation est tout à fait problématique puisqu'elle constitue une altérité absolue entre les termes. De plus, si l'un et l'autre sont radicalement différents, et s'ils sont sans communauté (κοινὸν), la sensation ne saurait avoir lieu.[515] Posons la question selon le vocabulaire de Hegel : si la sensation est seulement une « trouvaille » au sens où Hegel l'entend

---

[508] *Enc*., Add. § 381, p. 388 ; *Werke*, Suhrkamp, 10, p. 21.
[509] Il ne faut pas confondre l'*idéal* avec l'*idéel* (*das Ideelle*). Celui-ci exprime, dans la sphère de la logique objective, un moment *unilatéral* qui tient l'être-autre de l'un de deux termes. Hegel distingue clairement cette signification de l'idéel par rapport à l'idéal dans l'édition de 1832 de la *Science de la logique :* « l'idéalité appartient tout d'abord aux déterminations supprimées, en tant qu'elles sont différentes de ce *dans quoi* elles sont supprimées, qui peut, en revanche, être pris comme le réel. Mais de la sorte, l'idéel est, à son tour, l'un des moments, et le réel est l'autre ; mais l'idéalité consiste en ce que les deux déterminations sont de la même manière seulement *pour de l'un* (nur für Eins) et valent seulement *pour de l'un*, laquelle idéalité *une* (*eine Idealität*) est, du coup, sans être différenciée, réalité », *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 228-229, cf. éd. 1832 p. 212. Dans une note explicative, Labarrière et Jarczyk souligne aussi le fait que le passage de l'idéal à l'idéel signifie le « dépassement que Hegel entend opérer par rapport au devoir-être kantien », *Science de la logique*, I, 1812, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 129, n. 19.
[510] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 229.
[511] *Enc.*, Add. § 381, p. 388.
[512] *Enc*., Add. § 379, p. 383.
[513] *De l'âme*, III, 429a 15.
[514] *De l'âme*, II, 416b 35.
[515] Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel, plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996, p. 69.

suivant la signification en allemand du terme *Empfindung*, il y aura, soit une « trouvaille » (*Findung*) de l'âme elle-même, soit un monde en face de l'âme.[516] Quoi qu'il en soit, il en résulte que la structure du donné n'échappe pas à la finitude puisque « la sensation est la sphère de l'état borné (*Beschränktheit*) ».[517] Si tel est le cas, comment l'âme qui sent sera « l'agent producteur (*das Hervorbrigende*) » et la « cause qui est universalité déterminant elle-même »[518] face à la finitude radicale ?

Aristote offre une solution à la question dans le cadre du processus de la passivité et de l'activité (πάσχειν/ δύναμις - ἐνέργειν/ ἐντελέχεια). L'altération, étant un *κίνησις* par définition, voire un mouvement inachevé selon qualité, désigne le côté passager de la possibilité, autrement dit, dès qu'un tel mouvement entre en rapport avec son contraire, il se détruit lui-même en passant vers son autre. La passivité se prête alors à une double interprétation : « en un sens, c'est une certain destruction sous l'action du contraire ». [519] Pour illustrer ceci, Aristote donne l'exemple de l'enseignement : « un être est savant à la manière dont nous dirions l'homme savant, parce que l'homme compte parmi les êtres *capables*[520] de savoir et de posséder la science ».[521] L'acquisition de la science exprime ici seulement la passivité selon la potentialité, c'est ce qui est « l'en-soi, l'élément objectif ».[522] Un enfant est en soi, en puissance savant; pourtant, une fois qu'il devient savant, il y aura « un changement vers les dispositions privatives » (τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν) ».[523] C'est en ce sens que la passivité signifie πάσχειν, car « l'action (*Einwirkung*) est reçue de l'extérieur »,[524] et Aristote applique cette nécessité à la sensation : le senti est « donné (*vorhanden sei*) ». [525] C'est par rapport à l'extériorité que le contenu est reçu, et, du même coup, « l'activité sensitive (*die Empfindende Tätigkeit*; ἡ κατ'ἐνέργειαν αἴσθησις) porte sur le singulier »,[526] c'est-à-dire sur tel ou tel l'ob-ject (*Gegenstand*) singulier que l'esprit *trouve* (*finden*) immédiatement devant lui.

---

[516]Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 89.
[517] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 571.
[518] *De l'âme*, II, 415b 10-19 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 567.
[519] *De l'âme*, II, 5, 417b 2.
[520] Nous soulignons.
[521] *De l'âme*, II, 5, 417a, 23.
[522] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.
[523] *De l'âme*, II, 5, 417b 15, Hegel le traduit en allemand par « *Anlage* », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.
[524] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 571.
[525] *De l'âme*, II, 5, 417b 19-26 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 571.
[526] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 571.

Hegel évoque immédiatement que ce côté passif de la sensation de l'esprit n'implique guère ni une dépendance totale de l'extériorité dans la détermination du sujet (comme c'est le cas d'après « l'idéalisme subjectif », ni un « retrait » chez Aristote « par rapport à l'idéalisme »[527], puisque c'est seulement *dans et par* ce qui sent que se produit la sensation. En effet la passivité n'est rien d'autre qu'un moment qui doit être élevé à l'unité du senti et du sentant : tel sera l'aspect actif de la passivité, car si l'on prend sa possibilité au sens de la transformation de la réceptivité, la passivité ne sera plus un processus passif mais *actif*.

Cette fois, la puissance (δύναμις) est une détention, une possession, même une conservation : « en un autre sens, c'est plutôt la conservation (τὸ σωτηρία) de l'être en puissance par l'être en entéléchie (τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντο) et semblable à lui de la même manière que la puissance par rapport à l'entéléchie (δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν) ».[528] S'il ne s'agit plus d'une extériorité face au sentant, c'est parce que c'est « par l'exercice de la science », à la différence de l'acquisition, « que passe à l'acte celui qui possède la science ».[529] Cet exemple montre que le contenu de la sensation ne dépend pas du senti, puisque l'âme la possède (ἔχειν) désormais et, elle est ainsi « capable d'exercer sa science à volonté si aucun obstacle extérieur ne l'en empêche. »[530] La sensation se comporte alors d'une telle manière que l'âme « va dans le sens des dispositions positives (ἐπὶ τὰς ἕξεις) ».[531] Il faut bien comprendre la position délicate de ce côté actif qui ne sera plus une passivité de l'âme : c'est le lieu véritable d'une *identité*, encore abstraite, du sentant et du senti dans la production de la sensation ; l'activité (ἐνέργεια) de ce qui est en puissance (δύναμις) implique ainsi un tout premier commencement de la libération de l'esprit devant la nature. La liberté au sens hégélien du terme, comme on le sait, est le fait de se libérer de toute la mobilité et de la matérialité[532] par l'assimilation de l'être-autre qui est en fait le sien, dont la première expression spéculative se trouve à juste titre dans l'ἕξις.

---

[527] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 571. Hegel semble évoquer la philosophie transcendantale de Kant lorsqu'il continue en disant que « croire que la passivité et la spontanéité de l'esprit dépendent du caractère intérieur ou extérieur de la déterminité donnée, est le fait d'un mauvais idéalisme (*schlechter Idealismus*) », *ibid*.
[528] *De l'âme*, II, 5, 417b 4.
[529] *De l'âme*, II, 5, 417b 6.
[530] *De l'âme*, II, 5, 417a 26.
[531] *De l'âme*, II, 5, 417b 16.
[532] G. Lebrun, *La patience du concept*, p. 357.

Il est difficile de traduire la notion d'ἕξις qui vient du verbe « posséder (ἔχειν) ».[533] Dans sa traduction d'un fragment de *De l'âme* en 1805 (III, 4-5), Hegel a choisi de le traduire par « l'essence active (*thätiges Wesen*) » en soulignant en note que l'ἕξις signifie « l'habitude en soi et pour soi » ou encore « l'habitude (*Gewohnheit*) » comme « un faire dépourvu de conscience (*ein Thun bewußstlos*) ».[534] L'ἕξις signale tout d'abord le caractère *répétitif* d'une capacité humaine en tant qu'actualisation de la δύναμις d'où émerge l'entéléchie. L'accent y est mis surtout sur « l'efficacité permanente » et « l'activité »[535] « sans devenir autre »,[536] comme c'est le cas dans le penser où l'activité du penser « dépend du sujet qui peut l'exercer à son gré »,[537] mais avec cette différence que dans la sensation, la nécessité du sensible est toujours une condition *sine qua non*. Ainsi, on peut lire dans la *Remarque* du paragraphe du §410 : « la *pensée* entièrement libre, active au sein du pur élément d'elle-même, a besoin de l'habitude et de l'aisance due à la familiarité », « c'est seulement grâce à cette habitude que, moi, *j'existe* pour moi en tant que pensant ».[538] Dans la sphère de l'esprit fini, l'habitude préfigure ainsi le degré inférieur de l'*Erinnerung* (§§452-454) en tant que « l'active *intériorisation rappelant à soi* »[539], faisant de ce qui est extérieur une propriété qui est la sienne, et de la *Gedächtnis* (§§461-464) en tant que le *topos* de la conservation et la reproduction de ce qui est rassemblé à l'intérieur (les images, les représentations etc.). C'est la raison pour laquelle l'ἕξις, dans la mesure où il pose une rupture définitive entre l'âme et la nature, est appelé à bon droit une « second nature »[540] où, comme l'actualisation d'une puissance est réservé seulement à la libre activité de l'âme, la passivité (πάσχειν) perd sa signification *naturelle*.

Nous voyons que 1/ la finitude ne consiste pas seulement dans le rapport avec l'extériorité mais aussi dans la considération selon laquelle on saisit la sensation, non pas suivant le côté actif (i.e. l'actualisation de la puissance) mais suivant le côté passif, 2/ dans la sensation, l'identité abstraite (ou être semblable, *Dieselbigkeit*) du sentant et du senti est posée, 3/ ensuite, ce qui est

---

[533] Aristote se plaint de l'incapacité du langage qui échoue à exprimer la fonction, pour ainsi dire, spéculative de la disposition positive et de la puissance : « l'agent qui fait passer à l'entéléchie ce qui est en puissance, dans le cas de l'être intelligent et pensant, doit recevoir non pas le nom 'd'enseignement' mais une autre dénomination », 417b 12.
[534] Walter Kern, « Eine Übersetzung Hegels zu De anima III,4–5 », *Hegel-Studien* 1, Bonn, Bouvier, 1961, p. 54, cité par C. Malabou, *L'avenir de Hegel*, p. 62, n. 1.
[535] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 570, 571.
[536] *La patience du concept*, p. 357.
[537] *De l'âme*, II, 5, 417b 25.
[538] *Enc*., §410, p. 217.
[539] *Enc*., p. 448, p. 245.
[540] *Enc*., § 410, p. 215.

plus important encore est que la puissance sans l'ἐνέργεια ne veut dire rien d'autre que la passivité, et, que *ce qui précède ontologiquement, c'est non pas la puissance mais l'ἐνέργεια :* « la faculté sensitive est en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie (τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ) ».[541] Nous avons déjà montré comment ces deux points sont établis, il nous reste à examiner le troisième point.

Aux yeux de Hegel ce qui importe est justement la « réaction, réception (*Aufnahme*) active en soi-même » de l'âme, c'est-à-dire « l'activité (*Aktivität*) dans la réceptivité, cette spontanéité qui supprime (*aufhebt*) la passivité dans la sensation ». [542] Cela veut dire que *l'actualisation de la sensation est en même temps l'actualisation de l'objet de la sensation*[543] : nous en venons ainsi à la thèse controversée d'Aristote qui déclare simplement que la sensibilité est la réception non pas de la matière de l'objet mais uniquement de sa forme. Pour l'illustrer, Aristote a recours à un exemple tiré à nouveau du « langage représentatif »[544] qui a donné lieu à toutes sortes de malentendus, c'est-à-dire celui de la cire : « pour toute sensation, il faut entendre que le sens est la faculté apte à recevoir (τὸ δεκτικὸν) les formes sensibles (αἰσθητῶν εἰδῶν) sans la matière (ἄνευ τῆς ὕλης), de même que la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or – et si elle reçoit l'empreinte de l'or et de l'airain, ce n'est pas en tant qu'or ou airain ».[545] Le commentaire hégélien nous prévient d'emblée contre cette image. Le danger consiste en ce que le lecteur inattentif peut être amené à la conclusion que l'âme est en soi vide et la forme, à son tour, lui étant radicalement extérieure, est la cause déterminante par son impression. Si tel était le cas, l'âme deviendrait une enveloppe, une « *tabula rasa* »[546], en tant que le véritable lieu de la passivité pour nos représentations, sensations etc., et ainsi, la séparation du sujet et de l'objet serait permanente. Le défaut vient ici clairement de son caractère matériel, parce que la cire, en tant que matière, ne *reçoit* pas vraiment la forme puisque l'impression n'y est rien d'autre qu'une « configuration

[541] *De l'âme*, II, 5, 418a 2.
[542] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 572.
[543] David Ross, *Aristotle*, p. 144.
[544] *La patience du concept*, 106.
[545] *De l'âme*, II, 12, 424a 15 – 20.
[546] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 573.

extérieure » ;[547] autrement dit, elle n'est pas οὐσία. C'est pourquoi l'image est très loin d'exprimer le vrai contenu dont Hegel nous dit qu'il est de l'ordre du « spirituel (*geistige*) ».[548]

Au contraire, la seule leçon que l'on doit retenir de cette comparaison, c'est l'*immatérialité* de la réception : dans le domaine théorique, à la différence du domaine pratique où l'être-là matériel est nécessaire (par exemple manger, boire etc.), nous ne nous comportons pas comme s'il y avait un rapport entre les matières (d'un côté le moi comme matériel et d'autre côté l'objet comme matériel), au contraire, lorsqu'on reçoit la forme, « l'élément matériel est détruit ».[549] En d'autres termes, la nature de ce rapport est une *négation* ; en supprimant l'être-autre de son objet, l'esprit se rapporte au contenu qui est désormais le sien. Il n'y a donc pas d'opposition parce que « l'esprit se conserve lui-même contre la matière ».[550] Elle ne se rapporte pas également à tel ou tel objet-*ci*, extérieur et singulier (καθ' έκαστον) comme c'était le cas dans la passivité au sens du πάσχειν, mais l'esprit se rapporte à l'universel (καθ'ὸλου).[551] Ce faisant, l'exercice de la science, à savoir le penser, parce qu'il est déjà en possession (ἕξις) de celle-ci, a le pouvoir d'actualiser le contenu qui est à la fois universel et en puissance. Le contenu est l'universel puisque la forme est, par sa nature, universelle. Dès lors, posons de nouveau la question : comment l'unité de l'âme et la forme est-elle établie ? Comment l'âme *est*-elle la forme (pour ne pas dire *devient* puisqu'il n'y a pas de passage simple de l'un à l'autre) ? et si l'âme est la forme, Aristote et Hegel, pour qui la résistance de ce qui est extérieur est toujours à supprimer, prêchent-ils la nullité radicale du monde sensible de telle sorte que « c'est à partir du Moi que la réalité en est affirmée », c'est-à-dire « qu'il n'y a d'être que si le Moi est » [552] ?

---

[547] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 573.
[548] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 573 ; cf. « Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse *intentionale* et *spirituale* » (nous soulignons), S. Thomae de Aquino, *Sentencia libri De anima*, Liber II, capitulum XXIV, 424a 17, 55, p. 169.
[549] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 573.
[550] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 574, traduction modifiée ; cf. *De l'âme*, III, 4, 429a, 20. P. Garniron a traduit « Der Geist erhält sich selbst gegen die Materie » par « l'esprit se conserve lui-même en s'opposant à la matière ». D'après le sens du texte, il ne s'agit pas d'opposition mais d'élévation du contenu, c'est pourquoi nous avons choisi de le traduire en gardant le sens du *gegen*.
[551] *De l'âme*, II, 5, 417b 23.
[552] J. G. Fichte, *Les principes de la doctrine de la science (1794-1795)*, in *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1999, § 1. *Du premier principe inconditionné absolument*, p. 22. Cf. Hegel, *Leçons sur la logique*, 1831, §40, trad. Jean-Michel Buée, David Wittmann, Vrin, 2007, p. 52 ; *GW* 23.2, p. 678 : « selon cet idéalisme, *je* fais ceci, *je* suis la source, *je* pose ceci (selon une expression fichtéenne) : tout se passe comme si je pouvais poser cela à mon gré, comme si je produisais unilatéralement mon monde ».

Evidemment, une telle affirmation reviendrait à retomber dans ce que Hegel a nommé, en 1802, la « *Reflexionsphilosophie der Subjektivität* ».[553] Que la sensation soit analogue à l'activité du penser et que celle-là préfigure une certaine libération vis-à-vis du *Naturgeist*, Hegel l'indique très clairement dans son commentaire sur *De l'âme*. Mais il ne faut pas surestimer le rôle de la sensation, car elle doit toujours entrer en rapport, par les organes sensoriels, avec l'extériorité. Ce qui importe ici est de comprendre en quel sens la transformation du donné est dite *la forme*. La réponse en est donnée nettement dans la toute première définition de l'âme : elle est la forme dans la mesure où en elle « l'être en puissance a pour forme l'entéléchie (ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια) ».[554] La lecture de Hegel y décèle la *substantialité* de l'âme en tant qu'un élément essentiel qui apporte l'efficacité ; car l'on ne peut parler de la primauté ontologique de l'ἐντελέχεια que dans la mesure où celui-ci rend *effectif* ce qui n'existe que comme puissance jusqu'au moment de son activité (*Tätigkeit*). En d'autres termes, puisque c'est le principe de vitalité qui détermine l'organisme humain, l'homme est formé, pour ainsi dire au sens du verbe *Bilden*, par ses activités qui sont accomplies d'après ses buts, non pas extérieurs mais immanents à lui. La vision constitue l'instance la plus adéquate pour illustrer la structure de l'âme au cours de la sensation : quand je vois un arbre devant moi, j'en supprime (*aufheben*) le côté matériel en recevant la forme mais cette réception de ce que je vois est elle-même ma propre activité de me donner la forme et l'efficacité : il ne s'agit pas d'une double efficacité de voyant et de ce qui est vu mais une seule. Cela veut dire que l'essence (οὐσία) de l'âme vient de son ἐντελέχεια : « l'acte du sensible (ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια) et celui du sens (τῆς αἰσθήσεως) est le même et unique, bien que leur essence ne soit pas la même (τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς) ».[555] Cependant, la réflexion d'entendement prétend que pour toute sensation doit être présente nécessairement deux efficacités simultanées. La raison en est qu'elle ne rend pas compte de la signification du processus de la sensation au sein de laquelle surgit la « différence selon l'existence ».[556] L'abstraction de l'entendement (*abstrahierende Verstand*) fini demande d'emblée que le sujet et l'objet soient séparés ; la réalisation de leur unité dans la conscience[557] reste incomplet puisque l'entendement

[553] Voir « Introduction » du *Foi et Savoir*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, pp. 91–102.
[554] *De l'âme*, II, 4, 415b 15.
[555] *De l'âme*, III, 2, 425b 26.
[556] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, 575.
[557] Lorsqu'on parle de la conscience dans l'esprit fini, on ne parle pas de l'expérience de la conscience ; il faut éviter de saisir la nature de la sensation, de la perception au sens où la *Phénoménologie de l'esprit* la comprend. Parce que, contrairement à la philosophie de l'esprit, ce qui importe dans la *Phénoménologie*, ce n'est pas de montrer comment s'opère la nature de la sensation et de la perception en tant qu'états des êtres organiques et spirituels dans le monde

n'arrive pas à saisir cette activité de réception immatérielle. Par contre, lorsque l'âme se donne la forme à elle-même, l'opposition du sujet et l'objet, c'est-à-dire leur différence, est supprimée : le mérite d'Aristote, selon Hegel, consiste ainsi en cette description qui montre que « le sentir est précisément une forme de l'identité, la suppression de cette séparation, il fait abstraction de la subjectivité et de l'objectivité ».[558]

En effet, le procès d'effectuation d'une telle « unité dans la différence »[559] se trouve partout dans la sphère du fini mais d'une manière inconsciente. C'est pourquoi Aristote a recours à une représentation de la limite pour expliquer cette dualité : « en fait, il en est ici comme du point selon certains[560] : considéré comme un ou comme deux, il est par là même divisible (διαιρέτης). En tant qu'indivisible (ἀδιαίρετον), le principe judicatif est un et juge des deux sensibles en même temps ; considéré comme divisible, il n'est plus un, puisqu'il se sert deux fois du même point en même temps. Ainsi, du fait qu'il traite la limite comme deux, il juge deux choses et deux choses séparées, par une faculté en quelque sorte séparée ; mais en tant qu'il traite la limite comme une, il juge deux choses en même temps ».[561] La sensation est analogue au point (ἡ στιγμή) temporel dans la mesure où il constitue une limite (πέρας) dans la succession du temps. Elle est l'instant, un diviser (*Teilen*), car il sépare, et introduit la discontinuité au sein de la continuité du passé et de l'avenir. Cependant il unit en même temps le passé et l'avenir puisqu'il est le passage du passé à l'avenir. Ces deux déterminations principales, diviser et unir, sont *simultanés* (ἅμα) dans le temps naturel. De la même manière, dans les lignes AB et BC, le point B est la limite qui les divise en tant que tel, mais du fait qu'il est aussi leur extrémité, il rend la continuité de la ligne AC.[562] Dans la sensation, considérée ainsi, l'identité du sentant et le senti, comme l'instant, n'est soi-même que comme un autre. En d'autres termes, l'identité n'est déterminée que selon la forme qui est οὐσία, tandis que la différence, à son tour, est seulement déterminée selon leur existence. C'est pourquoi il est

naturel donné mais de présenter comment la conscience éprouve et applique les catégories dans l'*expérience*. Sur ce point, voir le commentaire W. A. DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity : An Introduction to Theoretical Spirit*, p. 53 et sq.

[558] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 576.

[559] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 576.

[560] Il est difficile ici de déterminer en quel sens Aristote utilise le terme. Selon R. Bodéüs, il s'agit du point au sens mathématique du terme, c'est-à-dire d'une limite entre deux parties de la ligne, comme c'est le cas dans la *Métaphysique*, B, 5, 1002b 3-11 ; voir *De l'âme*, GF-Flammarion, 1993, p. 212, n. 2. Pourtant Hegel parle dans son commentaire du *point temporel* (*Zeitpunkt*), dont la discussion fait l'objet du livre IV de la *Physique*.

[561] *De l'âme*, III, 2, 427a 10-14, p. 78, 79.

[562] Cf. *Physique*, IV, 11, 220a 10-11.

tellement difficile pour la réflexion *séparatrice* de l'entendement de saisir cette double détermination.[563]

Nous avons ainsi montré, à travers une étude de la sensation dans *De l'âme*, comment l'unité de la matière et de l'activité se réalise par la forme dans la substance intermédiaire. Nous avons vu que c'est dans la sensation ainsi comprise que se trouve selon Hegel le commencement de la libération de l'esprit vis-à-vis de la nature. La théorie du νοῦς sert ainsi à décrire l'activité de l'esprit subjectif et fini. En nous aidant de ces réflexions, nous pouvons désormais passer à l'étude du νοῦς et de la substance absolue qui est, pour Hegel, l'expression hautement spéculative de l'absolu comme « pensée de la pensée ».

§ 2 - La théorie de νοῦς et la substance absolue : le νοῦς passif

Même si la forme est le principe déterminant dans la sensation, celle-ci exprime, grâce à son indépendance vis-à-vis du corporel (*körperlich*) et du matériel, un auto-mouvement de l'âme. Son essence découle du principe actif, car la réalisation de la sensation n'est possible que par son activité (ἐνέργεια) donnant la vie à ce qui est seulement selon la potentialité. Cependant l'âme n'est rien d'autre que la « forme du sourd tissage d'esprit » parce que son contenu est encore « sans conscience et sans entendement » et sa détermination dépend de ce qui est passager et fini.[564] Les états de l'âme (les sentiments, les représentations etc.), l'habitude en tant que la reproduction ou l'activité, au sens de l'ἐνέργεια, répétitive et sans conscience, doivent être élevés à une détermination où l'esprit reconnaît la « connexion de l'ordre de l'entendement ».[565] Donc, du point de vue spéculatif, l'importance de la sensation dans *De l'âme* est la suivante : 1/ Aristote montre que la détermination de l'esprit ne vient pas de l'extérieur mais de l'intérieur, en se donnant la forme par sa propre activité ; cela veut dire que le soit disant empirisme aristotélicien qui opposerait le sujet à l'objet est refusé, 2/ dans la sphère de l'esprit, celui-ci n'est pas seulement la forme, l'élément idéal mais ses degrés inferieurs fournissent en même temps la matière pour ses degrés supérieurs.[566] Cela s'entend en deux sens : premièrement, il s'agit d'un processus *téléologique* de l'esprit où la réalisation s'opère selon la finalité, non pas externe, mais interne ; et

[563] Nous reviendrons sur le problème de la limite plus loin, dans le chapitre concernant la philosophie de la nature d'Aristote.
[564] *Enc*., § 400, p. 195.
[565] *Enc*., § 406, *Remarque*, p. 455.
[566] Willem A. DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, p. 44.

deuxièmement, le développement est en effet l'auto-développement du Soi ; cela revient à dire que tous les états de l'esprit, tous ses objets, non seulement dans la sensation mais aussi dans la pensée, seraient ses propres manifestations. En d'autres termes Hegel va trouver sa propre conception de l'absolu dans celle de la cause finale d'Aristote. Ces deux points seront éclairés tout au long de la lecture de la théorie de deux l'âme et de la substance absolue. Cependant, nous allons voir en même temps que cette lecture *spéculative* d'Aristote va aussi susciter les critiques qui vont tourner autour de ces deux points essentiels. Nous traiterons d'abord de la théorie de νοῦς, ensuite nous aborderons la substance absolue.

Les « νοῦς ποιητικός » et « νοῦς παθητικός » sont des termes, de primes abords, équivalents à l'endentement (*Verstand*) et à la raison (*Vernunft*). Dans les temps modernes, on doit cette distinction à Kant, disait Hegel : « Avant *Kant*, on n'a fait, chez nous, aucune différence déterminée entre *entendement* et *raison* ». La différence consiste en ce que pour la raison « l'ob-jet (*Gegenstand*) est ce qui est *déterminée-en-et-pour-soi*, *identité* du *contenu* et de la *forme* », tandis que pour l'entendement l'ob-jet « se décompose en la forme et le contenu (…) en un *en-soi* vide », cela veut dire que la raison « *produit* sa forme *à partir de elle-même* » mais l'entendement, n'étant pas capable de cette activité de production, son « *contenu* est *indifférent* à l'égard de sa *forme* ».[567] Est-il légitime d'appliquer cette conception au νοῦς d'Aristote ?

Du point de vue de *l'auto-production de la forme*, on peut affirmer que cette détermination est déjà présente dans *De l'âme*. Le νοῦς non-productif, voire le νοῦς παθητικός y est défini principalement par son caractère *réceptif* : nous avons montré plus haut que la passivité doit être entendu non pas seulement au sens du l'en-soi (comme c'est le cas dans la matière) mais aussi au sens de la *possession*. Quand Aristote disait que le νοῦς qu'on appelle *passif*, est « capable de devenir toutes choses (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι) »,[568] cela ne veut pas dire qu'il est le lieu où les déterminations passent les unes dans les autres comme s'il y avait encore une dépendance à l'extériorité. L'intelligence est au contraire « ce qui est en puissance (δυνάμει) toutes ces choses ».[569] Dès lors, comment entendre cette faculté de l'intellect qui peut devenir (γίνεσθαι) toutes choses ?

[567] *Enc*., Add. § 467, p. 562.
[568] *De l'âme*, III, 5, 430a 15.
[569] *De l'âme*, III, 5, 430a 11.

Le νοῦς peut devenir toutes choses : « Le penser (τὸ νοεῖν) » est « une sorte de passion (ἢ πάσχειν τι) sous l'action de l'intelligible (ὑπὸ τοῦ νοητοῦ) ». Pourtant le principe du penser doit être « impassible (ἀπαθὲς) », c'est-à-dire non passif, et en même temps être « capable de recevoir la forme et tel en puissance que la forme (τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει) ». Ainsi le νοῦς est « ce par quoi l'âme pense et conçoit (διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει) » mais il « n'est en acte aucun des êtres avant de penser (ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν) ». C'est n'est pas l'âme entière mais « l'âme intellectuelle (ἡ νοητική) » qui est « le lieu des formes » et celles-ci ne sont pas des formes « en entéléchie mais seulement en puissance (οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη) ».[570] Le commentaire de Hegel montre d'emblée l'importance du rôle de l'ἐνέργεια. En traduisant le νοῦς par l'entendement, il explique que comme sa « nature est le possible (τό δυνατόν) », c'est-à-dire l'en-soi en tant que *possession de soi*, le penser doit se différencier de lui-même. Sortir de l'identité abstraite de l'en-soi veut dire ainsi entrer dans le mouvement de la négativité, et, cela n'est possible que par l' « activité du penser (*durch die Tätigkeit des Denkens*) ». [571]

La δύναμις du νοῦς passif est ainsi comprise, dans la lecture hégélienne, comme l'en-soi de l'entendement. Elle est donc l'*objectivité* de la puissance où se trouve « tout étant (*alles Seiende*) », y compris « l'élément sensitif (*Empfindende*) et représentatif de l'âme (*Vorstellende*) », en un mot, il est « la nature » en soi.[572] Cela implique que lorsque l'on pense, le νοῦς fait des représentations et des pensées son propre objet ; ce qui se rapporte au νοῦς est donc non pas l'extériorité ou la nature, mais le νοῦς lui-même ; en effet son objet n'est rien d'autre que lui-même. Cela soulève d'emblée une question : si le νοῦς ne pense que lui-même et que son contenu se trouve au sein de lui-même, il faut demander comment interpréter le fait que la passivité semble être une détermination ontologiquement première, au moins, dans l'expérience commune. Plus précisément : comment est-il possible que le νοῦς soit « selon la possibilité tout pensé (δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ) » en même temps et qu'il n'y ait « rien selon l'effectivité avant qu'on ait pensé (ἀλλ'ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ) »[573] ? Pour résoudre la difficulté de saisir l'en-soi du

[570] *De l'âme*, III, 4, 429a 15-29.
[571] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 578.
[572] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 580.
[573] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 579, la traduction de Hegel ; voir 429b 29-31 : « ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ » Le texte en allemand dit « Aber zugleich ist er der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden », *Werke*, Suhrkamp, 19, p. 213.

νοῦς, il faut d'abord revenir à l'approche concernant la duplicité de la potentialité entendue comme *réalité*.

Celle-ci doit s'entendre de manière suivante : « On entend par réalité (*Realität*), une fois : l'*être-là extérieur*, l'autre fois ; l'*être-en-soi*. Toutefois, ce n'est pas là une signification diverse ou opposée de la réalité, mais bien plutôt, seulement une unique signification. (…) L'*en-soi*, lui aussi, a en partie, cette double signification. Quelque-chose (*Etwas*) est en soi dans la mesure où, s'étant dégagé de l'être-pour-un-autre, il est retourné dans lui-même. Mais quelque-chose *a* aussi une détermination ou circonstance *en soi* (ici l'accent est mis sur *en*) ou *en lui* (*an ihm*), dans la mesure où cette circonstance est extérieurement en lui, est un être-pour-un-autre ».[574] La distinction est importante puisqu'elle vise à montrer que l'en-soi (*Ansich*) n'a pas la même détermination avec l'*en lui :* à la différence de celui-ci, l'en-soi est une détermination *réfléchie*, c'est-à-dire l'identité à soi qui est, dans la sphère de logique de l'Essence, le « Rapport de l'*intériorité* et de l'*extériorité* ».[575] Ainsi, toute la détermination qui se montre comme venant de l'extériorité, de l'autre, est en fait le sien. Le développement logique de l'idée dépasse l'Etre quand la réflexion est déterminée non par rapport à l'autre, mais par elle-même : Hegel le précise au début de la théorie de l'Essence en disant qu'« un absolu *être-en-soi* (*An-sich-sein*), en tant qu'elle est indifférente à l'égard de toute déterminité de l'être, que l'être-autre et la relation à autre chose ont été sans réserve supprimés. Toutefois, elle n'est pas seulement cet être-en-soi ; en tant que simple être-en-soi ; en tant que simple être-en-soi, elle ne serait que l'abstraction de l'essence pure ; mais elle est tout essentiellement un *être-pour-soi*, elle est elle-même cette négativité, l'auto-suppression de l'être-autre et de la déterminité ».[576] C'est dans cette optique que l'on peut, dès lors, entendre la signification de la δύναμις comme l'être-en-soi et l'ἐνέργεια comme effectivité. Car l'en-soi comme possibilité se montre non pas pour un autre mais *pour-soi* à condition de saisir son *accomplissement* du point de vue de l'*effectivité*.[577]

[574] *Science de la Logique*, l'*Etre*, 1812, p. 150.
[575] *Science de la Logique*, l'*Etre*, 1812, p. 151.
[576] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 15.
[577] C'est pourquoi certains commentateurs, comme H. Marcuse, suggèrent que l'ἐνέργεια, telle que Hegel l'entend, est liée principalement avec la théorie de l'Essence tandis que d'autres comme B. Bourgeois, G. Lebrun et D. Janicaud, tendent à y voir une affinité avec la logique subjective. Nous y reviendrons plus loin.

Cependant, un malentendu peut surgir pour la conscience ordinaire lorsqu'Aristote compare le νοῦς passif à la *tabula rasa*.[578] Si l'on met de côté son caractère *représentatif*, cette comparaison signifie que l'« entendement » n'est *pour soi* qu'en pensant les pensées, de telle sorte que le principe de l'efficacité ne suppose pas une possibilité *vide* au sens de *tout est possible.* Si tel était le cas, cela signifierait également que *tout est aussi bien impossible*.[579] Par contre, pour Hegel, la tâche consiste à appréhender cet entendement qui est capable de *devenir toutes choses* à partir de son « activité effective (*die wirkliche Tätigkeit*) »,[580]c'est-à-dire à partir de son *accomplissement*, parce qu'« il *est* quand il est actif (*tätig*) ».[581] En un sens, on peut dire que l'effectivité ici est *rétroactive :* l'identité à soi du νοῦς est posée dès qu'il est *accompli* à travers son activité, autrement dit, la pensée n'est effective que quand elle pense ses pensées. En déterminant ainsi l'immédiateté de l'être comme « à la fois présupposition et position de l'essence »[582] d'une part, et l'être-en-soi et l'être-pour-soi comme mouvement, ou plus exactement comme l'auto-mouvement (*Selbstbewegung*), de l'autre, l'ontologie hégélienne « recourt d'une manière décisive à l'ontologie aristotélicienne ».[583]

C'est ce en quoi consiste précisément l'intemporalité de l'essence : « *Wesen* » est « *gewesen* », « l'être passé, mais intemporellement passé (*Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*) ».[584] Par contre, il faut que l'essence, en se différenciant, s'expose elle-même, et, sa scission avec elle-même signifie à la fois le procès de *temporalisation* et d'*extériorisation* ; elle devient l'Autre de soi-même, comme c'est le cas dans l'extériorisation de l'idée logique dans la nature. C'est pour cette raison que Hegel dit expressément dans la *Phénoménologie* que le temps est « le concept seulement intuitionné ».[585] Cela veut dire que, phénoménologiquement parlant, la conscience éprouve l'idée absolue premièrement selon sa manifestation immédiate et sensible et

[578] *De l'âme*, III, 4, 429b 31 – 430a 2 : « C'est en puissance (δυνάμει), d'une certaine manière, que l'intellect est identique aux intelligibles, mais il n'est en entéléchie (ἐντελεχείᾳ) aucun d'eux avant de penser (πρὶν ἂν νοῇ). Il doit en être comme d'une tablette où rien ne se trouve inscrit en entéléchie : c'est précisément en qui arrive dans le cas de l'intellect »
[579] *Enc*., 1817, Add. § 92, p. 231.
[580] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 580.
[581] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 578.
[582] Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. Gérard Raulet et Henri Alexis Baatsch, Paris, Gallimard, 1972, p. 55.
[583] *Ibid*, p. 51.
[584] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 14.
[585] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 655.

par là même *contradictoire*, puisque la détermination immédiate de la sphère du fini est cette contradiction dans laquelle l'être et le concept sont séparés.

La formulation de l'effectivité nous donne alors le plein sens de l'en-soi qui se montre immédiatement dans l'expérience comme l'*être-là*, comme ce qui est sans détermination : « l'effectivité, en tant qu'elle est elle-même une unité de forme *immédiate* de l'intérieure et de l'extérieur, est par là dans la détermination de l'*immédiateté* par rapport à la détermination de réflexion dans soi».[586] « Ce qui est effectif est possible »,[587] cependant l'extériorisation de l'effectivité se donne comme «l'immédiateté non réfléchie » tandis qu'en vérité, «son extériorité est son énergie (*seine Energie*) », et « son être-là est seulement la manifestation (*Manifestation*) de lui-même, non d'un Autre ».[588] Rien d'étonnant donc que la manifestation de l'en-soi soit tout d'abord une apparition temporelle : « c'est une même chose que la science en acte (κατ'ἐνέργειαν) et son objet ; sans doute la science en puissance (κατὰ δύναμιν) est-elle antérieure selon le temps (χρόνῳ προτέρα) dans l'individu, mais absolument parlant, elle n'est pas même antérieure selon le temps (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ) ».[589] Nous voyons donc que l'irréductibilité de la puissance à la temporalité finie et passagère débouche d'abord sur la logique de l'οὐσία ; en plus, son mouvement est semblable à celui de l'instant, à la fois divisant et unifiant, comme nous l'avons traité plus haut : selon son concept (κατὰ λόγον), l'en-soi comme puissance virtuelle (δύναμις) n'est pas pour-un-autre mais pour-soi, c'est-à-dire réfléchi, tandis que selon son être-là il se montre comme ce qui est ontologiquement premier. La grande leçon à tirer d'Aristote est déjà énoncée de façon similaire dans l'*Introduction* de la *Science de la logique* : « c'est seulement dans son concept que quelque chose a de la réalité effective ; dans la mesure où il est différent de son concept, il cesse d'être effectivement réel et il est quelque chose qui tient du néant ».[590] Récapitulons alors encore une fois la détermination générale du νοῦς passif : celui-ci est en somme « l'idée absolue considérée comme en soi »,[591] c'est-à-dire l'objectivité virtuelle qui peut devenir toute chose dès

[586] *Science de la logique*, l'*Essence* p. 190.
[587] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 191.
[588] *Enc*., § 90, 1817, p. 230; G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, *Gesammelte Werke*, Band 13, Unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotsch, 2001, p. 63, (désormais cité *GW* 13).
[589] *De l'âme*, III, 5, 430a 26-28.
[590] *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 57.
[591] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 531.

que νοῦς pensant s'opère sur lui, ou encore, le contenu de « plasticité noétique »,[592] sans lequel toute possibilité du penser serait détruite.

§ 3 - Le νοῦς actif et le passage à la substance absolue

A partir de ces explications, nous pouvons dès lors déterminer de façon plus stricte en quel sens on peut parler du νοῦς, dit actif : on verra que, pour Hegel, c'est l'aspect le plus important, le plus spéculatif de la philosophie d'Aristote, tandis que pour nous, il a été et demeure encore le point le plus controversé de sa lecture. Dans ce qui suit nous traiterons successivement les moments essentiels qui touchent à la transformation hégélienne du sens du concept de l'ἐνέργεια : 1/ nous commencerons premièrement par éclaircir la fonction du νοῦς actif pour appréhender son identité avec le νοῦς passif, 2/ ensuite, nous analyserons le νοήσεως νόησις en tant qu'activité suprême de la substance absolue ou du Dieu aristotélicien, notre lecture reposera ainsi essentiellement sur le livre Λ de Métaphysique, et cela nous donnera l'occasion de discuter dans quel sens doit on comprendre la fonction logique de l'ἐνέργεια (elle doit se comprendre ou bien à partir de la logique de l'essence, ou bien à partir celle du concept, les deux thèses se trouvent également discutées dans la littérature secondaire sur la relation de Hegel avec Aristote) ; 3/ finalement, nous examinerons s'il y a bien, chez Hegel, une sorte de gauchissement (ou même une violence consciemment exercée) du sens du concept de l'ἐνέργεια.

Qu'est-ce qu'est le νοῦς ποιητικός ? D'abord disons que nulle part dans l'œuvre d'Aristote on ne trouve une telle dénomination ; en fait, Aristote ne parle qu'une seule fois, dans *De l'âme*, de « ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς » ;[593] on doit le terme d'*intellectus agens* à la tradition ecclésiastique, puis à l'exégèse d'Aristote du Moyen âge qui supposent purement et simplement la nécessité de le dénommer ainsi face au νοῦς ποιητικός, l'*intellectus possibilis*.[594] De toute façon, Aristote définit bien une intelligence dont la définition fondamentale est la *productivité absolue* : c'est le νοῦς qui est « capable de produire toutes les choses (ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν) » de la même manière que l'habitude.[595] Le νοῦς est défini surtout comme « une sorte d'état (ἕξις τις[596] = *wie eine wirksame Kraft*) » ; l'assimilation de sa fonction par le processus de l' ἕξις, comme, à la fois, le

[592] Cathrine Malabou, *L'avenir de Hegel*, p. 57
[593] *De l'âme*, III, 5, 430a 24-25.
[594] Voir le commentaire de Christopher Shields in *Aristotle, De Anima*, trad. Christopher Shields, Clarendon Aristotle Series, Oxford University Press, 2016, p. 320.
[595] *De l'âme*, III, 5, 430a 15.
[596] *De l'âme*, III, 5, 430a 15.

maintien et l'*auto-reproduction de soi* (au sens de la possession et l'exercice de la science) est ici décisive, puisqu'elle implique au fond une production comme l'activité close sur elle-même. Aristote continue en ces termes : comme la lumière est la condition nécessaire de la vision, le νοῦς l'est aussi pour le penser, car il « fait passer » les pensées « de l'état de puissance à l'acte »,[597] et c'est en ce sens qu'il est « le principe causal et actif (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν) ».[598] La métaphore de lumière, comme G. Lebrun l'évoque[599], est loin d'être innocente, elle suppose implicitement, avant tout la supériorité de la *subjectivité* du penser sur la pensée (ou sur l'objectivité en général), tout comme la supériorité de l'agent, à savoir l'activité sur le patient. Cela dit, la distinction de la subjectivité et de l'objectivité était tout à fait étrangère aux grecs, car « le langage présent de la philosophie n'est pas celui dans lequel Aristote s'exprime ».[600] Toutefois, dire que le νοῦς pense de la même manière que l' ἕξις, à savoir sans matière, et qu'il est la forme des formes en repos, ou plus précisément en puissance[601] (à savoir le savoir et les sensations, les représentations etc.), c'est affirmer, aux yeux de Hegel, que l'unité de la pensée ne dépend que de soi, de son ἐνέργεια. Ce qui importe alors est de saisir l'identité concrète en supprimant la différence entre ce qui pense et ce qui est pensé : « Ce que nous appelons aujourd'hui l'unité du subjectif et de l'objectif est exprimé ici avec la plus grande netteté. Le νοῦς est le principe actif, le penser, et ce-qui-est-pensé, — celui-là est le subjectif, celui-ci l'objectif ; il les distingue certes tous deux, mais il énonce leur identité avec non moins de rigueur et de fermeté ».[602] Cela dit, il saute pourtant aux yeux que Hegel trouve ici sans hésitation la considération spéculative de l'absolu et sa position comme l'identité de l'identité et de la différence qui est chez Aristote, on le sait, rien d'autre que la substance première : « dans notre langage, l'absolu, ce qui est véritable est seulement ce dont la subjectivité et l'objectivité sont une seule et même chose, sont identiques ; c'est ce qui est également contenu dans Aristote. »[603]

D'emblée se présente ici un conflit d'interprétation : premièrement, il faut décider si le penser, tel qu'Aristote l'entend dans *De l'âme*, appartient au monde sublunaire, au fini, ou à l'être

---

[597] *De l'âme*, III, 5, 430a 16.
[598] *De l'âme*, III, 5, 430a 12.
[599] *La patience du concept*, p. 41 : « Aussi les métaphores de la Lumière ne sont-elles jamais innocentes. Toutes enveloppent la structure « sujet-objet », en puissance chez les Grecs, explicitement chez les classiques ».
[600] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 532
[601] *De l'âme*, III, 8, 432a 1-3 : « Aussi l'âme (ἡ ψυχὴ) est-elle analogue à la main : comme la main est un instrument d'instrument, l'intellect à son tour est formes des formes (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν) ».
[602] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 582.
[603] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 582.

divin, à l'infini. En effet, une telle manière de saisir le rapport du fini avec de l'infini, serait, au moins pour Hegel, la position de leur *opposition* qu'implique la finitisation de l'infini. Evidemment, nous voyons que ce n'est pas la position de la philosophie spéculative car « l'absolu est l'esprit »[604] et cette affirmation est déjà exprimée par Aristote : « le penser absolu » d'Aristote, disait Hegel, est « le νοῦς divin » ; « l'esprit dans son absoluité, un tel penser est un penser de ce qui est le meilleur, de ce qui est la fin (*der Zwzeck*) en soi et pour soi ; c'est là précisément le νοῦς qui se pense ».[605] Il semble, à juste titre, que tout passe comme si Hegel infinitisait ce qui est le prédicat de l'*âme* humain, à savoir « cette partie de l'*âme* par laquelle l'*âme* connait et pense ».[606] Dès lors, on pourra contester que Hegel, en assimilant le νοῦς humain aristotélicien à l'esprit absolu, a commis une erreur grave, puisque, ce faisant, il ne contredit pas seulement le contenu de *De l'âme* mais aussi la théologie aristotélicienne. Parce que, d'après celle-ci, le Dieu, comme on le sait, est « le premier Moteur » qui est « immobile par essence (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ᾽ αὑτό) »,[607] tandis que Hegel, à son tour, supprime toute immobilité en Dieu et y introduit la mobilité[608] en traduisant l'ἐνέργεια par *Tätigkeit, Wirklichkeit, Negativität* dont la détermination implique un mouvement retournant à soi-même à partir de la différence. De ce fait, le Dieu ne serait plus l'être suprême, absolument séparé (χωριστός) du monde sublunaire fini et de son altération continue, mais l'esprit absolu et infini, en-soi et pour-soi (c'est ainsi que Hegel traduit le terme χωριστός[609]), c'est-à-dire celui que « se révèle (*sich offenbart*) » au monde fini. Nous voyons pourquoi Hegel pense trouver dans le concept de l'ἐνέργεια la « subjectivité »,[610] entendu comme, d'une part, la négativité se rapportant à elle-même, et d'autre part comme l'auto-actualisation de l'idée absolue :[611] la signification de la révélation (*Offenbarung*) chrétienne de

[604] *Enc*., §384, *Remarque*, p. 174.
[605] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 582.
[606] *De l'âme*, III, 429a 10-11 ; nous soulignons. Cf. l'introduction de Horst Seidl in *Aristoteles, Über die Seele,* Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegebenvon von Horst Seidl, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. XLVII: « Die passive und aktive Vernunft sind in De an. III 5 eindeutig zwei Prinzipien der menschlichen Seele, nicht zwei Seiten einer Vernunft und werden mit zwei Prinzipien in jedem Naturding verglichen (430a 10: «wie in der ganzen Natur) ». Der Text verweist nicht auf eine Weltvernunft (wie Hegel verstehen möchte)».
[607] *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a 27.
[608] Telle est la thèse de P. Aubenque : « On pourrait s'étonner que Hegel, en traduisant energeia par Tätigkeit et en assimilant l'activité au mouvement, méconnaisse plusieurs textes aristotéliciens, à commencer par ceux qui définissent le mouvement comme « acte inachevé » (interdisant ainsi toute assimilation de l'Acte pur et d'un quelconque mouvement) et par celui où Aristote précise que l'acte divin est un acte d'immobilité (ἐνέργεια ἀκινησίας) », voir « Hegel et Aristote », p. 104, 105.
[609] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 580, cf. *Métaphysique*, Z, 1039a 6-8.
[610] « L'énergie (*Energie*) est la subjectivité », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519
[611] Voir à ce propos, Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, pp. 15-27.

Dieu n'est pas tellement loin de Dieu aristotélicien puisqu'elle est l'acte de « la subjectivité infinie ou de la forme infinie ».[612] « Dieu est l'Esprit, disait Hegel, l'activité du savoir pur, l'activité qui est présente à soi-même. C'est surtout Aristote qui a appréhendé Dieu dans la détermination abstraite de l'activité. L'activité pure est savoir (…), mais pour être posée comme activité, elle doit être posée dans ses moments : le savoir requiert quelque chose d'autre qui est su, et en tant que le savoir sait cela, il lui est approprié. Il est impliqué là que Dieu, ce qui est éternellement en et pour soi, s'engendre éternellement comme son Fils, se distingue de soi. »[613] D'après ces explications, il est facile de comprendre les critiques dirigées contre Hegel, car lui rejette catégoriquement l'idée d'un être divin séparé qui demeure comme un *au-delà*. D'où vient cette question : le Dieu d'Aristote est-il immobile et radicalement séparé avec le monde phénoménal ? Ou bien est-il, comme Hegel le prétend, cet acte de la négativité qui, pour poser son identité, doit sortir de soi-même et que sa positivité ne s'établit qu'après coup par la médiation de sa révélation ? Pour répondre à cette problématique, nous allons aborder la lecture de « substance première » de Hegel.

§ 4 - La « substance première » d'Aristote et la « substance comme sujet » de Hegel

Nous avons ci-dessus que pour Hegel, la catégorie de l'extériorité doit être entendue non pas comme l'objectivité indépendante, mais comme une possession de la puissance qui dépend de l'activité. Dans la substance absolue divine, les moments de δύναμις (l'en-soi), de l'ἐνέργεια (le pour-soi) et de l'έντελέχεία (l'en-soi et pour-soi) ne sont plus séparés mais immédiatement unis au sein de cette « essence absolue » qui est à la fois « non-mû » et « moteur » « comme activité pure (*als reine Tätigkeit*)».[614] Hegel y décèle d'emblée l'activité comme l'unique fondement sur lequel repose la substantialité en disant que « l'énergie est la substance ».[615] Cette affirmation sera le principe dont découle toute une série de réflexions spéculatives.

Si l'idée n'est plus en repos comme les idées platoniciennes, c'est parce qu'elle est au fond effective, affirme Hegel. Puisque dans tout ce qui est de l'énergie, il y a une possibilité de « ne pas

---

[612] *Leçons sur la philosophie de la religion, troisième partie : La Religion accomplie*, Walter Jaeschke (éd.), trad. P. Garniron, Paris, P.U.F., « Epiméthée », 2004, p. 103.
[613] *Ibid*., p. 203.
[614] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 524 ; *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a 25.
[615] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 525.

avoir énergie » (*nicht energiert*) »,[616] il en résulte que la finitude doit y être résorbée[617] par l'activité. Nous avons donc affaire encore à cette priorité ontologique de l'activité sur la puissance qui nous force, afin de saisir sa structure, à mettre de côté la dichotomie, comme le remarque G. Lebrun, « mobiliste/substantialité ».[618] Mais comment comprendre cette substance qui « demeure égale à soi-même (*das Sichselbstgleichbleinbende*) » et dont l'immobilité implique en même temps un certain mouvement de « relation à soi-même »[619] ? Comment est-il même possible que l'immobilité implique une activité qui n'est pas un changement vers l'autre, mais seulement sa propre auto-détermination ?

Pour certains commentateurs la résolution du problème consiste à considérer le concept de l'ἐνέργεια du point de vue de la logique du concept. Cela nous demande de renoncer à la définition habituelle de l'ἐνέργεια comme κίνησις ἀτελής de sorte qu'elle ne signifie plus l'actualisation d'une « δύναμις physique ».[620] A la différence de celle-ci, dans la nature de Dieu, pour ainsi dire, l'ἐνέργεια n'est pas le point terminal d'un mouvement naturel qui conduit vers la contrariété. Au contraire, il faut l'appréhender selon son *idée* et Aristote le souligne de cette façon : « car comment quelque chose pourrait-il être, si rien n'était une cause selon l'effectivité (*Wirklichkeit nach Ursache*, ἐνεργείᾳ αἴτιον) ? »[621] L'ἐνεργείᾳ équivaut ainsi à l'effectivité au sens de l'έντελέχεια, et cette traduction, comme nous allons le voir ne renvoie pas à la logique objective, mais à la sphère de la logique subjective.[622] Pris en ce sens, il ne s'agit pas, au fond, de trahison, puisque c'est Aristote lui-même qui nous donne une définition précise de la lecture hégélienne : « le mouvement a été défini comme l'acte de ce qui est inachevé (κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια), tandis que l'acte au sens absolu (ἁπλῶς) est tout différent- j'entends que l'acte de ce qui est parfaitement achevé (ἡ τοῦ τετελεσμένου)».[623] D'après la définition du mouvement dans l'ordre naturel des choses, « le

[616] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, P. 526.
[617] Gilbert Gérard, « Hegel, lecteur de la Métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/2, n° 74, p. 212.
[618] Gérard Lebrun, *Hegel lecteur d'Aristote*, p. 334.
[619] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 527.
[620] *La patience du concept*, p. 358.
[621] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 526.
[622] « Les leçons consacrées à Aristote insistent sur le fait que l'âme est conçue comme une *entéléchie* (entelecheia), notion traduite soit par effectivité (*Wirklichkeit*), soit par activité (*Tätigkeit*), soit par efficacité (*Wirksamkeit*). Lorsqu'il s'agit de la métaphysique aristotélicienne, la traduction par *Wirklichkeit* est privilégiée ; lorsqu'il s'agit de la théorie de l'âme, la Wirklichkeit fait place à la Wirksamkeit et à la Tätigkeit », Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est, Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p. 134.
[623] *De l'âme*, III, 7, 431a 6-7, p. 84 ; c'est la thèse de G. Lebrun, voir *La patience du concept*, p. 358.

moteur naturel est » lui-même « mobile »[624] et il ne s'agit d'une altération que selon la δύναμις et l'ἐνέργεια qui implique, pourtant, en ce qui concerne son entéléchie, une sorte de *fin en tant que limite* : « rien n'est achevé, disait Aristote, s'il n'est terminé (Τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος) ; or le terme est limite (τὸ δὲ τέλος πέρας) ».[625] Est-ce qu'on peut comprendre le terme au sens de limite, et la fin proprement dit au sens d'achèvement, de la même manière ? Si la réponse est négative, c'est parce que l'activité menant au résultat n'est pas la même dans la nature et en Dieu.

Nous voyons que notre compréhension de la question présente diffère selon le contexte. Si l'on entend par l'ἐνέργεια une sorte d'activité comme celle de ποίησις, nous devons nécessairement supposer une activité dans laquelle le terme n'indique pas le τέλος à proprement parler, mais τέλος entendu comme πέρας. La fonction d'une telle limite est celle d'achèvement d'un acte, de sorte que l'acte qui se termine est dépourvu de τέλος, « car ce n'est pas toute espèce de terme (τὸ ἔσχατον) qui prétend être une fin, c'est le meilleur (τὸ βέλτιστον) ».[626] Telle est la nature du mouvement naturel ; celle-ci dépend strictement de l'espace et du temps ainsi que de sa direction, qui est déjà déterminée par sa nature.[627] La mort, pour le corps vivant, est une telle extrémité ou πέρας du processus de la vie, tandis que son τέλος, si l'on parle de corps vivant humain, n'est pas celle-ci mais le bonheur, qui est le meilleur.[628] Par conséquent, la ποίησις est une activité sous la forme de limitation,[629] et ainsi, comme toute limitation, elle est finie : la construction d'une maison, le fait de maigrir etc., tous ces actes « ne sont pas en vue de quoi (ἕνεκα) le mouvement est ; dans tous ces cas, nous ne sommes pas en présence d'une action (πρᾶξις) ou du moins d'une action achevée (τελεία), car ce n'est pas une fin » ;[630] en d'autre termes, c'est ce qu'on appelle ordinairement la finalité *externe* du ποιεῖν.[631] Ici, l'effectivité (ἐντελέχεία) est affectée par une sorte d'extériorité réciproque, puisque le terme n'est pas immanent à l'activité, mais il est déterminé seulement comme *transitif*,[632] en ce sens que le

[624] *Physique*, III, 1, 201a 22, trad. H. Carteron, p. 91.
[625] *Physique*, III, 6, 207a 14, p. 106.
[626] *Physique*, II, 2, 194a 32, p. 64.
[627] « Tout corps sensible a ou pesanteur ou légèreté et que, s'il est lourd, sa nature lui donne un transport vers le centre, s'il est léger, vers le haut », *Physique*, III, 5, 205 25, trad. p. 103.
[628] Voir le note d'A. Stevens in *Aristote*, *Physique*, p. 111, n. 1.
[629] Voir Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004, p. 244.
[630] *Métaphysique*, θ, 7, 1048b 20-22, p. 54.
[631] Nous n'entrons pas, pour le moment, dans l'examen de la téléologie et les critiques de Hegel.
[632] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, 2012, p. 34, n. 3.

principe déterminant ou τέλος reste en dehors de lui.[633] Dès lors, il est clair que pour Aristote, l'agir dans lequel le produit est l'autre comme subsistant par soi à l'extérieur de ce même agir est un ποιήσις.

En ce qui concerne l'autre aspect de l'activité, à savoir le πρᾶξις, entendu comme l'activité dont la τέλος ou la cause finale, est immanente au sujet, Aristote affirme explicitement que « seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est une action (πρᾶξις). »[634] Cela veut dire que l'activité (ἐνέργεια) proprement dite, n'est achevée qu'en traduisant le mouvement en vue d'une fin *intérieure*. L'activité est dite alors, «parfaitement achevé (ἡ τοῦ τετελεσμένου)», dans la mesure où il ne s'agit pas d'une *progression vers une fin* et d'un *arrêt du mouvement* dès que l'activité se termine, mais bien plutôt de la *réalisation* de la finalité intérieure.[635] Aristote illustre cette activité parfaite de manière suivante : « c'est ainsi qu'en même temps, on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé ».[636] Toutes ces activités, la vision, la sensation et le penser, ne sont-elles pas expliquées, dans *De l'âme*, par rapport à une puissance, non pas passive mais active au sens de la possession de soi, comme le montre l'examen de l' ἕξις ? En effet, nous trouvons plusieurs exemples d'une telle activité qui a son τέλος en soi-même, dont l'analogie repose tantôt sur la vision tantôt sur le penser. Dans l'*Ethique*, Aristote disait : « On admet d'ordinaire que l'acte de vision est parfait à n'importe quel moment de sa durée (car il n'a besoin d'aucun complément qui surviendrait plus tard et achèverait sa forme (…) c'est la raison pour laquelle il n'est pas non plus un mouvement. Tout mouvement, en effet, se déroule dans le temps, et en vue d'une certain fin, comme par exemple le processus de construction d'une maison, et il est parfait quand il a accompli ce vers quoi il tend ».[637] En outre, comme dans la vision, ce qui est vu est reçu sans matière, ενέργεια ακινησίας se rapporte à soi-même en tant que la cause finale de la même manière ; ayant son τέλος en soi-même (*Selbstzweck*), l'activité ne passe pas vers un

[633] Pour éviter de généraliser la portée du concept, il faut noter qu'Aristote, dans son éthique, distingue « ποιεῖν » au sens du « processus de produire » de l'art et de la science, de « πράττεται » au sens d'« agir » de science pratique : « puisque production (ποίησις) et action (πρᾶξις) sont quelque chose de différent (ἕτερον), il faut nécessairement que l'art relève de la production (ποιήσεως) et non de l'action (πράξεως) », *Ethique à Nicomaque*, VI, 4, 1140a 16-17 ; cf. F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967, p. 162.
[634] *Métaphysique*, θ, 7, 1048b 23, p. 54.
[635] *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, p. 244.
[636] *Métaphysique*, θ, 7, 1048b 24.
[637] *Ethique à Nicomaque*, X, 3, 1174 a 14 – 20, p. 526, 527. C'est A. Ferrarin qui a attiré notre attention sur les analogies de la vision et du penser, voir Alfredo Ferrarin, « Hegel and Aristotle », p. 24 ; voir également du même auteur, « Hegel On Aristotle's Energeia », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 53*, 2006, p. 75.

autre, « car elle est un principe de mouvement, non pourtant dans un autre être, mais dans le même être en tant que même ».[638]

La progression vers soi dans la réalisation de la fin interne ne signifie pas l'actualisation, c'est-à-dire le processus de cheminement d'un point vers la limite, parce que, s'il en était ainsi, le penser divin, lorsqu'il pense, s'arrêterait ; il ne faut pas comprendre l'activité de Dieu comme s'il agissait de l'actualisation d'une puissance passive : « Dieu est la substance qui dans sa possibilité a aussi l'effectivité, il est la substance dont l'essence (*potentia*) est l'activité elle-même et où les deux ne sont pas séparées ».[639] Pourtant, cela ne veut pas dire la *position* d'« une dualité et par là même un élément de potentialité, incompatible avec la pureté de l'acte divin »,[640] car le Dieu d'Aristote ne semble pas impliquer une sorte d'« exclusion absolue de toute possibilité »[641] lorsqu'il s'agit de son « acte de contemplation (ἡ θεωρία) ».[642] Or, la pensée de la pensée de Dieu signifie également non pas une activité passive dépourvue de vie, mais une activité *active*, puisque, comme Hegel l'explique, ce qui est supérieur, ce n'est ni la pensée ni ce qui est pensé mais leur efficacité dans la « spéculation ».[643] L'activité de la pensée de la pensée se traduit ainsi, aux yeux de Hegel, par sa conception de la *subjectivité* de l'Idée absolue. Le parallélisme entre la substance première d'Aristote et l'idée absolue de Hegel est frappant surtout dans la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel définit, à la suite d'Aristote, cette « activité d'immobilité (ἐνέργεια ἀκινησίας) »[644] de la même manière : « le savoir consiste bien plutôt dans cette apparente inactivité (*dieser scheinbaren Untätigkeit*) qui consiste à considérer comment ce qui est différencié se meut en lui-même et fait retour en son unité ».[645] Certes, dans ce dernier, le développement est inverse, car c'est la conscience de soi qui accède au savoir absolu par l'intériorisation (*Erinnerung*) du travail du concept ou de l'esprit, tandis que chez Aristote, c'est le Dieu qui supprime la séparation

[638] *Métaphysique*, θ, 8, 1049b 9.
[639] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 525.
[640] P. Aubenque, « Hegel et Aristote », p. 105.
[641] Werner Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, p. 12.
[642] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 24.
[643] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 530, ainsi traduit Hegel le « ἡ θεωρία ».
[644] *Ethique à Nicomaque*, VII, 15, 1154b 29, p. 407.
[645] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 659. C'est encore G. Lebrun qui montre ce parallélisme, voir *La patience du concept*, p. 396, n. 21. Dans son commentaire sur le savoir absolu Bernard Rousset note que cette inactivité même est le passage à l'activité, voir G. W. F. Hegel, *Le savoir absolu*, introduction, commentaires, notes par B. Rousset, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 217.

de l'objectivité (ce qui est pensé) et la subjectivité (ce qui pense) dans l'activité *immobile* de la pensée de la pensée.

Par là on s'aperçoit déjà combien l'image du cercle est décisive pour Hegel, afin de représenter un développement éternel qui se rapporte, dans son activité, à soi-même, de sorte que sa différenciation est également l'identité à soi. Si le cercle est une représentation de l'infinité par excellence, c'est parce que, premièrement, à la différence de la ligne infinie qui dépend foncièrement d'une addition quantitative, le commencement et la fin coïncident en elle. En d'autres termes, ce qui est produit par l'activité n'est appelé différenciation que comme l'auto-mouvement du *Soi* (*Selbst*) de l'esprit ; par là, toute altérité doit être saisie à partir de la négativité de l'idée ; celle-ci est une activité qui après la scission, retourne à soi-même concrètement. Or, l'activité théorique de la substance première ne sera une *immobilité éternelle* qu'au sens d'une exclusion de la temporalité qui doit s'arrêter à l'extrémité de sa *fin-limite* (τέλος πέρας) ; à savoir une réalisation éternelle et parfaite de Soi, comme c'est le cas dans l'image du cercle ou l'activité du penser dont l'achèvement doit s'entendre d'après l'unité concrète du sujet et de l'objet. Pourtant, il est vrai que, dans la *Métaphysique*, le mouvement circulaire qui « est mû et meut », ne relève pas du Premier moteur mais du « Premier Ciel ».[646] Que la lecture hégélienne « repose sur une série de contresens »[647] est, en effet, contestable. Lorsque Hegel parle de *Kreisbewegung*, il n'assimile pas la circularité du Premier moteur à un mouvement, mais il y trouve seulement une manifestation de « l'absolu » (Hegel dit « présentation » qui « existe *realiter* dans la nature visible »).[648] Plus précisément pour Hegel, ce mouvement du Premier Ciel, comme G. Gilbert le remarque[649], est seulement une affirmation de la thèse aristotélicienne de la priorité ontologique de l'effectivité. Du reste, l'image du cercle n'est importante que dans la mesure où elle transpose le contenu de « la raison retournant en elle-même ».[650] Hegel y trouve l'idée de *Selbstzweck* qui est toujours déjà accomplie, et quant au « processus téléologique », tel qu'il l'entend, « est la *transposition* (*Übersetzung*) du concept existant distinctement comme concept, dans l'objectivité ». Cette

[646] *Métaphysique*, Λ, 7, 1071a 24, p. 176.
[647] P. Aubenque, « Hegel et Aristote », p. 104.
[648] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 527.
[649] « Il importe de bien voir sur quoi repose le lien ainsi établi : il ne s'agit de rien d'autre que de l'effectivité de la substance absolue dont la lecture qu'en livre Hegel continue ainsi de s'approfondir et de s'enrichir. C'est, rappelle-t-il en effet, par son effectivité que la substance absolue est en mesure d'être cause première, faisant ainsi référence à la thèse aristotélicienne du primat de l'acte sur la puissance », Gilbert Gérard, « Hegel, lecteur de la Métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », p. 214.
[650] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 527.

transposition est, en effet, la réalisation de la *Selbstzweck*, car dans l'activité téléologique, l'absolu se manifeste et c'est en ce sens que Hegel parle de la *visibilité*[651] du Premier Ciel. Celui-ci est la manifestation de l'effectivité de la substance absolue en tant que moyen terme (*Mitte*).[652] Dès lors, conformément à l'enchaînement syllogistique et sans contredire l'intention du texte, Hegel entend par la sphère fixe, l'objectivation de l'idée absolue.

Il convient de développer ici un autre aspect de la lecture hégélienne de la substance absolue, à savoir la tentative d'appréhender la substance comme sujet et le sujet comme substance : « ce dont tout dépend, (…) ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet* ».[653] Sur un ton apparemment aristotélicien,[654] Hegel s'efforce de dévoiler la vérité (qui est le tout) non pas seulement d'après la substantialité (car ce serait encore exprimer la totalité d'une manière unilatérale)[655] mais aussi d'après la *subjectivité* absolue de l'idée qui n'a rien à voir avec le subjectivisme philosophique.[656] Certes, on pourra objecter à bon droit qu'il n'y a aucun signe de telle subjectivité de la substance première chez Aristote. Après tout, n'est-ce pas Hegel elle-même qui refuse l'infinité à la subjectivité des

[651] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 527.
[652] *Métaphysique*, Λ, 7, 1071a 25 : « Il y a donc aussi quelque chose qui le meut, et puisque ce qui est mû et meut est un moyen terme (μέσον), il doit y avoir un extrême qui meut sans être mû, être éternel, substance et acte pur », p. 174.
[653] *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », trad. B. Bourgeois, p. 68.
[654]Il est vrai que l'aspiration hégélienne de réconcilier l'esprit fini et l'esprit infini et par là appréhender l'absolu à la fois comme substance et comme sujet, remonte jusqu'aux écrits de jeunesse. On retrouve la même tentative dans le *Droit naturel* (1802). Cependant, dans l'un comme l'autre, il y a encore un élément borné : « le thème de l'Homme-Dieu » ne se libère pas encore du « langage représentatif » qui est le signe de l'entendement réflexif, voir Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970, p. 121. Le droit naturel, à son tour, parle de « la vie absolue s'exprime dans chaque être vivant » (*Le Droit naturel*, trad., André Kaan, Paris, Gallimard, 1972, p. 56), pourtant l'unité absolu y est encore sous l'influence de Schelling et sa conception de l'absolu repose sur celle de Spinoza, voir à ce propos, Klaus Düsing, « La métaphysique idéaliste de la substance. Les problèmes du développement systématique chez Schelling et Hegel à Iéna », trad. Jean-Michel Buée, in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 23. Ce n'est qu'avec la lecture d'Aristote que Hegel, dès le 1805, définit le concept comme l'entéléchie, c'est-à-dire comme la réalisation téléologique de l'absolu vivant ; cf. A. Ferrain, « Hegel on Aristotle's Energeia », p. 76.
[655] « La substance est un degré essentiel dans le processus du développement de l'Idée, non pas toutefois celle-ci elle-même, non pas l'Idée absolue, mais l'Idée dans la forme encore bornée de la nécessité », voir *Enc*., Add. § 151, p. 584.
[656] La philosophie « n'est pas non plus l'idéalisme dans lequel le contenu du savoir a seulement la détermination d'un produit posé par le Moi, d'un produit subjectif enfermé à l'intérieur de la conscience de soi, parce que la raison est consciente d'elle-même comme de l'être, la subjectivité du Moi qui se sait comme un être particulier par rapport aux objets et sait ses déterminations comme différentes en lui et de ce qu'il y a d'autre qui se trouve en dehors ou au-dessus de lui, est supprimée et immergée dans l'universalité rationnelle », *Enc*. 1817, §5, p. 157.

Grecs ?[657] Hegel attribue néanmoins le « principe de la subjectivité », qui manque à Platon,[658] à Aristote : mais ce n'est pas la subjectivité infinie de l'agir du sujet individuel qui est en question ici, (« non pas au sens d'une subjectivité contingente, seulement particulière ») mais la « pure subjectivité » qui est prise au sens du « principe de la vitalité ».[659] Telle est en effet pour Hegel, la signification de l'idée de la *vie* chez Aristote : l'οὐσία, la substance est définie comme celle qui a la cause (ἀρχή) de sa propre activité, de sorte que la substance ne soit pas en repos ou figée et séparée de sa réalisation (comme les idées platoniciennes) : « l'universel est actif, il se détermine ; et la fin est l'autodéterminer qui se réalise. C'est là la détermination principale, qui est décisive chez Aristote ».[660] Rendre la cause finale vivante, à savoir effective, présuppose ainsi son rapport circulaire avec le principe (ἀρχή) qui est la cause (αἰτία) elle-même de l'activité.[661]

L'idée absolue est dite donc *subjective* dans la mesure où elle sort de l'état de l'identité seulement abstraite, de l'universel en-soi, comme la « substance passive ». Ensuite elle est devenue l'autre en se différenciant dans la nature et dans cette particularisation elle est « activité substantielle ». Grâce à cette extériorité, elle se fait elle-même « quelque chose d'originaire et une cause ». [662] Ce développement est un surgissement du « *concept*, le règne de la *subjectivité* ou de la *liberté* ».[663]

La substance, à savoir l'objectivité est donc la position de soi de l'esprit, la diversité de l'être-là, à son tour, n'est que sa propre activité de détermination. C'est en ce sens que la substance ou « l'être qui est », est à la fois « vivante » et « sujet ».[664] Son déploiement est l'activité de retourner à soi ; cette auto-détermination est l'ordre de la pensée de l'intelligence divine comme « pensée de la pensée (ή νόησις νοήσεως νόησις) »[665] d'Aristote où l'universel coïncide avec le singulier, et, l'identité de l'objectif et du subjectif est constituée par l'achèvement de l'activité :

---

[657] « (…) le droit de la *liberté subjective* constitue le point d'inflexion, et le point central de la différence entre l'*Antiquité* et l'époque *moderne*. Dans son infinité, ce droit a été énoncé dans le christianisme et il a été fait principe effectif d'une nouvelle forme du monde », *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, § 124, *Remarque*, p. 221 ; cf. aussi §185, p. 281, 282.
[658] « L'exclusion du principe de la liberté subjective, c'est un trait capital de la *République* de Platon », Hegel, *Leçons sur Platon*, p. 133.
[659] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 517.
[660] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 518.
[661] Voir sur ce propos, Werner Marx, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, The Hague, Martinus Njhoff, 1954, p. 57.
[662] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 220 et sq.
[663] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 227.
[664] *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », p. 69.
[665] *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b 34.

« L'οὐσία de cette pensée est le penser; ce pensé est donc la cause absolue, elle-même non-mue, mais qui est identique à la pensée qui est mue par elle ».[666]

Nous voyons que l'intention du commentaire hégélien n'est pas de *subjectiviser* la substance absolue, ni de supprimer une fois pour toutes sa séparation du monde phénoménal. Au contraire, la lecture cherche à réinterpréter le sens de l'ἐνέργεια /έντελέχεία en expliquant dans quel sens on doit comprendre cette immobilité. D'ailleurs, la référence implicite à la structure dialectique de la substance-sujet montre que la traduction de l'ἐνέργεια et de l'έντελέχεία par *Wirklichkeit* n'a rien à voir avec la théorie de l'essence.[667] En effet l'effectivité désigne seulement l'unité réfléchie et *formelle* des termes opposées (l'intérieur et l'extérieur, l'en-soi et le pour-soi, l'être et l'existence). La nécessité du concept qui est à la fois sa *liberté*, n'est pas encore posée, l'effectivité signifie seulement ce « mouvement qui se différencie d'avec soi et qui se déterminé *lui-même* »,[668] alors que la substance absolue d'Aristote, pour Hegel, n'est pas cette « identité morte »[669], à savoir formelle. C'est pour cette raison qu'il faut saisir l'activité de la substance-sujet à partir de la logique subjective : « l'effectivité forme le principe de la philosophie aristotélicienne, non pas toutefois l'effectivité commune de ce qui est immédiatement donné, mais l'Idée en tant qu'effectivité », car l'activité, entendu comme l'ἐνέργεια « est l'intérieur qui est absolument au dehors ».[670]

Il est tentant, sans doute, d'interpréter la fin du paragraphe §577 à la suite de la *Métaphysique* Λ, 7 (1072b, 18-30) lorsque Hegel déclare que « l'idée éternelle qui est en et pour soi se fait agissante, s'engendre et jouit de soi éternellement comme esprit absolue ». [671] Malgré cette proximité de sens, l'idée absolue, à la différence de Dieu d'Aristote, débouche notamment sur le triple syllogisme (§§574-577) entre l'idée logique, la nature et l'esprit où l'idée « vérifie » son

[666] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 528.
[667] Certains commentateurs suggèrent que Hegel retrouve dans la formule de « τὸ τί ἦν εἶναι », l'idée de l'intemporalité de l'essence (*Wesen* comme *gewesen*), et que l'activité de l'ἐνέργεια doit s'entendre à partir de l'actualisation de cette essence (voir, G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Calderon Press, 1950, p. 35 ; H. Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, chap. 3, pp. 48-61). Pourtant, cette manière de saisir la substance absolue échoue à expliquer son activité retournant à elle-même, cf. *Hegel and Aristotle*, p. 138, voir aussi « Hegel On Aristotle's Energeia », p. 76, 77.
[668] *Science de la logique*, II, p. 190.
[669] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 531.
[670] *Enc*., Add. §142, p. 575.
[671] *Enc*., § 577, p. 374.

contenu « dans son effectivité ».[672] Pour Hegel, cette liberté infinie, on le sait, consiste dans l'avènement du christianisme, c'est-à-dire par la réconciliation du fini et de l'infini qu'Aristote ignore. Afin de récapituler la lecture de Hegel, nous pourrions simplement répéter la formule de B. Bourgeois ; Il dit à ce propos : « il y a seulement qu'Aristote appréhende comme une identité *objective* du sujet et de l'objet (l'intelligible porte son identification avec intelligence : l'être est pensée de soi) ce que Hegel concevra comme une identité *subjective* de ce sujet et de cet objet (l'intelligence portant désormais son identité avec l'intelligible, la pensée de soi se faisant alors être. » [673] Cette approche met l'accent sur deux manières distinctes d'arriver à la même identité du sujet et de l'objet : d'une part, *οὐσια*-ὑποκείμενον comme « le moment grec » de la subjectivité[674] où l'élément prépondérant est l'objectivité, et, d'autre part, la substance-*sujet* comme le moment moderne de la subjectivité où l'élément prépondérant est la subjectivité. Le premier consiste en l'explication du devenir de l'être en tant qu'être, sans faire retomber l'opposition faible de l'être et du non-être, en termes de substantialité. Le concept de l'ἐνέργεια en tant que concept clé, du moins pour Hegel, y apporte la vitalité, c'est-à-dire la différenciation, la négativité du concept, sa propre activité de se déterminer. Ainsi pour Hegel, Aristote est loin d'être un penseur d'entendement ou de la finitude. Mais cela ne veut pas dire qu'il est le penseur de l'infinité (comme nous allons le voir dans l'examen de son *Physique*), surtout de l'infini *en acte*. En plus, Hegel respecte les limites *spéculatives* de Stagirite, sa philosophie est dite spéculative dans la mesure où elle montre dans quelle mesure ladite identité est formée par l'activité : Aristote « ne dit pas que le penser est à lui seul la vérité, que tout est pensée, il dit qu'il est ce qui est premier, ce qu'il y a de plus fort, de plus honoré. Pour notre part, en tant que la pensée est ce qui se rapporte à soi-même, nous disons qu'elle est, qu'elle est la vérité. Nous disons en outre que la pensée est toute vérité ; ce n'est pas ainsi que parle Aristote ».[675]

---

[672] *Enc*., §574, p. 373. Cette vérification est loin d'être répétitive, elle n'est pas suppression de toute extériorité non plus, elle est plutôt la position de « l'être-auprès-de-soi-même » de l'idée éternelle voir *Enc*., Add., § 381, p. 388 ; cf. Théodore Geraets, *Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, in *Lectures de Hegel*, Olivier Tinland (dir.), Paris, Le livre de poche, 2005, p. 167.
[673] Bernard Bourgeois, « Savoir absolu et « pensée de la pensée » : retour à Aristote », in *Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 255.
[674] C. Malabou, *L'avenir de Hegel*, p. 31.
[675] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 531.

Section IV. La *Physique* d'Aristote et la *Philosophie de la nature* de Hegel

Nous avons vu, dans la section précédente, à quel point Hegel attache une importance au processus téléologique et au principe de la vitalité en tant que rapport infini à soi-même. En ce qui concerne la *Physique*, la lecture hégélienne est également décisive pour comprendre comment la question du fini et de l'infini y joue un rôle capital et nous allons aborder tout d'abord l'étude de la conception de la nature chez Aristote. Ensuite, nous examinerons successivement la question de l'espace et du temps dans *Physique* et dans la *Philosophie de la nature* de Hegel, car pour l'un comme pour l'autre, l'essentiel est d'expliquer la limitation spatio-temporelle : Comment la continuité et la discontinuité de l'espace sont-elles constituées par les points spatiaux ? Comment l'instant, à titre de point temporel, constitue-t-il la continuité et la discontinuité du fil du temps ?

§1 - La théorie de l'infini dans la Physique

Il est étonnant de voir que Hegel, dans ses leçons sur Aristote, n'aborde pas la théorie de l'infini dans la *Physique* qu'indirectement. Il suit et commente les arguments concernant l'espace et le temps, mais il semble indifférent au rejet aristotélicien à propos de l'existence de l'infini en acte dans la nature. Quoi qu'il en soit, l'étude de l'infini est inévitable pour aborder la problématique de la finitude, parce que, la limite, prise comme *point*, est à la fois une certaine expression du rapport du fini face à l'infini. Cette inséparabilité particulière nous oblige, avant de passer à l'étude de l'espace et du temps, à examiner de près l'infini aristotélicien.

Après avoir examiné les principes fondamentaux des corps organiques et inorganiques,[676] la distinction entre la nécessité et le hasard[677] et la théorie de la finalité naturelle[678], Aristote dans le troisième livre passe en revue la théorie de l'infini.[679] Celle-ci précède l'étude de l'espace et du temps, puisque sans définir la structure et la fonction de l'infini dans la nature, l'explication du mouvement et du changement naturel dans l'espace et le temps est l'objet ultime de la *Physique*.

Il faut encore souligner que l'infini en question est l'infinité spatio-temporelle, car la tâche du physicien est avant tout de rechercher s'il y a « une grandeur sensible infinie (μέγεθος αἰσθητὸν

[676] *Physique*, I, 1, 184a 10 –I, 9, 192b 3.
[677] *Physique*, II, 4, 195 b 31 – II, 8, 198 b 10.
[678] *Physique*, II, 8, 198 b 10 – II, 9, 200 b 5.
[679] *Physique*, III, 4, 202 b 30.

ἄπειρον) » dans la nature.[680] C'est donc l'infini quantitatif et non pas l'infini qualitatif qu'Aristote cherche à éclaircir. Dès lors, qu'est-ce que l'infini pour Aristote ? La réponse est suivante : 1. premièrement, l'infini, d'après l'ordre naturel, est « ce qui est impossible de parcourir (τὸ ἀδύνατον διελθεῖν) ».[681] Cette impossibilité doit s'entendre selon la grandeur, cela veut dire que, pour Aristote, la condition nécessaire de l'étude de l'infini repose, ou bien sur le temps, ou bien sur le mouvement, autrement dit, sur les conditions spatio-temporelles.[682] Cependant, Aristote affirme que l'impossibilité de parcourir n'est pas la même selon la division et l'addition de la grandeur sensible. Dans l'être fini, du fait qu'il est quantité continue, la division (κατὰ διαίρεσιν) est possible *ad infinitum :* on peut diviser une ligne en deux, puis par la suite, on peut diviser de nouveau la moitié, et ainsi de suite de sorte que la division n'arrive jamais à une limite ultime qui soit la dernière : « en prenant une <grandeur> déterminée, on prend ensuite <une autre grandeur> selon le même rapport, mais sans prendre une grandeur qui soit la même que le tout, on n'arrivera pas au bout de la <grandeur> finie ».[683] Ainsi, chaque partie de la grandeur spatiale persiste nécessairement à condition de diviser sous le même rapport, et, même si elles sont finies, la division est dite infinie, à savoir inachevée par rapport à la limite. L'infini par addition (κατὰ πρόσθεσιν), à son tour, dans la grandeur spatiale finie (ἐν τῷ πεπερασμένῳ) n'est pas la même ; à la différence de la division, on épuise cette fois la totalité finie lorsqu'on l'augmente de la même manière, et on arrive à la « grandeur déterminée (ὡρισμένον) ».[684] Alors, dans l'infini par division de grandeurs finies, le fait d'être parcouru signifie l'impossibilité de l'achèvement effectif d'un processus (ἀτελεύτητον), tandis que dans l'infini par addition de grandeurs non-spatiales, l'achèvement effectif de n'importe quelle limite (πέρας) est la destruction de l'infini. Quel est donc le critère fondamental de l'existence de l'infini ?

L'impossibilité et la possibilité du parcours de l'infini doivent s'entendre, pour Aristote, à partir des *fonctions* de l'être : « l'être (τὸ εἶναι) se dit soit en puissance (τὸ δυνάμει) soit en acte (τὸ ἐντελεχείᾳ) ».[685] La solution du problème dépend alors de saisir l'infinité par division et par addition de la même manière que l'être est en puissance et en acte. En un sens, il est possible de

[680] *Physique*, III, 4, 204a 1.
[681] *Physique*, III, 5, 204a 14.
[682] Ce qu'Aristote illustre par l'analogie de la voix lorsqu'il dit « à la façon dont la voix ne peut être vue », (203a 3) signifie alors seulement d'être capable l'objet de l'étude de l'infini.
[683] *Physique*, III, 6, 206 b 9, trad. P. Pellegrin, p. 190.
[684] *Physique*, III, 6, 206 b 12, p. 188.
[685] *Physique*, III, 6, 206a14, p. 188.

parler de l'infinité en puissance, mais ici, comme nous l'avons observé dans la *Métaphysique* et de *De l'âme*, Aristote introduit la distinction ontologique entre δυνάμει en tant que potentia et δυνατον en tant que *possibilitas* (*capacité*) *:* lorsqu'on dit que l'airain est un être qui est en puissance (τὸ δυνατον) une statue, on affirme implicitement non seulement sa *capacité* de devenir telle ou telle statue, mais aussi sa puissance d'être complètement réalisée *une fois pour toutes*.[686] Cela veut dire que n'importe quel être possible, sous les conditions déterminées de l'espace et du temps, doit nécessairement arriver à une fin déterminée, dès qu'on exerce une certaine activité sur lui. Le parcours d'activité ainsi que la matière sont finis *en acte*. Telle est la signification de la δύναμις dans laquelle il n'y a pas d'opposition entre δύναμις et ἐνέργεια.

Pourtant, à la différence de l'étude des substances, cette façon de nuancer le domaine de la virtualité implique une possibilité qui ne sera jamais réalisée : le sens du concept de τὸ ἄπειρον ne signifie pas l'infinité, comme on le traduit habituellement, mais bien l'*illimité* ou l'*indéfini* au sens de l'absence ontologique d'un point d'arrêt réel d'achèvement. Tel est le δυνάμει ἄπειρον : il n'est pas « déterminé (τόδε τι) »,[687] sa capacité d'être infini exprime seulement une négativité par rapport à la limite ; toutefois, il ne sera pas une négativité *fondatrice* pour Hegel, sa capacité, en effet, souligne son caractère d'incapacité, à savoir d'être inachevé. Rappelons qu'Aristote distingue deux sortes de δύναμις, entendu comme la capacité, l'un est dit rationnel alors que l'autre est dit irrationnel.[688] L'irrationalité de δύναμις dans l'ordre naturel implique alors aller contre le principe (ἀρχῆ), d'une chose naturelle, à savoir la raison (λόγος)[689].

C'est en ce sens que l'infini est *possible* pour Aristote ; elle n'est pas *réel*, *en acte*, mais seulement possible « selon la pensée (ἐπι της νοήσεως) ».[690] Certes, on peut représenter une quantité qui dépasse les limites de la nature actuelle, mais cela revient à dire qu'une telle quantité illimitée peut exister actuellement dans le monde ou dans l'univers.[691] Il faut donc, avec W. Wieland,[692] juger δυνάμει ἄπειρον non pas selon le sens ontologique, mais selon le mouvement

---

[686] Leo Sweeney, « L'infini quantitatif chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 58, n°60, 1960, p. 512 ; cf. *Métaphysique*, θ, 3, 1046 b, 24-26.
[687] *Physique*, III, 6, 206 a 29, voir Marcel Conche, *Philosopher à l'infini*, Paris, P.U.F., 2005, p. 52.
[688] « δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου », *Métaphysique*, θ, 3, 1046 b 1-5.
[689] *Métaphysique*, θ, 3, 1046 b 25.
[690] *Physique*, III, 8, 208 a 13.
[691] La réfutation de l'infini *en acte* conduit Aristote nécessairement à la réfutation même de l'univers entier. Parce que, s'il y avait des quantités infinies en acte, il doit y être, également, une enveloppe infinie en acte, etc. Nous retrouvons le même raisonnement cette fois pour l'infinité du cosmos, cf. *Du ciel*, I, 5-6.
[692] Voir, Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, p. 294 et sq.

(κατὰ κινησιν) comme la « potentialité kinétique ». Parce que le concept ontologique de δυνάμει de la « philosophie première » dépend des principes et des causes de l'achèvement et de l'immobilité (comme l'οὐσία ακίνητος) alors que la Physique traite, au fond, le mouvement et le changement des substances corruptibles et des substance éternelles.[693]

C'est selon cette distinction qu'Aristote semble identifier le δυνάμει ἄπειρον à la matière (καὶ δυνάμει οὕτως ὡς ἡ ὕλη).[694]Dans la nature, la matière est dépendante de la forme qui est sa nature (εἶδος) ;[695] l'infini, à son tour, est dit *en puissance* de la même manière que la matière, puisque, l'un comme l'autre, ils ne sont pas « par soi (καθ' αὐτό) ». La seule façon de saisir la potentialité kinétique de l'infinité est comparable à celle de la matière, c'est-à-dire comme le fini dont l'existence réelle signifie une limitation (ὡς τὸ πεπερασμένον)[696] alors que sa potentialité de devenir telle ou telle chose par la forme est infinie. En d'autres termes, l'infini en puissance est une détermination abstraite, même un manque de la détermination comme la matière en puissance ; de ce point de vue, l'infini en puissance et la matière en puissance sont équivalentes. En revanche, on pourra dire que la comparaison est défectueuse, parce que, du point de vue de la réalisation, à la différence de la matière, la potentialité de l'infini est destinée à *ne pas réaliser* totalement. Comment donc concevoir le mode de présence d'un tel infini ?

« Puisque le fait d'être se dit de plusieurs façons, de même que le jour et l'année [697] existent par le fait d'être toujours autre (ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίγνεσθαι)[698], de même aussi pour l'infini (car dans ces cas aussi il y a être en puissance et en acte (ἔστι καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ), car l'Olympiade existe (ἔστι) à la fois parce que le concours peut avoir lieu (τῷ δύνασθαι τὸν ἀγῶνα γίγνεσθαι) et parce qu'il a lieu (τῷ γίγνεσθαι)».[699] Il est clair que, malgré son obscurité, cette définition vise à établir notamment une explication temporelle de l'infini. L'accent est mis, cette fois, non pas sur le continu spatial, c'est-à-dire sur la potentialité infinie de la division d'une quantité, mais sur le continu temporel. Pourtant cela peut s'entendre de multiples manières : nous

[693] Pour la différence entre le contenu de la *Métaphysique* et de la *Physique*, voir *Métaphysique*, E, 1, 1026 a 29-32.
[694] *Physique*, III, 6, 206 b 15.
[695] Cf. *Physique*, II, 1, 192 b 8 et sq.
[696] *Physique*, III, 6, 206 b 15-16.
[697] Nous suivons ici la traduction d'A. Stevens qui traduit « ὁ ἀγὼν » non pas par « la lutte » mais par « année », parce qu'il s'agit, conformément au système du calendrier grec, de la lutte en tant qu'une *mesure* du temps.
[698] La traduction de P. Pellegrin dit « sans cesse quelque chose naît après autre chose », p. 188, alors que H. Carteron traduit par « un renouvellement continu », t. I, p. 104.
[699] *Physique*, III, 6, 206 a 21-25, trad. A. Stevens, p. 158, 159.

avons affirmé plus haut que l'infini n'existe que selon une possibilité qui ne sera jamais passé complètement en acte. Ici en revanche, l'analogie temporelle implique en même temps d'être en entéléchie. D'où la question : est-ce qu'il s'agit seulement d'une analogie dont les limites doivent être respectées, ou bien la structure même de l'infini est elle déjà temporelle ? Comment saisir l'infini qui soit à la fois ἄειρον ἐνεργεία et δυνάμει ἄπειρον ?

Selon W. Wieland[700], l'analogie n'est pas arbitraire puisque la continuité, tant dans la division des grandeurs (διαιρέσεις) que dans la division du nombre (προσθέσεις), est fondamentalement temporelle. La raison en est double : premièrement, le jour souligne le fait que l'infini dans sa structure temporelle signifie en effet le *devenir*. Deuxièmement, ce devenir consiste en une succession d'événements qui ne sont jamais présents en tant que tout et qui sont toujours présents sous la forme de l'autre. Les deux, le devenir et l'achèvement,[701] vont ensemble parce qu'un jour entier n'existe pas *entièrement* à aucun moment donné, au contraire, il consiste en une réalisation progressive des moments successifs (des heures, des minutes, des secondes, etc.). De la même façon, il n'est pas achevé à aucun moment puisqu'il est toujours *en train de* se réaliser. L'infini, comme l'instant en tant que le point temporel, se compose des parties qui sont passagères, à savoir en devenir, et qui manque d'unité. Il faut encore noter que la réalisation dont il est question n'est pas celle de l'entéléchie mais de l'ἐνέργεια (ἔστι καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) puisque ce qui est en entéléchie est ce qui est fini.

Or, nous pouvons renverser la définition en disant que le fini en acte est l'infini en puissance.[702] Parce qu'Aristote ne réfléchit pas sur les conditions d'une infinité *possible* de l'être, mais au contraire, sur les conditions d'une possibilité *infinie* de l'être.[703] Cela revient à dire que, pour lui, il n'y a que l'être fini : ses parties et ses propriétés sont toujours en succession, en train de se réaliser parce qu'il se compose, d'une part, d'une potentialité infinie (qui ne peut jamais être complétée) et d'autre part d'une réalisation (qui fait de cet être ce qu'il est). Grâce à cette duplicité, l'acte de l'être ne conduit pas à sa disparition radicale, à un néant vide, mais à la réalisation d'une potentialité parmi d'autres qui sont *infinies*. Donc, le mouvement de devenir ne signifie pas un

[700] Cf. *Die aristotelische Physik*, p. 300.
[701] Le jour ou la lutte n'existe pas comme *actu permanente*, *in facto* mais *in fieri*, voir le commentaire de David Ross, *Aristotle*, p. 86.
[702] Marcel Conche, *Philosopher à l'infini*, p. 52.
[703] Walter Bröcker, *Aristoteles*, 5. Aufl., Philosophische Abhandlungen; Bd. 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 267.

passage perpétuel de l'être au non-être, puisque, comme Hegel dira dans la *Science de la logique*, « ils *sont* en tant que termes n'*étant* pas ; ou ils sont des *moments* ».[704] Bien sûr, ce passage entre les termes ne serait pas supprimé, comme à la fin de la sphère de l'Etre de la *Science de la logique*, et nous ne prétendons pas y transposer la *progression du concept* de Hegel. Contrairement à lui, l'infinité d'Aristote ne supporte aucun achèvement, son penser est celui de la finitude et c'est seulement le fini qui est parfait. Le devenir aristotélicien, à son tour, est imparfait puisqu'« il y a toujours quelque chose à prendre au delà du dernier terme de la série qui a été pris ».[705] Dans la potentialité de l'infini, il reste toujours une partie non réalisée, à savoir un *au-delà*, parce que l'infini est opposé à l'idée de la totalité, c'est-à-dire au fait d'être complet. Nous voyons que l'infini n'implique pas ce dont au-delà (ἔξω) rien n'existe, car « il ne contient pas mais est contenu (καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον) ».[706] En effet, l'idée d'un 'infini qui contienne tout ce qui est fini dans soi et qui soit, par là, au-delà de toute existence fini, s'oppose diamétralement à la conception aristotélicienne ; si toute limitation ne suppose pas immédiatement l'existence d'au-delà, c'est parce que le fini n'est pas relatif à l'infini. La catégorie de la relation (la contrariété et la corrélation)[707] est la condition de l'extériorité (ἔξω).[708] Si l'on distingue deux modes de l'être fini, c'est-à-dire l'être en contact (τὸ ἅπτεσθαι) et l'être limité (τὸ πεπεράνθαι), on verra que cette supposition de la nécessité d'un au-delà est une pure apparence pour Aristote : « être en contact et être fini sont choses différentes (ἕτερον), car l'un est un relatif (τὸ πρός τι) en rapport avec quelque chose (car tout est en contact avec quelque chose) et un attribut (τινὶ συμβέβηκεν) d'une chose des choses finies (τῶν πεπερασμένων) ».[709]

Il s'en suit que la détermination de l'être fini est à distinguer de l'être limité à partir de l'idée de totalité qui exprime l'achèvement de la réalisation par excellence : « ce dont rien n'est à l'extérieur <de lui>, cela est achevé et une totalité. C'est en effet ainsi que nous définissons la totalité, ce à quoi il ne manque rien, par exemple un homme total ou un coffre total. Et il en va de la totalité au sens éminent comme de la totalité particulière, à savoir c'est ce qui n'a rien à l'extérieur <de soi>. Ce à quoi il manque quelque chose qui existe hors de lui, cela n'est pas un

[704] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 137.
[705] Leo Sweeney, *L'infini quantitatif chez Aristote*, p. 527.
[706] *Physique*, III, 6, 207 a 25.
[707] *Catégories*, I, 7, et *Métaphysique*, Δ, 15.
[708] « Non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien (οὗ μηδὲν ἔξω), mais ce en hors de quoi il y a toujours quelque chose (ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί), voilà l'infini », *Physique*, III, 6, 207 a 2-4, trad. H. Carteron, t. I, p. 105, 106.
[709] *Physique*, III, 7, 208 a 11-14, trad. A. Stevens, p. 165, cf. Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 283.

tout, quoi que ce soit qui manque. Mais la totalité et l'achevé sont soit complètement la même chose, soit ont une nature voisine. Mais rien n'est achevé sans avoir de fin ; or la fin est une limite ».[710] D'après cette distinction nécessaire, l'unité de l'être fini sera analogue à la structure de la totalité achevée dans laquelle on épuise définitivement toute la potentialité, et c'est là que le mouvement de l'être arrive à son point d'arrêt qui lui donne une détermination. Une telle totalité particulière finie est ainsi *connaissable* en tant que substance (οὐσία) tandis que l'infini demeure inconnaissable, [711] à savoir indéterminé, puisque, ce qu'on ne peut épuiser, on ne peut le penser. C'est la raison pour laquelle l'infini exprime la privation (στέρησις) de la limite qui a la finalité en soi (τέλος πέρας). Aristote propose donc de comprendre l'infini en puissance (δυνάμει ἄειρον) comme l'attribut des substances et l'infini en acte (ἐνεργείᾳ ἄπειρον), à son tour, comme ce qui est, à la fois, impossible selon l'existence et inconnaissable selon la pensée.

Nous voyons que, pour établir l'unité particulière de l'être fini dans l'espace et le temps, Aristote évite d'interpréter la grandeur, le mouvement et le temps à partir de l'infini qui serait leurs principes déterminants. Les apories que l'existence de l'infini suscite sont dépassées par la théorie de la puissance et de l'acte, de sorte que leur opposition en acte fait surgir une infinité qui apparait sous la forme du « toujours autre ». Pour récapituler l'ensemble des considérations précédentes, on peut dire que : 1/ l'infini n'est ni l'οὐσία ni l'ἀρχή de l'être ; 2/ le temps et la grandeur continue sont infiniment divisibles, alors que le temps et le nombre sont infinis, mais seulement en puissance, par addition et, finalement, le nombre, contrairement au temps et à la grandeur, n'est pas infiniment divisible[712]; 3/ il n'est pas nécessaire qu'il y ait un infini en acte pour qu'il y ait l'unité de l'être fini dans le devenir perpétuel de la génération et de la destruction.[713]

En nous aidant de ces réflexions sur l'infini, nous pouvons désormais passer à l'étude de l'espace et du temps, car c'est là qu'on observe un nouveau rapprochement entre Hegel et Aristote.

---

[710] « οὕτω γὰρ ὁριζόμεθα τὸ ὅλον, οὗ μηδὲν ἄπεστιν, οἷον ἄνθρωπον ὅλον ἢ κιβώτιον. ὥσπερ δὲ τὸ καθ' ἕκαστον, οὕτω καὶ τὸ κυρίως, οἷον τὸ ὅλον οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω· οὗ δ' ἔστιν ἀπουσία ἔξω, οὐ πᾶν, ὅ τι ἂν ἀπῇ. ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν. τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας », *Physique*, III, 6, 207a 9-15, trad. P. Pellegrin, p. 192, 193.
[711] « ὥστε φανερὸν ὅτι μᾶλλον ἐν μορίου λόγῳ τὸ ἄπειρον ἢ ἐν ὅλου », 207a 26.
[712] Voir David Ross, *Aristotle*, p. 87.
[713] Cf. *Physique*, III, 8, 208a 5 -27.

§2 – L'espace et le passage au temps

Pour Aristote comme pour Hegel, l'étude du temps nécessite de commencer par l'étude des êtres dans le temps et du temps naturel. Mais l'examen difficile de l'essence du temps présuppose plusieurs points à élucider, comme l'espace et le mouvement. Après avoir examiné la question de l'infini, Aristote passe ainsi successivement en revue le lieu[714] et le vide,[715] en tant que déterminations de l'espace, pour aborder finalement le temps.[716] L'étude de l'espace précède celle du temps, ce qui sous-entend que l'intelligibilité du temps dépend de prime abord de la représentation de l'espace. Aristote écrit : « l'antérieur et le postérieur », qu'il utilise pour déterminer la nature du temps, sont « d'abord dans le lieu ».[717] La *Naturphilosphie*[718] de l'*Encyclopédie*, à son tour, commence aussi par l'étude de l'espace et passe ensuite au temps dans la première section intitulée « La mécanique ». Mais il faut souligner que le *τόπος* chez Aristote signifie non pas l'espace, mais seulement le lieu qu'un corps occupe, c'est-à-dire que la question du lieu est développée à partir des grandeurs spatiales (μεγεθη) et leurs mouvements.[719]

Comment s'opère le passage de l'espace au temps ? Il faut d'abord définir ce qu'est le lieu. Aristote aborde le problème à partir de la relation de l'enveloppe qui est immobile et du corps enveloppé qui est en mouvement par le transport, et par là dit qu'il est « la première limite immobile du contenant (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον) ».[720] La limite est en rapport

---

[714] *Physique*, IV, 1 -5, 208 a 27 -213 a 12.
[715] *Physique*, IV, 6- 9, 213 a 12 – 217 b 29.
[716] *Physique*, IV, 10- 14, 217 b 29 – 224 a 21.
[717]*Physique*, IV, 10, 219a 14, trad. A. Stevens, p. 206. Pourtant, il ne s'agit pas, comme le montre Catherine Collobert, d'« un temps spatialisé », parce que l'étude du lieu « apparaît comme un moyen nécessaire pour penser le temps », voir Aristote, *Traité du temps, Physique, Livre IV, 10-14*, introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert, Paris, Kimé, 1995, p. 8.
[718] Pour Hegel, la *Naturphilosophie* (Philosophie de la nature) est, à suite de la physique « empirique » d'Aristote, avant tout une « considération *concevante* » de nature, c'est-à-dire qu'elle ne s'occupe pas des choses de la nature (*Naturdinge*) du point de vue de la quantification. Le défaut de la physique et des mathématiques réside dans le fait qu'ils échouent à saisir la particularité à partir de l'universalité, cf. *Enc*., §245, 256.
[719] David Ross, *Aristotle*, p. 89. Henri Bergson, dans son étude sur le *τόπος* d'Aristote, a défini la différence de la manière suivante : « Aristote pense, tout comme la plupart des philosophes de notre époque, que l'espace est en quelque sorte un contenant dans lequel tous les objets corporels sont situés et se meuvent. Mais nous qui divisons la connaissance en deux éléments : la matière et la forme, à la suite de Kant, et pensons que de ce fait les qualités des objets sont étrangères à l'espace, nous estimons que non seulement les corps sont dans l'espace, mais que l'espace aussi est dans les corps : si bien qu'on ne saurait traiter du lieu du corps entier, sans devoir le faire également, semble-t-il, du lieu des parties et par là-même, de l'extension proprement dite. L'extension étant ainsi séparée des qualités physiques, il fallait rechercher, non seulement pour les corps, le lieu q u 'ils occupent, mais encore, pour les qualités, celui qui leur confère l'extension : d'où l'on conclut qu'il s'agit chez nos philosophes, du lieu mais de l'espace », « L'idée du lieu chez Aristote », (1889), trad. R. Mosse-Bastide, in *Les Etudes Bergsoniennes*, t. II, Paris, A. Michel, 1949, p. 96, 97.
[720] *Physique*, IV, 4, 212a 20, trad. A. Stevens, p. 181.

avec les points spatiaux qui sont simultanés (ἅμα) au mouvement de ce qui est transporté. Si le mouvement est possible, ce n'est pas parce qu'il y a un espace vide, mais parce que le lieu possède une certaine potentialité (τινὰ δυναμις). Au cours du déplacement d'un corps contenu dans un lieu, ce qui est mobile progresse grâce à cette potentialité du lieu, cependant le lieu lui-même reste immobile puisqu'il est séparé de ce qu'il contient (κωριστὸά ὁ τοπος ἑκάτου ἐστιν)[721] : « il semble que le lieu soit une chose semblable à un vase, car le vase est un lieu transportable ; or, le vase n'est rien de chose, il n'en est pas la forme, et dans la mesure où il la contient, il est différent de la matière ».[722] L'analogie à laquelle Aristote a recours est de nouveau défectueuse, car à la différence du vase qui est un lieu transportable, le lieu lui-même est immobile.[723] Comment le lieu reste-t-il immobile et unique alors que le lieu de chaque corps est diffèrent ? Pour Aristote, il y a d'une part le lieu qui est universel (τόπος κοινός), « celui dans le quel se trouvent tous les corps » et d'autre part, le lieu qui est particulier (τόπος ἴδιος), « celui dans lequel ils se trouvent en premier ».[724] Comme nous l'avons montré plus haut l'univers est fini, à savoir total, en ce sens qu'il est sans au-delà, mais il n'est pas non plus quelque part déterminé, car cela reviendrait à dire qu'il est illimité, à savoir infini ; chaque corps, à son tour, a son lieu particulier qui est limité. C'est là que Hegel décèle la fonction essentielle du lieu comme la limite (*Grenze*) interne : la discontinuité spatiale entre les points se révèle lorsque la continuité des grandeurs est arrêtée par la limite, « chaque corps est un lieu différent, c'est là sa limite ». Toutefois, le lieu universel demeure comme une « continuité immobile », puisque « ce fait existe en même temps comme absence totale de différence ».[725] L'espace, tout comme les grandeurs, est à la fois continu et discret, mais ce n'est que la première détermination de l'espace dans son immédiateté. Mais comment leur unité est-elle même possible ?

Le moment de la discontinuité découle de la multiplicité dans laquelle chaque terme (que Hegel nomme les « Uns ») est déterminé comme « égal à soi », et la différence est encore purement abstraite. A l'égard de cette multiplicité se trouve le moment de la continuité qui établit l'unité « ininterrompu » des « Uns »,[726] ainsi la limite qui est « posée comme idéelle » à travers

[721] *Physique*, IV, 2, 209 b 27, 28.
[722] *Physique*, IV, 2, 209 b 29-33 ; trad. A. Stevens, p. 173.
[723] O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 290.
[724] *Physique*, IV, 2, 209a, 32, 33 ; trad. A. Stevens, p. 171.
[725] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 550.
[726] *Science de la Logique*, l'*Etre*, 1832, p. 282

des Uns, est supprimée. Nous voyons que l'espace qui est « la détermination première ou immédiate de la nature »,[727] est défini à partir de cette logique de la pure quantité. Les points spatiaux en tant que pures quantités, sont indifférents les uns des autres, à savoir non médiatisés à partir de l'autre, car chaque point, étant extérieur à l'autre, est une négation de l'autre. A cause de cette simple juxtaposition des points spatiaux, l'espace est « la pleine idéalité de *l'être-l'un-à-côté-de-l'autre* (*Nebeneinander*) »;[728] ou bien, l'espace à la suite d'Aristote, « est seulement la possibilité (*Möglichkeit*) ».[729] Le point exprime donc d'une part l'être-pour-soi *(das Fürsichsein*) puisqu'il est la négation abstraite de l'autre, et en ce sens, poser un point dans l'espace signifie de prime abord l'interruption de la continuité.[730] Mais d'autre part, comme Aristote le montre, l'être limité, du fait de l'existence de l'extériorité, est *relatif*, et le point est la possibilité de passer de l'un à l'autre, puisqu'il est, en effet, déterminé par la négation de l'autre. Ainsi, nous voyons que la différence entre les points n'est qu'« une différence abstraite (*abstrakte Unterschied*) » de la multiplicité.[731] La relativité montre que la détermination de l'espace est en relation avec ce qui le rempli,[732] et c'est pourquoi Hegel souligne que les points spatiaux ne constituent pas en soi, c'est-à-dire sans prendre en considération la fonction du temps, « l'élément positif de l'espace ».[733] Il s'ensuit que l'ordre spatial doit s'entendre à partir de ce que Hegel nomme la « punctiformité » (*Punktualität*).[734] Cette nouvelle détermination est le dépassement de l'immédiateté de l'extériorité réciproque (*das Außereinander*) dans l'espace. En d'autres termes, la limite qui est posée par le point spatial comme la négation de tout autre point, sera niée. La négation de la négation détruit ainsi l'unilatéralité de la différence indifférente des points pour fonder leur unité. Pourtant, du

---

[727] *Enc*., § 254, p. 193. Dans la période d'Iéna de 1804-1805, le moment premier de la *Naturphilosophie* est le temps alors qu'en 1805-1806, comme l'*Encyclopédie* de Berlin, c'est l'espace, de nouveau, qui est le premier, cf. sur ce point, Christophe Bouton, « La dialectique du temps », in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée et Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, pp. 125-141

[728] *Enc*., § 254, p. 193.

[729] *Enc*., § 254, *Remarque*, p. 194.

[730] Voir *Enc*., Add. § 254, p. 359.

[731] Voir *Enc*., Add. § 254, p. 358.

[732] Aristote rejette l'existence du vide en montrant l'inexistence de l'intervalle (cf. *Physique*, IV, 6 -10, 213a 12- 217b-29). Hegel, de la même façon, rejette la considération selon laquelle l'espace et le temps sont en soi vides. Ils ne sont pas indifférents à ce qui les remplit, au contraire, leur détermination dépend, essentiellement, de la matière. Mais pour l'entendement, cette réalisation de l'idéalité comme réalité est incompréhensible, c'est pourquoi il représente le remplissement de l'espace et du temps non pas comme un processus intérieur ou d'auto-déploiement mais comme un processus extérieur, (cf. *Enc*., § 261, *Remarque*, p. 202), de sorte que l'intelligibilité de l'espace et du temps nécessite la structure unilatérale de l'opposition du sujet et de l'objet, voir Alain Lacroix, *Hegel, La philosophie de la nature*, Paris, P.U.F., 1997, p. 101.

[733] *Enc*., § 254, *Remarque*, p. 194.

[734] *Enc*., Add. § 254, p. 358.

point de vue logique, la continuité n'indique pas une simple « composition (*Zusammensetzung*) »[735] des points, de sorte qu'ils restent encore l'un à côté de l'autre. Contre cette prétention de la « représentation dépourvue de concept », Hegel affirme « l'auto-production (*Selbstproduzieren*) » de l'espace et du temps : «l'espace est cet absolu *être-hors-du*-soi qui, tout autant, est purement et simplement ininterrompu, un être-autre et à-nouveau-être-autre qui est identique à soi ; le temps est un absolu *aller-hors-du-soi*, un engendrement du Un, du point temporel, du *maintenant*, qui est immédiatement l'anéantissement de celui-ci et constamment à nouveau l'anéantissement de ce disparaître ».[736]

Alors, comment se réalise le passage de l'espace au temps ? Il faut souligner, pour bien saisir ce passage, que la préséance de l'espace découle notamment de la nécessité purement logique. Hegel formule cet aspect lorsqu'il dit que l'espace est « une entité sensible non-sensible (*eine sinnliche Unsinnlichkeit*) ». A cet aspect s'ajoute immédiatement un autre qui est purement *naturel*, car l'espace est en même temps « une entité non-sensible sensible (*eine unsinnliche Sinnlichkeit*) ».[737] Cela veut dire que la nature en tant que l'être-autre de l'esprit, est le lieu de déploiement de l'idée logique, mais elle est, en tant qu'extériorité immédiate, la coexistence de l'espace et du temps, puisqu'ils sont des moments inséparables et simultanés.[738] Si l'on sépare l'espace du temps de telle façon que nous ayons d'abord « l'espace, et ensuite aussi le temps », cela revient alors à affirmer une juxtaposition *subjective*. Mais la tâche que Hegel assigne à la philosophie est celle de combattre un tel « *aussi* » subjectif afin de montrer que c'est « l'espace lui-même qui opère ce passage ».[739]

Il n'y a aucun doute pour Hegel que c'est le temps qui constitue l'espace, il est la vérité de celui-ci. L'argumentation de Hegel peut se résumer de la façon suivante : la structure de l'espace souffre d'une contradiction fondamentale, car elle consiste en une négation successive du point,

[735] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 283.
[736] *Science de la logique, l'Etre,* 1832, p. 285.
[737] *Enc.,* Add. §254, p. 359. Cf. « Introduction » de M. J. Petry, in *Hegel's Philosophy of Nature*, t. I, Londres-New York, Allen and Unwin, p. 46.
[738] Voir à ce propos Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel : de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, pp. 195-198.
[739] Hegel le souligne clairement: « wir gehen nicht so subjektiv zur Zeit über, sondern der Raum selbst geht über », *Enc*., Add., § 257, p. 361; *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 48.

de la ligne et de la surface[740] qui développe (*entwickelt*) la détermination essentielle de la sphère de l'être hors-de-soi.[741] Grâce à cette négation, chaque terme apparaît comme l'être-pour-soi dont la juxtaposition indifférente Hegel nomme « l'être-l'un-à-côté-de-l'autre en repos (*das ruhige Nebeneinander*) ».[742] Autrement dit, de prime abord il semble que toute entité spatiale se trouve dans son lieu sans aucun rapport à l'autre. C'est la raison pour laquelle les quantités spatiales forment ce l'Un dans lequel Hegel trouve l'idée de l'espace « paralysé ».[743] Cette unité est une identité morte, non vivante, car l'idée de la vie exprime cette inquiétude perpétuelle de l'être et ce n'est que le moment de la différenciation qui seule déploie l'identité véritable. Mais d'autre part, le principe de la vitalité découle en même temps de la limite comme la négation intérieure (*innere Negation seiner selbst*), puisque l'effectivité (des points, des lignes, des surfaces) pose en même temps l'auto-suppression (*Sichaufheben*)[744] de l'être-pour-soi (des points, des lignes, des surfaces). Dès lors, la subsistance de l'espace s'écroule, elle ne peut pas maintenir l'ordre de l'extériorité indifférente. La solution de Hegel est explicite : le temps est l'espace nié.[745] Pour déterminer la nature du temps, nous devons commencer par l'étude de l'espace, mais paradoxalement, pour comprendre l'espace, nous devons passer à l'étude du temps.

§3 – La conception du temps comme maintenant et le maintenant comme limite : l'identité et la différence

Selon Heidegger, dans les cours d'Iéna tout comme dans l'*Encyclopédie*, l'étude du temps hégélien « se relève être une *paraphrase* du traité d'Aristote sur le temps ».[746] Il est vrai que Hegel aborde, dans le sillage d'Aristote, la question du temps à partir du maintenant (*das Jetzt*). Parce que, chez l'un comme l'autre, les trois dimensions du temps, (le passé, le présent et l'avenir) et la difficulté de saisir leur unité nécessite de considérer le maintenant comme un concept-clé. Hegel est aussi proche d'Aristote dans la mesure où il définit le maintenant à partir de la fonction de la

---

[740] « Que la ligne ne se compose pas de points, ni la surface de lignes, cela résulte de leur concept, puisque la ligne est (…) le point en tant qu'il est *hors de lui-même*, à savoir en tant qu'il *se rapporte* à l'espace et se supprime, et que la surface et, aussi bien, la ligne supprimée, en tant qu'elle est hors d'elle-même », *Enc*., § 256, *Remarque*, p. 195.
[741] Voir *Enc*., § 257, p. 197.
[742] *Enc*., §257, p. 197.
[743] *Enc*., Add., § 257, p. 361. On retrouve la même image dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* : « le principe de la grandeur, de la différence dépourvue de concept, et le principe de l'égalité, de l'unité abstraite sans vie, ne peuvent pas se saisir de cette pure inquiétude de la vie et de cette différenciation absolue (…), une telle négativité ne devient donc que paralysée, c'est-à-dire en tant que *l'Un* », trad. B. Bourgeois, p. 89.
[744] *Enc*., Add. 257, p. 361.
[745] *Enc*., §259, *Remarque*, p. 199.
[746] Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 500, n. 1.

limite. Heidegger esquisse les limites de la proximité d'interprétation et pour le moment, contentons-nous seulement d'en citer quelques traits : « Aristote voit l'essence du temps dans le νῦν, Hegel le voit dans le maintenant. A. saisit le νῦν comme ὅρος, H. prend le maintenant comme 'limite'. A. entend le νῦν comme στιγμή, H. interprète maintenant comme point. A. caractérise le νῦν comme τόδε τι, H. appelle le maintenant le 'ceci absolu' ».[747] Voyons quel est l'enjeu du traité du temps chez Aristote.

Dans l'étude de l'infini Aristote fait remarquer que son mode d'existence consiste à être « toujours limité mais certes toujours différent (πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον) ».[748] De la même façon, l'intelligibilité du temps dépendra de cette duplicité ontologique, à savoir qu'il semble exister toujours mais il existe toujours mais en étant autre que lui-même. Le temps suscite ainsi une difficulté essentielle : « une partie de lui est passée et n'est pas, l'autre est à venir et n'est pas encore ».[749] Cela semble entrer d'emblée en contradiction avec ce qu'on entend par l'οὐσία, car si le temps est composé des non-étants (μὴ ὄντων), c'est-à-dire du passé qui n'est plus et de l'avenir qui n'est pas encore, l'être du temps est impossible.[750] A cela s'ajoute une autre difficulté : nous avons vu que tout ce qui est, est divisible, au moins en puissance ; si le temps existe, il doit être aussi divisible. Pourtant, si une partie du temps est passée (τὰ μὲν γέγονε) et une autre partie, à son tour, à venir (τὰ δὲ μέλλει), cela revient à dire que lorsque le temps est, aucune de ces parties n'est divisible.[751] En d'autres termes, on ne peut pas saisir la totalité du temps à aucun moment donné. L'inintelligibilité de l'être du temps nous force ainsi à considérer le maintenant, l'instant-présent comme unique possibilité de penser le temps. Hegel, conformément à Aristote, dit dans le § 258 de l'*Encyclopédie* que le temps est « l'être qui, en *étant*, *n'*est *pas*, et *n'*étant *pas*, *est* ».[752] Selon Hegel, le temps comme l'espace est la forme pure de la sensibilité[753], il est donc indépendant et, logiquement parlant, antérieur aux choses réelles, mais le temps existe, en tant que l'être-là de cette auto-suppression des différences spatiales[754], de sorte que *hic* semble découler de *nunc*. Autrement dit, il n'y aura pas de multiplicité des « ici » sans avoir posé la multiplicité du

[747] *Être et Temps*, p. 500, n. 1.
[748] *Physique*, III, 6, 206 a 28 ; trad. P. Pellegrin, p. 189.
[749] *Physique*, IV, 10, 217a 34-35 ; trad. A. Stevens, p. 202.
[750] Voir 218 a, 3.
[751] Voir 218 a, 5-7.
[752] Enc., § 258, p. 197: « Sie ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, ist ».
[753] *Enc*., § 258, *Remarque*, p. 197 ; *GW* 20, p. 247.
[754] *Enc*., Add. § 257, p. 361 : « Le temps est justement l'être-là de cette auto-suppression persistante ».

maintenant. La contradiction qu'Aristote évoque au sujet de l'être du temps est affirmée par Hegel : lorsque le temps inséré dans l'espace perturbe l'extériorité réciproque en repos, et le temps devient « l'unité de l'être-hors-de-soi ».[755] Mais c'est une unité seulement *négative*, car l'écoulement perpétuel du temps avec l'opposition apparente entre les dimensions du temps, préparent toute la dialectique ultérieure qui sera la résolution de l'être contradictoire du temps. Ainsi posée, la problématique mène nécessairement à envisager le maintenant comme concept-clé.

Prendre le maintenant pour le fondement et expliquer la totalité du temps à partir de celui-ci ne signifie pas qu'il est l'une des parties du temps comme le passé et l'avenir : « le temps ne semble pas composé des maintenants », disait Aristote.[756] « Tout comme le point n'est pas <une partie> de la ligne »[757], le temps ne consiste pas dans la simple succession des maintenants. Ceci parce qu'une partie (μέρος) de l'être peut être mesurée (μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος),[758] alors que l'essence du maintenant est instantanée, dès qu'il est, il est détruit et passe au non-être, il échappe donc pour ainsi dire à toute unité de mesure du fait de sa structure fragmentaire. Le maintenant, à la différence du point spatial, ne comporte pas une « détermination quantitative »[759] comme la mesure, au contraire, il est une détermination qualitative, ou mieux, il est analogue au point (στιγμή).

En d'autres termes, si le maintenant doit être saisi comme le point, il s'ensuit que le temps dans sa totalité sera analogue à la ligne, à condition d'entendre par le point ce qui n'est pas contigu (ἐχόμενον). La contiguïté[760], pour Aristote, implique une succession des termes dont les extrémités sont en contact, le maintenant, à son tour, en tant que point, n'est pas contigu. Ce raisonnement est important, parce qu'il montre que, même s'il le temps est divisible[761], la divisibilité n'implique que le δυνάμει ἄπειρον, c'est-à-dire l'infinité virtuelle qui ne sera jamais accomplie en acte réellement. La ligne est ainsi potentiellement infinie par division, et c'est en ce sens que le temps est dit continu (συνεχὲς)[762]. En revanche, le point, en tant que maintenant, est indivisible, il n'est pas continu ou contigu comme le temps, puisque la contiguïté laisse supposer un contact entre les points temporels comme s'il y avait deux extrémités dans le point. Nous voyons que l'idée de la

[755] *Enc*., § 258, p. 197.
[756] *Physique*, 218 a 8, trad. A. Stevens, p. 202.
[757] *Physique*, 220a, 20, trad. P. Pellegrin, p. 256.
[758] *Physique*, 218a, 7.
[759] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 555.
[760] Voir *Physique*, V, 3, 227 a 6-10.
[761] *Physique*, 218 a 6.
[762] *Physique*, 218 a 23, cf. V, 3, 227 a 10-16.

divisibilité et de la continuité présuppose un laps de temps entre un commencement et une fin, tandis que le point ne signifie pas une durée du temps qui commence en t1 et finit en t2. Les deux maintenants, donc, ne sont pas continus mais seulement consécutifs.[763] L'analogie avec le point vise seulement, au fond, à manifester la fonction du maintenant comme limite (πέρας) :[764] car le maintenant, disait Aristote « est une limite du temps »[765] plutôt que le point.

Le problème sous-jacent est de montrer comment le maintenant en tant que limite à la fois divise et unifie le temps. Le maintenant comporte en lui deux aspects inséparables, d'une part, il divise un laps du temps comme le point divise la ligne continue, d'autre part il unifie les dimensions du temps : « le maintenant est la continuité du temps, comme on l'a dit, car il relie le temps qui est passé et à venir, et il est d'une manière générale limité du temps, car il est début d'une partie et fin d'une autre, mais cela n'est pas apparent comme pour le point qui demeure fixe ».[766] L'analogie avec le point échoue à représenter le maintenant-limite comme une limite commune[767] du commencement de l'avenir et de la fin du passé. La limite n'a qu'une seule extrémité : « limite se dit d'une chose, c'est-à-dire du premier point au-delà duquel il n'est plus possible de rien appréhender de la chose, et du premier point en deçà duquel est son tout ».[768] Ainsi décrite, la limite, ayant une seule extrémité qui est toujours accomplie, pose l'impossibilité de la régression à l'infini, alors que dans le point les extrémités ne sont pas des limites proprement dites. Autrement dit, le maintenant est une limite qui rend le temps continu dans la mesure où il est à la fois l'accomplissement (τελευτὴ) du passé et le commencement (ἀρχή) de l'avenir.[769] Lorsque le maintenant limite le temps, il le divise, certes, *en puissance* (διαιρεῖ δὲ δυνάμει),[770] puisque la

---

[763] « J'entends comme une ligne ou des lignes après une ligne, une unité ou des unités après unités, une maison après une maison, sans que rien empêche qu'il y ait une chose autre à titre d'intermédiaires », voir *Physique*, V, 3, 227 a 1-3 ; trad. H. Carteron, t. II, p. 19.

[764] Il semble qu'il n'y a aucune représentation qui soit équivalente au maintenant. Les limites de l'analogie avec le point ne sont pas une exception, comme le montre V. Goldschmidt, puisque le point suppose un arrêt dans le temps : « un *même* point diviseur d'une ligne peut servir à marquer la fin d'un segment et le commencement d'un autre. En en faisant ce double usage, l'esprit est « obligé de s'arrêter », voir *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris, Vrin, 1982, p. 54 ; cf. aussi A. Stevens, « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de Philosophie Ancienne* 9 (2) : 1991, p. 159.

[765] *Physique*, IV, 10, 218 a 24.

[766] *Physique*, IV, 13, 222 a 10-14 ; trad. A. Stevens, p. 218, 219.

[767] « Car si le point peut être actuellement fin *et* commencement, l'instant, quant à lui, est fin actuellement *ou* commencement actuelle », Catherine Collobert, *Traité du temps*, p. 86.

[768] *Métaphysique*, Δ, 17, 1022 a 4 ; trad. J. Tricot.

[769] « ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχή, τοῦ δὲ τελευτή », 222 a 12.

[770] 222 a 14 ; cf. « καὶ τὸ νῦν τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίρεσις κατὰ δύναμιν », 222 a 17-18.

division en acte serait la destruction du temps, ce qui est apparemment impossible. Aristote suggère qu'en divisant en puissance, le maintenant est l'autre que lui-même,[771] en ce sens, il est la différence ontologique (différence du passé et le maintenant), en revanche en unifiant il est toujours le même,[772] l'identique (identité qu'on éprouve dans l'écoulement du temps). C'est aussi ce que remarquera Hegel. Le maintenant-limite, grâce à la division et l'unification du temps, « a un droit inouï », parce que, « rien n'*est* sinon le maintenant singulier ».[773] Le temps est l'unité de l'extériorité, mais c'est uniquement à partir de la fonction du maintenant-limite qu'on confère une certaine intelligibilité à la différenciation temporelle de la multiplicité du temps. La différence qui surgit dans les dimensions du temps est le développement de l'identité abstraite : « le *présent*, le *futur* et le *passé* sont le *devenir* de l'extériorité ».[774] Le flux du temps détruit à chaque instant la subsistance de l'identité et le maintenant apporte les différences « purement et simplement *momentanées* ». Dès que le maintenant se réalise, il se supprime, ainsi, les différences « sont déterminées comme des différences *extérieures* » même « *à elles-mêmes* ».[775] De ce point de vue, pour Aristote comme pour Hegel, le temps se manifeste comme toujours autre, parce que la négativité du maintenant ne permet jamais de saisir les dimensions du temps à aucun moment donné. Toutefois, de la même manière, le passé et l'avenir sont déterminés par et dans le déploiement du maintenant-limite, et c'est en ce sens qu'on attribue l'identité au temps : « la disparition immédiate de celles-ci dans la *singularité* est le présent en tant que le *maintenant* (die *Gegenwart* als *Jetzt*), lequel – en tant que, comme la singularité, il *exclut*, et que, en même temps, il se *continue* sans réserve dans les autres moments – est lui-même cette disparition de son être dans le néant, et du néant dans son être ».[776] L'universalité abstraite du temps se particularise dans la singularité du maintenant comme à la fois la différence et l'identité. Sur ce point, la *Naturphilosophie* semble poursuivre la tradition aristotélicienne, car grâce à cette double fonction, le fondement du temps est le maintenant.

[771] « καὶ ᾗ μὲν τοιοῦτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν », 222 a 14.
[772] « ᾗ δὲ συνδεῖ, αἰεὶ τὸ αὐτό », 222 a 15.
[773] *Enc*., Add. § 258, p. 361.
[774] *Enc*., § 259, p. 199.
[775] *Enc*., § 258, p. 197.
[776] *Enc*., § 259, p. 199.

§ 4 - Le temps et le mouvement

Pourtant, la priorité attribuée au maintenant par Aristote n'est décisive que dans la problématique du temps *naturel*. En effet, Aristote s'efforce de résoudre les apories que l'étude du temps naturel suscite. La *philosophie de la nature* se sépare de la *Physique* en ce que, pour Hegel, le temps naturel n'est pas l'ultime vérité du temps. Ce serait un grave contresens de prétendre que Hegel pense la question du temps dans les termes du mouvement. Mais pour Aristote, à la différence de Hegel, la résolution du problème du temps découle de quantification du temps par le mouvement. Chez Aristote, le temps et le mouvement sont déterminés par une relation réciproque : « et nous ne mesurons pas seulement le mouvement par le temps (τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν), mais aussi le temps par le mouvement (ἀλλὰ καὶ τῇ κινήσει τὸν χρόνον)».[777] L'intelligibilité du temps n'est possible que par le nombre du mouvement parce qu'on mesure le flux du temps à partir du nombre de ce qui se meut, et « le temps délimite le mouvement en étant son nombre, et le mouvement le temps (ὁ μὲν γὰρ χρόνος ὁρίζει τὴν κίνησιν ἀριθμὸς ὢν αὐτῆς, ἡ δὲ κίνησις τὸν χρόνον) ».[778] Dès lors, le temps n'est pas le mouvement, mais la représentation du temps, du fait de succession perpétuelle, coïncide avec celle du mouvement. Car la succession est connaissable d'après notre expérience[779] de l'avant et l'après (τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον), « nous disons que qu'il s'est passé du temps lorsque nous prenons sensation de l'antérieur et postérieur dans le mouvement ».[780] D'où vient la célèbre définition du temps aristotélicienne : « car voilà ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)».[781] Que le temps soit le nombre mouvement au sens du nombre mathématique n'est pas assez clair. Est-ce qu'il s'agit bien du nombre au sens de la « fonction nombrante »[782] du maintenant d'après l'antériorité et la postériorité, c'est-à-dire une pure « articulation »[783] du temps ? Cette thèse est confirmée semble-t-il par Aristote lorsqu'il affirme

---

[777] 220 b 14-15 ; trad. A. Stevens.
[778] 220 b 16-18; trad. A. Stevens.
[779] Dans les *Leçons*, Hegel disait qu'«il est remarquable que nous sentons le maintenant, et que nous pensons l'avant et l'après », *LHP*, t. III, p. 555. Est-ce que l'objectivité du temps dépend de notre expérience subjectivée ? O. Hamelin suggère qu'« il est incontestable qu'Aristote, inconsciemment et malgré lui, fait ici un pas vers l'idéalisme », (*Le système d'Aristote*, p. 296.) Pourtant ce qui importe ici pour Hegel, ce n'est pas l'émergence d'une sorte de l'idéalisme *subjecti* du temps, mais la priorité du maintenant qui détermine la succession du temps par rapport au mouvement.
[780] 219 A 24-26; trad. A. Stevens.
[781] 219 b 2-4; trad. A. Stevens.
[782] Catherine Collobert, *Traité du temps*, p. 91.
[783] Telle est la thèse de Rémi Brague, « L'*arithmos* n'est pas pris en vue comme ce qui permet de compter, mais comme ce qu'il faut que possède une collection pour être collection, et par suite pour pouvoir être comptée.

que le temps n'est pas un nombre par lequel on nombre (οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν), il est une sorte du nombre (ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος) ou plutôt il est un nombre nombré (χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον).[784] Qu'est-ce à dire ? Récapitulons les arguments : le maintenant est la limite de ce qui est antérieur et postérieur, sa fonction de division et d'unification apporte la détermination fondamentale du temps. L'écoulement du temps est tout à fait similaire à ce qui est mobile dans l'espace, car c'est par le mouvement qu'on aperçoit la succession dans le temps. Toutefois le temps n'est connaissable qu'à partir d'une unité de mesure qui est le nombre mathématique. Le temps est ainsi analogue à ce par quoi nous nombrons puisque l'être du nombre et du nombrable n'est pas identique ; Aristote le précise : « or être dans un nombre signifie qu'il y a un nombre de la chose et qu'elle a son existence mesurée par le nombre dans lequel est, de sorte que si elle est dans un temps, <elle sera mesurée> par un temps ».[785] Mais contrairement à ce que Heidegger prétend, on ne trouve nulle part dans la *Naturphilosophie* une telle succession quantitative.[786] Car pour Hegel, saisir l'altérité du temps à partir de la mobilité de l'être implique une sorte de symbolisation[787] de la dialectique du temps. La modalité de l'espace et du temps, en tant que moments de la nature, n'est point saisissable s'ils sont déterminés comme grandeurs finies. La mathématique et la physique relèvent de l'entendement fini qui fixe les déterminations « fluides » du concept dont l'extériorisation est la nature. Fluide parce que la nature se montre comme ce qui est dépourvu du concept (*Begrifflosigkeit*), et qu'il est « la contradiction non résolue » .[788] L'opération de nombrer et de mesurer, au contraire, procède par la simple juxtaposition des quantités, de sorte que la contradiction demeure non résolue, le fini s'oppose à l'infini. Ainsi la vérité du processus temporel est réduite à une unité de la multiplicité des instants (les heures, les jours, etc.). Une telle répétition successive ne peut saisir que l'aspect le plus abstrait du temps naturel. Ce sera le processus que Hegel nomme la mauvaise infinité (quantitative) qui va sans cesse

L'articulation rend seule possible le dénombrement », *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1982, p. 141.

[784] *Physique*, 219 b 5-10.

[785] *Physique*, 221b 14-17 ; trad. P. Pellegrin, p. 262.

[786] Cf. le commentaire de C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, pp. 170 -185.

[787] Sur ce point, nous nous rapportons au commentaire de J. Moreau : « cette opération, qui aboutit à la représentation objective du mouvement, repose sur un procédé de symbolisation ; la mobilité, expulsée de la représentation du mouvement, dont on ne retient que la correspondance des diverses positions avec les divers instants, est refoulée, pour ainsi dire, sur cette dimension symbolique, constituée par la succession des instants, et où nous avons reconnu la notion mathématique du Temps », Joseph Moreau, « Le Temps selon Aristote (suite et fin) », *Revue Philosophique de Louvain.* Troisième série, tome 46, n°11, 1948, p. 246.

[788] *Enc*., Add. § 248, p. 248 ; Hegel ajoute : « l'absence du concept règne dans la nature », *ibid*.

au-delà d'elle-même au lieu de retourner à elle-même afin d'accomplir la totalité dialectique de ses moments.[789]

Il importe de souligner que, pour Hegel, le maintenant (*das Jetzt*), tel que Aristote l'entend, n'est rien d'autre que « le présent *fini* (*die endliche Gegenwart*) ». [790] Qu'est-ce que cela signifie ? A la différence d'Aristote, le maintenant exprime le degré le plus abstrait de la dialectique du temps. Mais en même temps, il est aussi un élément « affirmatif »[791], puisque, comme nous venons de le constater, le maintenant est la négation du passé et de l'avenir. S'il est « fixé comme *étant* » c'est parce que « dans la nature » le temps est essentiellement déterminé comme « maintenant ».[792] Toutefois, le temps naturel n'est pas sans unité, même si son devenir apparaît toujours sous la forme du passage dans le néant. Or, la négativité du temps n'est pas seulement le devenir du temps mais aussi la conservation des moments passagers. En quoi consiste cette conservation du soi du temps ? Chaque dimension du temps n'est-elle pas « pour-soi » et même « opposée » l'une à l'autre[793] ? La structure de ce devenir n'empêche pas la considération circulaire du temps et le maintenant, en tant que présent fini, est le moyen terme (*die Mitte*) entre le passé et l'avenir.[794] Selon la représentation ordinaire, l'ordre du temps est la succession continue qui va du passé à l'avenir par la médiation perpétuelle du maintenant. Hegel montre, en renversant cet enchaînement, comment le maintenant devient « le présent concret (*die konkrete Gegenwart*) » : 1/ le passé (*Vergangenheit*) a une signification spirituel dans la demeure où il est « histoire mondiale (*Weltgeschichte*) », mais il est, en même temps, le passé des « événements naturels (*Naturbegenheiten*) »; l'un comme l'autre signifie la conservation de ce qui a été « effectivement réel (*wirklich gewesen*) ; 2/ deuxièmement, contrairement au passé, dans l'avenir, la première détermination est le « non-être (*Nichtsein*) », mais avec cette différence que « ce ne soit pas suivant le temps », car l'avenir n'est pas, comme le remarque C. Bouton, « un maintenant-qui-n'est-pas-encore-présent »,[795] mais une sorte de négation du maintenant ; 3) finalement, le présent concret

[789] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 304 et sq.
[790] *Enc.*, § 259, *Remarque*, p. 199.
[791] *Ibid.*
[792] *Ibid.*
[793] Voir *Enc*., Add. § 259, p. 363.
[794] Dans les *Leçons*, lorsque Hegel cite le paragraphe 219 a 23-33, il considère le maintenant comme « le moyen terme » : « Wenn wir die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende, dann sagen wir, es sei Zeit », *Werke*, Suhrkamp, 19, 189.
[795] C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 204.

est l'« unité indifférente » en tant que moyen terme entre deux extrémités du temps de sorte que, pour Hegel, il n'y a que ce présent concret. Hegel définit le développement circulaire du présent concret de la manière suivante : « le présent est seulement pour autant que le passé n'est pas ; inversement, l'être du maintenant a la détermination de ne pas être, et le non-être de son être le futur ; le présent est cette unité négative. Le non-être de l'être dont le maintenant est venu prendre la place est passé ; l'être du non-être qui est contenu dans le présent est le futur ».[796] L'ambiguïté surgit dès que l'on quitte la représentation ordinaire du temps. Mais pour pouvoir expliquer profondément la portée de la question, il nous faut aborder la théorie des deux infinis chez Hegel, puisque le présent *concret* est lié étroitement au présent *vrai* qui est l'éternité.

[796] *Enc*., Add. § 250, p. 363.

DEUXIEME PARTIE

Hegel critique de la philosophie transcendantale : le problème de l'infini chez Kant

Chapitre I. La critique de Kant par Hegel à Iéna

La réfutation de l'existence de l'infini *actuel* est un élément fondamental de la pensée critique. Pour Kant, comme on le sait, saisir l'infini par le moyen de notre pouvoir de connaître qui est limitée par les deux formes pures de l'intuition, l'espace et le temps, est absolument impossible puisqu'il est impossible de le *rencontrer dans l'expérience*, autrement dit, du fait de la construction propre et du pouvoir limité du sujet connaissant, l'infini ne peut pas être *donné* dans l'expérience. Et, selon Kant, comme toute connaissance doit être soumise à l'application des catégories, fournies par l'entendement, au divers, fourni par la sensibilité, on ne peut pas avoir la moindre connaissance de ce qui dépasse les limites de la sensibilité. Ainsi l'infini, sous la plume de Kant, devient « l'Inconditionné » absolument indéterminé ou une « Idée » subjective à laquelle la raison seulement aspire. Pourtant, pour l'entendement humain fini, selon Kant, qui est radicalement plongé dans sa finitude du pouvoir de connaitre, cette aspiration est destinée à échouer : dans le domaine de la philosophie théorique, l'infinité ou l'absolu reste comme un au-delà inconnaissable que Kant désigne sous la dénomination de « chose en-soi ». Face à cet abime infranchissable, la conscience de soi est posée du côté de la finitude tandis que l'infini, en tant qu'il exprime seulement une pure impossibilité, un inconnu par excellence, est posé du côté de l'au-delà ; or dans cette séparation nécessaire toute liaison possible entre les deux termes est interdite. Ainsi la conception kantienne de l'infinité dans le domaine de la raison théorique doit être réduite à une Idée en tant que *principe régulateur* de la raison qui évite notamment de déterminer la nature et l'essence de l'idée absolue.[797]

Tels sont les principaux traits de la doctrine de l'infini dans la *Critique de la raison pure*. Pourtant, comme nous le verrons dans ce qui suit, le concept d'infini et de sa relation avec le fini, a subi une série de reconsidérations à travers la deuxième et la troisième critique. Cela est aussi vrai en ce qui concerne la critique de Hegel. Il s'engage dans l'analyse de l'infinité de la philosophie transcendantale dès son premier article *Differenzschrift* (1801) et, il poursuit le même combat dans *Glauben und Wissen* (1802) et dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807). Mais ce n'est que dans ces œuvres de maturité, la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie* qu'on trouve une

[797] *Critique de la raison pure*, A 615/ B 643, (cité désormais *CRP*).

analyse systématique et détaillée sur les antinomies de la raison (c'est-à-dire l'appréhension finitiste kantienne des couples de concepts fini/infini, temps/espace, nature/liberté, concept/existence)[798] et sur la mauvaise infinité critiquée à partir du concept du *progrès à l'infini*.[799] Cela dit, pour comprendre pourquoi Kant ne peut pas dépasser la finitude humaine, il faut d'abord se rapporter à la *Differenzschriftt* et à *Glauben und Wissen*, car c'est ici qu'on trouve les premiers prémisses de sa critique hégélienne du mauvais infini kantien. Nous allons, dans ce chapitre, nous limiter à l'exposition du problème du fini et de l'infini kantien dans l'époque d'Iéna.

Section I. La philosophie transcendantale comme « philosophie de la réflexion »

Sous la dénomination de la « philosophie de la réflexion », Hegel vise à exposer le fondement implicite de la philosophie kantienne dans la mesure où celle-ci attribue à la réflexion philosophique une fonction *exclusive* dans la connaissance de l'absolu. En effet, pour le Hegel de 1801 et 1802, qui est encore dans le sillage de Schelling, la tâche primordiale de la philosophie est de « construire l'Absolu pour la conscience »[800], c'est-à-dire construire « une théorie de la connaissance rationnelle complète de l'absolu et de son explicitation systématique ».[801] Portant sa critique sur la réflexion, Hegel s'oppose essentiellement à la « culture (*Bildung*)» de son époque qui est définie par Hegel comme la *métaphysique de la subjectivité* du kantisme dont le produit ultime découle de la séparation (*Trennung*) et de l'opposition (*Gegensätz*) de ce qui est subjectif et objectif : « Les oppositions qui semblaient significatives, précise Hegel, l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et l'entendement et la nécessité, etc. et bien d'autres encore dans des

[798] La critiques des antinomies est bien présente dans la *Glauben und Wissen* mais cette critique est enrichie par la présentation des déterminations de la pensée dans la *Science de la logique*, surtout dans la théorie de l'Essence. Selon Martial Guéroult, « il suffit de comparer… les analyses du *Glauben und Wissen* pour voir que l'image du kantisme s'est sérieusement transformée chez Hegel » puisque « la valeur particulière que Hegel maintenant à la doctrine de l'antithétique lui échappait entièrement alors…c'est surtout dans la Science de la logique et dans le petit traité sur l'*Attitude de la pensée à l'égard de l'objectivité*,ajouté dans l'édition de 1827 comme préface à la l'*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* que le jugement de Hegel s'exprime dans toute sa force », « Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure », *Revue de métaphysique et de morale*, T. 38, n° 3, 1931, p. 424, 425.

[799] Même si la théorie des deux infinis est le produit de la réflexion de l'époque de Iéna (voir *GW* 7, pp. 3-126) son exposition spéculative se fait explicitement dans la *Science de la logique* dans son ensemble. Nous ne prétendons pas ici diviser d'une façon extérieure le développement de la *Kantkritik* de Hegel ni séparer la portée du problème suivant une chronologie arbitraire. Notre but sera d'essayer d'expliciter la question de l'infini dans son développement.

[800] *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présentation et traductions par Bernhard Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 113, (cité désormais *La Différence*).

[801] Klaus Düsing, « La métaphysique idéaliste de la substance. Les problèmes du développement systématique chez Schelling et Hegel à Iéna », trad. Jean-Michel Buée, in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée et Emmanuel Renault (dir.), ENS éd., 2015, p. 15.

domaines plus restreints et qui servaient de support aux intérêts humains de tout poids, se sont transformées en des opposition différentes au fur et mesure des progrès de la culture : la raison et la sensibilité, l'intelligence et la nature, ou, pour le concept universel, la subjectivité absolue et l'objectivité absolue ».[802] Nous pouvons désormais mieux définir ce qui caractérise une philosophie de la réflexion : c'est l'*absolutisation* qui oppose les termes unilatéraux (*Einseitig***)** par une philosophie de subjectivité de sorte que leur validité objective (comme le définit Kant) ne se trouve plus dans l'identité de l'identité et de la différence (comme Hegel le saisit) mais dans leur altérité pure, posés l'un à côté (*neben*) de l'autre. Dans cette optique, la critique dirigée contre la philosophie de la réflexion doit être comprise à partir de la distinction que Kant opère entre l'entendement et la raison, le fini et l'infini.

§1 – La réflexion chez Kant

Mais quel est le concept de réflexion pour Kant qui l'empêche de saisir l'absolu ? « Überlegung (*reflexio*) », c'est-à-dire la réflexion en général, écrit-il dans l'*Amphibologie* « n'est pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en acquérir directement des concepts, mais elle est l'état de l'esprit (*der Zustand des Gemüts*) dans lequel nous nous disposons d'abord à découvrir les conditions subjectives (*die subjektiven Bedingungen*) sous lesquelles nous pouvons arriver à des concepts ».[803] D'après cette définition, on peut dire que la réflexion repose essentiellement sur l'activité du Moi, entendu comme un « examen » pour déterminer par la « comparaison » et la distinction des concepts et des représentations. Kant reconnaît en effet que ce n'est qu'une réflexion *formelle* de la tradition (de la logique aristotélicienne) qui consiste en une isolation du contenu des concepts, puisqu'une telle réflexion est, en fin de compte, « une simple comparaison, car on y fait totalement abstraction de la faculté de connaissance à laquelle appartient les représentations données, et elles sont dans cette mesure, en ce qui concerne leur siège dans l'esprit, à traiter comme homogènes ».[804] En ce sens, pour Kant, la source de la *confusion* dans l'application des concepts de réflexion (*Reflexionsbegriff*)[805] et des catégories commence là où l'on dépasse cet

---

[802] *La Différence*, p. 110.

[803] *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, trad. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980, B 316, p. 294.

[804] *CRP*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, A262/ B 318, p. 296.

[805] « Ces concepts, dont grâce au fil conducteur des catégories j'avais également dressé la table sous le nom de concepts de la *réflexion*, se mêlent dans l'ontologie, sans que de légitimes prétentions les y autorisent, aux concepts purs de l'entendement », *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, § 39, AK, IV, 326, p. 123.

usage légitime et formel : du fait de l'hétérogénéité de notre « mode de connaissance » qui est partagé entre la sensibilité/la réceptivité et le concept, Kant définit ainsi la réflexion *transcendantale* : « l'acte par lequel je confronte la comparaison des représentations en général avec la faculté de connaissance, où elle a sa place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur où à l'intuition sensible qu'elles sont comparés entre elles, je l'appelle *réflexion transcendantale* ».[806] A la différence de la réflexion logique, celle-ci se rapporte aux objets en comparant et en distinguant le contenu (les représentations et les concepts) d'après leurs facultés, et ce faisant on peut éviter la confusion métaphysique qui consiste à intellectualiser ce qui est donné par la sensibilité (comme c'est le cas chez Leibniz) et sensualiser ce qui appartient aux concepts de la spontanéité (comme c'est le cas chez Locke).[807] Il est vrai que pour Hegel, cette « détermination de lieu »[808] par la réflexion transcendantale est un développement pour la pensée par rapport à la réflexion *empirique* de Locke en ce que la réflexion transcendantale signifie non seulement une action du sujet connaissant mais aussi le moment de la constitution de la forme.[809] Car chez l'empirisme de Locke, la réflexion[810] ne parvient pas à se libérer de la perception et de l'expérience,[811] et alors même que celle-ci essaie de « s'élever des perceptions singulières à des concepts généraux », Kant nous prévient, sans une topique transcendantale, « il est impossible d'arriver (…) à une *déduction* des concepts pur *a priori* ».[812] Si déduire des catégories non pas de la perception mais de la spontanéité de l'entendement et par là déterminer les représentations suivant leurs modes de connaissance veut dire une sorte de dépassement du connaître empirique (comme Hegel le souligne dans les *Leçons*[813]), pour quelle raison Hegel tend à considérer la

---

[806] *CRP*, A 261/ B 317, p. 295.
[807] *CRP*, A 271/ B 327, p. 302.
[808] *CRP*, A 269/ B325, p. 301.
[809] Voir Peter Rohs, *Form und Grund: Form und Grund : Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn, Bouvier, 1969, p. 48.
[810]« By *reflection* then (…) I would be understood to mean, that notice which the mind takes of its own operations, and the manner of them, by reason whereof there come to be ideas of these operations in the understanding », voir, J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, Roger Woolhouse (éd.), London, Penguin Books, 1997, p. 110.
[811] « Le célèbre Locke (…) rencontrait dans l'expérience de purs concepts de l'entendement, les avait dérivés de l'expérience, et procéda cependant *avec tant d'inconséquence* qu'il tenta d'arriver par-là à des connaissances qui dépassent largement toutes les limites de l'expérience », *CRP*, A 94/ B 127, p. 155.
[812] *CRP*, A 86/ B 119, p. 149, 150.
[813] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII, p. 1855 : « Soumettre ainsi le connaître à l'examen comme le fait Kant constitue un pas très important. Cette critique du connaître vise donc le connaître empirique de Locke, qui prétend se fonder sur l 'expérience, et le mode de philosopher plus métaphysique de Wolff et des Allemands en général, qui s 'était orienté vers la manière de procéder plus empirique » ; cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, p. 1519 : « Le reproche que Kant fait à Locke est juste : ce n'est pas le singulier qui est la source des représentations générales, mais l'entendement ».

philosophie transcendantale comme un retour à Locke ? Comment comprendre cette réduction hégélienne du sujet transcendantal au sujet empirique quand il déclare, à propos de « la culture de Locke et de Hume »[814], c'est-à-dire les philosophies de la réflexion : « ce sont eux qui, par excellence, ont plongé en cette finitude et en cette subjectivité le savoir philosophique (*das Philosophieren*), eux qui ont institué cette fondation de la connaissance et la critique des facultés de connaître à la place de la connaissance, eux qui ont posé le particulier en tant que tel comme l'Absolu et qui ont proscrit la métaphysique par l'analyse de l'expérience sensible, c'est leur mode de réflexion, largement et systématiquement répandu sur le sol allemand, qu'on appelle Philosophie Allemande, c'est-à-dire kantienne, jacobienne, fichtéenne »[815] ? De là résulte le jugement ultime de Hegel : la philosophie transcendantale « se limite tout aussi bien à l'intérieur du projet de Locke » qui n'est d'autre que celle de la « considération de l'entendement fini ».[816]

§2 - La distinction de l'entendement et de la raison pure

A l'arrière-plan de cette interprétation, il y a la distinction kantienne de l'entendement et de la raison. A travers la *Critique de la raison pure* Kant établit une délimitation stricte des domaines de la connaissance : « toute notre connaissance débute avec le sens, passe de là à l'entendement et se termine par la raison ».[817] A l'intérieur de cette délimitation l'entendement *discursif* est défini, à la différence de la sensibilité, comme « le pouvoir de connaître non sensible »,[818] par là il est dit être une *spontanéité* comme « le pouvoir de produire soi-même des représentations »,[819] ou bien il est encore « le pouvoir des concepts ».[820] Finalement l'entendement est le « pouvoir des règles »[821] ou bien il est « un pouvoir de juger ».[822] Kant ne cesse de redéfinir l'entendement par rapport à la sensibilité et au pouvoir de la raison pure de sorte que cette opposition parcourt toute l'œuvre critique.[823] Or d'après ce que nous venons de citer, nous pouvons le définir de façon suivante : l'entendement est un pouvoir qui se limite essentiellement à l'élévation, au moyen des concepts et

---

[814] *Foi et Savoir*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988 p. 171
[815] *Foi et savoir*, p. 161.
[816] *Foi et savoir*, p. 105.
[817] *CRP*, trad. A. Renaut, B 355, p. 332.
[818] *CRP*, trad. A. Renaut, A 68/ B 93, p. 155.
[819] *CRP*, trad. A. Renaut, A 51, p. 144.
[820] *CRP*, trad. A. Renaut, A160, 237.
[821] *CRP*, trad. A. Renaut, A 126, 194 ; cf. A 300, p. 333.
[822] *CRP*, trad. A. Renaut, B 94, p. 156.
[823] Pour les différentes définitions de l'entendement chez Kant, voir Roger Verneaux, *Le vocabulaire de Kant*, t. II, *Les pouvoirs de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, pp. 59-82, et Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, t.I, trad. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, pp. 316-325.

des catégories, du divers fourni par la réceptivité à la connaissance. Sans cette affection, cette intuition qui vient de l'extérieur, l'entendement n'est pas capable de *penser* puisque l'entendement de Kant n'est pas intuitif. Le penser, à son tour, n'est rien d'autre que *juger* à partir des concepts qui sont en effet les règles de l'entendement : « L'intuition donnée doit être subsumée sous un concept qui détermine la forme de l'aide de juger en général par rapport à l'intuition, relie la conscience empirique de celle-ci en une conscience en général, et procure ainsi aux jugements empiriques une validité universelle ; un concept de ce type est un pur concept a priori de l'entendement, qui a pour seule fonction de déterminer en général pour une intuition la manière dont elle peut servir aux jugements ».[824] Or le jugement en tant que « la connaissance médiate d'un objet »[825] procure ainsi universalité et nécessité pour notre savoir. L'unité conceptuelle de la connaissance repose sur le caractère *a priori* de l'entendement (dont l'expression est liée à sa double exigence : universalité et nécessité), l'entendement est, par les moyen de ses règles, purement *formel* et *subjectif* puisque l'objectivité requise par Kant découle de la connaissance des phénomènes qui sont soumis, en fin de compte, aux formes de l'intuition.[826] Qu'en résulte-t-il ? Dans quelle mesure l'entendement kantien peut être appelé le connaître formel de la subjectivité finie ? Mais dans un fragment de l'époque d'Iéna, n'était-ce pas Hegel lui-même qui notait l'importance de l'entendement en soulignant que « la raison sans entendement n'est rien, l'entendement est pourtant quelque chose sans la raison. L'entendement ne peut être bradé » ?[827]

§ 3 – Le problème de la « chose en soi »

La critique de l'entendement à l'époque d'Iéna consiste en un diagnostic sur les « philosophies de la réflexion » de Kant, Jacobi, et Fichte et leur absolutisation, par le sujet philosophant, des oppositions du fini et de l'infini, de l'entendement et de la raison, de la réalité et du concept. Au fond de cette absolutisation, ce qui hante l'esprit kantien, c'est la position du « *Ding an sich* » dont toute connaissance est si interdite pour l'entendement que sa seule fonction est réduite à application des catégories aux divers sensible : « l'entendement limite donc la sensibilité,

---

[824] *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science (1783)*, trad. Jacques Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, §20, Ak., IV 300, p. 73.
[825] *CRP*, trad. A. Renaut, A 68/ B 93, p. 156.
[826] *CRP*, trad. A. Renaut, A 100, p. 185, 186 : « L'unité globale et synthétique des perceptions constitue-t-elle précisément la forme de l'expérience, et elle n'est rien d'autre que l'unité synthétique des phénomènes d'après des concepts ».
[827] Hegel, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, trad. Catherine Colliot-Thelene, Gwendoline Jarczyk, Jean-François Kervegan, Paris, Aubier, 1991, frag. 47, p. 63.

sans égaler pour cela son propre champ, et, en l'avertissant de ne pas prétendre se rapporter à des choses en soi, mais uniquement à des phénomènes ; en d'autres termes, nous ne pouvons pas *connaître* ce qui n'est pas *donné* comme intuition par la réceptivité, l'activité de l'entendement doit être ainsi démarqué par rapport aux choses en soi, « comme nous ne pouvons y appliquer aucun des concepts de notre entendement, cette représentation reste vide pour nous, et ne sert à rien, sinon à marquer les limites de notre connaissance sensible, et à laisser un espace que nous ne pouvons combler ni par l'expérience possible, ni par l'entendement pur ».[828] La chose en soi en tant qu'objet non empirique n'a pas de représentation qui pourrait être élevée aux concepts de l'entendement, c'est la raison pour laquelle toute possibilité de la connaître, de l'expérimenter est impossible selon la définition stricte de l'expérience kantienne. De l'Esthétique transcendantale jusqu'à la Dialectique transcendantale en passant par l'Analytique transcendantale,[829] la transcendance de cet inconnu que Kant thématise par la chose en soi, par le noumène et par l'idée transcendantale, intervient pour nous rappeler que la validité objective de la connaissance doit (*Sollen*) être limitée aux phénomènes.

La limitation du champ de la connaissance, la comparaison et la distinction des représentations et par là l'application des formes par un sujet extérieur, et finalement la position d'un au-delà inconnu : telles sont, aux yeux de Hegel, les marques de la finitude de l'entendement discursif. Hegel n'y décèle non pas un effort philosophique *objectif* qui veut saisir la vérité en prétendant respecter l'universalité et la nécessité de la connaissance mais plutôt une philosophie *subjective* qui reste prisonnière du pouvoir séparateur de l'entendement humain. Car « l'entendement, c'est-à-dire la force limitative (*die Kraft des Beschränkens*) »[830] oppose le sujet à l'absolu en consolidant la subsistance-par-soi d'un monde sensible et d'un monde suprasensible où leurs rapports (*Verhältnis*) sont fixés comme une « *dichotomie* absolue (*die absolute Entzweyung*) » au lieu de l'identité de ce qui est identique et ce qui est différent[831] (que Hegel appelle à Iéna « l'identité originelle (*die ursprüngliche Identität*) ».[832] Le dualisme, posé par l'entendement, « de l'être et du non-être, du concept et de l'être, de la finitude et de

[828] *CRP*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, A 288/ B 344, p. 3145, 315.
[829] Pour la triple définition de la chose en soi, voir Alexis Philonenko, *L'Œuvre de Kant, La philosophie critique*, t. I, *La philosophie pré-critique et la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2003, pp. 125-139.
[830] *La Différence*, p. 109 ; *GW* 4, p. 12.
[831] *La Différence*, p. 168 : « l'absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité (*Nichtidentität*) ; opposer et ne faire qu'un coexiste en lui ».
[832] *La Différence*, p. 110, *GW* 4, p. 14.

l'infinité »[833] conduit la terminologie hégélienne, comme le remarque R.-P. Horstmann, à lier « au terme d'entendement les connotations de finitude, d'opposition, de séparation et de limitation ».[834]

§4 – La critique de la méthode transcendantale

L'un des aspects décisifs de l'entendement est son usage dans la théorie de connaissance. Hegel considère la méthode transcendantale comme l'instrumentalisation de l'entendement réflexif fini. C'est là l'idée de la *critique* qui précède tout processus de la connaissance philosophique. Réfléchir sur les « conditions de possibilités » du savoir rationnel afin de découvrir les limites de la connaissance humaine était, pour Kant, l'unique solution pour sauver la pensée des illusions de la métaphysique spéculative. Ainsi, si une critique de la raison pure est nécessaire, c'est parce que la « vérité ou apparence » ne découle pas de « l'objet en tant qu'il est intuitionné » mais du « jugement porté sur lui en tant que cet objet est pensé ».[835] Cela implique sans doute que la source de l'apparence (*Schein*), qu'elle soit empirique, logique ou bien transcendantale, réside dans la faculté de juger du sujet lui-même. L'entendement pur, soucieux de ne pas être contaminé, pour ainsi dire, par la contradiction, doit mettre de côté le contenu de connaissance et réfléchir surtout sur l'aspect formel[836] de sa faculté de connaitre. L'illusion que Hegel juge immanente aux déterminations de la pensée, émerge, selon Kant, là où l'on confond simplement les principes subjectifs de l'entendement pur avec les principes objectifs : « comme toute apparence consiste en ce que le principe subjectif du jugement est tenu pour objectif, une connaissance que la raison aura d'elle-même dans son usage transcendant sera l'unique moyen pour elle de se préserver des égarements où elle se fourvoie lorsqu'elle se méprend sur sa destination et rapporte de manière transcendante à un objet en lui-même ce qui ne concerne que son propre sujet et la conduite de celui en tout usage immanent ».[837] Cela signifie que dans le cas d'un jugement erroné, on a affaire avec 1/ un usage abusif de l'application des concepts, 2/ l'extension abusive de l'entendement pur par rapport aux Idées transcendantales 3/ et la transgression illégitime des bornes de l'expérience

---

[833] *La Différence*, p. 112, *GW* 4, p. 15.
[834] R.-P. Horstmann, *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. Philippe Muller, Paris, Vrin, 1998, p. 128.
[835] *CRP*, trad. A. Renault, B 350, p. 329.
[836] La vérité est donc l'annulation du côté du contenu par le côté formel, c'est-à-dire subjectif, voir *CRP*, trad., A. Renault, B 350, p. 330 : « or, c'est dans l'accord avec les lois de l'entendement que consiste la dimension formelle de la vérité ».
[837] *Prolégomènes*, trad. L. Guillermit, §40, A.K., IV, 328, p. 127.

possible.[838] Le produit de cette réflexion sera la *Dialectique transcendantale* que nous allons étudier de plus près dans le contexte de la dialectique du fini et de l'infini.

En ce qui concerne le travail de la réflexion que nous venons de retracer, Hegel reproche à Kant de ne pas prendre en compte l'auto-mouvement du concept. Le grand tort de Kant est de tenir pour nécessaire une recherche préalable sur la faculté de connaître comme s'il y avait un « milieu passif »[839] entre l'acte de connaitre et la connaissance *de* l'absolu de sorte qu'aux yeux de Hegel toute opération présuppose déjà l'hétérogénéité absolue de l'absolu et du sujet connaissant. Scindée en elle-même, la raison (*der Reflexion als Vernunft*) est réduite au niveau de la « réflexion philosophique (*philosophische Reflexion*) (et c'est cette présupposition que Hegel appelle, dans la théorie de l'essence, « réflexion extérieure »[840]) alors que cet « acte de produire et les produits de la réflexion ne sont que des limitations (*Beschränkungen*) ».[841] Ici l'essentiel est de voir que l'apparence ou l'illusion ne vient pas du jugement erroné ni de l'application fautive des principes, mais plutôt de la forme vide de la soi-disante « raison ». Hegel démontre que lorsque la réflexion pose extérieurement l'opposition au sein de l'identité absolue de l'être et du concept, elle transforme, contre son gré, ce qu'elle vise à saisir dans sa stérilité : une fois abstraite de l'unité originelle, la diversité multiple de l'être d'une part et l'entendement séparateur d'autre part, à cause de cette absolutisation des termes, rend l'un comme l'autre absolument irréconciliables. De là naît la contradiction inévitable et le progrès à l'infini de la critique de la connaissance par l'instrumentalisation de la réflexion : « Tout être que produit l'entendement est un terme déterminé et le déterminé a l'indéterminé derrière et devant lui, la diversité de l'être, sans se tenir d'aucune manière, se situe entre deux nuits, elle repose sur le néant, car l'indéterminé n'est rien pour l'entendement et finit dans le rien. L'entendement obstiné peut laisser subsister juxtaposés, sans réunir, les termes opposés : le déterminé et l'indéterminé, la finitude et l'infinité changée en une tâche à accompli (…) par essence il tend à se déterminer en totalité, mais sa détermination confine directement à l'indéterminé ; il a beau poser et déterminer, il ne vient jamais à bout de sa tâche ».[842] En d'autres termes, l'entendement visant à déterminer l'absolu, du fait de la réflexion *partiale*, reste incapable de le déterminer. En ce sens, l'indétermination devient une expression de la

[838] Cf. *CRP*, A 295/ B352.
[839] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 118.
[840] *Science de la Logique*, l'*Essence*, trad. B. Bourgeois, p. 84.
[841] *La Différence*, p. 113 ; *GW* 4, p. 16.
[842] *La Différence*, p. 113, 114 ; *GW* 4, p. 17.

mauvaise infinité : puisque tout l'effort pour donner un contenu à l'absolu échappe au processus conceptuel, il ne nous reste qu'une répétition sans fin, « vicieuse », consistant à remédier à notre « mesure de référence » qui semble être, pour Kant, la cause de l'apparence : « si, dans cette comparaison, les deux termes ne se correspondent pas, la conscience semble devoir nécessairement changer son savoir pour le rendre conforme à l'ob-jet ; mais dans le changement du savoir change, en fait, pour elle, aussi l'ob-jet lui-même »[843] et ainsi de suite, *ad infinitum*. Ainsi l'en-soi ou l'essence présupposée par la métaphysique de la subjectivité se dérobe à la connaissance, si bien que saisir l'absolu pour la conscience devient une tâche qui « s'étend donc à l'infini ».[844]

Nous voyons que la tension kantienne qui surgit entre le fini et l'infini dans la méthode de la connaissance est bien le résultat de l'idée de *construction* et de la critique. Affectée par cette fameuse « crainte de tomber dans l'erreur »[845], la réflexion finie de Kant rend l'infini fini,[846] lorsque leur rapport (*Verhältnis*) ainsi rompu, « entre la connaissance et l'absolu, vient tomber une limite (*Grenze*) qui les sépare absolument ».[847] Le *Grenzbegriff* [848] renvoie ici sans doute à ce que Hegel nomme l'indifférence (*Gleichgültigkeit*) (le moment de la position du non-être de l'autre dans la théorie de l'Etre) où le surgissement de l'être de l'infini au sein du fini est catégoriquement rejeté. La raison en tant que la réflexion sent le besoin de poser l'absolu pour la conscience, en ce sens Hegel affirme l'importance de la pensée kantienne. Cependant comme « l'absolu posé sous forme de sujet, cette science porte en elle sa propre limite. Elle ne dispose que d'un moyen de s'élever au niveau d'une science de l'Absolu et au point d'indifférence absolu, c'est de connaître sa limite et de se dépasser elle-même avec cette limite, dans le respect de la science ». La limite a

[843] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 127.
[844] *La Différence*, p. 113.
[845] *Phénoménologie de l'esprit*, p. 119.
[846] *La Différence*, p. 170, *GW* 4, p. 64 : « L'identité ne peut se construire comme une totalité à partir de simples produits de la réflexion : si ceux-ci apparaissent, c'est parce que l'on fait abstraction de l'identité absolue, donc l'identité absolue ne peut tendre immédiatement qu'à les anéantir et non à les utiliser de façon constructive. Il existe d'autres produits de la réflexion de ce genre : l'infinité et la finitude, le fait d'être indéterminé ou déterminé, etc. Tous passage devient impossible de l'infini au fini, de l'indéterminé au déterminé. Le passage, c'est-à-dire, une synthèse, devient une antinomie ; s'il faut une synthèse du fini et de l'infini, du déterminé et de l'indéterminé, la réflexion, comme acte de séparer absolue, ne saurait permettre de l'effectuer ; or, c'est bien ici la réflexion qui est la loi. Elle a le droit de n'établir qu'une unité formelle, car l'on a agréé et adopté la division en deux de l'infini et du fini, qui est son œuvre ».
[847] *Phénoménologie de l'esprit,* p. 118.
[848] *CRP*, trad. A. Renaut, B 311, p. 306 : « Le concept d'un noumène est donc simple-ment un concept-limite, afin de limiter les prétentions de la sensibilité, et est donc uniquement d'usage négatif. Néanmoins, il n'est pas une fiction arbitrairement inventée, mais s'articule à la limitation de la sensibilité sans toutefois pouvoir poser quoi que ce soit de positif hors de son champ ».

donc une fonction séparatrice entre le phénomène et le noumène, le concept et l'être etc. de telle sorte l'entendement ne serve que « de règle à une unité qui leur reste étrangère ». Hegel ajoute que Kant présente cette limitation qui est imposée extérieurement par un sujet connaissant, « pour des bornes (*Gränzpfähle*) de la raison », ce faisant, il semble donner à cette limite une valeur positive[849] Mais en fin de compte, « cela signifie que la science s'avoue incapable de se dépasser par elle-même ».[850] Une fois l'absolu et l'infini, qui sont censés être un contenu pour le penser, deviennent l'indéfini par excellence, ils impliquent un au-delà (*ein Jenseits*) pour la connaissance. C'est la raison pour laquelle Hegel utilise souvent l'image de la « nuit » pour désigner l'absence de la détermination,[851] que ce soit à propos de l'attitude unilatérale de l'entendement ou de l'indéfinité de l'absolu : « *die reine Nacht der Unendlichkeit* »,[852]« *dieser Nacht der blossen Reflexion und des räsonnirenden Verstandes* ».[853] La limite entendue comme la nuit absolue est encore une sorte d'abîme où tout passage des formes de la connaissance finie à la connaissance infinie est impossible. Du fait de l'impossibilité de l'élévation du fini à l'infini[854], non seulement il est interdit pour la finitude de se saisir elle-même à partir de l'identité absolue, mais l'infinité elle-même est rendue finie.

---

[849] S'agissant de l'usage transcendantal, Kant écrit : « J'entends en fait par là des principes effectifs qui nous incitent à renverser toutes ces barrières (*Gränzpfähle*) et à nous attribuer un territoire entièrement nouveau où aucune démarcation n'est plus reconnue nulle part », *CRP*, A 296/ B352 ; cf. aussi *Prolégomènes*, trad. L. Guillermit, §59, Ak., IV, 361, p. 177 : « …comme une limite est elle-même quelque chose de positif, qui appartient aussi bien à ce qu'elle enclôt qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné, il y a donc bien une connaissance positive réelle à laquelle la raison ne prend part qu'en s'étendant jusqu'à cette limite, pourvu toutefois qu'elle ne tente pas de la transgresser, puisque, au-delà, elle trouve devant elle un espace vide dans lequel elle peut assurément penser des formes pour les choses, mais nullement les choses mêmes. Or la *limitation* du champ de l'expérience par quelque chose qui lui est au demeurant inconnu est bien une connaissance qui de ce point de vue reste acquise pour la raison ; par cette connaissance, la raison, sans être bornée au monde sensible et sans non plus s'égarer au-delà, s'en tient strictement, comme le permet une connaissance des limites, au rapport entre ce qui se situe à l'extérieur de ces limites et ce qui est à l'intérieur ».

[850] *La Différence*, p. 182, *GW* 4, p. 76.

[851] G. Lebrun, *La patience du concept*, p. 41 : « Il y a, chez Hegel, les éléments d'une critique de l'assimilation, constante chez les classiques, entre Savoir et Lumière ».

[852] *GW* 4, p. 413

[853] *GW* 4, p. 23.

[854] Hegel affirmera dans la *Science de la logique* que l'idée de l'élévation (*Erhebung*) est aussi problématique dans la mesure où elle tombe au niveau de la réflexion extérieure qui *présuppose* l'opposition du fini et de l'infini, voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, trad. Labarrière, p. 148 : « Cette question, comment l'infini sort vers le fini, peut encore contenir la présupposition ultérieure que l'infini en soi enclôt dans soi le fini, du coup est en soi l'unité de soi-même et de son autre, en sorte que la difficulté se rapporte essentiellement à l'acte de séparer, lequel se tient en face de l'unité présupposée des deux. Dans cette présupposition, l'opposition à laquelle l'on se tient fermement à seulement une figure autre ; l'unité et le différencier se trouvent séparés et isolés l'un de l'autre ».

A cette impossibilité du passage réciproque du fini à l'infini ou de l'infini au fini, Hegel ajoute le dogmatisme implicite de Kant qui est le résultat ultime du travail de l'entendement et de sa réflexion. En restant au niveau de l'entendement et de ses déterminations finies, la philosophie critique n'est pas capable de rendre compte du fait que « c'est l'Absolu qui produit la division de celle-ci en deux termes, le subjectif et l'objectif ».[855] Tout dualisme imposé au sein de la connaissance découle de la méconnaissance du mouvement d'altérité qui relève du processus de la manifestation de l'absolu : *« die Erscheinung des Absoluten ist eine Entgegensetzung*».[856] Le kantisme, au lieu de réfléchir sur l'identité originaire du penser et de l'être, s'attache unilatéralement à l'*Erscheinung* sensible de cette identité qui se montre nécessairement sous le régime de l'opposition (*Die Erscheinung ist nicht Identität*)[857]. En d'autres termes, le mouvement de l'extériorisation de l'essence absolue transforme l'identité en opposition absolue, et tout système philosophique tombe inévitablement dans le dogmatisme s'il se fonde sur le registre de l'entendement réflexif qui ne reconnait, comme unique terrain possible pour la connaissance, que les phénomènes. En ce sens, Hegel définit le dogmatisme à partir de cette opposition : « si un terme conditionné et qui ne consiste que dans l'opposition s'érige en absolu, il devient, en tant que système, du dogmatisme ».[858] La signification du dogmatisme, pour Hegel, réside alors dans la décision philosophique qui consiste de ne pas renoncer à la scission entre l'essence et l'existence, l'intérieur et l'extérieur, la subjectivité et l'objectivité sans y voir le mouvement dialectique. Dès lors se pose la question suivante : dans quelle mesure peut-on parler d'une « révolution » kantienne si celle-ci retombe dans le dogmatisme rationnel de la métaphysique ?[859] Mais ce n'est pas Kant lui-même qui, afin de dépasser le dogmatisme ayant « la confiance universelle en ses principes », arrive à l'idée de la « critique préalable du pouvoir même de la raison »[860] ? En un sens, la méthode transcendantale est un prolongement du dogmatisme en ce qu'elle fonctionne selon la « mauvaise

[855] *La Différence*, p. 132.
[856] *GW* 4, p. 32.
[857] *GW* 4, p. 32.
[858] *La Différence*, p. 132. Dans la même veine Hegel écrit, dans la *La Relation du scepticisme avec la philosophie* que « l'essence du dogmatisme consistant à poser comme absolu quelque chose de fini, grevé d'une opposition (par exemple un sujet pur, ou un objet pur, ou, dans le cas du dualisme, la dualité en face de l'identité) », trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 57.
[859] J. Vuillemin se demande : en quel sens « la nouvelle métaphysique kantienne est-elle une métaphysique de l'infini ou de la finitude » qui est « constituante ? », voir *L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, P.U.F., 1954, p. 9.
[860] Kant, *Réponse à Eberhard*, trad. A. J.-L. Delamarre, in *Oeuvres philosophiques*, t. II., p. 1357.

réflexion »[861] du « dogmatisme des choses finies ».[862] A la différence de la « réflexion absolue » qui signifie la connaissance *de* l'absolu et son opposition dans le phénomène, la mauvaise réflexion est la « persistance des déterminités de l'opposition ».[863] Cependant il ne faut pas confondre le dogmatisme critique de Kant avec le dogmatisme vulgaire du bon sens qui se situe au niveau du prisme da la conscience percevante.[864] Le dogmatisme de la philosophie transcendantale se trouve d'abord dans la restriction imposée à la subjectivité que Hegel nomme la métaphysique d'entendement, ensuite et avant tout dans son exigence d'une critique préalable que nous venons d'exposer.[865]

Pour une analyse plus détaillée de ces points cruciaux, il faut se rapporter à des passages dans l'*Encyclopédie* et dans la *Science de la logique*. Pour le Hegel d'Iéna, ce qui importe est de dépasser une fois pour toutes le point de vue de la réflexion philosophique pour arriver à la pensée spéculative. Notre recherche portera dans ce qui suit sur l'analyse hégélienne de la raison kantienne. Nous verrons qu'aux yeux de Hegel, le véritable antidote pour l'entendement et sa réflexion, est la raison et sa spéculation, et, que, malgré son attitude finitiste en général, il y a dans la pensée transcendantale plusieurs possibilités d'atteindre l'infini au sens spéculatif du terme.

Section II. Les aspects de l'infini : la philosophie transcendantale dans *Foi et savoir*

La première difficulté rencontrée dans l'analyse de la raison kantienne dans *Foi et savoir* est d'expliciter la transformation de la terminologique hégélienne. Le Hegel de la *Differenzschriftt*, lorsqu'il parle du *Vernunft*, ne fait pas allusion à la raison pure théorique de Kant mais bien à la

[861] Hegel, « Leçons d'Iéna 1801-1802. Fragments de manuscrits », trad. A. Michalewski, *Philosophie*, 2004/1, n. 80, p.12.
[862] *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, p. 56
[863] « Leçons d'Iéna 1801-1802. Fragments de manuscrits », p. 12.
[864] Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, trad B. Bourgeois, p. 157 et sq.
[865] Cf. Bernard Mabille, *Cheminer avec Hegel*, Paris, Éditions de la Transparence, 2007, p. 25 : « Présupposition principielle qui se résume pour Hegel dans le dogme de l'opposition sujet / objet, c'est-à-dire la *Vorstellung*, dont la traduction française par « représentation » gomme le caractère d'opposition : ce qui est *vor-gestelt*, c'est le « posé devant ». L'important est donc moins que la subjectivité soit mise au centre, que le fait que cette subjectivité reste représentative ».

raison spéculative comme identité absolue.[866] C'est le *Vernunft* comme « la faculté de totalité »[867] qui dépasse les oppositions entre le sujet absolu et l'objet absolu en unifiant « ces termes en contradiction, » et par là la raison qui « les pose tous ensemble et les dépasse tous deux ».[868] Ce que la philosophie critique appelle « raison pure », Hegel sembler l'appeler, comme nous venons de le montrer, l'entendement en général. Dans les premières publications de léna, la raison pour Hegel est synonyme de l'absolu,[869] il oppose souvent le *Verstand* et la *Reflexion* au *Vernunft* et à la *Spekulation*.[870] Lorsqu'il s'agit, dans *Foi et savoi,* de la raison au sens hégélien du terme, il ne faut pas entendre par là l'entendement qui « imite (*nachahmt*) » la raison, car la raison kantienne est en fait l'entendement qui « se donne l'apparence de raison ».[871] La preuve en est une série de contradictions que la raison pure kantienne ne peut parvenir à résoudre. Mais qu'est-ce qui peut être considéré comme la raison kantienne véritable ?

La raison spéculative entendue comme l'unité du savoir et de l'être, l'unité[872] que Kant s'efforce de tenir séparée à cause de leur altérité ontologique, apparaît respectivement d'abord dans la raison théorique comme la doctrine de l'imagination transcendantale et puis comme l'entendement intuitif et la question du jugement synthétique a priori et finalement dans la raison pratique comme l'idée suprême, c'est-à-dire Dieu. Commençons par préciser ce que Hegel entend par le célèbre « jugement synthétique a priori ».

---

[866] Déjà le jeune Schelling écrivait dans *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) ceci : « Qu'est-ce que cela pourrait signifier de poser quelque chose, si tout poser, tout être-là (*Dasein*), toute effectivité ne cessaient de se disperser à l'infini, s'il n'y avait pas un point commun d'unité et de fixité (*Beharrlichkeit*) qui pût maintenir une identité absolue, non pas au moyen de quelque chose d'autre, mais uniquement par soi-même, par son être pur et simple, afin de rassembler tous les rayons de l'être-là dans le centre de son identité et de maintenir lié dans le cercle de sa puissance tout ce qui est posé ? », trad. Jean-François Courtine, in *Premiers écrits, 1794-1795*, Paris, P.U.F., 1987, p. 80.

[867] *La Différence*, p. 131; *GW* 4, p. 31: « die Vernunft, das Vermögen (insofern der objektiven) Totalität ».

[868] *La Différence*, p. 121 ; *GW* 4, p. 23.

[869] En ce qui concerne le développement du vocabulaire du jeune Hegel au Hegel d'Iéna, nous nous rapportons au schéma suivant, proposé par A. Peperzak : « Foi et Être → Amour et Vie → Esprit et Divinité → Identité et Raison (léna) », *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, p. 177.

[870] Ce n'est qu'avec *Foi et savoir* comme le remarquait H. Kimmerle, que la distinction de l'entendement/réflexion et de la raison/spéculation devient plus apparente chez Hegel, cf. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800–1804*, Hegel-Studien, Beiheft 08, 1970, p. 50. La raison pure de Kant équivaut plutôt à l'entendement comme la réflexion dans la critique de pouvoir de connaître. Hegel écrit le *Differenzschriftt* « (…) la philosophie de Kant n'avait pu inciter la Raison à reprendre le concept d'une spéculation authentique, laissé à l'abandon », *La Différence*, p. 134, *GW* 4, p. 34.

[871] « Dans l'acte absolu de poser, l'entendement imite la raison et, par cette forme même, il se donne l'apparence de la raison, mais les termes posés restent en soi opposés, donc fini », *La Différence*, p. 109 ; *GW* 4, p. 13.

[872] *Einheit* ne doit pas être entendue au sens d'un rassemblement extérieur des termes mais au sens d'un retour à soi à partir du déploiement. C'est pourquoi Hegel disait, lorsqu'il traite d'Aristote, qu'« unité est une expression défectueuse ; elle est abstraction, simple entendement », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 531.

§1- Le « jugement synthétique a priori » comme une possibilité de dépassement de la finitude

En quel sens peut-on penser, avec Hegel, le jugement synthétique a priori comme une solution pour dépasser la « considération de l'entendement fini »[873] ? En d'autres termes, dans quelle mesure la connaissance synthétique a priori est-elle infinie, aux yeux de Hegel, au sens spéculatif du terme ? Ce qui intéresse Hegel, dans l'idée du synthétique a priori, est avant tout l'affirmation de son idée spéculative, élaborée dans la *Differenzschriftt*, de « l'identité de l'identité et de la non-identité (*der Identität der Identität und Nichtidentität*) ».[874] C'est, comme on le sait, la réfutation de l'hétérogénéité supposée de ce qui est a priori et de ce qui est a posteriori. L'unité du sujet et de l'objet, de la spontanéité et de la réceptivité, est présentée ainsi par Kant : « *comment des jugements synthétiques* a priori *sont-ils possibles* ? à savoir des intuitions pures *a priori*, l'espace et le temps ; dans ces intuitions, lorsque dans un jugement *a priori* nous voulons sortir du concept donné, nous trouvons ce qui ne peut être découvert *a priori* dans le concept, mais bien dans l'intuition qui lui correspond, et peut être lié synthétiquement avec ce concept ».[875] Pour Hegel, Kant passe ici, pour ainsi dire, de l'économie de l'entendement à l'économie spéculative puisque juger synthétiquement (à savoir le penser) démontre implicitement que, dans le connaître, le sujet ne dépend pas en vérité de la multiplicité du divers sensible (*Gegenstand* en général), pas plus que la synthèse de l'a priori avec la postériori ne consiste seulement dans la conscience de soi et sa liaison des représentations données par l'application des catégories ; mais au contraire il doit être une *unité originelle* comme le fondement dernier qui n'est rien d'autre que l'*identité absolue*.

Telle n'est pas évidement l'intention de la *critique*. La synthèse de la *Déduction* de 1781 vise à établir la structure rationnelle (a priori) de notre connaissance humaine : la triplicité de la synthèse nécessite d'abord une synthèse de « l'*appréhension* des représentations comme modification de l'esprit dans l'intuition », ensuite une deuxième synthèse de « la *reproduction* de ces représentations dans l'imagination » et une synthèse finale de « leur *recognition* dans le concept ».[876] Ainsi il ne s'agit pas de la substantialité ontologique de l'identité absolue chez Kant

---

[873] *GW* 4, p. 326.
[874] *GW* 4, p. 64. Cette formule traverse toute la philosophie hégélienne, cf. *GW* 11, p. 37: « Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seyns und des Nichtseyns, - oder in reflectirterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseyns, - oder der Identität der Identität und Nichtidentität »; cf. *GW* 20, p. 60.
[875] *CRP*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, B 73, p. 117.
[876] *CRP*, A 97, trad. A. Renault, p. 178.

puisqu'une telle position serait déjà l'annihilation du dualisme qu'implique la chose en soi. Alors pourquoi attacher une importance particulière au jugement synthétique a priori comme « la véritable idée de la raison (*die wahrhafte Vernunftidee*) »[877] ?

« Ce problème n'exprime rien d'autre que l'Idée que dans le jugement synthétique le sujet et le prédicat, celui-ci étant le particulier et celui-ci l'universel, celui-là étant dans la forme de l'être et celui-ci dans la forme de la pensée, - que l'Idée que cette hétérogénéité est en même temps a priori, c'est-à-dire absolument identique. ».[878] Le jugement synthétique a priori n'est possible que grâce à « l'identité originelle absolue d'une hétérogénéité (*die ursprüngliche absolute Identität von Ungleichartigem*), et de cette identité comme d'un inconditionné se sépare tout d'abord l'identité elle-même comme la forme d'un jugement où sujet et prédicat se distinguent comme le particulier et l'universel ».[879] Que vise l'interprétation hégélienne ? L'analyse que nous venons de citer est en fait le noyau du dépassement spéculatif de métaphysique de la subjectivité en ce qu'elle transforme le concept de liaison de la déduction transcendantale en une affirmation de la possibilité de la connaissance *de* l'absolu. L'identité absolue comme la connaissance de l'absolu apparaît pour Hegel là où Kant fonde cette liaison dans l'unité de l'aperception transcendantale, entendue comme le principe ultime dans la constitution de l'objectivité. Ce qui caractérise Kant par le pouvoir de synthèse dans la déduction transcendantale objective, c'est l'unité qui « précède a priori tous les concepts de la liaison », et en tant que produit d'« un acte de spontanéité », il est le fondement « intervenant dans les jugements ».[880] La possibilité ou l'essence de la synthèse dépend chez Kant de la spontanéité de l'entendement qui « ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité »[881]. Le jugement synthétique a priori suppose alors l'unité de la conscience de soi et la conscience de l'objet dans l'acte unifiant d'un fondement qui est exprimé par Kant comme « l'unité synthétique originaire de l'aperception », et, à ce titre, ce dernier est « la condition objective de toute connaissance » ; en d'autres termes, l'exigence de la validité universelle et nécessaire de la connaissance découle de la synthèse de l'aperception pure ou l'unité du « *Ich denke* »[882]. C'est la raison pour laquelle « les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général

[877] *GW* 4, p. 326.
[878] *Foi et savoir*, p. 105 ; *GW* 4, p. 326.
[879] *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 328.
[880] *CRP*, B 130-132, trad. A. Renaut, p. 197, 198.
[881] *CRP*, B 132, trad. A. Renaut, p. 198.
[882] *CRP*, B 138, trad. A. Renaut, p. 202 : « toutes *mes* représentations, dans n'importe quelle intuition donnée, doivent nécessairement se soumettre à la condition sous laquelle seulement je peux les mettre au compte, en tant qu'elles sont

son en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience*, et elles ont pour cette raison une validité objective dans un jugement synthétique *a priori* ».[883]

Cependant, de Kant à Hegel on observe la transformation du sens du concept de synthèse. Chez Hegel, la réflexion spéculative n'est pas *synthétique*,[884] ou inversement le synthétique n'implique pas un processus structurel inhérent à l'unité de la conscience de soi du *Je pense.* La raison en est que, pour certains commentateurs,[885] Hegel *ontologise* la synthèse de l'aperception transcendantale en ce que, pour lui, le synthétique signifie avant tout « l'identité absolue » des hétérogénéités des deux contenus structurels.[886] Une fois interprétée sous le régime ontologique, l'aperception pure définit non plus l'affinité transcendantale de la conscience de soi et la conscience de l'objet mais le *topos* où l'on retrouve la structure de l'être, de l'absolu. Chez Kant, au contraire, le *Je pense* exprime en fin de compte la primauté de la spontanéité (de la conscience de soi comme la conscience du monde)[887] et celle-ci s'oppose, du fait qu'elle fonde et détermine l'objectivité du monde en l'informant par ses formes, à la réceptivité. Dans la mesure où le principe de l'unité synthétique originaire de l'aperception constitue l'objectivité, la détermination et la constitution tombent du côté du sujet. Celui-ci est donc conçu comme le sujet-objet *subjectif* [888]

---

mes représentations, du moi identique et donc, en tant qu'elles sont liées synthétiquement dans une aperception, les rassembler à travers l'expression générale : *Je pense* ».

[883]*CRP*, B 197, trad. A. Renaut, p. 236.

[884] Comme le remarque bien P. Soual « la philosophie hégélienne n'est pas une pensée de la synthèse, le Je n'est pas synthèse a priori et ne réduit pas le divers au même formel, mais c'est au contraire une pensée de l'identité originaire comme identité de l'identité et de la différence. L'identité de l'essence n'est pas synthèse a priori du divers, l'Un qui unifie le multiple - ce qui relève de la logique de l'être -, mais unité simple de la négativité revenant dans soi en se déterminant, donc unité de l'identité avec sa propre différence intérieure, conversion de la différence dans l'identité », *Intériorité et réflexion, Etude sur la logique de l'essence chez Hegel*, Paris, L'Hartmann, 2000, p. 188. Cependant le Hegel du *Foi et savoir* ne parle pas de façon systématique de l'idée de la négativité et de la logicité propre de l'essence comme il le fera dans la *Science de la logique*.

[885] Cf., H. S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p.44; Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, pp. 32-48 ; Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bonn, Bouvier, 1976, p. 111 ; Günther Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 13, Bonn, Bouvier, 1974, p. 85; Jean Hyppolite, *Logique et existence*, p. 101, Jean Hyppolite, « La critique hégélienne de la réflexion kantienne » in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, P.U.F., 1991, p. 179 et sq. ; André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1985, p. 140 ; Alexis Philonenko, « Hegel critique de Kant », in *Etudes kantiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 48.

[886] Günther Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, p. 85.

[887]*CRP*, B 134, trad. A. Renaut, note, p. 199 :« (…) l'unité synthétique de l'aperception est-elle le point le plus élevé auquel on doit rattacher tout usage de l'entendement, aussi même que la logique entière et, à la suite de celle-ci, la philosophie transcendantale ; mieux, ce pouvoir est l'entendement même ».

[888] En vérité, la critique concernant l'incapacité d'achèvement de l'opposition du « sujet-objet *subjectif* » et du « sujet-objet *objectif* » ne vise pas directement Kant mais Fichte, voir *La Différence*, p. 103 ; 133 ; 143 ; 148 ; 150 ; 167 ; 169 ; 177.

mais l'absolu, étant le sujet-objet (*das Absolute ist Subjekt-Objek*t)[889], ne peut se contenter de la partialité, il doit être aussi le sujet-objet *objectif*, c'est-à-dire l'absolu est à la foi la subjectivité et l'objectivité.[890] Quand Hegel parle du concept du sujet comme « la forme de l'être » et le concept du prédicat « la forme de la pensée », la différence qui se trouve entre les termes, signifie une différence *ontologique*.[891] Ce qui est énoncé dans un jugement synthétique a priori est ainsi le repérage du foyer de l'identité originaire absolue. L'unité originaire de l'être et de la pensée se montre dans la synthèse effectuée par la copule, le *est*, de jugement comme « la logicité de l'être »[892]. Mais la copule n'est pas, du fait qu'elle est quelque chose d'inconscient (*ein Bewußtloses*)[893], pensée ni connu (*nicht ein Gedachtes, Erkanntes*).[894] La copule en effet synthétise les deux moments, d'une part « le Moi vide, le concept » et « la multiplicité, le corps, la matière »[895] d'autre part, non pas *après coup* comme le prétend Kant, mais la synthèse elle-même est ce qui est originaire pour Hegel. La copule en tant qu'expression de l'a priorité ou le rationnel de l'être, n'est pas ainsi la production elle-même (comme c'est le cas chez Kant) de sorte que c'est grâce à elle qu'on obtenait l'unité des termes séparés, mais le produit lui-même comme la manifestation de différence de l'identité absolue : « ce qui se manifeste est dans la conscience, est seulement le produit, en tant que membres de l'opposition : sujet & prédicat ». Et plus loin Hegel écrit : « (…) c'est seulement dans la forme du jugement et non pas dans leur unité (*Einsseyn*) comme objet de la pensée qu'ils ont posé. Dans l'intuition sensible, le concept et la réalité ne s'opposent pas dans un mouvement concret. Dans le jugement, l'identité comme universalité se dégage de son abstraction dans la différence, qui dès lors se manifeste comme particularité et du même coup s'oppose à cette absorption ; mais l'identité rationnelle de l'identité, comme étant celle de l'universelle et du particulier, est ce qu'il y a d'inconscient dans le jugement, et le jugement lui-même n'en est que le phénomène ».[896]

---

[889] *GW* 4, p. 34.
[890] « Hegel (comme Fichte et Schelling) se place sur le terrain de la philosophie transcendantale kantienne en ceci que pour lui tout étant selon son sens d'être exiger aussi, à l'origine, en tant qu'objectivité, la subjectivité et, dans un ses quelconque, se trouve déjà être, *en tant qu*'objectivité, subjectivité », H. Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, p. 28.
[891] Günther Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, p. 85.
[892] J. Hyppolite, *Logique et existence*, p. 171.
[893] *GW* 4, p. 328.
[894] *GW* 4, p. 329.
[895] *Foi et savoir* p. 107.
[896] *Foi et savoir* p. 108, cf. *La Différence*, p. 167 et sq.

Il s'agit donc d'un renversement fondamental du sens de l'aperception transcendantale, celle-ci devient pour Hegel un *principe* du jugement non pas dans un sens logique (en tant que le principe de jugement selon la forme)[897] mais dans un sens métaphysique.[898] Hegel, suivant l'étymologie proposé par Hölderlin, qualifie le jugement (*Urteil*) comme la « division originelle (*Ur-teilung*) »[899], et l'être est ainsi le jugement qui permet cette liaison de sujet et de l'objet (*Sein – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus*) et la connaissance est dite *spéculative* dans la mesure où elle saisit l'identité absolue à partir de la division originelle, dévoilée dans le jugement. C'est pourquoi, comme le souligne H. Marcuse[900], tant qu'on part du jugement qui est déjà synthétisé dans son apparition, il est difficile d'y voir nettement l'identité absolue comme l'origine de la diversité. Dans le jugement, l'opposition émerge sous la forme de synthèse de la différence, du donné et du pensé, de la faculté de l'entendement et de la faculté de la sensibilité, et, cette unité que saisit à bon droit Kant, est déjà synthétisée comme le produit, comme le montre Hegel. Cependant d'après Hegel, Kant ne rend pas compte de cette structure interne de l'identité absolue, au lieu de fonder sa philosophie sur celle-ci, Kant tend à la tirer vers le côté du fini. Comment Hegel arrive-t-il à cette conclusion ?

C'est un mérite de la philosophie kantienne de ne pas séparer les formes de l'intuition des formes de la pensée, et Hegel loue Kant d'avoir reconnu cette unité[901] lorsqu'il dit « des pensées sans contenus sont vides des intuitions sans concepts sont aveugles ».[902] C'est là un aspect important qui consiste à dépasser l'unilatéralité des deux facultés de la connaissance, puisque l'unité n'est possible que dans leur rapport dialectique. On parle de primauté de l'entendement (*höhere Potenz*)[903] par rapport à la sensibilité seulement en ce qu'il s'oppose à la diversité (*Mannigfaltigkeit*) donnée dans l'intuition sensible (qui n'est en effet que l'un des aspects de

---

[897] Cf. *CRP*, § 10.
[898] Klaus Düsing, « Constitution and structure of self-identity: Kant's theory of apperception and Hegel's criticism », in *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, t. III, Robert Stern (dir.), Routledge, 1993, p. 510, et cf., Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, p. 113.
[899] « Au sens le plus strict et le plus élevé, le jugement est la séparation originelle de l'objet et du sujet intimement réunis dans l'intuition intellectuelle, la séparation qui seule rend l'objet et le sujet possible, la division originelle », Hölderlin, *Œuvres*, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1967, p. 282, 283. A ce sujet voir C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel : de Francfort à Iéna*, p. 40-52.
[900] H. Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, p. 39.
[901] *Foi et savoir* p. 104.
[902] *CRP*, A 51, B 75, trad. A. Renault, p. 141. A ce titre Hegel écrit en 1807 : « (…) rien n'est *su* qui ne soit dans l'expérience », *Phénoménologie de l'esprit*, p. 655.
[903] *GW* 4, 327.

l'identité) par son universalité de ses catégories.[904] Pourtant la découverte de l'unité originairement synthétique du concept (comme la forme de l'universalité et de la pensée) et de l'intuition (comme la forme de la particularité et de la sensibilité) devient un projet qui vise à fonder la finitude de la conscience humaine lorsque « l'opposition n'est pas supprimée (*aufgehoben*) comme dans l'intuition intellectuelle ». L'intuition, d'une part, se divise en deux formes « l'une est identité du pensée, l'autre identité de l'être », à savoir le temps et l'espace, le concept et d'autre part, « l'identité vide » de l'unité de l'entendement : « c'est seulement comme relativement identique en même temps à ce quoi il s'oppose, qu'il concept est concept, et se voit rempli par la diversité de l'intuition : intuition sensible = A=B, concept A^2 = (A=B) ».[905] En d'autres termes, il doit y avoir un autre entendement non-discursif, comme nous le verrons plus tard, pour que la différence ontologique entre le concept et l'intuition soit détruite afin de saisir l'identité absolue. Mais chez Kant, cette identité reste incontestablement *relative*[906] dans la mesure où l'unité synthétique désigne toujours « l'identité absolue et originelle de la conscience de soi qui *a priori* pose absolument le jugement hors de soi, ou qui plutôt apparaît dans la conscience comme identité du subjectif et de l'objectif en tant que jugement ».[907] Hegel nous prévient d'ailleurs que l'aperception transcendantale saisie comme le principe ultime de la synthèse du concept et de l'intuition doit être séparé « du moi comme représentation et sujet, et Kant dit seulement qu'il est ce qui accompagne toutes les représentations ».[908] D'où vient pour Hegel « la superficialité de la déduction des catégories »[909] : pour Kant l'unité de la conscience est finie dans la mesure où notre entendement est non-intuitif et que sa spontanéité consiste seulement dans la production et la

---

[904] La dépendance mutuelle du concept et de l'intuition sera le thème dès « la certitude sensible » de la *Phénoménologie*.

[905] *Foi et savoir*, p. 106.

[906] *Foi et savoir*, p. 115 : « L'entendement est l'unité d'une expérience possible, tandis que l'unité de la raison se rapporte à l'entendement et à ses jugements. Dans cette détermination générale, la raison est sortie de la sphère de l'identité relative de l'entendement et, bien sûr, s'est élevée au-dessus de celle-ci, et ce caractère négatif permettrait de la saisir comme identité absolue ; mais on l'a élevée pour une seule raison : afin que l'idée spéculative, jaillissant dans l'imagination de la façon la plus vive et déjà dépotentialisée dans l'entendement, sombre dans la raison pour devenir toute entière identité formelle ».

[907] *Foi et savoir*, p. 107.

[908] *Foi et savoir*, p. 108.

[909] *Foi et savoir*, p. 105. Dans le *Differenzschrift*, Hegel soutenait que la philosophie de Kant est « un véritable idéalisme » seulement « en son principe », c'est-à-dire « l'identité du sujet et de l'objet » (*La différence*, p. 102) saisie par l'aperception transcendantale, « d'une déduction des catégories », *La différence*, p. 101. De même, dans *Foi et savoir*, il déclare le kantisme comme idéalisme grâce à la synthèse du concept et de l'intuition : « et la philosophie kantienne a le mérite d'être idéalisme, pour autant qu'elle démontre que ni le concept pris pour soi, ni l'intuition prise pour elle-même ne sont quelque chose », p. 104 ; cf. *CRP*, A148/ B187 ; cf. aussi l'*Introduction* de H. S. Harris, in *Faith and Knowledge*, trad. Walter Cerf et H. S. Harris, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 18.

liaison des formes de l'entendement aux objets sensibles,[910] alors que pour Hegel la déduction transcendantale n'a de l'importance que par le surgissement de l'identité absolue qui ne signifie pas simplement l'unité du moi fini. Or le caractère infini de l'aperception transcendantale « n'explique pas seulement l'origine et l'objectivité des purs concepts, mais encore la synthèse des intuitions et des concepts »[911] mais le retrait opéré par la *Critique* est à la fois une suspension de la manifestation de l'absolu au profit de l'unité de l'entendement subjectif et une réduction extérieure de l'infini au fini par la séparation fondamentale du rapport du concept et de l'intuition. Même si l'essentialité du rapport absolu se manifeste comme synthèse de l'a priori et de l'a posteriori au sein de l'aperception transcendantale, même si Kant a la mérite d'exposer qu' « une seule et même chose est considérée comme représentation (*Vorstellung*), d'autre fois elle est considérée comme chose existante (*existirendes Ding*), l'arbre comme ma représentation et comme une chose, la chaleur, la lumière, le rouge, le doux, etc, comme ma sensation et en tant que propriété d'une chose ; de même la catégorie est posée une fois comme rapport (*Verhältniß*) de ma pensée et l'autre comme rapport des choses ». Il a retiré de cette découverte et retombe au niveau de lockisme qui consiste à fonder cette identité dans la différence et surtout sur la « considération subjective »[912]. C'est le cas, comme nous le verrons plus loin, de la considération kantienne face au rapport absolu, chaque fois il appréhende concrètement l'infinité de l'identité non-relative, il rétablit l'ordre formel, donc finitiste de l'entendement que Hegel nomme la métaphysique de subjectivité : « Qu'une telle différence, (…) ne soit que divers aspects de ma considération subjective et que ces aspects ne soient pas à leur tour posés objectivement dans l'opposition en tant que connaissance du phénomène, mais qu'au contraire cette identité formelle apparaisse comme la chose essentielle — voilà qui constitue l'essence de l'idéalisme formel ou psychologique qui ne connaît pas plus le phénomène de l'Absolu selon sa vérité que l'identité absolue (l'un est inséparable de l'autre) ».[913] En ce sens, pour Hegel, il faut saisir le principe de l'aperception originaire comme le soutient G. Maluschke, comme le principe *supra-individuel*.[914] Nous

[910] B. Longuenesse souligne la distinction de façon suivante : « les formes elles-mêmes, si elles sont les formes de la synthèse figurée (espace et temps) ou les formes de la synthèse intellectuelle (jugement, pensée discursive) sont les formes d'une conscience finie, parce que réceptive : l'espace et le temps sont les formes dans lesquelles les multiplicités sont *données*, les formes du jugement sont les formes dans lesquelles ces multiplicités sont *réfléchies*, pour former des concepts ou « des représentations générale et réfléchies », *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p. 320.
[911] Victor Delbos, *De Kant aux postkantiens*, Paris, Aubier, 1992, p. 115.
[912] *Foi et savoir*, p. 111.
[913] *Foi et savoir*, p. 111.
[914] Günther Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, p. 87.

retrouvons la même interprétation de l'imagination transcendantale : elle est le point de convergence de la réunion du rationnel et de l'empirique, cachée de la même façon derrière le sujet transcendantale purement formel. Hegel, à la différence de Kant, la traite non pas comme une faculté séparée de sujet transcendantal mais comme la même manifestation de la « raison elle-même »,[915] à savoir de l'absolu.

§2- La doctrine de l'« imagination transcendantale » comme le foyer de l'infini

Les prémisses de l'analyse de Hegel reposent encore une fois sur la connaissance *de* l'absolu, à savoir de l'infini, à partir de la synthèse originelle du concept et de l'intuition. Nous venons de voir que l'unité originaire de l'aperception transcendantale signifie pour Hegel seulement la subsomption du contenu sensible de l'intuition (la particularité de l'être) sous le contenu rationnel du concept (l'universalité de pensée) et que le sujet kantien n'exprime que l'identité relative dans la mesure où il saisit le fondement de l'opposition dans le jugement synthétique a priori d'après l'extériorité de la copule. En ce qui concerne le pouvoir de l'imagination transcendantale, Hegel le présente non pas comme une simple synthèse qui en synthétisant le divers de l'intuition pure fait le moyen terme entre cette synthèse du divers et des formes de l'entendement comme l'unité de la synthèse de l'aperception transcendantale.[916] D'après ce qui précède, admettons au moins à titre d'hypothèse que la synthèse originelle de l'aperception transcendantale est celle qui rend possible une distinction entre le sujet et l'objet (en tant que l'identité relative) et l'imagination transcendantale est celle qui rend possible le fondement lui-même de cette distinction (en tant que l'identité absolue). Pourtant nous allons voir que la caractéristique de l'un comme de l'autre présente en effet les deux aspects d'une seule faculté, c'est-à-dire de l'infinité de la raison qui n'est pas apparemment la raison humaine de Kant[917] mais l'absolu : « *diese Einbildungskraft ist* (…) *nichts anderes als die Vernunft selbst* ».[918] Quelle est la fonction de l'imagination transcendantale, si ce n'est pas d'établir le rapport du divers avec l'aperception transcendantale ?

Pour comprendre la portée de l'interprétation hégélienne, il nous faut écarter la fonction ambiguë de la faculté de l'imagination transcendantale dans le §24-26 de *Déduction* puisque Hegel ne traite le problème présent que selon la deuxième édition de Critique, et il ne s'intéresse pas au

[915] *GW* 4, p. 329.
[916] Voir *CRP*, A 79/B 104, AK, III, 92 ; IV, 65.
[917] Cf. B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, p. 336.
[918] *GW* 4, p. 329.

changement que la doctrine de l'imagination a subi entre 1781 et 1787. L'imagination transcendantale de 1787 est douée de deux sortes de synthèse transcendantale : la « synthèse intellectuelle » ou « synthèse de l'entendement (*Verstandesverbindung*) » et la « synthèse figurée ». La synthèse intellectuelle ne pose pas de problème en tant que synthèse a priori, elle consiste simplement à déterminer l'unité transcendantale des concepts purs, les catégories, de l'objet donné dans l'intuition, en ce sens elle « s'accomplit simplement par l'entendement sans le secours de l'imagination ».[919] Pourtant il ne faut pas confondre la soumission de l'objet donné dans l'intuition à l'entendement par la synthèse d'un espace et du temps avec le *schématisme* de l'imagination transcendantale qui n'est pas une synthèse mais qui suppose la synthèse. Nous voyons que Kant, avec l'imagination, vise en effet à répondre à la question concernant l'*application* de l'entendement aux phénomènes : « comment on peut comprendre que la nature doive se régler sur elles (à savoir les catégories), c'est-à-dire comment elles peuvent déterminer *a priori* la liaison du divers de la nature sans la tirer de celle-ci ».[920] Or, comme sans l'intuition sensible les concepts purs de l'entendement sont sans réalité objectives[921] il faut « sensibiliser », c'est-à-dire temporaliser le concept pur par les schèmes de l'entendement. La solution kantienne est donc le schématisme de l'entendement : un schème, en tant qu'« un produit de l'imagination »,[922] est « condition formelle et pure de la sensibilité » qui « concerne la détermination du sens interne en général selon la condition de sa forme (le temps) par rapport à toutes les représentations, en tant qu'elles doivent tenir ensemble *a priori* en un concept conformément à l'unité de l'aperception ».[923] Ainsi on peut dire que la synthèse figurée de l'imagination transcendantale produit les schèmes (à savoir « le concept sensible d'un objet »[924] en général) pour que les concepts purement a priori puissent avoir une validité objective par rapport à l'unité diverse de l'intuition. La raison de ce procédé est de nouveau, la discursivité de l'entendement humain, c'est-à-dire son impossibilité de se donner « à la fois le contenu de sa représentation et la liaison de ce contenu ».[925] « Comme l'entendement n'est pas lui-même chez

[919] *CRP*, B 152, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 173.
[920] *CRP*, B 163, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 181, et cf., Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1997, p. 29.
[921] *CRP*, §23, B 48.
[922] *CRP*, A 140/B 179.
[923] *CRP*, A 142/B 181.
[924] *CRP*, A 146/ B 186.
[925] Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946, p. 52.

nous autres, hommes, une faculté des intuitions »[926], ce n'est que par le travail de la synthèse de l'imagination transcendantale qu'est établi l'unité de la représentation et de l'intuition. Il résulte clairement de ce qui précède qu'il ne s'agit pas ici de l'imagination *empirique* dont la fonction est de représenter un objet à travers la reproduction répétitive de son image,[927] mais de l'imagination *productrice* (*produktive Einbildungskraft*) à savoir de la synthèse figurée.

Du fait de l'hétérogénéité de la spontanéité et de la sensibilité, Kant soutient qu'« il doit y avoir un troisième terme qui doit être homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène et qui rend possible l'application de la phénomène au second ». Le problème de l'application est à résoudre grâce au schème transcendantal de l'imagination productrice : il est, en tant qu'une « représentation médiatrice », l'intermédiaire entre le côté intellectuel (la spontanéité) et le côté sensible (la sensibilité).[928] D'où découle la *duplicité* de l'imagination productrice : elle est *passive* pour autant qu'elle appartient à la sensibilité, mais elle est *active* en même temps pour autant qu'elle détermine, en tant qu'une « l'influence synthétique de l'entendement », le sens interne, que Kant appelle synthèse figurée.[929] « Or ce qui lie le divers de l'intuition sensible est l'imagination, qui dépend de l'entendement, selon l'unité de la synthèse intellectuelle qu'elle opère »[930] : cette aspect de l'imagination productrice est le point de convergence de l'interprétation hégélienne[931], comme nous le verrons, dans la mesure où l'entendement en tant que « règle de l'unité »[932] de la synthèse de l'imagination, effectue la médiation. L'identification de l'imagination productrice avec l'entendement transcendantal est plus visible dans une note importante du B162 : « on prouve de cette manière que la synthèse de l'appréhension, qui est empirique, doit être nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception qui est intellectuelle, et ce qui est contenue tout à fait *a priori* dans la catégorie. C'est une seule et même spontanéité, qui là sous le nom d'imagination,

---

[926] *CRP*, B 153.
[927] L'imagination *reproductrice* est clairement une faculté mnémonique qui « ne concourt en rien à l'explication de la possibilité de la connaissance *a priori* », et c'est la raison pour laquelle elle appartient à « la psychologie », B 152.
[928] *CRP*, A 138/ B 177 ; cf. B 151 : « Or, comme toute notre intuition est sensible, l'imagination, à cause de la condition subjective, sous laquelle seulement elle peut donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient à la *sensibilité* ; mais en tant que sa synthèse est une exercice de la spontanéité, qui est déterminante et pas simplement, comme le sens, déterminable, et qu'elle peut par suite déterminer *a priori* le sens selon la forme, conformément à l'unité de l'aperception, l'imagination est à ce titre une faculté de déterminer la sensibilité *a priori*, et sa synthèse des intuitions, *conformément aux catégories*, doit être la synthèse transcendantale de l'*imagination* ».
[929] *CRP*, B 154.
[930] *CRP*, B164.
[931] Cf., Beatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1993, p. 60, n. 2.
[932] *CRP*, A 142/B 181.

ici sous celui d'entendement, introduit la liaison dans le divers de l'intuition ».[933] En termes hégéliens, c'est ce dépassement des deux moments (du concept et de l'intuition qui sont sous le mode de *pour-soi*) dans l'imagination productrice que confère la possibilité de la *véritable infinie* à la finitude du sujet kantien.

Avant Hegel, certains postkantiens comme Fichte[934] et Schelling[935] ont déjà attiré l'attention sur l'importance de l'imagination productrice. En regardant de plus près les arguments de Hegel, nous verrons que l'imagination est ce qui est au fondement de l'unité originairement synthétique de l'aperception en ce qu'elle produit en elle-même l'identité des termes hétérogènes qui se constitue sous la forme de la différence du sujet et de l'objet dans le jugement. La conjonction de la pensée (de la forme ou de la spontanéité) et du sensible (de matière ou de la sensibilité) doit être le privilège de l'*infini* entendu comme l'identité absolue, que Kant découvre, sans le comprendre : « ce que Kant nomme le pouvoir de l'unité synthétique originelle de l'aperception doit être distingué de l'imagination transcendantale, cette imagination, non comme moyen-terme (*das Mittelglied*) qu'on vient d'introduire entre un sujet absolu existant et un monde existant absolu, mais comme ce qui est le premier et l'originel à partir duquel aussi bien le Moi subjectif que le monde objectif dérivent en séparant, produisant ainsi ce phénomène duplice (*zweytheiligen Erscheinung*) et le produit », à ce titre l'imagination productrice désigne la seule chose qu'on doit reconnaitre comme « l'en-soi ».[936] Cela veut dire que l'imagination comme l'identité absolue n'est pas une simple conjonction intermédiaire de l'entendement (à savoir l'identité relative) mais de l'absolu lui-même qui donne la possibilité de connaître l'identité spéculative par le dépassement de l'opposition, ainsi que de l'abîme, entre le connaître et les choses en soi. « Cette imagination en tant qu'identité originelle double (*die ursprüngliche zweyseitige Identität*), qui d'un côté devient sujet en général, et de l'autre côté objet, et originellement les deux, n'est rien d'autre que la raison

---

[933] *CRP*, B 162, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 180.

[934]Dans les *Principes de la doctrine de la connaissance* de 1794, Fichte soutenait déjà que le non-Moi ou l'objectivité en général est le produit du Moi et que l'imagination « est un pouvoir qui flotte entre la détermination et la non-détermination, entre le fini et l'infini », *Œuvres choisies de philosophie première, doctrine de la science, 1794-95*, p. 101. A ce sujet voir, Alexis Philonenko, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, pp. 322, 323 ; Jean-Louis Viellard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, pp. 78, 79. Cela dit, selon le Hegel de *Differenzschrift*, l'imagination productive chez Fichte est étudiée du point de vue de la « réflexion », voir, *La* différence, p. 140, 141 ; pour une critique de la lecture hégélienne, cf., Reinhard Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, trad. R.P. Marcel Régnier et Xavier Tilliette, Paris, Vrin, 1987, p. 95 et sq.

[935] Pour le Schelling de 1800, ce flottement de l'imagination productrice entre le fini et l'infini suscite une « contradiction », voir *Le système de l'idéalisme transcendantal*, présenté, traduit et annoté par Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 199.

[936] *Foi et* savoir, p. 108, traduction modifiée ; *GW* 4, p. 329.

elle-même », elle est ainsi l'essence infinie qui contient en soi à la fois ce qui est fini (le sujet et l'objectivité) alors que la manifestation ontologique de l'être est « la raison », à savoir l'entendement kantien, « en tant qu'elle se manifeste dans la sphère de la connaissance empirique ».[937] L'imagination productrice est donc cet infini qui se finitise, cette identité qui se différencie, et elle passe, en produisant le contenu rationnel et le contenu matériel, de l'essence à l'existence sous le mode de l'altérité absolu qui est irréconciliable pour la réflexion finie de l'entendement : « que l'en-soi de la connaissance empirique soit la raison elle-même et que l'imagination productrice, aussi bien en intuitionnant qu'en faisant une expérience, ne constituent pas des facultés séparées de la raison, et que cette imagination productrice ne s'appelle entendement que dans la mesure où les catégories, en tant que formes déterminées de l'imagination active, sont posées sous la forme de l'infini, et sont dès lors fixées comme concepts qui eux-mêmes également, dans leur sphère, constituent une système complet ».[938] L'idée de séparation et de fixation est ici décisive ; car la possibilité de saisir l'infini véritable à partir de cette source originelle disparaît là où Kant rétablit de nouveau la différence 1/ en distinguant la « duplicité » de l'en-soi de l'infini d'après « la duplicité réfléchie » qui est le « jugement »,[939] 2/ en tenant ferme l'opposition de sujet et l'objet, du phénomène et de la chose en soi, 3/ en réduisant la connaissance spéculative à la connaissance empirique (finie et formelle comme c'est la cas chez Locke) comme la seule qui est légitime pour la raison humaine. Ce résultat tel que le voit Hegel découle structurellement d'une conception de l'infini qui est finie et que Hegel nomme le mauvais infini (*schlechte Unendlichkeit*). Ce leitmotiv hégélien apparaît dans l'examen de Jacobi : « le véritable infini (*das wahrhafte Unendliche*) est l'idée absolue, identité de général et du particulier, ou de l'infini et du fini »[940], l'imagination productrice comme la source originelle des opposés, exprime la réhabilitation de l'unité spéculative par la conjonction de « l'intuition [qui] relève de la synthèse figurée » à savoir l'espace et le temps, et du « concept [qui] relève de la synthèse intellectuelle »[941], à savoir les catégories en général. Mais dans la mesure où l'on pose l'infini comme opposé au fini, « cet infini est pensée pure (*reines Denken*) ; posé comme cette abstraction, il est pure identité

[937] *Foi et savoir*, p. 108 ; *GW* 4, p. 329.
[938] *Foi et savoir*, p. 108, 109.
[939] *Foi et savoir*, p. 109 ; *GW* 4, p. 330.
[940] *Foi et savoir*, p. 143, *GW* 4, p. 358, 359, cf. *CRP*, B 151.
[941] *Foi et savoir*, p. 110, *GW* 4, p. 330. Sally Sedgwick soutient que l'interprétation de Hegel dépend de contresens de synthèse figurée de Kant, voir, « Productive Imagination as Original Identity : Kant's « Transcendantal Deduction » in Hegel's Glauben und Wissen », in *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Bd. 5, Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher (dir.), Berlin, W. de Gruyter, 2001, pp. 345-352.

absolue et formelle (*reine absolutformale Identität*), pur concept, raison kantienne », qui repose sur la partialité de la négativité de l'entendement : « l'infinité (…) de la négativité est celle de la raison formelle ou négative »[942]. Cette négativité absolue séparatrice est la cause de la non élévation au point de la connaissance spéculative. Car quand l'imagination productrice « sombre dans la différence », c'est le travail de la négativité de l'entendement fini qui est en action, « quand cette puissance est élevée à la forme de l'infinité, elle est fixée comme entendement ; et cette identité simplement relative s'oppose au particulier, et se trouve affectée par lui, comme quelque chose qui lui est étranger et empirique ».[943] Le fondement de la séparation du concept et de l'intuition, de l'a priori et de l'a posteriori est toujours appréhendé à travers le sujet connaissant qui fixe « le phénomène de l'en-soi » dans l'opposition de la « connaissance de l'en-soi ».[944] Il ne reste pour l'entendement fini que de considérer l'être et l'essence sous la perspective de l'être-autre où le passage est estimé comme un usage *spéculatif* de la raison dans la *Dialectique*.

Une fois le « recul » de Kant face à l'imagination transcendantale, la philosophie transcendantale, selon Hegel, est réduite à une position qui consiste à penser le dualisme de la chose en soi et des impressions qui affectent la sensibilité. Comme l'entendement légifère a priori et que la raison est fondée « dans l'humaine faculté de connaître », toute l'objectivité est construite, non pas d'après l'auto-mouvement de l'absolu mais d'après l'unité de la conscience de soi : « l'identité absolue du sujet et de l'objet est passée dans cet idéalisme formel ou plutôt, à proprement parler psychologique ».[945] Dans cette optique, il en résulte que l'unilatéralité du savoir formel se rattache étroitement à l'attitude finitiste envers l'objectivité : « (…) le fini et l'infini sont un dans l'Idée et justement pour cela la finitude comme telle a disparu, dans la mesure où elle devrait posséder en soi et pour soi vérité et réalité ; mais on a seulement nié ce qui en elle est négation, et ainsi posé l'affirmation vraie ».[946]

Le refus de l'infini comme savoir de l'absolu, ou plus précisément le concept comme « intuition conçue et concevante (*begriffnes und begreifendes Anschauen*) » selon la formule de la *Phénoménologie*,[947] semble culminer, d'après ce que nous venons d'étudier, dans le refus de

[942] *Foi et savoir*, p. 143 ; *GW* 4, p. 359.
[943] *Foi et savoir*, p. 109 ; *GW* 4, p. 330.
[944] *Foi et savoir*, p. 109 ; *GW* 4, p. 330.
[945] *Foi et savoir*, p. 110 ; *GW* 4, p. 331.
[946] *Foi et savoir*, p. 102 ; *GW* 4, p. 324.
[947] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 655.

l'entendement intuitif, et, Hegel l'analyse afin de montrer dans quelle mesure Kant pourrait arriver à une conception du véritable infini grâce à la position de l'entendement non discursif, mais qu'il s'est décidé à reculer, encore une fois, devant sa propre découverte.

§3 - L' « entendement intuitif » comme le véritable infini

Pour le Hegel du *Foi et savoir* la conception de l'entendement intuitif est le dernier aspect du « concept infini » qui, chez Kant, « est posé en soi et pour soi ».[948] Dans le cadre de la philosophie théorique, Kant reconnaît en effet l'idée (mais non pas l'existence) d'un entendement qui n'est pas discursif et donc fini, mais l'infini, plus précisément « un entendement divin qui ne se représenterait pas des objets donnés mais dont la représentation donnerait ou produirait en même temps les objets mêmes »,[949] « (…) un entendement dans lequel tout le divers serait donné en même temps par la conscience de soi *intuitionnerait* » alors que « le nôtre[950] ne peut que *penser* et doit chercher l'intuition dans les sens ».[951]

Hegel, en « dé-subjectivisant» l'imagination productrice «par son ontologisation »[952] indique que la possibilité d'un tel entendement infini est déjà en jeu lorsque l'imagination se met à la disposition de la conjonction du concept et de l'intuition : « l'imagination transcendantale est donc elle-même un entendement intuitif »,[953] puisque l'imagination, n'étant pas ce qui est « arbitraire » ni une pure « fiction »[954] de l'esprit humain, implique un pouvoir supérieur ou l'intelligence infinie pour qui, à la différence de l'entendement discursif, il n'y a plus d'opposition absolue entre le concept et la réalité, le monde et l'esprit, : « (…) l'idée d'un *entendement* originaire et *intuitif* (*dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes*) n'est au fond rien d'autre que la même *idée de l'imagination transcendantale* », « elle est activité intuitionnante (*anschauende Thätigkeit*) et en même temps son unité intérieure n'est rien d'autre que l'unité de l'entendement lui-même, la catégorie plongée dans l'étendue, qui devient alors entendement et catégorie, dans la mesure où

---

[948] *Foi et savoir*, p. 98 ; *GW* 4, p. 321.
[949] *CRP*, B 145, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 168.
[950] Cf. *CRP*, B 72, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 116 : « si l'on ne veut pas faire de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste plus qu'à en faire des formes subjectives de notre mode d'intuition, externe aussi bien qu'interne, ce mode est appelé sensible, parce qu'il n'est *pas originaire*, c'est-à-dire tel que l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée lui (…), mais qu'il dépend de l'existence de l'objet, et que par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet est affectée par l'objet ».
[951] *CRP*, B 135.
[952] R.-P. *Horstmann*, *Les frontières de la raison*, p. 136.
[953] *Foi et savoir*, p. 121 ; *GW* 4, p. 341.
[954] *Foi et savoir*, p. 109 ; *GW* 4, p. 329.

elle se sépare de l'étendue ».[955] La postulation de l'entendement intuitif semble alors apporter une solution non seulement au dualisme du sujet et d'objet mais aussi à la connaissance de chose en soi qui est interdite pour l'entendement discursif. En d'autres termes, l'entendement intuitif, aux yeux de Hegel, peut ouvrir la voie au dépassement des limites imposées sur le savoir de conscience, ce qui veut dire la possibilité de rejoindre concrètement l'infini qui se réalise au sein même du fini. La difficulté consiste alors de savoir comment Hegel interprète l'entendement intuitif que Kant appelle parfois « concept originaire (*Urbegriff*) »[956], « être originaire (*Urwesen*) »[957] ou encore « cause suprême »[958] qui est une idée de la raison en général dont l'usage est, non pas constitutif mais simplement *régulateur* (ce qui ne détermine rien mais ne fait que postuler).

L'interprétation de Hegel se concentre sur la *Critique de la faculté de juger* dans laquelle Kant vise à établir l'unité systémique de l'usage de la raison théorique et de la raison pratique[959] par le moyen de la faculté de juger. Cependant, c'est tout spécialement dans les paragraphes §76 et 77[960] de la *Dialectique de la faculté du juger téléologique* où Kant montre que l'idée de l'entendement intuitif, en tant que maxime seulement *subjective* (à savoir non déterminante) mais pourtant nécessaire de la faculté de juger réfléchissante, doit être postulée comme le fondement originaire (*Urgrund*) pour l'entendement discursif et fini dans la considération et l'explication de la possibilité et de l'effectivité des choses naturelles, car la connaissance des « êtres organisés et leur possibilité interne », à savoir la *finalité* interne de l'être en général, est simplement inconnue pour l'entendement humain.[961] Telle est la constitution finie de la faculté de la connaître humaine

---

[955] *Foi et savoir*, p. 121 ; *GW* 4, p. 341.
[956] *CRP*, A 573/ B 601.
[957] *CRP*, A 618/B 646.
[958] *CRP*, A 633/B 661.
[959] *Critique de la faculté de juger*, V, 176 : « Il faut donc bien qu'il existe un fondement de l'*unité* du supra-sensible, qui est au principe de la nature, avec ce que le concept de liberté contient en un sens pratique, dont le concept, encore qu'il ne parvienne pas ni théoriquement ni pratiquement à en fournir une connaissance, et qu'il ne possède donc aucun domaine particulier, rend cependant possible le passage de la manière de penser suivant les principes de l'un à la manière de penser suivant les principes de l'autre » ; V 177 « cependant, dans la famille des facultés supérieures de connaître il existe encore un moyen-terme entre l'entendement et la raison. Celui-ci est la *faculté de juger* », trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2000, p. 36, 37 (cité désormais *CFJ*).
[960] Déjà en 1795, Schelling écrivait dans une note du *Vom Ich* que « (...) sans doute jamais autant de pensées profondes n'ont été exposées de manière aussi dense et en si peu de pages que dans le § 76 de la *Critique de la faculté de juger* », *Du Moi*, § XVI, in *Premiers écrits, 1794-1795*, p. 147.
[961] Cf. *CFJ*, §65, trad. A. Philonenko, p. 300 : « Le concept d'une chose, comme fin naturelles en elle-même, n'est pas ainsi un concept constitutif de l'entendement ou de la raison ; mais il peut être cependant un concept régulateur pour la faculté de juger réfléchissante, pour guider la recherche sur les objets de ce genre et réfléchir sur leur principe suprême d'après une analogie éloignée avec notre causalité suivant des fins en général, cette réflexion servant moins la connaissance de la nature ou de son fondement originaire que celle de la faculté pratique rationnelle en nous, en analogie avec laquelle nous considérons la cause de cette finalité ».

dans laquelle la distinction entre le possible et l'effectif est indispensable : « toute notre distinction entre le simple possible et l'effectif repose sur ce que le possible signifie seulement la position (*die Position*) de la représentation d'une chose relativement à notre concept et en général à la faculté de penser, tandis que l'effectif signifie l'acte de position (*die Setzung*) de la chose en soi-même – en dehors de ce concept ».[962]

Kant tente ici directement de résoudre la difficulté dans l'explication de la particularité des lois empiriques et contingentes. Telle est l'opération du jugement dit *réfléchissant* : lorsqu'est donné non pas le concept universel de la chose mais seulement son concept particulier, on a affaire à la question de l'indéterminité qui ne se trouve pas dans l'opération du jugement déterminant (ce que Kant appelle dans la première critique « l'usage apodictique de la raison »[963]) dont la fonction est *objective* (à savoir déterminante) en ce qu'elle est uniquement la subsomption de particulier sous l'universel donné.[964] Du fait de la contingence de la particularité,[965] la faculté de juger doit s'efforcer, par sa *réflexion*, de « remonter » à l'universalité à partir d'une principe (*Grundsatz*). C'est ici que Kant introduit pour la première fois dans la troisième critique le concept de l'entendement intuitif : « puisque les lois universelles de la nature ont leur fondement dans notre entendement, (…) les lois empiriques particulières, relativement ce qui demeure en elles d'indéterminés par les lois universelles, doivent être considérées suivant une unité telle qu'un entendement (*non le nôtre il est vrai*[966]) aurait pu rendre possible un système de l'expérience d'après des lois particulières de la nature ».[967] Il s'agit d'accepter à titre d'*hypothèse*[968] seulement l'idée (et non l'*existence*) d'un intellect en tant que fondement de l'être pour lequel, contrairement à l'entendement fini, il n'y aura plus de différence entre le possible (*das Mögliche*) et l'effectif (*das Wirkliche*), le mécanisme (*nexus effectivus*) et la finalité (*nexus finalis*) de la nature, ou encore entre l'unité et la multiplicité du particulier simplement parce qu'il n'est pas conditionné, comme

[962] *CFJ*, §76, 402, trad. modifiée, p. 339.
[963] *CRP*, A 646/B 674.
[964] Voir *CJF*, Int. IV, 179.
[965] Cf. *CFJ*, § 64, p. 289 : « comme la raison doit en toute forme d'un produit naturel connaître la nécessité de celle-ci, sil elle désire apercevoir les conditions liées à sa production, et comme elle ne peut cependant admettre cette nécessité dans cette forme donné, *la contingence* de la forme de l'objet, par rapport à toutes les lois empiriques de la nature en relation à la raison, est une principe pour n'admettre une causalité pour cette objet que comme si elle n'était possible que par la raison ».
[966] Nous soulignons.
[967] *CFJ*, IV, 180, trad. A. Philoneneko, p. 40, 41.
[968] Cf. *CRP*, A 647/ B 675 : « c'est là ce que je nomme l'usage hypothétique de la raison ».

notre intuition qui est dérivée,[969] par la donation de ce contenu. En d'autres termes un tel entendement est l'infini en ce qu'il produit à la fois le contenu et la matière (l'objectivité en général) uniquement par son acte et c'est en ce sens que l'entendement intuitif est le synonyme de l'inconditionné infinie alors que l'entendement humain doit être conditionné et donc fini par la réceptivité pour pouvoir penser un concept, ce qui n'est pas évidemment la même chose que le créer.[970]

Or, l'entendement discursif, face à la contingence d'une série incomplète des lois particulières, a besoin de mettre au fondement une supposition selon laquelle il peut progresser comme s'il y avait une donation d'une série complète de conditions, c'est-à-dire de la totalité entendue comme « l'unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général ».[971] Le jugement réfléchissant est ainsi un jugement téléologique qui doit prétendre posséder l'*idée d'un tout*, pour juger à partir des parties données. Saisir une chose naturelle *comme si* (le « *als ob* » kantien) elle était un produit naturel d'une cause raisonnable permet au jugement réfléchissant de se libérer du mécanisme des simples lois naturelless dont l'explication n'est pas suffisante dans la considération de la nature. Parce que sans supposer « un être agissant de façon intentionnelle en tant que cause du monde »,[972] il serait impossible, affirme Kant, pour le jugement réfléchissant de donner l'intelligibilité à l'ordre contingent de nature, de s'élever de la particularité à l'universalité.[973] La légitimité du principe de finalité interne comme cause originaire fournit donc la « légalité du contingent (*die Gesetzlichkeit des Zufälligen*) »[974] dans la réflexion sur la nature.

La nécessité de supposer un entendement (dont l'intuition n'est pas limitée et sensible mais créatrice) pour appréhender la nature dans sa totalité signifie alors le dépassement de la finitude en ce sens que l'infini ne sera plus un simple au-delà (de l'effectivité) dont l'expérience est interdite pour l'entendement fini. Kant ouvre ainsi la possibilité d'éprouver immédiatement l'infini

---

[969] L'*intuitus originarius*, à la différence de l'*intuitus derivatus*, implique « l'Etre suprême (*Urwesen*) » qui n'est pas dépendant ni de l'existence ni de l'intuition, voir *CRP*, B 72.
[970] Voir B. Longuesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, p. 290.
[971] *CRP*, A 334/B 391.
[972] *CFJ*, §75, 400.
[973] Cf. *CFJ*, §71, 389, p. 318, 319 : « Il est aussi indubitablement certain que par rapport à notre faculté de connaître le simple mécanisme de la nature on ne peut fournir aucun principe d'explication pour la génération d'être organisés. C'est donc pour la *faculté de juger réfléchissante*, un principe tout à fait juste, que de devoir concevoir pour la liaison si manifeste des choses d'après des causes finales une causalité différente du mécanisme, je veux dire une cause première (intelligente), agissant selon des fins ».
[974] *CFJ*, § 76, 404, p. 341.

actuel (non plus un infini *possible*) : car le jugement réfléchissant ne peut résoudre le problème d'établir l'accord de la contingence du particulier donné[975] par rapport à l'entendement discursif que par le moyen de la position de « l'idée d'un autre entendement possible que l'entendement humain »[976], c'est-à-dire fini. Qu'il l'appelle « l'entendement intuitif » ou « l'intellectus archetypus » ou encore « l'intuition intellectuelle »,[977] Kant apporte en effet, aux yeux de Hegel, une solution à l'identité relative de l'entendement (ou la finitude en général), par la position de l'identité absolue en tant que le foyer de l'infini au sens de la totalité non conditionnée.

L'entendement intuitif exprime ainsi l'infini comme fondement originaire de l'opposition phénoménale dans l'expérience : Kant « établit lui-même l'expérience opposée de la pensée d'un entendement non discursif et prouve que son pouvoir de connaître connaît non seulement le phénomène et la séparation du possible et de l'effectif en celle-ci, mais aussi la raison et l'en-soi ».[978] Selon Hegel, Kant abandonne l'opposition absolue entre la nature et l'identité relative de l'entendement lorsqu'il traite l'organisme comme l'unité rationnelle « comme déterminité des parties par le tout, comme identité de la cause et de l'effet ».[979] Cependant nous voyons que Hegel n'explique pas suffisamment comment s'opère cette « unité organique d'un entendement intuitif » comme « l'identité originaire en tant que chose première »[980], il se contente seulement de démontrer comment Kant a reculé devant l'infini actuel. Comment donc la connaissance rationnelle de l'absolu et de l'infini est-elle possible pour l'entendement fini ?

Cette possibilité que Hegel a en vue est plus évidente dans la notion de « l'universel-synthétique (*das Synthetisch-Allgemeine*) », dont Kant affirme l'antériorité ontologique.[981] Hegel

---

[975] *CFJ*, § 77, 406 : « (…) une contingence qui rend si difficile pour notre entendement le fait de ramener la diversité de ces lois à l'unité de la connaissance ».
[976] *CFJ*, § 77, 405, p. 343.
[977]Sur la différence de ces notions chez Kant, voir, Eckart Förster, « Die Bedeutung von §§ 76, 77 der « Kritik der Urteilskraft » für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie », Teil 1, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 56 (2), 2002, p. 169-190.
[978] *Foi et savoir*, p. 122.
[979] *Foi et savoir*, p. 123.
[980] *Foi et savoir*, p. 122.
[981] *CFJ*, § 77 : « (...) afin de pouvoir à tout le moins penser la possibilité d'un tel accord des choses de la nature avec la faculté de juger (…) nous devons penser en même temps un autre entendement par rapport auquel et cela antérieurement à toute fin qui lui serait attribuée, nous puissions nous représenter comme *nécessaire* cet accord des lois de la nature avec notre faculté de juger ». Pourtant, comme le remarque K. Düsing, Kant considère l'entendement intuitif comme l'universel-synthétique d'après la théologie néoplatonicienne lorsqu'il précise, dans les *Vorlesungen über die Metaphysik* que « die Erkenntnisse des intellectus originarii sind nicht Begriffe, sondern *Ideen* », 1. Kant, Vorlesungen über die Metaphysik (s. Anm. 5). 307, cité par K. Düsing, « Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung », *Hegel-Studien*, 21, 1986, p. 105, 106.

semble retrouver un tout autre principe que « l'expérience » entendue comme « la psychologie empirique »[982] que Kant appelle « l'universel-analytique (*das Analytisch-Allgemeine*) »[983] qui est restreint au processus de progresser de l'universel au particulier par la subsomption de la faculté du jugement déterminant (à savoir le côté formel et phénoménal de l'essence absolue). A la différence de celui-ci, l'universel-synthétique est libre en ce qu'il peut aller de la totalité inconditionnée aux parties parce que son intuition (pensée) crée son contenu.[984] Il ne surmonte pas le dualisme phénoménal des oppositions mais plutôt il en est l'origine, parce que le produit de sa particularisation est disjonction lui-même entre le concept et l'intuition, le possible et l'effectif de l'entendement fini : « Pour un entendement en lequel cette différence n'interviendrait pas, cela signifierait : tous les objets que je connais, *sont* (existent) »,[985] cela veut dire qu'une telle différence appartient seulement à « la subjectivité d'un être fini ».[986] Mais plus important encore, Kant reconnaît lui-même que c'est une « incessante exigence de la raison » dans la considération de la nature d'admettre « le fondement originaire en tant qu'existant nécessairement sans condition ».[987] Pour Hegel, l'entendement intuitif et l'imagination productrice sont clairement différents modes du même « substrat » (l'esprit), tandis que pour Kant seule l'imagination transcendantale est vraiment notre faculté. Pour lui, l'entendement intuitif n'est rien d'autre qu'une idée de la raison, c'est-à-dire un « concept problématique, inaccessible »[988] pour l'entendement fini, puisque « l'on ne peut conclure de la simple possibilité à l'effectivité (*aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne*) ».[989]

C'est là l'idée cardinale de Kant : la connaissance implique toujours la finitude (*das endliche Erkennen*) » comme « connaissance d'une partie et d'un singulier (*ein solches Erkennen eines*

[982] *Foi et* savoir, p. 122.
[983] *CFJ*, § 77, 407, p. 246, traduction modifiée.
[984] Voir *CFJ*, § 77, p. 346 : « Or nous pouvons aussi concevoir un entendement qui, parce qu'il n'est pas comme le nôtre discursif, mais intuitif, va de l'*universel-synthétique* (de l'intuition du tout en tant que tel) au particulier, c'est-à-dire du tout aux parties, un entendement donc qui, toute de même que sa représentation du tout, ne comprend pas en lui-même *la contingence* de la liaison des parties pour rendre possible une fore déterminée du tout, tandis que celle-ci s'impose à notre entendement, qui doit aller des parties, pensées comme causes générales, aux différentes formes possibles qui peuvent être subsumées en tant que conséquences ».
[985] *CFJ*, § 76, p. 339.
[986] Voir Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, p. 180 : « lorsque Kant dit que pour un entendement, il n'aurait d'autre modalité que le réel, cela revient à affirmer que pour un tel entendement, il n'y a pas de modalité. On ne peut pas dire que l'entendement intuitif qu'il n'a qu'une modalité, mais qu'il est au-delà de la modalité ».
[987] *CFJ*, §76, p. 338.
[988] *CFJ*, § 76, p. 339.
[989] *CFJ*, §76, p. 338, traduction modifiée.

Theils und eines Einzelnen) »,[990] et l'opposition du penser (*Denken*) et du connaître (*Erkennen*) découle de cette *partialité* de l'entendement discursif. Il est bien *possible* pour l'entendement discursif de *penser* un fondement originaire comme cause intelligente du monde (et cette exigence, affirme Kant, repose sur le « cours naturel de la raison humaine »[991]) mais il est impossible, c'est-à-dire *contradictoire*, de conclure de cette possibilité seulement *logique*[992] (« non objective »[993] et non déterminante), une connaissance a priori qui dépend de la « validité objective » : si « notre connaissance d'expérience se règle sur les objets comme chose en soi, l'inconditionné ne peut *être pensé sans contradiction* »[994]. Dès lors, l'entendement intuitif comme l'infini *en acte*, au sens aristotélicien du terme, ne peut être connu a priori puisqu'il n'est pas une possibilité *réelle* (ce qui est donné dans l'intuition) mais il est l'infini *en puissance* lorsqu'on ne l'attribue pas à l'effectivité : « L'infini dans une chose en elle-même n'est pas impossible, mais bien l'infini <dans> un phénomène donné, parce que, si la représentation n'est pas ici entièrement donnée, la chose n'est pas non plus donnée. Car l'objet est ici seulement une représentation ».[995] Kant refuse, dans la raison théorique, pour tout ce qui n'est pas donné dans le cadre spatio-temporel une connaissance véritable, mais il affirme en même temps, dans la faculté du jugement réfléchissant, la nécessité de poser une cause originaire pour rendre possible une recherche sur la nature. Ainsi, la maxime subjective « conserve toujours sa valeur » du fait qu'elle n'est pas déterminante : « (…) si les jugements portés de cette manière (…) ne peuvent être des principes constitutifs, qui déterminent l'objet, tel qu'il est constitué, ils demeurent néanmoins des principes régulateurs immanents et sûrs à l'usage, et conforme aux vues humaines ». [996]

La retombée dans la finitude est plus visible lorsque Kant déclare d'emblée que le concept de l'entendement intuitif comme l'infini en acte n'est pensé que *per analogon* par l'entendement fini : « (…) je peux concevoir par analogie avec un entendement la causalité de la cause suprême du monde en comparant les produits d'une nature finale de celle-ci dans le monde aux œuvres d'art

---

[990] *GW* 4, p. 324.
[991] *CRP*, A 586/B614.
[992] Kant explique la possibilité logique d'un concept de la manière suivante : « (…) si on fait abstraction de toute intuition sensible (la seule que nous ayons), et il ne reste que la possibilité *logique*, c'est-à-dire que le concept (la pensée) est possible », A 244/B 302, note, p. 182.
[993] *CRP*, A 75/ B 101.
[994] *CRP*, « Préface » de la 2e édition, B XX, A.K. III, 14, p. 48.
[995] *Réflexion* 5895, AK XVIII 378, trad. Sophie Grapotte, *Réflexions métaphysiques (1780-1789)*, Paris, Vrin, 2011, p. 167.
[996] *CFJ*, § 76, 403, p. 339, 340.

de l'homme ; mais je ne puis *conclure* (*schließen*) à ces propriétés en cet être en suivant l'analogie ».[997] A la différence de l'analogie mathématique, l'analogie philosophique (qualitative), n'étant pas constructive,[998] elle ne procure une connaissance que par une comparaison extérieure de « la ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables ».[999] Le « raisonnement par l'analogie (*Schluß nach der Analogie*) »[1000] s'impose, comme le souligne Jean-Marie Vaysse, « au moment où la pensée humaine est, du fait de sa finitude, confrontée à un indécidable ».[1001] Il s'agit encore de la réflexion finie d'entendement qui, en excluant la réflexion de l'absolu, s'arrête au seuil de la connaissance de l'infini : ainsi, selon Hegel, Kant « s'arrête pourtant à la manière de voir selon laquelle l'identité est absolument séparée et ce qui connaît cette dernière est une faculté de connaître absolument contingente, absolument finie et subjective qu'il nomme faculté humaine de connaissance ; et il déclare transcendante la connaissance rationnelle pour laquelle l'organisme en tant que raison réelle est le principe supérieur de la nature et l'identité de l'universel et du particulier ».[1002] Ici, la considération de Hegel ne diffère pas essentiellement de celle de l'aperception transcendantale et de l'imagination productrice : la saisie spéculative de l'infini retombe de nouveau dans le fini. Au lieu de reconnaître dans la nature l'extériorisation propre de la raison (l'infini), Kant ne rend pas justice, « pour l'amour de l'humanité »,[1003] à la connaissance absolue ; « bien que le pouvoir de connaître soit capable de l'idée et du rationnel, on ne doit pas du tout connaître d'après celle-ci ».[1004] D'où le jugement sévère de Hegel : « l'idée du rationnel est pervertie, […] la connaissance finie et la réflexion sont élevées au-dessus d'elle ».[1005]

§4- Conclusion

On retrouve, dans un passage de *Foi et savoir* où Hegel examine la pensée de Jacobi, une brève formulation de la théorie de l'infini. Après avoir situé le véritable infini au sommet, Hegel

---

[997] *CFJ*, §90, 464, note, p. 425, 426 ; cf. E. Kant, *Logique*, § 84, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 132.
[998] Voir *CRP*, A 180/ B 222 : « En philosophie, les analogies signifient quelque chose de très différent de ce qu'elles représentent en mathématique. Dans le cadre de cette dernière, ce sont des formules qui énoncent l'égalité de deux rapports de grandeur et elles sont toujours constitutives », « En philosophie, en revanche, l'analogie est l'égalité de deux rapports, non pas quantitatifs, mais qualitatifs », « (…) je dispose d'une règle pour le chercher dans l'expérience, et d'une marque caractéristique pour l'y découvrir ».
[999] *Prolégomènes*, § 58, p. 172.
[1000] *CFJ*, §90, 450, note.
[1001] Jean-Marie Vaysse, *Kant et la finalité*, Paris, Ellipses, 1999, p. 28
[1002] *Foi et savoir*, p. 122.
[1003] *Foi et savoir*, p. 113.
[1004] *Foi et savoir*, p. 123.
[1005] *Foi et savoir*, p. 124.

énumère les différentes « formes de l'infinité (*die Formen der Unendlichkeit*) », qu'il désigne notamment comme la mauvaise infinité. Il s'agit selon Gilbert Gérard[1006] de cinq formes de l'infini : 1/ le véritable infini comme affirmation ou totalité absolue : « le véritable infini est l'idée absolue, identité de l'universel et du particulier, ou de l'infini et du fini »[1007] ; 2/ la deuxième forme de l'infini est en effet double (deuxième et troisième formes de l'infini selon G. Gérard) : elle est saisie d'abord comme négation absolue du fini et puis cette négation est établie dans une relation d'opposition absolue : « (…) mis en regard de ce fini », l'infini est « le néant absolu : + A — A = 0 ; c'est le côté négatif de l'idée absolue ; le néant posé comme réalité, l'infinité elle-même posée non comme sujet ou acte de produire — car en cela elle est aussi bien pure identité que néant —, mais comme objet ou produit, est ainsi + A — A, la mise en place des opposées » :[1008] 3/ la troisième forme est le résultat de la réflexion séparatrice/fixante de l'entendement : l'infini saisi comme négatif est, « dans la mesure où il est opposée un fini (…) pensée pure », « posé comme cette abstraction, il est pure identité absolue et formelle, pur concept, raison kantienne, Moi de Fichte »[1009] ; 4/ la quatrième forme de l'infini, « l'infinité de l'imagination ou de l'empirique »,[1010] est une critique contre l'interprétation de l'*infinitum actu* spinozienne de Jacobi. Cette forme, que Hegel va appeler plus tard la « mauvaise infinité »,[1011] concerne la considération du temps du point de vue de la réflexion. Elle confond, selon Hegel[1012], la continuité des choses fini dans le temps (c'est-à-dire l'intuition empirique du temps) avec l'éternité du temps, entendu comme l'infini qui exclut la finité du temps ;[1013] en ce sens, l'infinité empirique n'est rien d'autre qu'une finitisation

---

[1006] Gilbert Gérard, *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna, 1801-1805*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, p. 32, note 4 ; cf. C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 79.

[1007] *GW* 4, p. 358, 359: « das wahrhafte Unendliche ist die absolute Idee, Identität des Allgemeinen und Besondern, oder Identität des Unendlichen, und Endlichen selbst ».

[1008] *GW* 4, p. 359: « Aber gegen dieses Endliche gestellt, ist es ebendeßwegen, absolutes Nichts desselben, + A — A = 0 ; es ist die negative Seite der absoluten Idee; dieses Nichts als Realität gesetzt, die Unendlichkeit selbst nicht als Subject oder Produciren, als welches sie reine Identität sowohl als Nichts ist, sondern als Object, oder Product, ist sie das + A —A, das Setzen entgegengesetzter ».

[1009] *GW* 4, p. 359: « (…) nemlich des Unendlichen, insofern es einem Endlichen entgegengesetzt ist, und dieses Unendliche ist reines Denken, gesetzt als diese Abstraction ist es reine absolutformale Identität, reiner Begriff, Kantische Vernunft, Fichte'sches Ich ».

[1010] *GW* 4, p. 359: « Aber keine von diesen Formen der Unendlichkeit ist noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empirische».

[1011] La première apparition du concept est datée de la période de 1804/05, voir *GW* 7, p. 29.

[1012] *La Différence*, p. 128 : « Une idée ainsi postulée par ailleurs signifie le progrès à l'infini, un mélange d'empirique et de rationnel ; l'empirique est l'intuition du temps, le rationnel le dépassement total du temps, sa dissolution dans l'infini. Le temps ne devient cependant pas une pure infinité dans le progrès empirique, où il doit exister comme fini, comme des moments limités : il constitue une infinité empirique ».

[1013] Comme le remarque Christophe Bouton (*Temps et esprit*, p. 64, 65), le concept de « l'infinité empirique » doit être pensé en référence au premier Schelling (cf. *Du Moi*, § XV, trad. p. 107 ; *Introduction à l'Esquisse d'un système*

de l'infini au profit d'une éternité comme l'abstraction imaginative et absolument séparée du domaine du fini (nous laissons pour le moment de côté l'étude de la relation de l'infinité empirique avec la doctrine de l'antinomie de Kant car nous y reviendrons plus tard sur ce point de manière détaillée). Qu'en est-il donc pour Hegel de l'analyse du fini et de l'infini chez Kant ? Quel est le résultat de cette analyse de *Foi et savoir* pour la théorie de l'infini ?

Résumons les moments essentiels dont nous venons de parcourir avant de passer à la critique hégélienne de la pensée kantienne dans la période de Berlin. Pour Hegel, la question du fini et de l'infini chez Kant se situe au passage historique où la philosophie est transformée du « métaphysique de l'objectivité » de l'*Aufklärung* « en celle de la subjectivité »[1014]. Toute effort de la philosophie transcendantale est de redéfinir la portée de la connaissance philosophique du seul point de vue de la connaissance subjective. Ce qui échappe aux limites de cette connaissance devient un chose en soi inconnue pour la raison théorique alors la connaissance est réduite au monde phénoménal. Aux yeux de Hegel ce dualisme entre le sujet connaissant et l'objectivité reste non résolue comme opposition dans la mesure où Kant ne refuse pas la réflexion finitiste de l'entendement. Au lieu de saisir spéculativement l'idéalité du fini et la réflexion de l'absolu qui s'offrent déjà à l'esprit, Kant rend le fini l'absolu. La réflexion, du fait qu'elle ne rend pas compte du pouvoir négatif de l'infini, s'attache au savoir représentatif, au formalisme des catégories et par là l'infini manifestant dans le fini est relégué en dehors du champ de la connaissance philosophique : « (…) l'absolu, en tant que réalité (*Gegenstand*) et objet absolu de la raison s'est transformé en un au-delà absolu (*ein absolutes Jenseits*) de la connaissance rationnelle ».[1015] Selon la belle expression de Hermann Glockner, « *der Kampf gegen die Reflexionsphilosophie* »[1016] de Hegel est un combat à la fois contre un infini-fini séparé de la connaissance humaine par la réflexion de l'entendement kantien, et un monde phénoménal purement fini qui manque à

de philosophie de la nature, trad. Franck Fischbach, Emmanuel Renault, p. 91) qui estime la nécessité de la postulation dans le savoir philosophique. « En fait, le terme schellingien de « postulat » est une expression maladroite, parce qu'il suppose une déficience de la raison, qui aurait besoin d'établir des postulats pour compléter sa propre insuffisance. C'est pourquoi Hegel conclut son raisonnement en abandonnat ce concept, trop proche de la méthode employée par la réflexion », *Temps et esprit*, p. 67.

[1014] *Foi et savoir*, p. 205 ; sur l'arrière-plan philosophique de ce changement, voir, Giorgio Tonelli, « La question des bornes de l'entendement humain au XVIII e siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4 (1959), p. 396-427.

[1015] *Foi et savoir*, p. 205 ; *GW* 4, p. 412.

[1016] Voir G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Band 22: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, Stuttgart, Frommann, 1958, p. 185.

l'immanence de l'infini au sein du fini.[1017] De cette juxtaposition naît une opposition du fini et de l'infini qui ne peut être résolue : l'infinité comme connaissance de l'absolu devient un concept opératoire et subjectif ou un objet de la foi philosophique où Kant lui retire toute déterminité rationnelle : « Subsiste au-dessus de cette finitude absolue et de cette infinité absolue comme un vide la raison, de l'inintelligibilité rigide et de la foi qui, en soi dépourvu de raison, s'appelle rationnelle parce que cette raison bornée à son opposition absolue reconnaît au-dessus de soi quelque chose de plus élevé dont elle s'exclut ».[1018]

Ainsi arrêtée de façon *subjective* la possibilité d'ouvrir le chemin qui mène au saisi spéculatif de l'identité du fini et de l'infini comme abolition des termes pour soi, et, la primauté du sensible, du monde empirique est posée comme si le monde phénoménal était essentiellement l'autre du monde intelligible. C'est cet abîme, comme étant dépourvu de toute détermination dialectique, qui rend le fini ainsi que l'infini, finis absolus et diamétralement opposés l'un à l'autre. Pourtant la négation mutuelle du fini et de l'infini posée une fois pour toutes pourrait être nié. Selon Hegel, Kant est proche de cette totalité spéculative lorsqu'il découvre l'aspect fondateur de la véritable infinité dans la considération de l'unité transcendantale de l'aperception pure, de l'imagination productrice et de l'entendement intuitif, mais comme nous l'avons montré plus haut, Kant décide de fuir « devant le fini » pour poser « la rigidité de la subjectivité ».[1019] Il est vrai que dans le *Vorbegriff* de l'*Encyclopédie* de Berlin, la position de Hegel à l'égard de la finitude de l'entendement kantien ne diffère pas beaucoup de celle des écrits d'Iéna, cependant on retrouve chez le Hegel de Berlin une articulation plus précise du problème du fini et de l'infini. Une étude du *Vorbegriff* nous donne ainsi l'occasion de tracer le cadre conceptuel du problème en question dont le développement témoigne de l'originalité de la pensée hégélienne.

[1017] *Foi et savoir*, p. 127 : « Ce caractère de la philosophie kantienne qu'en elle le savoir est formel est que la raison, en tant que pure négativité, soit un au-delà absolu qui, en tant qu'au-delà et négativité, est conditionné par ici-bas, positivité, finitude et infinitude et que savoir et raison dans leur opposition sont également absolus », (…) « donc des deux côtés de la réflexion, du côté fini comme du côté infini, cette philosophie érige l'infini au-dessus du fini, et en cela du moins met en valeur l'aspect formel de la raison ». Cette critique vaut non seulement pour Kant mais aussi pour Jacobi et Fichte : « « (…) elle s'éclaire à partir de ce qui a résulté à l'occasion des philosophies sur l'infinité qui est leur principe érigé en absolu et donc affecté de l'opposition à la finitude ; tandis qu'en ces philosophies la pensée est connue comme infinité et côté négatif de l'absolu, qui est la pure négation de l'opposition ou de la finitude, mais en même temps aussi source du mouvement éternel, ou de la finitude, qui est infinie, c'est-à-dire qui se nie éternellement », *Foi et savoir*, p. 206 ; *GW* 4, p. 413.

[1018] *Foi et savoir*, p. 97.

[1019] *Foi et savoir*, p. 94.

Chapitre II. La critique de Kant par Hegel à Berlin dans le *Vorbegriff*

Nous allons maintenant examiner le problème du fini et de l'infini dans l'interprétation hégélienne de Kant dans l'*Encyclopédie* de 1830, sans pourtant ignorer le développement qui s'élabore des années de 1804/05 (où Hegel forme la théorie des deux infinis) jusqu'à la *Science dela logique*, qui sera étudié plus tard. Dans ce qui suit, nous nous attacherons à dégager la cohérence interne de la pensée hégélienne face à celle de Kant.

La structure du *Vorbegriff* de 1830 a ceci de particulier que Hegel situe le kantisme dans un contexte historico-philosophique. Déjà dans *Foi et savoi*, la révolution du kantisme se situe au centre de la transformation philosophique, apparue après l'*Aufklärung*. Dans l'*Encyclopédie*, sa position est réduite à l'une des figures préparatoires à l'étude de la science de la logique. Hegel y énumère trois positions (*Stellung*) philosophiques où chaque figure représente une manière particulière de philosopher à l'égard de l'objectivité. Il ne s'agit pas seulement d'examiner comment ces philosophies déterminent leur objet mais aussi comment le sujet connaissant est déterminé lui-même à travers ce traitement de l'objet. Cela permet à Hegel de discuter les écoles philosophiques dont le développement prépare la pensée spéculative. Ce sont respectivement 1/ la métaphysique rationnelle de Wolff (que Hegel appelle « l'ancienne métaphysique » (*die vormalige Metaphysik*[1020]) ou parfois *die alte Metaphysik*), 2/ l'empirisme et la philosophie critique de Kant, 3/ et finalement le savoir immédiat de Jacobi.[1021] Suivant cette hiérarchie on peut observer qu'au sein du *Vorbegriff* subsiste la perspective des « philosophies de la réflexion » d'Iéna qui aborde la philosophie transcendantale sous le prisme de l'empirisme. En ce qui concerne la nouveauté de l'*Encyclopédie*, elle consiste dans la relativisation de la philosophie de Kant même par rapport à l'ancienne métaphysique. Evidemment cette relativisation n'est pas une simple comparaison chronologique entre le wolffisme et le kantisme qui ferait l'inventaire de leurs contenus différents. L'ancienne métaphysique dogmatique, en tant que pensée tout à fait « naïve »[1022] pour ce qui est de considérer ses présuppositions sans aucune méfiance critique, n'est pas une attitude dépassée

[1020] *GW* 20, § 47, p. 83.
[1021] Ce n'est qu'à partir de la deuxième édition de 1827 et celle de 1830 que Hegel semble élaborer d'une façon complète ces trois positions ; sur ce sujet, voir Annette Sell, « Les déficience de l'ancienne métaphysique, la critique hégélienne de la métaphysique dans le « Concept préliminaire » de la Logique de l'Encyclopédie », trad. Bernard Mabille, in *Hegel au présent, Une relève de la métaphysique*, J.-F. Kervégan, B. Mabille (dir.), Paris, CNRS, 2012, p. 179.
[1022] *Enc*., 1830, Add., § 41, p. 496 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 114.

mais « elle est d'une façon générale toujours présente », parce qu'« elle est la *simple vision d'entendement* (*Verstandes-Ansicht*) des ob-jets de raison (*Vernunft-Gegenstände*) ».[1023] Nous verrons que le développement progressif de l'esprit n'est pas linéaire de sorte que les produits de l'esprit seraient dépassés une fois pour toutes mais circulaire et donc toujours actuel. C'est pourquoi Hegel présent ces trois positions comme à la fois vivantes et défectueuses pour l'étude de la logique.

Une autre question importante se pose cependant : c'est celle du commencement (*Anfang*) dans la philosophie. Pour Hegel toute supposition préalable au contenu ainsi qu'à la forme de la science philosophique est trompeuse. La pensée spéculative requiert au contraire un commencent sans présupposition, c'est-à-dire un commencement pur et immédiat,[1024] afin de pouvoir se libérer de toute tendance unilatérale, à savoir finie. Dans ce cas n'est-il pas contradictoire de commencer par présenter des positions introductives ? Ce qui est commun à l'ancienne métaphysique, à l'empirisme et au kantisme, ainsi qu'àla doctrine du savoir immédiat, c'est qu'ils procèdent plus ou moins à partir de présuppositions relevants des déterminations de l'entendement fini et que celles-ci contaminent le savoir dans la mesure où l'on prédétermine le caractère de l'objet par l'ajout du point de vue subjectif. Pourquoi commencer dès lors par ces philosophies pré-spéculatives dont l'« abandon » est exigé par Hegel lui-même « pour la raison qu'elles appartiennent à la *représentation* et à la pensée immédiate »[1025] ? Aux yeux de Hegel, l'étude de la logique elle-même dans sa totalité est la justification de cette thèse. C'est pourquoi on peut dire qu'il ne s'agit pas, dans le *Vorbegriff*, de montrer d'une manière détaillée comment échouent les déterminations de la pensée finie mais plutôt de révéler dans quel sens ces prises des positions philosophiques sont inadéquates pour commencer l'étude de la logique. Cela revient à dire que cette propédeutique a pour but de démontrer comment *ne pas* commencer : « Le traitement des points de vue, que j'ai distingués ici, devrait répondre à un intérêt actuel. Cette introduction m'a donné d'autant plus de fil à retordre, qu'elle ne peut se situer qu'avant et non dans la

[1023] *Enc*., 1830, § 27, p. 294 ; *GW* 20, p. 70.
[1024] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 81, 82 : « Mais si aucune présupposition ne doit être faite, si le commencement lui-même doit être pris immédiatement, il ne se détermine que pour autant que ce doit être le commencement de la logique, de la pensée prise pour elle-même. Il n'y a de présente que la résolution, que l'on peut aussi regarder comme un vouloir arbitraire, à savoir que l'on veuille considérer la *pensée en tant que telle*. Ainsi faut-il que le commencement soit un commencement *absolu* ou, ce qui signifie ici la même chose, abstrait, il *ne* lui est *pas* permis de *présupposer* quoi que ce soit, il faut qu'il ne soit médiatisé par rien et qu'il n'ait pas de fondement (…) le commencement est donc l'*être pur* ».
[1025] *Enc*., 1817, § 36, p. 199 ; *GW* 13, p. 34.

philosophie ».[1026] Le problème du commencement dans le *Vorbegriff* n'a pas la même signification que celle de la *Phénoménologie* et de la *Science de la logique* où la démarche spéculative nécessite de partir du point le plus pauvre (que ce soit la « certitude sensible » ou « *l'être, l'être pur*, - sans aucune détermination supplémentaire »[1027]) pour passer de ce commencement dépourvu de détermination à l'automouvement de la pensée. Comme le soutient A. Sell, le sens du *Vorbegriff* doit être entendu alors comme « non-spéculatif », puisque l'*Encyclopédie* est avant tout un manuel pour les cours de Hegel et le *Vorbegriff* à son tour se situe dans un cadre « non-conceptuel ou pré-conceptuel » : « il se trouvait avec ces préliminaires d'une certaine manière avant ou bien en-dehors de la *Logique*, alors que la *Logique* doit être comprise à partir d'elle-même et ne doit pas ajouter d'éléments empiriques ».[1028] Il faut distinguer donc le *concept spéculatif* de ce qui vient *avant*, de ce qui est non-spéculatif dont le commencement ainsi que le résultat sont affectés du régime de la finitude, ou de cette méconnaissance qui ne voient pas dans l'objectivité la présence de l'absolu. Qu'en est-il pour le problème de l'infini ? Quel rôle joue le *Vorbegriff* pour la critique de la pensée kantienne ?

§1 - Le formalisme de Kant entre l'ancienne métaphysique et l'empirisme

Hegel aborde à Kant à travers l'apport à la fois négatif et positif de l'ancienne métaphysique et de l'empirisme. Pour Hegel, leur fondement commun est que la manière de connaître se situe, à l'égard de l'objectivité, *grosso modo* sous la dépendance de la « pensée représentative » et les représentations à leur tour sont déterminées uniquement par les « déterminations-de-penser » de l'entendement, de sorte que le sujet connaissant évite autant que possible de tomber dans la contradiction.

[1026] Lettre à Daub du 15.8.1826, in *Hegel, Correspondance, t. III, 1823-1831*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1967, p. 113.

[1027] *Science de la Logique*, l'Etre, p. 103 ; *GW* 11, p. 43.

[1028] Annette Sell, *Les déficience de l'ancienne métaphysique*, p. 178 ; cf. Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999, p. 207 : « (…) la grande différence entre l'examen des positions de la pensée dans le *Concept préliminaire* et la *Phénoménologie*, réside dans le fait que Hegel n'engage pas le procès de la justification, elle-même scientifique, de la Science pour un sujet philosophant extérieur à elle : il n'est plus question ici pour la Science d'aller affronter sur son terrain (c'est-à-dire sur le terrain de l'apparence) le savoir non vrai et c'est pourquoi nous disons que l'incursion de la Science en son dehors est maintenant réduite au minimum. Dans cette nouvelle introduction, qui fait toujours droit au point de vue du sujet philosophant extérieur à la Science, il n'est plus question de présenter en sa nécessité l'autonégation du savoir apparent, mais seulement de critiquer extérieurement les différentes positions de ce dernier ».

Cette caractéristique de la pensée finie s'efforce ainsi de garder le principe de l'identité, à savoir l'exigence de l'absence de contradiction, au prix de renoncer à la connaissance véritable de l'infini. Cela consiste essentiellement dans l'activité de séparation et de l'abstraction de l'identité pure avec la différence pure par l'entendement, de sorte que, comme l'un ne doit pas comporter l'autre, le rapport constitutif des termes divers entendus comme l'identité de l'identité et de la différence est niée. Du point de vue de la logique, c'est le grand moment pré-spéculatif de la *Logique objective*, plus précisément celui des « essentialités » ou des « déterminations-de-réflexion » de la théorie de l'Essence. Le fil conducteur de la critique de Hegel est la fonction des déterminations réfléchies. Hegel montre que la « pensée qui se tient dans la réflexion extérieure »[1029] s'enfonce en fin de compte dans l'opposition puisque l'identité et la différence, dès qu'elles sont prises unilatéralement, deviennent, contrairement à la visée de la réflexion de l'entendement, deux côtés totalement vides. Cependant la vérité de la dialectique des essentialités témoigne que si les déterminations s'opposent, ce n'est pas parce qu'elles sont irréconciliablement différentes l'une de l'autre mais au contraire l'opposition est elle-même un résultat de la manière de considérer « l'essence qui paraît (*scheiende Wesen*) »[1030] par la conscience. Toute présupposition qui méconnaît la médiation interne au sein du mouvement de la détermination, c'est-à-dire la détermination réciproque de l'*être-posé* (ou comme Hegel dit « cet échange (*Wechsel*) du négatif avec soi-même »[1031]), conduit nécessairement la réflexion subjective à saisir cette différenciation dans l'immédiateté[1032] de telle manière que l'opposition semble inévitable. C'est ce qu'entend Hegel par « la réflexion extérieure (*die äussere Reflexion*) ». Celle-ci, à la différence de la réflexion *posante* (*die setzende Reflexion*) qui, en tant que le premier moment de la réflexion, se dissout grâce à la négation de l'immédiateté par le retour à soi, présuppose (*voraussetzen*) que son objet est radicalement l'Autre d'elle-même : « La réflexion extérieure *présuppose* donc un être (…) elle se rapporte à sa présupposition de telle sorte que celle-ci est le négatif de la réflexion ; (…) on part d'elle comme de ce qui est au fondement et demeure au fondement (*als dem zu Grunde liegenden und zu Grund liegen bleibenden*), et l'infini est la

[1029] *Science de la logique, l'Essence*, p. 40 ; *GW* 11, p. 261.
[1030] *Science de la logique, l'Essence*, p. 28 ; *GW* 11, p. 252.
[1031] *Science de la logique, l'Essence*, p. 26 ; *GW* 11, p. 250.
[1032] Cf. *Science de la logique, l'Essence*, p. 24 ; *GW* 11, p. 249 : « L'apparence (*der Schein*) est la même chose que la *réflexion*, mais elle est la réflexion en tant que réflexion immédiate ; pour l'apparence qui est allée dans elle-même (*in sich gegangenen*), qui, par là, s'est rendue étrangère à son immédiateté, nous avons le mot de la langue étrangère qu'est celui de *réflexion* ».

réflexion en soi qui se tient en face ».[1033] Cette infinité n'est rien d'autre que la réflexion *absolue* du Concept ou de l'idée spéculative qui paraît en tant que telle. Pour la réflexion extérieure, elle est avant tout un « être-trouve-déjà-là (*vorgefundene*) »[1034] dont la détermination semble consister dans un « mouvement d'aller au-delà (*hinausgehen über*) »[1035]. En d'autres termes, afin de pouvoir appréhender l'infinité insaisissable, la réflexion subjective doit donner une détermination à ce qui est dépourvu de détermination : la détermination de l'infini est ainsi *indétermination*, et, en ce sens l'infini n'est pas encore un infini véritable mais un simple au-delà. Tout dépend donc de la détermination qui doit être *présupposée* adéquate pour saisir le sens de l'infini.

Nous voyons qu'à l'arrière-plan de la critique des positions à l'égard de l'objectivité se trouve la critique hégélienne du formalisme. Qu'entend Hegel par le formalisme philosophique ? Toute pensée partant d'une présupposition d'une représentation (que ce soit le monde ou la force etc.) qui est immédiatement *donnée* au sujet, se rapporte, selon Hegel, de manière réflexive à l'objet. Cette attitude de la conscience est naturelle, même nécessaire du point de vue du commencement dans la philosophie. Hegel utilise, pour désigner le caractère de cette simple réflexion le mot *Nachdenken*, littéralement « penser sur » ce qui est *trouvé* sans intervention préalable du sujet. En réalité, cette manière de penser n'est pas du tout un penser véritable (*Denken*) puisque, dépendant de la représentation, il s'opère suivant le principe de la séparation radicale du sujet et l'objet. Ce dédoublement donne lieu immédiatement à une présupposition d'après laquelle l'objet est considéré comme ce qui est diamétralement opposé au sujet de sorte que ce qui est trouvé soit indépendant, à savoir coupée de l'activité de la pensée. Une fois que la pensée est abstraite de son rapport avec l'objet par la réflexion, il ne reste pour le sujet qu'à approfondir le dualisme de forme et du contenu par réfléchir sur la possibilité de connaître l'objet en suivant uniquement les catégories de la pensée. On retrouve dans la critique que Hegel adresse au formalisme, celle de la finitude de la subjectivité qui est posée en face de l'infinité du concept absolu : « (…) la *finité* des déterminations-de-pensée (*die Endlichkeit der Denkbestimmungen*) est à appréhender de deux manières, suivant l'une, en ce sens qu'elles sont *seulement subjectives* et comportent l'opposition permanente à ce qui est objectif, suivant l'autre, en ce sens qu'étant d'un *contenu borné* en général, elles persistent dans leur opposition, d'une part, les unes aux autres,

[1033] *Science de la logique*, *l'Essence*, p. 29 ; *GW* 11, p. 253.
[1034] *Science de la logique*, *l'Essence*, p. 28 ; *GW* 11, p. 252.
[1035] *Science de la logique*, *l'Essence*, p. 28 ; *GW* 11, p. 252.

d'autres part, et plus encore, à l'absolu ».[1036] La première approche est celle de l'ancienne métaphysique alors que la deuxième vise à la fois l'empirisme et la philosophie transcendantale. Mais l'importance de cette distinction réside dans le fait que l'une comme l'autre impliquent l'explication formaliste du sujet connaissant à partir des catégories finies du penser.

§ 2- L' « ancienne métaphysique » et la philosophie transcendantale

Hegel distingue la philosophie transcendantale des autres écoles surtout du point de vue du développement du formalisme du penser réflexif et fini. La métaphysique de Wolff par rapport au kantisme a ceci de particulier qu'elle ne se borne pas, selon Hegel, à étudier seulement le contenu empirique mais aussi le contenu rationnel comme l'âme, le monde, Dieu.[1037] Pourtant ces objets sont traités en suivant la logique de la représentation, c'est-à-dire par la logique *formelle*. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, on a de nouveau affaire à la logique descriptive d'entendement d'Aristote dont la démarche, comme nous l'avons montré, a pour nature de rapporter un contenu fini au fini.[1038] De la même manière la métaphysique wolffienne repose sur la prédication et la logique formelle de proposition en vue d'arriver à la connaissance de l'absolu. Cependant le défaut d'attribuer des prédicats pour déterminer l'infini est que ces prédicats débouchent en vérité sur des déterminations-de-pensée finie de l'entendement[1039] et, par conséquent, comme leur contenu est « borné (*ein beschränkter Inhalt*) »,[1040] à savoir fini, le passage au contenu infini échoue à cause du formalisme. Hegel qualifie alors cette métaphysique comme « pensée naïve (*das unbefangne Denken*) » parce que sa croyance est que, tant qu'on peut éviter la contradiction[1041] au niveau des formes de la pensée nous pouvons saisir la vérité

[1036] *Enc*., 1830, §25, p. 291 ; *GW* 20, p. 68.

[1037] *Enc*., 1830, §30, p. 295 ; *GW* 20, p. 71, « Ses ob-jets étaient sans doute des totalités qui appartient en et pour soi à la *raison*, à la pensée de l'universel en lui-même *concret* ».

[1038] Ce parallélisme est plus évident dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie* : « (…) Wolff a défini le monde de la conscience, comme on peut le dire aussi d'Aristote ; il a explicité la sphère entière des représentations humaines, ce qui est extrêmement important pour la culture générale », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, p. 1652 ; ou encore dans le paragraphe 27 de la *Leçons sur la Logique* de 1831 où Hegel, après avoir commenté formalisme wolffien, évoque le système aristotélicien, *Leçons sur la Logique*, p. 42 ; *GW* 23.2, p. 669.

[1039] Voir *Enc*., 1830, §31.

[1040] *Enc*., 1830, §29, p. 294 ; *GW* 20, p. 71.

[1041] Cf. Christian Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*, methodo scientifica pertractata, § 27 : « *Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicata liquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse*. Experientia, ad quam hoc provocamus, obvia est, ut alia magis obvia censeri nequeat : ea enim praesto est, quamdui mens sui sibi conscia. Quis enim nescit, quod rem quamcunque videntes judicare nequeamus, nos eam non videre, etsi nil obstet, quo minus conscientia repugnante idem asseramus », *Philosophia prima, sive Ontologia, Erste philosophie oder Ontologie*, Lateinisch-Deutsch, Übersetzt und herausgegeben von Dirk Effertz, Hamburg, Felix Meiner, 2005, p. 60 ; cf. aussi, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-Fr. Goubet, J.-M. Rohrbasser,

uniquement par l'application de ces formes à un contenu rationnel : « Cette métaphysique présupposait en général que l'on pouvait arriver à la connaissance de l'absolu en lui attribuant des prédicats, et n'examinait ni les déterminations d'entendement suivant leur contenu et leur valeur propres, ni non plus cette formes qui consiste à déterminer l'absolu par attribution de prédicats ».[1042] La prédication signifie alors une pure application extérieure des catégories qui sont censées être non-contradictoires. Ce qui importe aux yeux de Hege, c'est cette exigence de la non-contradiction (à savoir le principe de l'identité) qui est le résultat direct de la réduction du sens du rationnel à ce qui est seulement pensable. Même si les objets de cette métaphysique sont rationnels, du fait que la pensée est séparée de l'être, sa démarche s'avère comme non-rationnelle.

A cet égard, le grand mérite de Kant est sa méfiance méthodique contre la prétention de l'ontologie wolffienne à saisir les « déterminations abstraites de l'essence »[1043], dont la fonction doit être limitée à l'expérience possible. Pourtant, l'examen préalable de la valeur des concepts d'entendement n'a aucune validité dans la mesure où Kant ne considère pas le contenu de ceux-ci. Pour Hegel, Kant traduit seulement le formalisme qui réduit le contenu infini ou l'objet de la raison à des déterminations finies en un autre formalisme de l'apriorité subjective et finie qui sépare, cette fois, le concept et l'effectivité : « (…) cette critique ne se dirige pas sur le contenu lui-même et le rapport déterminé lui-même de ces déterminations-de-pensée les unes à l'égard des autres, mais elle les considère selon l'opposition de la *subjectivité* et de l'*objectivité* ».[1044] Hegel qualifie l'ancienne métaphysique de dogmatisme[1045] lorsqu'elle procède suivant l'unilatéralité des déterminations finies de l'entendement et son principe de l'exclusion de la négativité qui pousse le sujet à rejeter toute opposition alors que ce qui est concret ou effectif comporte une « contradiction interne (*innern Widerspruch*) ».[1046] La position de « l'opposition de la réalité et de

Paris, Vrin, 2006, p. 212 : « (…) s'il lui arrive de se tromper quelque part, on le convaint aisément de son erreur, une fois montrée la contradiction de la proposition erronée avec ses principes, et puisqu'il tient compte de la seule vérité (§ 154), il ne disconvient pas de l'erreur reconnue mais la corrige; il est néanmoins nécessaire que cela se produise à cause de ce que, puisqu' il tire des [choses] précédentes les suivantes (§ 120), il se barre lui-même la voie à des [choses] plus poussées. DésorMais il est placé hors de controverse que la vérité naturelle, ou philosophique, ne peut contredire la vérité révélée, même si nous ne pouvons le démontrer en ce lieu et que nous le montrerons en son lieu. Et donc, si quelqu'un philosophe selon la méthode philosophique, il ne défend pas de [choses] contraires à la vérité révélée ».

[1042] *Enc*., 1830, §28, p. 294 ; *GW* 20, p. 70.
[1043] *Enc*., 1830, §33, p. 296 ; *GW* 20, p. 72.
[1044] *Enc*., 1830, §41, p. 302 ; *GW* 20, p. 78, 79.
[1045] Voir *Enc*.,1830, §32, p. 296 ; *GW* 20, p. 72.
[1046] *Enc*.,1830, §33, *Remarque*, p. 297 ; *GW* 20, p. 73.

la négation »[1047] par le souci de saisir l'infini comme s'il était un contenu au repos, crée au contraire un « abîme infini »[1048] comme l'indétermination. Pour souligner que l'ontologie wolffienne en tant que telle n'épuise pas le contenu infini[1049], Kant écrit : « (…) la raison se voit mise en demeure de faire des progrès incessants vers l'inconditionné dans une série de conditionnes subordonnées les unes aux autres et toujours à nouveau conditionné sans fin ».[1050] Ce progrès à l'infini qui finitise l'infini suscite chez Kant la nécessité de réélaborer la portée de la possibilité de la métaphysique. La *Dialectique transcendantale* combat contre les *illusions* venant du dogmatisme de la métaphysique traditionnelle afin de refuser pour la conscience subjective la connaissance véritable de l'en-soi de l'âme, du monde et de Dieu. Du point de vue hégelien, c'est sur ce point que la supériorité de l'ancienne métaphysique est évidente même si elle reste une pensée finie en dernière analyse : « cette science » , c'est-à-dire l'ontologie de Wolff, « considérait les déterminations-de-pensée comme les *déterminations fondamentales des choses* (*als die Grundbestimmungen der Dinge*) ; par cette présupposition que ce qui *est*, du fait qu'il est *pensé*, est connu *en soi*, elle se tenait plus haut que la philosophie critique postérieure ».[1051] On sait que, pour Hegel, le développement de la pensée philosophique ou du concept, du fait de sa circularité, ne signifie pas toujours un pas en avant et la théorie de la chose en soi représente un pas en arrière. Pourtant, même si le dogmatisme ancien a la possibilité d'être une pensée spéculative[1052] lorsqu'il parvient à « la conscience que la pensée seule est l'essentialité de l'étant », elle n'a plus que la signification d'être un moment qui fait naitre le scepticisme envers le contenu seulement rationnel.

§ 3 - L'empirisme métaphysique et la philosophie transcendantale

Comme nous l'avons montré précédemment, le Hegel de *Foi et savoir* situait le kantisme dans le cadre de l'empirisme moderne. Dans la même veine, la deuxième position à l'égard de l'objectivité du *Vorbegriff* compare l'empirisme avec le criticisme pour la raison que, selon Hegel, le fondement de l'un comme de l'autre consiste dans la réfutation de la prétention métaphysique

[1047] *Enc*.,1830, §36, p. 297; *GW* 20, p. 74.
[1048] *Enc*.,1830, Add., §32, p. 487.
[1049] Les prédicats, évoque Hegel, « se montrent déjà comme non adéquats à la *plénitude* de la *représentation* (…) et ne l'épuisent aucunement », *Enc*.,1830, § 29, p. 295.
[1050] *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, trad. J. Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques,* t. III, XX, 7, 287, p. 1240.
[1051] *Enc*., 1830, § 28, p. 294; *GW* 20, p. 70; cf. Add., §36.
[1052] Voir *Leçons sur la Logique*, §27, p. 41, 42 ; *GW* 23.2, p. 669 : « le penser *naïf* peut être véritable, spéculatif, mais il a été non critiqué, il n'a pas encore pris conscience de ses formes ».

qui saisit les déterminations-de-pensée comme immédiatement adéquates pour l'en soi des objets rationnels : « Cette seconde position contient une méfiance vis-à-vis du penser, la conviction que l'on peut parvenir à la vérité par ce moyen. Cette position contient donc la séparation (*Abtrennung*) du penser par rapport à la vérité et même par rapport à l'objectivité en général. Cette séparation a deux côtés : *l'empirisme* et *la philosophie critique* ».[1053] Hegel explique que la cause du passage du dogmatisme entendu comme « l'abstraite métaphysique d'entendement » à l'empirisme repose alors sur le fait que l'universalité des formes ne pouvait pas déterminer les particularités concrètes, lorsque le formalisme du dogmatisme s'est montré incapable de déterminer ce qui est indéterminé, et que la scission issue du « besoin de la philosophie » pousse l'esprit à former une nouvelle figure de la pensée où l'on revendique la certitude pour la connaissance philosophique et même scientifique. Cette exigence est satisfaite par un retour à l'empirie. Cela revient à dire que la pensée représentative renonce cette fois au monde suprasensible ou l'infinité en général au profit du ceci immédiat comme « contenu concret »,[1054] que l'empiriste croit obtenir à travers le monde trouvé devant lui-même.

Pour Hegel, le point de départ de l'empirisme métaphysique est un moment essentiel du développement de l'esprit puisqu'il vise, contrairement à l'ancienne métaphysique, à connaître *ce qui est* (*was ist*). Quoique l'intention de l'empiriste soit légitime sur ce point, cela ne veut pas dire qu'il saisit l'effectivité au sens spéculatif du terme, c'est-à-dire comme la présence sensible du concept logique ou l'extériorisation de l'idée absolue dans la nature. Partir de « ce qui est » signifie plutôt supprimer la logicité de l'être et son rapport avec le penser pour donner la priorité à la perception (*Wahrnehmung*). Le seul critère de connaissance sur lequel l'empiriste s'appuie est donc l'expérience subjective qui tire son contenu de la représentation singulière issu de l'objet perçu. « La philosophie critique » dit Hegel, « a en commun avec l'empirisme, d'admettre l'expérience comme l*'unique* sol des connaissances » mais avec cette différence que pour l'empirisme l'expérience ne signifie pas l'apriorité synthétique, « c'est-à-dire des relations originaires de termes opposés »[1055] mais seulement analytique : « (…) l'empirisme élève le contenu appartenant à la perception, au sentiment et à l'intuition, dans la *forme de représentations*,

[1053] *Leçons sur la Logique*, § 32, p. 47 ; *GW* 23.2, p. 673.
[1054] *Enc*., §1830, §37, p. 298; *GW* 20, p. 75.
[1055] « ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter », *Enc*., 1830, § 40, p. 301; *GW* 20, p. 78.

propositions et *lois*, etc., *universelles* ».[1056] Le principe de l'expérience est alors une opération de l'*analyse* pour voir s'il y a un rapport permenant entre le contenu des données sensibles finies et les formes de pensée, à savoir l'universalité et la nécessité : « cela ne se produit toutefois que dans ce sens, que ces déterminations universelles (…) ne doivent avoir pour elles-mêmes aucune autre signification et validité que celle qui est tiré de la perception, et qu'aucune connexion (*Zusammenhang*) autre que celle que l'on peut montrer dans le phénomène ne saurait être justifiée ».[1057]

L'analyse de l'expérience équivaut ainsi à une pure « comparaison » extérieure qui consiste dans la séparation de l'unité de la forme et de la matière[1058], car dans l'expérience, ce qui ne se trouve pas dans le phénomène est supprimé comme s'il n'avait aucune validité objective. Pour Hegel, le tort de connaissance empirique consiste en ce que l'empirisme ne rend pas compte d'une part de l'idéalité de l'être fini, d'autre part du processus dialectique de la forme et de la matière. Au lieu de cela l'empirisme requiert que « la validité de l'expérience ne doit pas reposer sur le penser, sur l'universel ».[1059] C'est pourquoi lorsque la conscience sensible observe l'ordre naturel des choses dans la succession temporelle et la juxtaposition spatiale, elle ne rencontre pas les deux formes de l'universalité et la nécessité. La raison en est que la perception empirique, prise unilatéralement, ne peut fournir en effet que l'aspect passager et fini de l'être dans sa singularité. Ce que l'empirisme prétend saisir comme étant concret, nécessaire et égal à soi-même s'est révélé être immédiatement abstrait, contingent et inégal à soi-même.

De cette « connaissance analytique »[1060] découle deux conséquences décisives pour l'empirisme qui rapprochent le formalisme de celui du matérialisme et du scepticisme. Pour Hegel, l'empirisme dégrade le matérialisme là où l'analyse nécessaire de l'objectivité pour retrouver la connexion objective et la réunion du contenu et de la forme se montre comme la réduction du concret au rang de matière pure, de sorte que l'activité déterminante de la forme y est supprimée. Nous avons déjà vu que pour Aristote, la matière (ὕλη) dépourvue de la forme est insaisissable et

---

[1056] *Enc*.,1830, §38, p. 299, *GW* 20, p. 75 ; cf. David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. par André Leroy, p. 68 : « Toutes nos idées simples à leur première apparition dérivent des impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement ».
[1057] *Enc*., 1830, §38, p. 299, *GW* 20, p. 75.
[1058] Cf. *Science de la logique*, *l'Essence*, p. 85 ; *GW* 11, p. 299 : « Ce qui apparaît comme *activité de la forme* est, en outre, tout autant le *mouvement propre de la matière* elle-même ».
[1059] *Leçons sur la Logique*, §38, p. 49 ; *GW* 23.2, p. 675.
[1060] « *Das analytische Erkennen* », voir *Science de la logique, le Concept*, p. 260 ; *GW* 12, p. 202.

qu'elle n'est pas ce qui est effectif mais plutôt ce qui est seulement *possible* (δύναμις), elle est l'en soi qui doit être informé par la détermination de la forme, par l'effectivité (ἐνέργεια). La construction de l'objet, obtenue analytiquement selon l'approche de l'empirisme est, à son tour, affectée[1061] par la perspective finitiste de l'entendement dans la mesure où l'empiriste présuppose que « l'abstraction qu'est la matière doit être l'assise fondamentale pour tout sensible ».[1062] La pensée objective devient ainsi une théorie de l'unilatéralité, ou plutôt une théorie finie du monde extérieur parce qu'elle assigne seulement à la matière une existence véritable. Il est facile d'y reconnaître le travail du progrès à l'infini qui s'engage dans un mouvement de détermination du divers multiple contingent sans arriver à un terme ultime et sans trouver une solution pour cette indétermination. Parce qu'il n'y a pas d'une part, une connexion nécessaire dans le sensible, et qu'il n'y a pas, d'autre part, une affirmation de l'effectivité de l'infini dans le fini, « le *matérialisme* » ainsi que « le *naturalisme*, est le système *conséquent* de l'empirisme ».[1063]

En ce qui concerne le deuxième résultat de formalisme de l'empirisme, Hegel évoque le scepticisme. Il s'agit, comme on le sait, du scepticisme moderne, plus précisément celui de Hume. Contrairement au scepticisme antique qui implique une certaine liberté du penser à l'égard de l'objectivité, Hegel considère le scepticisme moderne (que ce soit celui de Hume ou celui de Schulze) comme un dogmatisme[1064] métaphysique. En quel sens, pour Hegel, l'empirisme mérite-t-il d'être appelé un scepticisme ? La méfiance humienne envers le pouvoir du penser est bien connue. Pour Hume, dans une série d'événements contigus, il n'y a aucun fondement rationnel permettant de conclure à une relation de causalité :[1065] « (…) non seulement notre raison nous fait

---

[1061] Cf. *Science de la logique*, *le Concept*, p. 261 ; *GW* 12, p. 203, 204 : « Il est tout aussi unilatérale de se représenter l'analyse comme si, dans l'ob-jet, il n'y avait rien qui ne soit pas *introduit* en lui, qu'il est unilatérale de s'imaginer que les déterminations qui se dégagent sont seulement *extraites* de lui (…) Puisque la connaissance analytique, la transformation du matériau donné en des déterminations logique, s'est révélée être les deux tout en un, un *poser* qui se détermine aussi bien, immédiatement, comme un *présupposer*, le logique peut apparaître, en raison de ce dernier, comme étant quelque chose de tout prêt dans l'ob-jet, de même qu'il peut apparaître, à cause du premier comme le *produit* d'une activité simplement subjective ».

[1062] *Enc*., 1830, Add., §38, p. 496 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 111.

[1063] *Enc*., 1830, §60, *Remarque*, p. 322 ; *GW* 20, p. 99.

[1064] Ou encore comme « dogmatisme négatif » dans la mesure où ce scepticisme, par exemple celui de Hume, n'a pas de signification positive aux yeux de Hegel ; voir, Michael Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 29 ; cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* t.VI, p. 1664 : « Le scepticisme est le retour dans la conscience singulière, mais de telle manière que ce retour n'est pas pour lui la vérité, qu'en d'autres termes il n'exprime pas son résultat, il n'acquiert pas une signification positive ».

[1065] Pour l'impossibilité de l'inférence à partir du sensible, voir *Traité de la nature humaine*, p. 162 : « Contiguïté et succession ne suffisent pas à nous faire affirmer que deux objets sont cause et effet, sauf si nous percevons que ces deux relations se retrouvent dans plusieurs cas ».

défaut dans la découverte de l'ultime connexion des causes et des effets, mais même une fois que l'expérience nous a informé de leur constante conjonction, notre raison ne peut nous convaincre pourquoi nous pouvons étendre cette expérience au-delà des cas particuliers qui sont tombés sous notre observation ».[1066] Par contre, Hegel a raison de dire que le scepticisme proprement dit (*der eigentliche Skeptizismus*) est différent de celui moderne en ce qu'il désespère « complètement de toute donnée ferme de l'entendement ».[1067] En ce sens, il n'y a aucun doute pour le sceptique antique à dire que l'être immédiat est le phénomène[1068] (ταῦτα δε ἐστι τὰ φαινόμενα) et que, contrairement à Hume, la perception, pour cette raison, ne saurait pas être l'assise fondamentale de la vérité : « C'est cela les choses apparentes. Mais quand nous cherchons si la réalité (τὰ ὑποκείμενον) est telle qu'elle apparaît, nous accordons qu'elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît mais sur ce qui est dit de ce qui apparaît. Or cela est différent du fait de faire une recherche sur ce qui apparaît lui-même ».[1069] Le tort de l'empirisme, pour Hegel, vient de ce que la pensée représentative croit de nouveau saisir l'objectivité à partir des déterminations unilatérales de l'entendement fini alors que l'effectivité ou la totalité de ce qui est ne saurait être comprise que par l'unité de ce qui est pensé avec ce qui est.

Quel est donc l'apport de l'empirisme (défectueux aux yeux de Hegel parce qu'il s'achève en scepticisme) et du dogmatisme rationnel pour la philosophie transcendantale à l'égard du problème de l'infini ? La réponse à cette question est à chercher dans la doctrine des antinomies kantiennes parce que l'on retrouve dans chaque antinomie les échos de l'attitude finitiste de l'empirisme ainsi que l'infini abstrait du dogmatisme.

[1066] *Traité de la nature humaine*, t. I, p. 166.
[1067] *Enc*., 1830, Add., § 81, p. 516 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 176.
[1068] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. IV, p. 756 : « Le *Scepticisme* a porté à son achèvement la manière de voir de la subjectivité de tout savoir à l'être il a substitué universellement dans le savoir l'expression du *paraître*. Le point culminant de cette manière de voir est le Scepticisme : la forme de l'étant et du savoir de l'étant est entièrement réduite à néant ».
[1069] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 10, 19, introduction, traduction et commentaires de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 65.

Chapitre III. Le problème de l'infini dans la doctrine des antinomies de Kant

Section I. L'antinomie kantienne et la dialectique hégélienne

Dans une remarque sur l'antinomie kantienne de la divisibilité infinie de la *Science de la logique* (édition de 1832), Hegel déclare que « ces antinomies kantiennes demeurent toujours une part importante de la philosophie critique ; ce sont elles surtout qui ont provoqué la chute de la métaphysique précédente, et qui peuvent être regardées comme un moment capital du passage à la philosophie récente, en tant qu'elles ont contribué à susciter en particulier la conviction de la nullité (*Nichtigkeit*) des catégories de la finité prises du côté du *contenu* ».[1070] Cependant, selon Hegel, Kant ne fournit aucun moyen théorique grâce auquel on pourrait résoudre le problème du formalisme et de la finité de la détermination de l'être parce qu'il « ne peut fournir une *doctrine* de l'infini, mais seulement une *critique* de la connaissance ».[1071] Pour Kant, au contraire, la contradiction émerge elle-même là où la raison réclame la connaissance véritable de l'infini. Quelle est la valeur de la doctrine des antinomies pour Hegel si elle nous interdit de connaître l'infini ? Quel est l'intérêt des antinomies ?

Tout d'abord définissons le concept de l'antinomie tel que Kant l'entend : selon Kant, l'antinomie est « un conflit de la raison (*Widerstreit der Vernunft*) »[1072] avec elle-même. Elle se manifeste surtout lorsque la raison exige la nécessité de la connaissance de l'infini, de l'*inconditionné* qui n'est pas donné dans la contingence de l'expérience possible. Pourtant comme la connaissance est restreinte par Kant seulement à la connaissance des phénomènes, à savoir ceux qui sont *conditionnés*, toute prétention d'appréhender la connaissance de l'absolue totalité est simplement impossible, voire *contradictoire*, parce qu'il n'est pas possible de progresser vers la totalité si notre connaissance est partielle et contingente. Mais comme nous allons le voir plus tard, toute contradiction chez Kant n'est pas, contrairement à Hegel, une antinomie[1073] : une contradiction est dite antinomie de la raison seulement quand « nous donnons au concept, sur

[1070] *Science de la logique, l'Etre*, 1832, p. 286 ; *GW* 21, p. 179, 180.
[1071] *Enc*., 1830, §52, p. 316; *GW* 20, p. 92.
[1072] *CRP*, A 408/B 435.
[1073] Cf. Alexis Philonenko, « Hegel critique de Kant », p. 37.

lequel la valeur universelle d'un jugement doit se fonder, une signification identique dans les deux jugements qui se contredisent et cependant nous lui attribuons deux prédicats opposés ».[1074] Si la raison subjective est poussée à admettre en même temps deux propositions opposées mais qui semblent également possibles, il doit y avoir une erreur, ou plus précisément une apparence (*Schein*) : la dialectique, telle que Kant la définit, sera l'unique fondement de l'antinomie parce que la dialectique signifie ici un usage illégitime, voire transcendant, des concepts a priori qui sont limités par l'intuition, de sorte que l'entendement considère son objet comme s'il le connait tel qu'il est en soi. Pourtant selon Kant, ce n'est pas dans l'objet lui-même que se trouve la source de la contradiction et de l'antinomie « mais dans le jugement porté sur lui, en tant que cet objet est pensé ».[1075] En d'autres termes une antinomie de la raison n'est issue que de notre réflexion subjective alors que l'objectivité en elle-même doit être dépourvue de contradiction. Du point de vue de Hegel, on peut dire que l'antinomie kantienne ne découle pas de *ce qui est* mais de *ce qui doit être*, c'est-à-dire de ce principe du *Sollen* (devoir-être) dont « se rengorge la réflexion »[1076] de sorte que lorsque l'entendement subjectif rencontre une contradiction dans l'objectivité, il en recherche la raison non pas dans logicité de l'être mais dans son pouvoir de juger.

Cela dit, Kant reconnaît qu'« une antithétique » est « naturelle »[1077], c'est-à-dire inévitable dans la cour de l'expérience parce que l'exigence de l'inconditionné qui dépasse les limites du connaître fini, n'a rien d'arbitraire. De même l'antinomie doit être nécessaire si l'expérience est limitée par ce qui est donné empiriquement tandis que le fondement originaire en reste inconnu. Par exemple, la contradiction est inévitable lorsqu'on cherche, à la manière du dogmatisme rationnel, à savoir si le monde a un commencement dans l'espace et du temps, puisque la réflexion, du fait de la finitude de la connaissance humaine, est incapable de déterminer l'infini absolu comme un ensemble de conditions. Face à la multiplicité des conditions, la réflexion est conduite à l'indétermination qui est pour la philosophie transcendantale la cause de l'apparence. Kant a ainsi pour but d'exposer, avec la doctrine de l'antinomie, comment « une thèse dialectique (*dialektischer Lehrsatz*) de la raison pure »[1078] a affaire en réalité aux idées régulatrices de la raison pure : « la Dialectique transcendantale vient donc à l'appui, non pas du tout du scepticisme, mais

[1074] *CFJ*, §57, 340, p. 248.
[1075] *CRP*, A 293/ B 350, trad. A. Renaut, p. 329.
[1076] *Enc*., 1830, §38, p. 299 ; *GW* 20, p. 76.
[1077] *CRP*, A 407/ B 434.
[1078] *CRP*, A 421/ B449, trad. A. Renaut, p. 426.

bien de la méthode sceptique à laquelle peut y montrer un exemple de sa grande utilité si l'on laisse les arguments de la raison, dans leur plus grand liberté, se formuler les uns contre les autres ; bien qu'ils ne fournissent finalement pas ce que l'on cherchait, ils nous procureront toujours quelque chose d'utile et d'exploitable pour la rectifications de nos jugements ».[1079] En ce sens, au moins, la forme de la démarche de la doctrine de l'antinomie est proche de l'équipollence pyrrhonien qui oppose un argument à un autre pour ne pas tomber dans la dogmatisme.[1080]

Selon Hegel dans la doctrine de l'antinomie, ce qui importe avant tout c'est la restitution de l'idée de la dialectique dans la mesure où Kant la présente « comme un agir nécessaire de la raison (*als ein nothwendiges Thun der Vernunft*) ».[1081] Pourtant le grand mérite de Kant, comme nous verrons plus tard dans l'analyse des antinomies, ne réside pas dans ses « expositions dialectiques (*dialektische Darstellungen*) » parce que, pour Hegel, la dialectique chez Kant ne vaut encore que comme un organon[1082] pour dissiper l'illusion[1083] à laquelle la raison est conduite dans ses raisonnements. Kant ne reconnait pas, comme Hegel pour qui « la contradiction est la règle du vrai »,[1084] la négativité comme le principe de la vitalité « naturelle et spirituelle »[1085], et c'est pourquoi le seul mérite de la doctrine de l'antinomie est qu'elle témoigne d'abord de « l'objectivité de l'apparence » puis de « la nécessité de la contradiction qui appartient à la nature des déterminations-de-pensée ».[1086] C'est la raison pour laquelle Hegel conteste qu'il n'y ait que deux

---

[1079] *CRP*, A 507/B 535, trad A. Renaut, p. 480.

[1080] Cf. Micheal N. Forster, *Kant and Skepticism*, p. 20 ; et cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 6, 12, p. 59, 61 : « Quant au principe par excellence de la construction sceptique, c'est qu'à tout argument s'oppose un argument égal ; en effet il nous semble que c'est à partir de cela que nous cessons de dogmatiser (δογματίζειν) » ; cf. aussi, *Réflexion* 5639, AKXVIII, 276-278.

[1081] *Science de la logique*, *l'Etre*, 1832, p. 63 ; *GW* 21, p. 40.

[1082] Cf. *Enc*., 1830, §52, p. 316 ; *GW* 20, p. 92 : « Cette raison — en cela consiste le résultat — ne fournit rien d'autre que *l'unité formelle* en vue de la simplification et systématisation des expériences, est un *canon*, non un *organon* de la vérité, ne peut fournir une *doctrine* de l'infini, mais seulement une critique de la connaissance ». De la même façon, Hegel disait que pour Aristote, la dialectique n'était qu'« un instrument pour trouver des propositions et des syllogismes à partir du vraisemblable », voir, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 601.

[1083] Cf. *CRP*, B 397, trad. A. Renaut, p. 359 : « Ce sont des sophistications, non pas de l'être humain, mais de la raison pure elle-même, à l'égard desquelles même le plus sage de tous les hommes ne peut se libérer, en sorte que, quand bien même il parviendrait peut-être, après beaucoup d'efforts, à se préserver de l'erreur, il ne saurait jamais être entièrement délivré de l'apparence qui le poursuit et l'abuse sans cesse ».

[1084] « *Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi* », *Les orbites des planètes*, trad. François de Gant, Paris, Vrin, 1979, p. 167 ; *GW* 5, p. 227.

[1085] « Es ist diß Resultat in seiner positiven Seite auf gefaßt, nichts anders, als die innere Negativität derselben, als ihre sich selbstbewegende Seele, das Princip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt », *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 64; *GW* 21, p. 40.

[1086] « Kants dialektische Darstellungen in den Antinomien der reinen Vernunft, verdienen zwar, wenn sie näher betrachtet werden, wie diß im Verfolge dieses Werkes weitläufiger geschehen wird, freylich kein großes L ob; aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die Objectivität des Scheins und

antinomies mathématiques et deux antinomies dynamiques dans la raison théorique comme le prétend Kant. A la différence de Kant, il pense que l'antinomie n'est pas le résultat de l'« application des catégories à l'inconditionné (*Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte*) »[1087], c'est-à-dire de cette application illégitime des catégories finies à l'infini, mais « ce sont les catégories, pour elles-mêmes, qui amène la contradiction ».[1088] De nouveau, on a affaire au formalisme de la réflexion subjective qui soutient que « la contradiction ne serait pas une détermination aussi essentielle et immanente que l'identité ».[1089] A l'encontre d'une conception formelle, issue de la pensée représentative, de la contradiction qui fait de celle-ci une pure séparation du contenu concret, Hegel affirme que « la contradiction » est à prendre comme « le négatif en sa détermination essentielle », comme « le principe de tout auto-mouvement »[1090]. Hegel détermine le rapport de la pensée et de l'être d'après la nécessite interne de la contradiction dans cet auto-mouvement. Ce qui revient à dire qu'il n'y aura pas seulement quatre antinomies de la raison théorique mais tout ce qui est rationnel est contradictoire en soi. Ainsi l'antinomie *est* non pas parce que notre raison transcende les limites de l'expérience mais parce que la négativité dialectique est le fondement du concept. A cause de la méconnaissance de cette nature de la contradiction interne, les antinomies aux yeux de Kant restent insolubles. La connaissance véritable de l'infini est reconnue comme une exigence de la raison, cependant elle est réfutée comme impossible sur la base de la finitude du pouvoir du connaître humain : on « ne peut ni en rester au conditionné ni rendre l'inconditionné compréhensible ».[1091]

§1 – Le problème du monde

Avant d'analyser les antinomies et les critiques adressés par Hegel, il faut éclaircir ce que Kant entend précisément par la théorie des idées cosmologiques qui, selon lui, sont la source des antinomies dans la raison théorique. Pour Kant, une idée de la raison est dite *cosmologique* lorsque la raison part, dans la sphère des phénomènes, d'une condition donnée, à savoir finie, pour en trouver le fondement absolu qui serait inconditionné, à savoir l'infini. Pourtant, l'impossibilité

Nothwendigkeit des Widerspruchs, der zur Natur der Denkbestimmungen gehört », *Science de la logique*, *l'Etre*, p. 63 ; *GW* 21, p. 40.
[1087] *Enc*., 1830, § 46, p. 305 ; *GW* 20, p. 82.
[1088] *Enc*., 1830, § 48, p. 307 ; *GW* 20, p. 84.
[1089] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 69 ; *GW* 11, p. 286.
[1090] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 69 ; *GW* 11, p. 287.
[1091] *Principes métaphysiques de la science de la nature*, 565, trad. A. Pelletier, Paris, Vrin, 2017, p. 236.

d'appliquer des catégories de l'entendement à ce qui est non conditionné en tant que « totalité absolue », qui dépassent les limites de l'expérience possible, conduit le métaphysicien à progresser d'une manière dialectique, c'est-à-dire injustifiée aux yeux de Kant, dans une série de phénomènes comme des conditions conditionnées, dans lesquelles n'est jamais donnée cependant « la complétude absolue de la série des conditions pour un conditionné donné »[1092]. Kant précise que ce ne sont pas toutes les catégories qui sont le fondement des idées cosmologiques mais celles où, comme la qualité, la quantité, « la synthèse constitue une série (…) où les conditions par rapport à un conditionné, se trouvent subordonnés les unes aux autres ».[1093] Cela veut dire que dans une série *ascendante* où l'on régresse d'uneconditionné donné vers la condition ou bien du « principe à la conséquence (*principium et principiatum*) »,[1094] la raison exige la totalité absolue de la série des conditions dans l'espace et le temps. Nous voyons que le problème abordé est en effet celui de la possibilité de rencontrer l'infinité dans le *monde sensible*[1095] à travers la synthèse régressive vers des conditions.

Or, dès lors, ce qui importe pour Kant est de montrer par les idées cosmologiques que le monde *dans* l'espace et le temps n'existe pas comme *infinitum actu* mais seulement comme *infinitum potentia* : « le vrai concept (transcendantal) de l'infinité, c'est que la synthèse successive de l'unité dans la mesure d'un quantum ne peut jamais être achevée »[1096]. La considération kantienne de l'infini doit être entendue donc à partir de la spatio-temporalité de l'expérience, c'est-à-dire des « deux *quanta* originaire de toute notre intuition ».[1097] Le monde dans l'espace et le temps n'est pas un infini actuel parce que 1/ la succession dans le temps constitue une série de points temporels où chaque instant est subordonné à « l'ensemble du temps passé », et c'est la raison pour laquelle l'on ne peut pas achever, en partant d'un instant donné, la série totale des conditions dans le phénomène, 2/ la limite dans l'espace, dont les parties ne constituent pas une pareille subordination comme le temps mais une coordination en vertu de la simultanéité, constitue quand même une série des conditions *dans le temps* où chaque partie de l'espace est conditionnée

[1092] *Prolégomènes*, §50, 338, trad. L. Guillermit, p. 143.
[1093] *CRP*, A 409/B 436, trad. A. Renault, p. 419.
[1094] *La Dissertation de 1770*, I, §2, 11, trad. Paul Mouy, Paris, Vrin, 1942, p. 29.
[1095] « (…) ces idées sont toutes transcendantes et que bien qu'elles ne dépassent pas l'objet, c'est-à-dire les phénomènes, *quant à l'espèce*, mais aient exclusivement affaire au monde sensible », *CRP*, A 420/B 447, trad. A. Renault, p. 425.
[1096] *CRP*, A 432/B 460, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 398.
[1097] *CRP*, A 411/B 438, trad. A. Renault, p. 420.

par rapport à une autre de telle manière qu'il est impossible d'achever la synthèse régressive dans le phénomène.[1098] Dans l'un comme dans l'autre, la régression allant vers le condition dans une série, est guidée nécessairement par la structure temporelle de la phénoménalité, ou plus précisément c'est le temps lui-même qui est « la condition formelle de toutes les séries ».[1099]

Le problème n'est plus, comme dans l'*Esthétique transcendantale*, la possibilité d'une connaissance synthétique a priori de l'espace et du temps ; dans ce texte, Kant se contente de dire qu'ils sont, entendus comme quantum, infinis : « L'espace représenté comme grandeur infinie *donnée* (*als eine unendliche gegebene Größe*) » est infini parce que ses « parties (…) coexistent à l'infini »,[1100] le temps *représenté* également comme grandeur donnée est infini, pourtant cette infinité n'est possible que par les « limitations imposées à un temps unique (*nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei*) ».[1101] Toutefois, l'ambigüité de l'affirmation de « l'infini donné » de l'Esthétique concerne, comme le montre Michel Fichant d'après *Réponse à Kästner*,[1102] non pas un « espace métaphysique » mais un « espace géométrique ».[1103] De ce fait, s'il faut distinguer l'infinité purement géométrique de l'espace et du temps de l'*Esthétique* de celle de la *Dialectique*, c'est parce que dans celle-ci la question est traitée sans faire appel à l'« acte transcendantal ».[1104] Le problème des idées

[1098] Voir *CRP*, A 411/B 438, A 415/B 442.
[1099] *CRP*, A 411/ B 438, trad. A. Renault, p. 420.
[1100] *CRP*, A 25/ B 40, trad. A. Renault, p. 121.
[1101] *CRP*, A 32/ B 48.
[1102] *Réponse à Kästner*, trad. M. Fichant, « Sur les articles de Kästner », *Philosophie*, n° 56, 1997, p. 9 : « Lorsqu'on dit, suivant l'usage de la métaphysique, que l'espace originairement donné dans notre faculté de représentation est infini, cela ne signifie rien de plus que : tous les espaces qui peuvent être donnés ne sont possibles que comme parties d'un unique espace, ils ne peuvent être donnés que comme parties appartenantes à un espace uni ; mais un espace dont tout espace susceptible d'être assigné, c'est-à-dire tout espace déterminé selon sa grandeur, ne peut être qu'une partie, est plus grand que tout quantum *spatii*, [ou] que tout *spatium* (*mathematice*) *dabile*, c'est-à-dire qu'il est plus grand que tout espace que je peux décrire : et cela signifie qu'il est infini. Cette infinité, que l'on peut appeler donnée de façon simplement métaphysique (c'est-à-dire subjectivement dans la forme de notre sensibilité, mais non objectivement en dehors d'elle et dans l'ensemble des choses en elles-mêmes), est tout à fait réelle au regard de tous les objets de notre intuition sensible externe, elle ressortit à [notre] possession, et n'est pas, comme disent les juristes, *res merae facultatis* ».
[1103] Michel Fichant, « Espace esthétique et espace géométrique chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale* 2004/4 (n° 44), p. 537-542.
[1104] « Or, c'est seulement après qu'un acte transcendantal aura posé les objets comme existant « zugleich » que la simultanéité pourra appliquée de plein droit à l'espace ; c'est seulement la « communauté d'existence » dans l'action réciproque qui rendra possible la conscience de la « communio spatii », Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique : essai sur la Critique de la faculté de juger*, Paris, A. Colin, 1970, p. 84 ; voir aussi le note d'Alain Renault, dans sa tradcution de la *Critique de la raison pure* où il précise que l'Esthétique « tente un discours sur la sensibilité *strico sensu*, c'est-à-dire sur les conditions selon lesquelles des objets sont donnés, abstraction faite des conditions selon lesquelles il sont pensés : bref, il devrait s'agir d'un discours précatégorial, ne mêlant pas au sensible ce qui procède de l'entendement », n. 45, p. 696.

cosmologiques apparaît lorsque l'on considère l'objet, qui est donné comme déjà conditionné, partiel et fini dans l'expérience, comme s'il n'était pas conditionné dans l'espace et le temps de sorte qu'il semble possible de remonter à la totalité infinie de la synthèse. Kant reconnait que cette exigence est naturelle lorsque la raison requiert « pour un conditionné donné (…) une absolue totalité du côté des conditions »[1105] parce que « nous pensons les phénomènes du monde sensible comme s'ils étaient les choses en elles-mêmes »[1106]. Ainsi les idées cosmologiques en tant qu'idées de la raison ont pour objet l'extension illégitime des catégories dans leur application aux phénomènes sensibles de sorte que surgit une antinomie que la raison est incapable de résoudre. Qu'en est-il pour la considération kantienne de l'infini ?

Kant considère deux types traditionnels de l'infinité dans la doctrine de l'antinomie : il s'agit d'une part de l'infinité *quantitative* (ou encore comme Kant l'appelle « le concept mathématique de l'infini »[1107]) qui fonde les antinomies mathématiques, et d'autre part l'infinité *qualitative* qui fonde les antinomies dynamiques. En d'autres termes, dans les deux premières antinomies l'infinité du monde est considérée du point de vue de « la totalité *mathématique* de tous les phénomènes et la totalité de leur synthèse ».[1108] Que le monde dans l'espace et le temps ait un commencement dans le temps et une limite dans l'espace, ou bien, que la substance soit simple ou est composée, c'est cela qui concerne l'infinité quantitative, entendue comme une totalité mathématique. Par contre, en ce qui concerne les deux dernières antinomies, on a affaire à l'infinité *métaphysique*[1109] dans la mesure où la même totalité est traitée non plus du point de vue des grandeurs dans l'espace et le temps mais de la possibilité de la liberté et de l'être nécessaire.

Toutefois Kant établit une autre distinction traditionnelle au sein de l'infinité quantitative selon laquelle la possibilité de penser l'infini est double ; elle peut être ou bien l'infini au sens actuel ou bien l'infini au sens potentiel comme nous l'avons vu dans l'infinité aristotélicienne. Il est possible pour nous de penser, mais seulement penser l'infinité *actuel*, s'il y a, dans une série des conditions subordonnées, un terme absolument non conditionné par les autres membres de cette série.[1110] Dans ce cas, Kant reconnaît que le *progressus in infinitum* est possible parce qu'un

[1105] *CRP*, A 409/ B 436, trad. A. Renault, p. 418, 419.
[1106] *Prolégomènes*, §52, 340, p. 144.
[1107] *CRP*, A 432/ B 460, note.
[1108] *CRP*, A 418/ B 446, trad. A. Renault, p. 424, 425 ; nous soulignons.
[1109] Cf. A. W. Moore, « Aspects of the Infinite in Kant », *Mind*, New Series, Vol. 97, No. 386 (1988), p. 208.
[1110] Voir *CRP*, A 417/ B445.

tel premier terme nous est donné. Ainsi l'usage mathématiques de l'infini dans des grandeurs rend possible de parcourir l'infini tant par l'addition successive que par la division successive (qui établit une série) si la grandeur est donnée entièrement. Conformément à la position aristotélicienne, une telle infinité signifie donc l'impossibilité d'arriver à une limite avant tout dans le *progressus* car l'infinité est définie essentiellement par l'absence des limites dans la progression : « (…) vous pouvez toujours prolonger votre ligne à l'infini. Et il en est de même dans tous les cas où l'on ne parle que de la progression, c'est-à-dire de la marche qui va de la condition au conditionné ; ce progrès possible va à l'infini dans la série des phénomènes ; (…) ici en effet la raison n'a jamais besoin de la totalité absolue de la série, puisqu'elle ne la présuppose pas comme condition et comme donné (*datum*), mais seulement comme quelque chose de conditionné qui est seulement donnable (*dabile*) et s'accroît sans fin ».[1111] Que l'*infinitum datum* (par rapport à l'espace) ou l'*infinitum dabile* (par rapport au temps) signifie l'infinité *actuelle* au sens propre du terme reste cependant problématique, puisque pour Kant, on ne peut pas parler d'une telle infinité que « si le tout est donné dans l'intuition empirique ». [1112] La réfutation de l'infini actuel provient de deux exigences de la philosophie transcendantale : premièrement, même si Kant reconnaît l'infinité mathématique de l'espace et du temps (après avoir fait l'abstraction « de toute existence de choses »[1113]), il refuse en même temps, comme Aristote, la présence actuelle de l'infinité *dans* l'espace et le temps, c'est-à-dire dans l'existence phénoménale parce que « dans l'infini mathématique, je ne puis jamais concevoir l'*omnitudinem collectivam* ».[1114] D'une part, la distinction kantienne entre la chose en soi et le phénomène ne nous permet pas d'expérimenter une telle infinité comme elle est en soi mais seulement comme elle nous apparaît, et le phénomène, d'autre part, n'est jamais donné[1115] en sa totalité[1116] mais seulement en sa partialité conditionnée : « à tout nombre je puis encore ajouter un plus grand et le concevoir ; mais

---

[1111] *CRP*, A 512/B 540, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, p. 458, 459.
[1112] *CRP*, A 512/B540, trad. A. Renault, p. 483.
[1113] Kant, *Metaphysik L2* (d'après Pölitz), AA XXVIII, Band 5, 2.1, Berlin, W. de Gruyter, 1970, p. 567 ; trad. par J. Tissot, in *Leçons de métaphysique*, Pölitz (éd.), Paris, Ladrange, 1843, p. 120.
[1114] *Metaphysik L2* (d'après Pölitz), AA XXVIII, Band 5, 2.1, Berlin, W. de Gruyter, 1970, p. 569 ; trad. par J. Tissot, in *Leçons de métaphysique*, Pölitz (éd.), Paris, Ladrange, 1843, p. 124.
[1115] Cf. *Réf.* 5895, AK, XVIII, p. 378 ; trad., p. 167 : « L'infini dans une chose en elle-même n'est pas impossible, mais bien l'infini <dans> un phénomène donné (einer gegeben Erscheinung), parce que, si la représentation n'est pas ici entièrement donnée, la chose n'est pas non plus donnée. Car l'objet est ici seulement une représentation » ; cf. *Prolégomènes*, §52c, 342, trad. p. 147.
[1116] Cf. *Réf.* 5892, AK, XVIII, p. 377, trad., p. 167 : « La totalité (*Allheit*) en tant que concept collectif ne peut pas être pensée de l'espace et du temps. Car la multiplicité (*Vielheit*) est, dans ce cas, seulement une addition successive et sa *completudo* n'est jamais possible ».

l'*infinitum mathematicum datum* surpasse toute connaissance humaine. Ce doit être la totalité des phénomènes. La grandeur des phénomènes ne peut pas être donnée, car le phénomène n'est pas une chose en soi, et n'a pas d'étendue. C'est donc simplement la grandeur de mon *progressus* dans l'espace et dans le temps ».[1117] Deuxièmement, le fait que l'on puisse progresser par l'addition et par la division *in infinitum* sans pourtant achever complétement la série, ne veut pas dire qu'il est possible également pour nous de *régresser in infinitum* dans la même série des conditions. Entre la progression et la régression, la différence n'est pas seulement selon la direction. A la différence de la progression, la régression est particulièrement problématique parce que la difficulté consiste, cette fois, à remonter au fondement (*Grund*) dans une série des conditions à partir des conséquences (*Folgen*).[1118] Quand le fondement, explique G. Lebrun, doit être pour moi un résultat, ce dont je suis parti pour l'atteindre est un faux commencement.[1119] Cette régression constitue le deuxième aspect de la conception de l'infinité. Kant l'appelle non plus *regressus in infinitum* mais *regressus in indefinitum*, qui n'est rien d'autre que l'infini potentiel.

L'infini actuel est impossible, voire contradictoire, parce que, d'après la définition de 1770, « selon les règles de la connaissance intuitive (*cognitionis intuitivae*), la représentation en est impossible ».[1120] En quel sens l'infini potentiel est-il possible ? Kant semble définir l'infini potentiel en distinguant le terme d'*infinitus* de l'*indefinitus*, c'est-à-dire qu'il distingue l'infini sans limite au sens *actuel* (comme l'ἐνέργεια aristotélicien) de l'infini sans limite au sens de la puissance (comme le τὸ δυυάμει aristotélicien. L'idée cosmologique apparaît seulement lorsqu'il s'agit du *regressus in indefinitim* dans une série de conditions : « (…) on le pense comme consistant uniquement dans la série tout entière, dont par conséquent tous les membres sans exception seraient conditionnés et dont seule la totalité qu'ils forment serait inconditionnée – et dans ce cas la régression est dite infinie ». Il explique ensuite que « la série est *a parte priori* sans limite (*ohne Grenzen*) (sans commencement), c'est-à-dire infinie, et cependant entièrement donnée, mais la régression n'y est jamais complètement achevée et ce n'est que de manière potentielle qu'elle peut être dite infinie ».[1121] Il est facile de voir dans quelle mesure la définition

[1117] *Metaphysik L2* (d'après Pôlitz), AA XXVIII, Band 5, 2.1, Berlin, W. de Gruyter, 1970, p. 569 ; trad. par J. Tissot, in *Leçons de métaphysique*, Pôlitz (éd.), Paris, Ladrange, 1843, p. 124.
[1118] Voir *CRP*, A 411/ B 438.
[1119] G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, p. 72.
[1120] *La Dissertation de 1770*, I, § 1, p. 23.
[1121] *CRP*, A 418/B 446, trad. A. Renault, p. 424.

kantienne découle de nouveau de la doctrine de l'infini aristotélicienne.[1122] D'après celle-ci, l'infini potentiel se produit avant tout d'une manière non déterminante[1123], il n'existe pas en acte mais seulement en puissance (τὸ δυυάμει), et la régression vers les conditions n'y est jamais achevée parce qu'il n'y a pas d'achèvement, comme Aristote le dit, sans la présence d'une limite (τέλειον δ'οὐδέν μὴ ἔχον τέλος. τὸ δὲ τέλος πέρας).[1124] Kant souligne plus loin que si le tout n'est pas donné *empiriquement*, la régression consiste à « *demander* » un membre toujours plus grand que le précédent dans la série « puisque nulle expérience n'intervient pour poser une limite absolue (*weil keine Erfahrung absolut begrenzt*) ».[1125] En d'autres termes, si l'infini reste toujours en puissance, c'est parce que la régression peut continuer sans arriver à un terme ultime qui pourrait la limiter ; c'est la raison pour laquelle Aristote disait que l'infini en puissance « n'enveloppe » rien « mais il est enveloppé, en tant qu'infini ».[1126]

A l'arrière-plan de la considération kantienne de l'infinité comme l'indéfini, se trouve également la distinction de Descartes[1127] entre l'infinité de Dieu et l'indéfinité du monde physique. L'infini véritable est pour Descartes « ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites » [1128] et elle ne peut être attribuée qu'à la notion de Dieu qui est « actuellement infini »[1129]. L'infinité ne signifie pas pourtant l'absence des limites tout court : « Je ne me sers jamais du mot d'infini pour signifier seulement n'avoir point de fin, ce qui est négatif et à quoi j'ai appliqué le mot d'indéfini, mais pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont une fin ».[1130] Descartes ainsi que Kant ne parlent pas ainsi de l'infinité du monde, et par le terme de l'indéfini ils n'entendent que l'indétermination ou, comme l'explique Christophe Bouriau, « l'absence de fin assignable » [1131] dans le monde : « (…) les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires,

---

[1122]Voir Kristina Engelhard, *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*, Kantstudien Ergänzungshefte, Band 148, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005, p. 360.
[1123] « *unbestimmte Weite* », voir *CRP*, A 512/B 540.
[1124] *Physique*, III, 6, 207 a 14.
[1125] *CRP*, A 515/ B543, trad. A. Renault, p. 484.
[1126] « (…) ου περιέχει, αλλά περιέχεται, ή άπειρον », *Physique*, III, 6, 207 a24.
[1127] Kristina Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, p. 364.
[1128] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Paris, P.U.F., 9ème éd., 1986, p. 145.
[1129] *Méditations métaphysiques*, p. 47.
[1130] « Lettre à Clerselier du 23 avril 1649 » in *Œuvres de Descartes, Correspondance (1647-1650)*, vol. 5, l'édition de C. Adam et P. Tannery, (Léopold Cerf, Paris, 1903), rééd., Paris, Vrin- CNRS, 1974, p. 356.
[1131] Christophe Bouriau, *Aspects de la finitude : Descartes et Kant*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000, p. 112.

la multitudes des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites ».[1132] L'infinité quantitative reçoit alors un sens négatif à l'égard de l'indétermination des choses dans une série parce que l'être fini est incapable de parcourir la totalité si elle n'est pas donnée empiriquement. Aux yeux de Kant, l'infinité quantitative des antinomies mathématiques signifie toujours l'infini qui est à la fois *en puissance* et *indéterminé* parce qu'il est impossible d'arriver entièrement à l'achèvement de la synthèse.

Telle est en somme la structure des idées cosmologiques qui constituent la doctrine des antinomies dans la raison théorique. Nous verrons aussi que, pour Kant, au fondement d'une antinomie il y a deux considérations opposées mais également légitimes à l'égard de la question de l'infini. Nous examinerons, dans ce qui suit, seulement les trois antinomies kantiennes parce que Hegel dans ses écrits n'analyse pas directement la quatrième antinomie sur la nécessité et la contingence. Ce n'est que par la médiation de la preuve ontologique que Hegel critique la contingence et la nécessité de l'existence de l'être nécessaire sur laquelle on reviendra plus tard.

§2 -L'exposition de la thèse de la première antinomie : la finité de la grandeur du monde selon l'espace et le temps

La première antinomie concerne le conflit de la raison qui exige de remonter à la totalité absolue des conditions du monde comme grandeur dans l'espace et le temps.[1133] On peut considérer la thèse à l'égard de la cosmologie comme finitiste parce qu'elle soutient que le monde est spatio-temporellement fini, et qu'il a un commencement dans le temps (*Anfang in der Zeit*) et certaines limites (*Grenze*) dans l'espace.[1134] L'antithèse à son tour peut être appelée infinitiste par sa récusation ded limites spatiales et temporelles du monde.[1135] Cependant il faut souligner que le problème dans la thèse de la première antinomie ne concerne pas la finité ou l'infinité de l'espace et du temps eux-mêmes mais la finité ou l'infinité de la grandeur du monde dans l'espace et le temps.[1136] Les assertions opposées, d'après la construction de l'antinomie, ne concerne donc pas

[1132] *Méditations métaphysiques*, p. 112.
[1133] Paul Clavier, *Kant, les idées cosmologiques*, Paris, P.U.F., 1997, p. 90 ; *Prolégomènes*, § 52c, 342.
[1134] *CRP*, A 426/ B 454.
[1135] *CRP*, A 453/ B 481.
[1136] Sadik J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 8; cf. *Prolégomènes*, § 52c : « Si je parle d'objets dans le temps et dans l'espace, ce n'est pas des choses considérées en elles-mêmes que je parle, car je ne sais rien de celles-ci, mais bien uniquement des choses dans le phénomène,

la finité ou l'infinité de l'espace et du temps mais le concept du monde dans l'espace et le temps, entendu comme « une totalité infinie donné de choses existantes ».[1137] Il faut mentionner d'autre part que, pour Kant, la position soutenue par les antithèses représente la tradition empiriste parce que ses arguments, lorsqu'il s'agit de déterminer ou réfuter l'infinité, dépendent du « mode d'explication empirique utilisé à l'intérieur de la séries des phénomènes » tandis que les thèses représentent le point de vue du dogmatisme rationnel dans la mesure où is considère le monde à partir des « principes intellectuels ».[1138] Examinons de plus près les arguments de la thèse.

Kant prouve de manière indirecte, c'est-à-dire en affirmant la position de l'antithèse, la nécessité de la limite temporelle et la nécessité des limites spatiales dans le monde.[1139] En ce qui concerne le commencement absolu du monde par rapport au temps, la démonstration utilisée par Kant repose sur l'argument de l'impossibilité d'affirmer l'infini achevé dans le cours du temps.[1140] Il explique que s'il n'y avait pas un commencement relativement au temps, cela signifierait qu'« une éternité »[1141] ou plus précisément « une série infinie d'états successifs des choses »[1142] devrait être écoulée par rapport à chaque instant donnée. Il en résulte que si l'on n'affirme pas l'existence d'une telle limite dans le temps, il y aura une sorte d'abysse entre chaque point temporel et une série des évènements de sorte que ce dernier, comme l'explique G. Lebrun, ne pourra jamais rejoindre notre point du temps.[1143] En d'autres termes, s'il n'y avait pas un commencement du monde dans le temps, l'infini serait achevé ; c'est ce qui est contradictoire aux yeux de Kant, parce que l'infini est par définition *potentiel*, c'est-à-dire qu'il est celui qu'on ne peut jamais épuiser et,

---

c'est-à-dire de l'expérience comme d'un mode particulier de connaissance des objets, qui est imparti à l'homme seulement », 342, trad. L. Guillermit, p. 147.

[1137] La preuve de la thèse, A 428/ B456.

[1138] *CRP*, A 466/ B 494.

[1139] Telle est l'assertion cosmologique de « dogmatique », voir A. Baumgarten, *Metaphysica*, Pars II : *Cosmologia*, Caput I, *Notio mundi*, §372, p. 256 : « Omnis et hic mundus est ens finitum », 4ème éd., Halle, (1757), reproduit dans *Kant, Gesammelte Schriften*, Band XVII, hrsg. von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1926, p. 106.

[1140] Voir Jonas Cohn, *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, trad. Jean Seidengart, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 246 ; Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 97.

[1141] Plus précisément le thème traditionnel de *De aeternitate mundi*, voir H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunf*, t. II, Berlin, W. de Gruyter, 1967, p. 221.

[1142] *CRP*, A 426/ B 454, trad. A. Renault, p. 430.

[1143] Gérard Lebrun, « L'antinomie et son contenu », in *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009, p. 147. Nous retrouvons, d'après Guido Kreis (voir *Negative Dialektik des Unendlichen, Kant, Hegel, Cantor*, Berlin Suhrkamp, 2015, p. 79) la même assertion dans *Summa Theologica :* « *si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum* », S. Thomae de Aquino, *Summa Theologica*, t. I, Prima Pars, Quaestio 46, Articulus II, Praetera 6, éd. Léon, Rome, 1894, p. 481.

par conséquent si l'on peut l'épuiser, l'achèvement lui-même rendrait l'infini fini. L'affirmation d'un commencement par rapport au temps signifie alors l'impossibilité de l'infini actuel : « or, l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être achevée *par une synthèse successive* ».[1144] On peut mieux comprendre la réfutation de l'infinité du monde si l'on considère le rapport de la synthèse successive avec la totalité absolue qui est le monde. Dans la *Dissertation*, le concept du monde (*mundus*) est défini par rapport à la synthèse qui, à la différence de l'analyse, s'arrête là où elle arrive à un tout (*totum*).[1145] Le problème consiste alors dans la difficulté d'arriver à la totalité par la synthèse successive : « Car comment la série, qui ne doit jamais être achevée, des états de l'univers se succédant éternellement peut-elle être ramenée à un tout, qui comprenne absolument toutes les vicissitudes, on a peine à le concevoir. Car en vertu de son infinitude même, il faut qu'elle n'ait pas de terme et ainsi il n 'y a de série de successifs que si elle est partie d 'une autre, en sorte que pour cette même raison, la complétude, autrement dit la totalité absolue paraît en être exclue ».[1146] Prise dans le temps, la totalité absolue doit être exclue du monde sensible parce que, d'une part, elle ne peut pas être obtenue dans une série régressive (c'est-à-dire « sa *completudo* n'est jamais possible »[1147]), d'autre part, parce que « la totalité ne se produit pas en tant que phénomène ».[1148] De la contradiction résultant de l'impossibilité d'achever l'infini, Kant conclut la nécessité de l'existence du commencement du monde dans le temps.[1149] Notons avant de passer à l'exposition de la finité spatiale que cette réfutation de l'infini en acte à partir de la limite temporelle évoque la doctrine d'Aristote. Comme nous avons vu plus haut, l'instant en tant que limite signifiait à la fois un commencement et une fin. Selon J. Moreau « l'opposition de ces deux thèses consiste en la première des antinomies kantiennes, et Aristote en

---

[1144] *CRP*, A 426/ B 454, trad. A. Renault, p. 430, nous soulignons.
[1145] *La Dissertation de 1770*, I, § 1, p. 21 : « Dans un composé substantiel, l'analyse ne s'arrête qu'à une partie qui n'est plus un tout, c'est-à-dire au simple ; de même, la synthèse, qu'à un tout qui n'est plus une partie, c'est-à-dire au Monde ».
[1146] *La Dissertation de 1770*, I, § 2, III, p. 33.
[1147] *Réf.*, 5892, AK XVIII, 377, trad., p. 167.
[1148] *Réf.*, 5964, AK XVIII 405-406, trad., p. 197.
[1149] D'après Al-Azm (*The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, p. 12), la position de la thèse est proche de celle de Locke, cf., J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, VXII, §14, p. 205, 206: « They who would prove their *idea of infinite to be positive*, seem to me to do it by a pleasant argument, taken from the negation of an end; which being negative, the negation of it is positive. He that considers, that the end is in body but the extremity or superficies of that body, will not, perhaps, be forward to grant, that the end is a bare negative: And he that perceives the end of his pen is black or white, will be apt to think, that the end is something more than a pure negation. Nor is it, when applied to duration, the bare negation of existence, but more properly the last moment of it But if they will have the end to be nothing but the bare negation of existence, I am sure they cannot deny, but that the beginning is the first instant of being, and is not by anybody conceived to be a bare negation; and therefore by their own argument, the idea of eternal, *a parte ante*, or of a duration without a beginning, is but a negative idea ».

découvre le principe dans l'amphibolie de la notion de limite, sur lequelle reposent de tels raisonnements ».[1150] Pris au sens de la restriction, la limite implique « un terme extrême et infranchissable, la limite d'un Tout »[1151]. Pourtant, ce n'est pas le temps mais l'espace comme l'enveloppe qui est limité pour Aristote[1152], c'est pourquoi il est plus proche à l'assertion de l'antithèse que de la thèse. Nous ne pouvons en effet affirmer, par cette référence à l'histoire du problème métaphysique, ni la finité, ni l'infinité du monde.[1153]

Il est surprenant que dans les *Remarques* sur la thèse, Kant mentionne une autre possibilité concernant l'infinité qu'il ne choisit pas. Il s'agit de la détermination habituelle de l'infini mathématique, plus précisément celle de « l'infinité d'une grandeur donnée (*unendliche gegebene Größe*) ».[1154] D'après celle-ci, une grandeur est dite infinie si sa mesure, en tant que multiplicité, est incapable d'augmenter : « Infinie est une grandeur telle qu'elle ne peut s'en trouver de plus grande, (c'est-à-dire une grandeur qui dépasse toujours la multitude de fois où s'y trouve contenue en unité donnée) ».[1155] Kant explique pourquoi il n'opte pas pour cette option dans la remarque en disant que « aucune multitude n'est la plus grande possible »,[1156] cela veut dire qu'on peut toujours penser une autre grandeur plus grande par addition. Kant semble de nouveau suivre ici la réfutation aristotélicienne du nombre infini selon laquelle « dans le sens de l'accroissement on peut toujours en concevoir <un plus grand> ».[1157] Un nombre infini serait donc celui qu'on ne peut pas parcourir par un processus fini de nombrer.[1158] Kant conclut plus loin en distinguant un « tout infini » de « grandeur infinie » comme « maximum » : « (…) l'infinité, dans la mesure où elle consiste

---

[1150] Joseph Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Antenore, 1965, p. 151.
[1151] *Ibid*, p. 152.
[1152] Cf. *Physique*, VIII.
[1153] Sur l'origine grecque de la question du monde, voir, Rémi Brague, « Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque », in *La naissance de la raison en Grèce*. *Actes du congrès de Nice, mai 1987*, J.-F. Mattéi (éd.), Paris, P.U.F., 1990, p. 23-31.
[1154] *CRP*, A 430/ B 458.
[1155] *CRP*, A 430/ B 458, trad., A. Renault, p. 432 ; cf. C. Wolff, *Ontologia*, 1736, Pars II, Sectio II, Caput III, § 796, p. 354 : « *Infinitum in Mathesi dicimus, in quo nulli assignari possunt limites, ultra quos augeri amplius nequeat* ».
[1156] *CRP*, A 430/ B 458.
[1157] *Physique*, III, 207b 11, trad. Pierre Pellegrin, p. 195.
[1158] Nous suivons ici le commentaire d'A. W. Moore, *The Infinite*, London, Routledge, 1991, p. 90 ; cf. aussi le note de la *Dissertation* où Kant récuse l'infini mathématique de Leibniz : « Tandis que, s'ils concevaient l'infini mathématique comme une quantité qui, rapportée à une unité de mesure, est une multitude plus grande que tout nombre, si, de plus ils remarquaient que l'aptitude à être mesuré ne signifie ici que le rapport à la capacité de l'esprit humain, lequel ne peut atteindre cet achevé, qui s'appelle nombre, qu'en additionnant successivement l'unité à l'unité selon un concept défini de multiplicité, en achevant ce progrès en un temps fini, ils remarqueraient bien ceci : ce qui ne s'accorde pas avec une loi déterminée d'un certain sujet ne dépasse pas, pour autant, toute intelligence, puisqu'il pourrait y avoir un entendement, non certes humain, capable de saisir distinctement, d'un coup, une multitude, sans l'application successive de la mesure », I, §1, p. 22.

uniquement dans la relation à cette unité donnée, resterait toujours la même, bien qu'assurément la grandeur absolue du tout demeure totalement inconnue, par là (…) il n'est ici pas question ».[1159]

Nous pouvons résumer le cœur de l'argument finitiste à l'égard du temps, exposé dans la preuve et la remarque, de la façon suivante : 1/ (selon la définition d'une série infinie) il est impossible que l'infini existe à travers la *synthèse successive* comme une série achevée (A 426/B 454), 2/ la raison en est que « le véritable concept (transcendantal de l'infinité réside en ceci que la synthèse successive de l'unité, dans la mesure d'un quantum ne peut jamais être achevée »[1160], 3/ donc le monde doit avoir un commencement dans le temps, parce que s'il n'y avait pas une telle limite temporelle, on ne pourrait pas expliquer l'éternité écoulée qui précède l'instant présent.[1161]

En ce qui concerne la deuxième partie de la thèse, l'argument en faveur de la finitude temporelle du monde (*Weltanfang*) est appliqué cette fois au problème de la finitude ou l'infinitude spatiale du monde (*Weltgrenze*). La thèse finitiste soutient de la même manière que 1/ le monde doit être enveloppé dans les limites. Cela veut dire qu'il doit être déterminé par rapport à son extension. Dans la preuve de la thèse, l'argumentation progresse ainsi : 2/ l'espace du monde n'est pas l'infini mais fini, parce que, 3/ si l'espace, en tant qu'ordre simultané des choses existantes, était illimité (*unbegrenzt*), alors, dans « l'énumération (*Durchzählung*, c'est-à-dire la synthèse successive) de toutes les choses coexistantes »,[1162] il doit s'être écoulé « un temps infini » (à savoir une synthèse infinie) jusqu'au point maintenant (*Jetztpunkt*) ;[1163] 4/ comme cela est contradictoire, la limite du monde (*Weltgrenze*) dans l'espace et le temps doit être nécessairement finie.

Autrement dit, l'espace dans le monde n'est pas infiniment grand puisque le monde n'a pas d'âge infini.[1164] Ainsi, ce qu'il faut souligner ici, c'est qu'on ne peut pas déterminer l'espace comme limité ou bien illimité sans considérer son rapport avec le temps. Il faut donc tenir compte de la condition de l'énumération comme synthèse successive des parties de l'espace, et, c'est ce qui nous semble renvoyer de nouveau à l'affirmation de la finitude du temps. À propos de cette difficulté qui tient au temps, Kant observait déjà dans l'*Analytique* que : « le concept de grandeur

[1159] *CRP*, A 432/ B 460, trad., A. Renault, p. 434.
[1160] *CRP*, A 432/ B 460, trad., A. Renault, p. 434.
[1161] Nous suivons ici le commentaire de Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, p. 77.
[1162] *CRP*, A 428/ B 456.
[1163] Nous suivons ici l'argument repris par Klaus Düsing, « Antinomie und Dialektik. Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre », in *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken: Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2012, p. 99.
[1164] Jonathan Bennett, *Kant's dialectic*, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 121.

en général, personne ne peut le définir autrement qu'en disant, par exemple, qu'elle est la détermination d'une chose par l'intermédiaire de laquelle on peut penser combien de fois une unité se trouve contenue dans cette chose. Simplement, ce « combien de fois » se fonde sur la répétition successive (*die sukzessive Wiederholung*), par conséquent sur le temps et sur la synthèse (de l'homogène) dans le temps »[1165]. Pour résoudre ce problème en faveur de la position finitiste, Kant fait appel dans la preuve à une distinction entre « la grandeur d'un quantum (*die Größe eines Quanti*) » et « la totalité d'un tel quantum (*die Totalität eines solchen Quanti*) »[1166]. D'après le premier point, nous ne pouvons penser la *grandeur* d'un quantum qui n'est donné à l'intuition comme limité qu'« à travers la synthèse des parties *(nur durch die Synthesis der Teile*) », tandis que d'après le deuxième point il en résulte que pour pouvoir penser la *totalité* du même quantum, il faut que le processus de synthèse soit achevé « à travers l'addition répétée de l'unité ».[1167] L'enjeu de cette distinction dépend en effet de la différence entre l'*Esthétique* et la *Dialectique transcendantale*. Dans l'Esthétique, l'espace, entendu comme « une grandeur infinie *donnée* », concerne seulement la représentation de l'espace lui-même et il est ce dont les parties ne sont pas « en lui (*in sich*) » mais « sous lui (*unter sich*) ». C'est pourquoi Kant précise qu'il « ne peut rien déterminer en ce qui concerne la grandeur ».[1168] L'espace saisi en ce sens (c'est-à-dire comme une forme de l'intuition a priori) ainsi n'a rien avoir avec l'espace qui forme une totalité de la sorte d'un concept cosmologique : « Nous pouvons intuitionner un *quantum* indéterminé comme un tout (*als ein Ganzes*), quand il est contenu dans des limites, sans avoir besoin d'en construire la totalité en le mesurant, c'est-à-dire par la synthèse successive de ses parties. Car les limites déterminent déjà la complétude (*Vollständigkeit*), puisqu'elles excluent toute autre quantité ».[1169] Cela implique qu'une telle totalité (du quantum) ne forme pas un *monde* étant donné qu'elle est déjà donnée dans l'intuition et qu'il est toujours possible de déterminer un quantum indéterminé.[1170] Une fois que cette totalité est donnée dans l'intuition, la synthèse de ses parties ne pose aucun problème par rapport à la complétude, parce qu'elle est déjà conditionnée par la totalité elle-

[1165] *CRP*, B 30, trad. A. Renault, p. 298.
[1166] *CRP*, A 428/ B 456.
[1167] *Ibid*.
[1168] *CRP*, B 40.
[1169] *CRP*, B 456, trad. A. Renault, p. 430.
[1170] Cf. Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Kant*, Paris, Ellipses, 2007, p. 65 : « Dire de l'espace qu'il est une grandeur infinie ne veut pas dire que telle quantité lui est assignée. Infini ne signifie pas une grandeur sans fin, car l'espace comme grandeur infinie fonde toute quantité déterminée. Une telle grandeur n'est ni grande ni petite, mais elle est ce quantum à partir duquel une grandeur est possible ».

même.[1171] Cette totalité qui doit être entendue comme la représentation de l'espace, Kant l'appelle *totum analyticum :*« un tout analytique est ce dont les parties présupposent déjà pour être possible leur composition (*Zusammensetzung*) en un tout ».[1172] Il est clair que cette totalité analytique ne concerne pas les limites du monde. Ce que la thèse finitiste affirme concerne le *totum syntheticum :* « un tout synthétique est ce dont la composition se fonde en la possibilité sur les parties qui se laissent penser aussi sans composition ; (…) l'espace et le temps sont des *tota analytica*, les corps sont des *tota synthetica* ».[1173] Reformulons alors la thèse finitiste comme suit : la question de la limite du monde ne vise pas l'infinité des totalités analytiques mais l'aspect conditionné du monde, c'est-à-dire l'impossibilité de l'achèvement des séries conditionnées des totalités synthétiques (à savoir la régression de l'infini mathématique) qui sont à la fois simultanées (dans l'espace) et successives (dans le temps). Expliquons ce dernier point : une totalité synthétique particulière, n'étant pas donnée dans l'intuition, signifie une construction *intellectuelle*[1174] d'un tout (*ein Ganzes*) présupposé à partir d'une *composition* (*Zusammensetzung*) extérieure des parties données alors que dans une totalité analytique, qui n'est pas une composition mais un tout, les parties sont toujours déjà médiatisées par le tout donné dans l'intuition. Après avoir établi une distinction entre une totalité dont les parties sont possibles (ou conditionnées) grâce à cette totalité elle-même et une totalité dont les parties nécessitent une synthèse pour construire un tout, Kant conclut dans la preuve que, comme du côté des totalités synthétiques un telle série ne serait jamais complète, le monde doit avoir des limites spatiales : « pour se représenter comme un tout le monde qui remplit tous les espaces, il faudrait regarder comme achevée la synthèse successive des parties d'un monde infini, c'est-à-dire qu'il faudrait regarder un temps infini comme s'étant écoulé au fil de

[1171] Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, p. 11.

[1172] *Réf*. 3789, AK, XVII, 293, trad. François-Xavier Chenet, in *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, Presses Univ. Septentrion, 1994, p. 78. Nous retrouvons la même totalité analytique dans le l'universel-analytique (*das Analytisch-Allgemeine*) du jugement déterminant qui peut progresser du concept (l'universel) à une intuition empirique donnée (le particulier), voir *CFJ*, §77, V, 401-404.

[1173] *Réf*. 3789, AK, XVII, 293, trad. François-Xavier Chenet, in *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, p. 78.

[1174] Kant souligne dans la deuxième note de la preuve de la thèse qu'une telle totalité achevée n'est rien d'autre qu'un idée, c'est-à-dire celle qui n'est pas donnée dans l'expérience : « Le concept de la totalité n'est dans ce cas pas autre chose que la représentation de la synthèse achevée de ses parties, parce que, comme nous ne pouvons pas tirer le concept de l'intuition du tout (dans la mesure où, dans ce cas, elle est impossible), nous ne pouvons le saisir, du moins en idée, qu'à travers la synthèse des parties et en poursuivant celle-ci jusqu'à l'accomplissement de l'infini », A 428/ B 456, trad. A. Renault, p. 430 ; voir aussi, Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, Revised and Enlarged Edition, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 370: « (…) the concept of a *totum syntheticum* is here operationally defined in terms of the intellectual procedure through which it is conceived. Consequently, the problem is that the rule or procedure for thinking a *totum syntheticum* clashes with the one for thinking an infinite quantity ».

l'énumération de toutes les choses coexistantes - ce qui est impossible ».[1175] On obtient la nécessité du *Grenzbegriff* à la fois temporel et spatial par voie de contradiction impliquée dans le concept de « l'infini achevé » : « Or, étant donné que cette synthèse ne saurait constituer une série qui ne pût jamais être complètement achevée, on ne peut se forger la pensée d'une totalité, ni avant elle ni non plus, par conséquent, à travers elle. Car le concept de la totalité elle-même est dans ce cas la représentation d'une synthèse complètement achevée des parties, et cet achèvement complet est impossible, comme, est donc impossible aussi son concept ».[1176]

Telle est l'attitude finitiste, selon Kant, du « dogmatique » (que ce soit l'empirisme anglais, ou Aristote etc.,) face à la totalité comme série des conditions. La thèse récuse le concept de l'infini actuel en le jugeant comme une idée de la raison qu'on ne pourrait pas affirmer selon l'ordre des choses dans l'espace et le temps puisque tout ce qui nous est donné dans l'espace et le temps est nécessairement fini.

§3 - L'exposition de l'antithèse de la première antinomie : l'infinité de la grandeur du monde selon l'espace et le temps

L'antithèse défend, conformément à la structure de la logique de l'antithétique, une assertion diamétralement opposée à celle de la thèse : « Le monde n'a ni commencement ni limite spatiale, mais il est infini aussi bien relativement à l'espace que par rapport au temps ».[1177] Nous pouvons résumer la démonstration indirecte de la preuve de la partie concernant l'infinité du temps comme suit : la preuve commence par affirmer l'assertion de la thèse finitiste afin de la réfuter par *reductio ad absurdum* : si on suppose que le monde a effectivement commencé d'être dans un certain moment du temps (savoir qu'il a une limite temporelle dans le monde), il s'ensuit que les parties du temps qui précèdent ce moment particulier ne sont pas remplies par aucune chose, en d'autres termes, il doit y trouver un temps vide (*eine leere Zeit*). Cependant, la spécificité de ce moment particulier cache une autre assertion[1178] selon laquelle un tel commencement doit être en même temps une sorte d'un cause (*Ursache*) ou bien une genèse (théologiquement parlant) de la condition d'un passage de *Nichtsein* au *Dasein.* C'est là où la thèse en effet se contredit, car elle prétendait que le temps lui-même est homogène et c'est pourquoi poser une limite temporelle qui

[1175] *CRP*, A 428/ B 456, trad. A. Renault, p. 430.
[1176] *CRP*, A 432/ B 460, trad. A. Renault, p. 433.
[1177] *CRP*, A 427/ B 455.
[1178] Sur ce point, voir Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, p. 44.

est distincte à la fois de ce qui la précède et de ce qui la suit comme la condition de la naissance (*Entstehen*) des choses matérielles du monde, détruit inévitablement l'homogénéité des parties du temps par rapport au réceptacle du temps qui est un tout. Donc il est impossible que le monde ait un commencement dans le temps, il est bien plutôt, nécessairement infini relativement au temps : « Donc, dans le monde, maintes séries de choses peuvent fort bien, certes, commencer d'être, mais le monde lui-même ne peut avoir aucun commencement, et il est par conséquent, par rapport au temps passé, infini ».[1179] En bref, l'antithèse démontre que l'infinité du monde *par rapport au temps passé*, c'est-à-dire par rapport à la régression de la synthèse du *Weltreihe*, n'a rien de contradictoire.

Il est bien connu que Kant analyse l'antithèse en suivant les arguments de l'école leibnizo-wolffienne qui s'opposent à la philosophie de la nature de Newton. On trouve la première apparition de ce débat dans l'*Esthétique* où Kant discute brièvement des solutions concernant l'espace et le temps des « physiciens mathématiciens » (à savoir Newton et surtout Clarke) et des « physiciens métaphysiciens » (à savoir les leibnizo-wolffiens).[1180] Comme le témoigne le problème du temps vide, l'explication des arguments infinitistes de la preuve nécessite de consulter à la controverse de Leibniz avec Clarke, le newtonien. On y voit que, pour Leibniz, l'espace et le temps, sans la matière, n'expriment que des « possibilités idéales »[1181] des existences, et, à la différence de l'affirmation *réaliste* des newtoniens[1182] ils n'ont point de « réalité absolues »[1183] mais l'apriorité de l'espace et du temps, même s'il sont conçus comme infini, n'a rien avoir avec l'étendue et la durée des matières : « On ne peut point dire qu'une certaine durée est eternelle; mais on peut dire que les choses qui durent tousjours, sont éternelles, en gagnant toujours une

[1179] *CRP*, A 427/ B 455, trad. A. Renault, p. 431.
[1180] *CRP*, A 40/ B 57, trad. A. Renault, p. 132.
[1181] « Le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale », voir G. W. Leibniz, « Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke (1715-1716) », § 15, 55, in *Die philosophischen Schriften*, Band VII, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin, 1890), rééd., Hildesheim-New York, Olms, 1978, p. 404.
[1182] Pour la définition de l'espace et le temps newtonienne on consultera le *Scholium* de *Philosophiae naturalis principia mathematica :* « Le temps absolu, vrai & mathématique » est d'après la première scholie « sans relation à rien d'extérieur, coule uniformément & s'appelle *durée* », cependant « l'espace absolu sans relation aux choses externes, demeure toujours similaire & immobile », *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, t. I, traduction de Madame la Marquise du Chastellet (Desaint, Saillant et Lambert, Paris, 1759), réédition fac. Sim, J. Gabay, Paris, 1990, p. 8 ; cf. « Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke (1715-1716) », troisième réponse de Clarke, §3, p. 368 : « infinite space is one, absolutely and essentially indivisible ».
[1183] Voir « Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke (1715-1716) », cinquième écrit de Leibniz, § 15, 60, p. 406 : « Je ne dis point que la matiere et l'espace est la même chose ; je dis seulement qu'il n'y a point d'espace, où il n'y a point de matiere; et que l'espace en luy même n'est point une realité absolue ».

durée nouvelle. Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement. Et comment une chose pourroit elle exister éternellement, qui à parler exactement n'existe jamais ? Car comment pourroit exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe ? Du temps n'existent jamais que des instans, et l'instant n'est pas même une partie du temps. Quiconque considérera ces observations, comprendra bien que le temps ne saurait être qu'une chose ideale ».[1184] Rappelons de nouveau que l'antithèse comme la thèse ne concerne pas la finité ou l'infinité du réceptacle spatio-temporel (les formes de l'intuition selon le vocabulaire de la *Critique*) mais le monde dans l'espace et le temps. Il est nécessaire donc, conformément à celle-ci, de distinguer l'étendue de l'espace et le temps de la durée,[1185] car la preuve kantienne s'efforce de montrer que l'étendue et la durée des choses dans le monde n'a aucun commencement. Lorsqu'on examine de plus près la preuve et la remarque de l'antithèse, on verra que ce qui pose problème est plutôt la *Weltgrenze*.

L'idée directrice de l'exposition kantienne s'ouvre sur l'ambigüité de l'espace *absolu*[1186] qui est immobile et infini par rapport aux matières et à l'espace *vide*[1187] dont l'antithèse montre implicitement l'absurdité par rapport à l'analyse du temps vide. Mais pour expliciter le défaut de la position finitiste, la preuve suppose de nouveau que le monde soit spatialement limité et donc fini. D'où vient la question inévitable : comment établir, en suivant la thèse finitiste, la relation (*Verhältnis*) possible entre la grandeur limitée du monde matériel et le réceptacle spatial infini ?[1188] Une telle relation spatiale semble impossible aux yeux de Leibniz si l'espace est l'absolu. C'est pourquoi Leibniz soutient que : 1/ l'espace et le temps ne sont pas des êtres réels et absolus mais relatifs : « Je tenois l'Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps ; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre de successions. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leur maniérés d'exister particulières ».[1189] L'espace et le temps sont

---

[1184] Cinquième écrit de Leibniz, § 10, 49, p. 402.
[1185] Voir Joseph Moreau, « L'espace et les vérités éternelles chez Leibniz », in *L'univers Leibnizien*, Hildesheim-New York, Olms, 1988, p. 487.
[1186] Sur la définition de l'espace absolu, voir Kant, *Principes métaphysique de la science de la nature*, 480, p. 79 : « la *matière* est *ce qui est mobile* dans l'espace. L'espace qui est lui-même mobile s'appelle matériel, ou encore l'*espace relatif* ; et celui dans lequel tout *mouvement* doit en fin de compte être pensé (et qui, par conséquent, est lui-même absolument immobile s'appelle l'espace pur, ou encore l'espace absolu ».
[1187] Voir Kant, *Principes métaphysique de la science de la nature*, 496, p. 109 : « La *matière* est *ce qui mobile* en tant qu'il *remplit un espace*. *Remplir* un espace signifie résister à tout mobile qui tend par son mouvement à pénétrer dans un certain espace. Un espace qui n'est pas rempli est un *espace vide* ».
[1188] *CRP*, A 429/ B 457.
[1189] Cinquième écrit de Leibniz, §3, p. 363 ; cf. « Nouveaux essais sur l'entendement humain », in *Die philosophischen Schriften*, Band V, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin, 1882), rééd., Hildesheim-New York, Olms, 1978, p. 140 : « C'est

relatifs, à savoir que leur être est dépendant des choses qui les remplissent. Cela implique aussi qu'ils ne sont pas, à la différence des newtoniens, des substances, car ce qui est réel est seulement les monades, les substance simples,[1190] qui remplissent l'espace idéel. Ainsi pour Leibniz, l'espace et le temps n'établissent que les ordres des choses qui établit les relations entre les monades. Car si les relations entre monades étaient réelles, alors elles seraient monades, ce qui nous fait retomber dans les apories de Zénon : « εἰ ὁ τόπος ἐστί τι, ἔν τινι ἔσται »[1191], si le lieu est quelque chose, il sera *dans* quelque chose, il s'ensuit qu'il devrait donc y avoir un espace de l'espace, et ainsi de suite à l'infini.[1192] Sur ce point, Kant est tout à fait d'accord avec Leibniz sur l'idéalité du réceptacle spatiale. Pour l'un comme pour l'autre, l'espace n'est pas une chose proprement dite,[1193] il est, comme Kant le déclare dans la note de la preuve, « *kein wirklicher Gegenstand* ».[1194]

Déjà le § 7 de l'*Esthétique* critique les newtoniens pour souligner la non réalité de l'espace : « il leur faut admettre deux *non-êtres* (*Undinge*) éternels et infinis subsistant par eux-mêmes (espace et temps), qui n'existent (sans pourtant être quelque chose de réel) que pour comprendre en eux tout le réel ».[1195] C'est ce qu'on doit entendre « sous le nom de l'espace absolu »,[1196] un pur *ens imaginarium*.[1197] Mais la question présente ne concerne pas une assertion cosmologique à l'égard de la forme de l'espace, ou de son intelligibilité mais de « l'espace de l'expérience physique, l'espace plein » comme l'explique André Darbon,[1198] ou selon la vocabulaire de la *Critique*, du « *mundus phaenomenon* et sa grandeur, à propos du quoi l'on ne fait aucunement abstraction des conditions mentionnées de la sensibilités sans supprimer l'essence du monde ».[1199] En ce sens, Kant est ici plus proche du concept de l'espace du réalisme transcendantal que de celui

comme je viens de dire que le temps et l'espace marquent des possibilités au delà de la supposition des existences. Le temps et l'espace sont de la nature des verités eternelles qui regardent egalement le possible et l'existant ».

[1190] *Monadologie*, §1, in *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*, auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet (1954) und der Übersetzung von Artur Buchenau, Hambourg, Felix Meiner, 1956, p. 26.

[1191] *Physique*, IV, 3, 210b 23.

[1192] Cf. Gottfried Martin, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. Jean-Claude Piguet, Paris, P. U.F., 1963, p. 19.

[1193] Leibniz écrit : « (Tempus et spatium) sunt ordines, non res », « Briefwechsel zwischen Leibniz und Des Bosses, 1706-1716 », in *Die philosophischen Schriften*, Band II, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin, 1879), rééd., Hildesheim-New York, Olms, 1978, p. 511.

[1194] *CRP*, A 429/ B 457.

[1195] *CRP*, A 39/ B56, trad. A. Renault, p. 132 ; nous soulignons.

[1196] *CRP*, A 429/ B 457, note de la preuve.

[1197] Comme le définit la *Réflexion* 5724 (AK XVIII, 336), l'*ens imaginarium* est ce « dont l'existence est elle-même n'est qu'une idée », c'est-à-dire une construction intellectuelle.

[1198] André Darbon, *Une doctrine de l'infini*, publié par Madeleine Lagarce-Darbon, Paris, P. U.F, 1951, p. 219.

[1199] *Remarque sur l'antithèse*, A 433/ B 461, trad. A. Renault, p. 435.

de l'idéalisme transcendantal.[1200] Après avoir fait appel à la distinction entre la forme et la matière de l'espace, il conclut que : « (…) les choses, comme phénomènes, déterminent bien l'espace, c'est-à-dire que, parmi tous les prédicats possibles de celui-ci (grandeur et rapport), elles font que tels ou tels appartient à la réalité ; mais l'inversement, l'espace ne peut pas (…) déterminer la réalité effective des choses du point de vue de la grandeur ou de la figure », parce que l'espace comme non-être, « n'est en lui-même rien qui soit effectivement réel ».[1201] Nous pouvons réfuter désormais l'assertion d'un monde spatialement limité par l'espace ou l'univers absolu parce que l'être limité implique toujours une limitation par rapport à une chose. L'espace ne peut être limité que par les phénomènes tandis que les phénomènes ne peuvent pas être limités par l'espace vide qui est extérieur au monde. Pour démontrer ce point, Kant soulève la question du statut du « mouvement » ou du « repos du monde dans l'espace vide infini », [1202] : 2/ comment donner un sens à l'espace vide qui se trouve en dehors des limites du monde qui est dans l'espace ?[1203] en d'autres termes, comment déterminer la position absolue ou bien le τόπος du monde s'il y a au-delà du monde limité un espace vide ? Aux yeux de Leibniz, comme les parties de l'espace sont homogènes, il n'y a aucune *raison suffisante* pour Dieu de remplir une certaine partie de l'espace et de laisser l'autre complètement vide : « (…) supposé que l'espace soit quelque chose en luy même, outre l'ordre des corps entre eux, qu'il est impossible qu'il y ait une raison, pourquoy Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement, et pourquoy tout n'a pas été mis à rebours (par exemple) par un échange de l'orient et de l'occident. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre ; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne differeroient point entre eux : leur différence ne se trouve que dans notre supposition chimérique de la realité de l'espace en luy même ».[1204]

Par rapport à la question de la grandeur finie ou infinie du monde, l'antithèse démontre qu'une limite temporelle ainsi que le temps vide qui finitiserait le monde au niveau des phénomènes, ne sont pas possibles, la grandeur du monde relativement au temps doit être illimitée.

[1200] Cf. *CRP*, A 431/ B 459 : « Je suis, pour cette dernière partie de l'argumentation, pleinement satisfait par l'opinion de leibnizienne ».
[1201] *CRP*, Remarque sur l'antithèse, A 431/ B 459, trad. A. Renault, p. 433.
[1202] *Ibid*.
[1203] Cf. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, p. 24.
[1204] « Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke (1715-1716) », Troisième écrit de Leibniz, V, §3, p. 364.

La même conclusion s'applique à la limite spatiale et l'espace vide, la grandeur du monde relativement à l'espace doit être illimitée.

Soulignons aussi que dans la remarque de l'antithèse, Kant attire l'attention sur une distinction nécessaire entre la limite et la borne du monde. Il observe que l'antinomie de l'espace (ainsi que celle du temps) naît lorsqu'on confond « la limite de l'étendue (*der Grenze der Ausdehnung*) » avec « des bornes de l'univers (*Schranken des Weltganzen*) ».[1205] En effet, c'est une confusion entre la limite du tout du monde en tant qu'une catégorie de la quantité et sa limitation intellectuelle en tant qu'une catégorie de la qualité.[1206] Mais elle entraîne, à notre avis, une autre confusion entre l'infini mathématique qui est sans limites quantitativement au niveau du sensible et l'infini métaphysique qui est sans bornes qualitativement.[1207] On lit aussi dans les *Prolégomènes* que : « les limites (dans les cas des êtres étendus) supposent toujours un espace qui se trouve à l'extérieur d'un endroit déterminé, et qui enclôt cet endroit; les bornes n'exigent rien de tel ».[1208] On verra que ces définitions ontologiques jouent un rôle décisif dans la considération de l'existence de l'infinité.

Avant de passer à la solution kantienne, résumons donc le premier conflit cosmologique. Nous avons vu en effet que l'antinomie ne concerne que la *contradiction* qui apparaît dans l'application du concept de l'infinité quantitative au concept du monde, plus précisément à la limite temporelle et spatiale du monde. Selon la thèse, la série que les quantités forment nécessite la finité de la grandeur du tout du monde selon l'espace et le temps tandis que du côté de l'antithèse, cette même grandeur doit être saisie selon la considération de l'infini quantitatif actuel du monde.[1209] Face à cette contradiction qui semble inévitable, nécessaire et surtout légitime, ce qui importe pour Kant, c'est d'expliquer avant tout sur quoi repose cette contradiction et ensuite de proposer une solution pour dépasser ce conflit de la raison dans son raisonnement sur le concept du monde.

La deuxième antinomie mathématique est en effet la continuation du thème du concept de l'infini mais la question est désormais de savoir si la substance, à savoir le monde matériel, est

---

[1205] *CRP*, A 433/ B 461, trad. A. Renaut, p. 435.
[1206] Sur ce point, voir H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. II, p. 226.
[1207] Voir la *Réf*., 4197; AK, XVII, 452: « Das mathematisch unendliche ist ohne Ende nach Gesetzen der sinnlichen Schätzung, das metaphysisch unendliche ist ohne Ende überhaupt, d.i. ohne Schranken », citée par Kristina Engelhard, in *Das Einfache und die Materie*, p. 354.
[1208] § 57, 352, trad. L. Guillermit, p. 164.
[1209] Cf. Klaus Düsing, *Antinomie und Dialektik*, p. 101.

infiniment divisible (de sorte qu'on n'arrive pas à un *simple* qui ne serait plus divisible) ou fini et limité. Elle est le résultat de la deuxième idée cosmologique de la catégorie de la *qualité* qui traite de « l'absolue complétude de la division (*Teilung*) d'une totalité donnée (*gegebene Ganze*) dans le phénomène ».[1210] La thèse, apparemment leibnizienne, soutient que « toute substance composée, dans le monde, est constituée de parties simples, et il n'existe partout rien que le simple ou ce qui en est composé »,[1211] alors que l'antithèse la réfute en soutenant qu' « aucune chose composée dans le monde, n'est constituée de parties simples et il n'existe nulle part rien qui soit simple dans ce monde ».[1212] Mais le thème central de l'antinomie n'est pas la contradiction dialectique entre la « substance composée » et la « substance simple » : en d'autres termes, le problème de la première antinomie est celui de la finité ou de l'infinité de la *grandeur extensive* du monde dans l'espace et le temps (c'est-à-dire de l' « absolue complétude de la *composition* de la totalité donnée de tous les phénomènes »),[1213] tandis que le problème de la deuxième antinomie découle de l'autre aspect de la question, celui de la finité ou l'infinité de la grandeur intensive, « c'est-à-dire du degré suivant lequel elle remplit l'espace ou le temps ».[1214]

§4 - La solution logique aux antinomies mathématiques

Pour pouvoir lever la contradiction qui nous mène aux antinomies de la raison à l'égard de la totalité finie ou infinie de la grandeur du monde, il faut d'abord définir le principe de la solution qui explique en même temps la nature de cette contradiction. C'est pourquoi la stratégie de la solution kantienne commence avec une explicitation préalable de la signification de l'*opposition* qui doit être distinguée de la contradiction, source de l'antinomie. Or, Kant explique qu'une proposition peut être dite dans une relation d'opposition seulement de deux manières : il y a ou bien une opposition *analytique* (« *contradictorie oppositorum* »), ou bien une opposition *dialectique* (« *contrarie oppositorum* »).[1215] Avant de l'appliquer aux assertions cosmologiques, on peut définir une opposition analytique comme suit : Prenons un jugement analytique : 1/ « les célibataires sont non mariés », et posons un autre jugement également analytique mais opposé

[1210] *CRP*, A 415/ B 443, trad. A. Renaut, p. 423.
[1211] *CRP*, A 434/ B 462, trad. A. Renaut, p. 436.
[1212] *CRP*, A 435/ B 563, trad. A. Renaut, p. 437.
[1213] *CRP*, A 415/ B 443, trad. A. Renaut, p. 423.
[1214] Voir *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff***,** trad. J. Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques*, t. III, XX, 7, 289.
[1215] *Ibid*, p. 1244.

2/ « les célibataires sont mariés ».[1216] D'après cet exemple simple, il n'y a d'opposition *analytique*, selon Kant, qu'au sens de l'opposition *logique* selon laquelle une contradiction (*Widerspruch*) surgit uniquement lorsqu'un jugement analytiquement vrai se contredit avec à un autre qui est analytiquement faux et, par conséquent, celui qui est faux est nié en raison de son caractère *contradictoire* (*widersprüchlich*) par rapport à celui qui est vrai[1217]. Dans ce cas, Kant précise que « l'opposition contradictoire (*Entgegensetzung des Widerspruchs*) s'appelle l'opposition analytique (*analytische Opposition*) ».[1218] Kant n'explique pas cette considération de manière détaillée pourtant il n'est pas si difficile de voir que la détermination de la contradiction comme l'opposition *analytique* est complètement conforme à la logique formelle dont le principe est le principe de la contradiction. Il écrit dans l'*Analytique* : « (…) à nulle chose ne convient un prédicat qui la contredise s'appelle le principe de contradiction et constitue un critère universel (…) de toute vérité », et plus loin on lit que « si le jugement est *analytique*, qu'il soit négatif ou affirmatif, sa vérité doit toujours pouvoir être suffisamment reconnue d'après le principe de contradiction ».[1219] D'après cette définition, l'opposition analytique comme opposition logique, est déterminée uniquement par le principe de l'identité, et l'opposition logique ne pose pas un problème particulier puisqu'elle « consiste à affirmer et à nier quelque chose d'un même sujet »; [1220] donc, elle n'implique pas un acte de déterminer par rapport à la *réalité objective* d'une chose, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une opposition *réelle*. Qu'en est-il alors pour la possibilité de penser un concept contradictoire ? : « je peux *penser* ce que je veux, pourvu simplement que je ne me contredise pas moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quand bien même je ne puis pas me porter garant que, dans l'ensemble global de toutes les possibilités,

---

[1216] Nous suivons ici l'exposition de Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels,* Koenigstein, Hain-Athenaeum, 1981, p. 41.

[1217] Cf. Aristote, *De l'interprétation*, 7, 17b, 17, trad., J. Tricot, Paris, Vrin, 2004, p. 101 : « L'opposition que j'appelle *de contradiction* est donc celle d'une affirmation exprimant un sujet universel <pris universellement> à une négation exprimant le même sujet non pris universellement ».

[1218] *CRP*, A 504 / B 532, trad. A. Renaut, p. 437.

[1219] *CRP*, A 151- 152/ B 190-191, trad. A. Renault, p. 232 ; cf. *Réponse à Eberhard*, trad., Jocelyn Benoist, Paris, Vrin, 1999, 175, p. 96 : « Or il est clair que le principe de contradiction est un principe qui vaut pour absolument tout ce que nous pouvons penser, que cela soit un objet sensible, auquel revient une intuition possible, ou non : car il vaut pour la pensée en général, sans considération d'un objet. Ce qui n'est pas compatible avec ce principe n'est manifestement rien (pas même une pensée). S'il voulait donc introduire la réalité objective du concept de raison sans se laisser lier par la restriction aux objets d 'intuition sensible, alors il avait nécessairement besoin à cette fin du principe qui vaut pour la pensée en général, le concept de raison, mais aussi de poser celui-ci de telle sorte que, bien qu'il eût assurément en fait une signification simplement logique, il semblât aussi comprendre en lui les raisons en un sens réel [*Realgrunde*] (par conséquent celle de la causalité) ».

[1220] *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1997, p. 19.

il y ait aussi un objet qui corresponde à ce concept, ou non ».[1221] Pour de tels concepts dont l'objet se contredit lui-même, on a affaire à un *rien* que Kant appelle « *nihil negativum*»[1222], c'est un « objet (*Gegenstand*) vide sans concept »[1223] ou encore quelque chose comme rien de pensable.[1224] Il est clair, d'après ce qui vient d'être dit, qu'une contradiction véritable est 1/ nécessairement de l'ordre de l'opposition *logique* (à savoir qu'elle n'est possible que pour un jugement analytique que ce soit affirmatif ou négatif) et par conséquent 2/ elle ne considère pas les objets eux-mêmes mais seulement les concepts en général, cela dit, 3/ ces concepts sont bien sans objet, et c'est pourquoi la conséquence (*Folge*) d'une contradiction véritable doit être nécessairement un *nihil negativum*,[1225] c'est-à-dire, comme le remarque Michael Wolff,[1226] un jugement contradictoire ou un concept contradictoire (au sens de l'impossibilité logique) doit être saisi non pas seulement comme une fausseté simple mais bien comme un *rien*. La contradiction ainsi posée, la question demeure : quel est le rôle de la contradiction dans la doctrine de l'antinomie si elle n'est pas une contradiction *véritable* ?

Dans la septième section de la *Dialectiqu,* l'argument essentiel de Kant repose sur l'affirmation d'« une certaine apparence transcendantale »[1227] des Idées cosmologiques. Pourtant, comme il n'est pas possible d'éclaircir la solution critique des antinomies sans faire appel au deuxième volet de l'opposition, nous devons commencer par discuter en quel sens Kant qualifie les antinomies mathématiques d'oppositions dialectiques (*dialektische Entgegensetzungen*).[1228] Pour expliquer une telle opposition de la contrariété, Kant donne un exemple que certains commentateurs trouvent « trivial » :[1229] « Si quelqu'un disait : tout corps, ou bien sent bon, ou bien sent mauvais, un troisième cas se produit, savoir qu'il ne sent rien du tout (qu'il n'ait aucune odeur), et dès lors les deux propositions qui entrent en conflit peuvent être fausses. Si je dis que

---

[1221] *CRP*, B XXVI, note.
[1222] Voir le tableau de rien (*Nichts*), de *CRP*, A 291/ B 348 : « L'objet d'un concept qui se contredit lui-même n'est rien, parce que le concept « rien » est l'impossible, comme par exemple la figure rectiligne de deux côtés (*nihil negativum*) ».
[1223] *CRP*, A 292/ B 349, trad. A. Renaut, p. 328.
[1224] Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, p. 44.
[1225] Voir Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin, W. de Gruyter, 1990, p. 480.
[1226] Michael Wolff, « Der Begriff des Widerspruchs in der Kritik der reinen Vernunft: Über das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik », in *Probleme der Kritik der reinen Vernunft: Kant-Tagung Marburg 1981,* B. Tuschling (éd.), Berlin, W. de Gruyter, 1984, p. 186.
[1227] *CRP*, A 501/ B 529, trad. A. Renaut, p. 477.
[1228] *CRP*, A 505/ B 533
[1229] Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, p. 45; Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 375.

tout corps, ou bien est parfumé, ou bien n'est pas parfumé (*vel sua- veolens vel non suaveolens*), les deux jugements sont contradictoirement opposés, et seul le premier est faux, alors que son opposé contradictoire, savoir que quelques corps ne sont pas parfumés, comprend aussi en lui les corps qui ne sentent rien du tout. Dans la précédente opposition (*per disparata*), la condition accidentelle du concept de corps (l'odeur) demeurerait encore présente dans le jugement contraire et n'était donc pas supprimée par celui-ci : par conséquent, ce dernier n'était pas l'opposé contradictoire du premier ».[1230] D'où vient la trivialité ?

Des deux jugements 1/ « tout corps sent bon », 2/ « tout corps sent mauvais », il y a une *présupposition* implicite selon laquelle « tout corps est parfumé ». Mais expliquons ce point du point de vue de la première antinomie : si on applique le raisonnement aux assertions cosmologiques, on peut reproduire l'opposition dialectique comme suivante : 1/ « le monde est infini » (selon l'antithèse), 2/ « le monde n'est pas infini » (selon la thèse). De ces deux propositions, dont le sujet et le prédicat sont identiques, seulement l'une doit être nécessairement vraie en s'opposant à l'autre, donc, la contradiction consiste, selon le principe d'identité[1231], en une négation de l'une comme fausse, cela veut dire que l'une comme l'autre ne peuvent pas être *en même temps* vraies ou *en même temps* fausses et lorsque l'une des deux est vraies, l'autre doit être fausses. En d'autres termes « l'un pose l'existence de sujet qu'il détermine tandis que l'autre la supprime ».[1232] Par contre dans les antinomies mathématiques, Kant soutient que ces deux propositions (dont le sujet est le concept du monde) ne peuvent pas être qualifiées comme une *proposition contradictoire* (c'est-à-dire l'opposition analytique) mais comme une *proposition contraire* (l'opposition dialectique).[1233] La raison en est qu'il n'est pas possible, à la différence des propositions contradictoires, d'affirmer dans les propositions contraires la fausseté ou la vérité de l'une des propositions parce qu'on ne peut pas appliquer le principe de *tertium non datur* (selon laquelle une chose est, ou bien vrai ou bien fausse), s'il y a une *présupposition* implicite qui peut donner encore un *tertium* (selon laquelle les deux propositions peuvent être en même temps ou

---

[1230] *CRP*, A 503/ B 531, trad. A. Renault, p. 478.

[1231] *CRP*, A 152/ B 191, trad. A. Renault, p. 233 : « il est impossible que quelque chose soit et ne soit pas *en même temps* ».

[1232] Monique David-Mesnard, *La folie dans la raison pure : Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990, p. 35

[1233] Cf. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak., XX, p. 291: « Der Widerstreit dieser ihrer Sätze ist nicht bloß logisch, der analytischen Entgegensetzung (contradictorie oppositorum), d.i. ein bloßer Widerspruch, denn da würde, wenn einer derselben wahr ist, der andre falsch sein müssen, und umgekehrt. Z.B. die Welt ist dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegensatze, sie ist im Raume nicht unendlich; sondern ein transscendentaler der synthetischen Opposition (contrarie oppositorum) ».

bien vraies ou bien fausse).[1234] Selon Kant, ce que l'on présuppose être comme un tertium dans le cas des antinomies mathématique est le concept du monde à propos duquel on ne peut affirmer ni la vérité ni la fausseté parce qu'il n'est pas donné comme la totalité entière des conditions, c'est dire qu'une telle présupposition du *Weltall* enfreint les limites de l'expérience possible. Nous reviendrons sur ce point plus tard, mais reformulons pour le moment les assertions de la première antinomie afin qu'elles puissent montrer la structure de l'opposition dialectique : si l'on dit que 1/ « le monde, quant à l'espace, est infini », et que l'on pose son opposée comme, 2/ « le monde, quant à l'espace, n'est infini (*non est infinitus*) »[1235], il y aura, par cette négation du prédicat de l'infinité, une troisième possibilité selon laquelle 3/ « *quelque* monde, relativement à l'espace, n'est infini », d'où vient une contradiction entre la première proposition et la troisième, cela veut dire que ou bien l'une des deux est vraie et l'autre est nécessairement fausse. Mais si l'on qualifie le prédicat de la négation (*non est infinitus*) de la même manière que le réaliste transcendantal (la thèse finitiste), c'est-à-dire au sens de la proposition de « *nul* monde n'est infini »[1236], on obtient alors la contrariété entre la première proposition et la deuxième (« le monde est ou bien infini ou bien fini (non infini) »)[1237] de sorte qu'il est possible pour les deux propositions d'être fausses, mais en même temps il est aussi impossible de dire que l'une des deux peut être vraie.[1238] Selon Kant, le résultat est qu'une antinomie ne signifie pas une contradiction proprement dite reposant sur la détermination ou l'indétermination (c'est-à-dire comme *nihil negativum*) d'un prédicat, mais seulement une contradiction *dialectique* (ou *« ein transscendentaler der synthetischen Opposition* »)[1239] qui consiste dans la prédication d'un sujet seulement *présupposé* (que ce soit par la finitiste ou l'infinitise) donné comme *en soi* dans la sensibilité. En d'autres termes au fondement de la structure de l'antinomie il y a cette présupposition menant à saisir l'apparence transcendantale du concept du monde comme s'il était déjà donné et connu en tant qu'une *chose en soi* : « Car dans ce cas, je considère le monde comme déterminé en soi quant à sa grandeur, puisque, dans la proposition opposée, je ne supprime pas simplement l'infinité et avec elle, peut-être, toute son

[1234] Cf. H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, t. II, p. 304.
[1235] *CRP*, A 504/ B 532, trad. A. Renault, p. 478.
[1236] Nous suivons ici Léo Freuler, « Les antinomies cosmologiques de Kant », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 124, 1992, pp. 27, 28.
[1237] *CRP*, A 504, B 532, trad. A. Renault, p. 478.
[1238] Telle est la différence entre les antinomies mathématique et les antinomies dynamiques : dans le première type d'antinomie la contrariété signifie la fausseté des deux propositions ensemble, alors que dans la deuxième l'opposition est qualifie par Kant comme *subcontraires*, les deux propositions ensemble peuvent être vraies mais non pas fausses, voir *Prolégomènes*, § 53, 343, p. 149, et cf. M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, p. 47.
[1239] *Fortschritte.*, AA, XX, p. 291.

existence envisagée en elle-même, mais j'ajoute une détermination au monde comme à une chose effectivement réelle en soi, ce qui peut tout aussi bien être faux si, de fait, le monde ne devait pas du tout être donné *comme une chose en soi*, ni non plus, par conséquent, comme infini ou comme fini quant à sa grandeur ».[1240] La détermination ajoutée[1241] que Kant mentionne signifie qu'il y a un critère supplémentaire sous-jacent dans l'antinomie et que la contradiction dialectique surgit lorsqu'on présuppose, d'une part, une série *non-infinie* (la thèse finitiste) et une série *infinie* (l'antithèse infinitise). Ce que l'on ajoute, plus précisément, dans la première proposition implique que la série (non-infinie) a un membre premier et c'est en ce sens qu'elle est inconditionnée, alors que la série infinie considère le fait d'être inconditionné de la série dans le tout de la série elle-même. Mais pour l'une comme pour l'autre, ce que l'on ajoute repose sur la considération du monde comme « un tout existant en soi »[1242] qui devient une condition dans l'application aux prédicats *fini* et *non-infini*[1243] : « Mais si je mets de côté cette supposition ou cette apparence transcendantale et nie que le monde constitue une chose en soi, l'opposition contradictoire des deux affirmations se transforme en une opposition simplement dialectique ; et, puisque le monde n'existe pas du tout en soi (indépendamment de la série régressive de mes représentations), il n'existe ni comme un tout infini en soi ni comme un tout fini en soi. Il ne peut se trouver que dans la régression empirique de la série des phénomènes, et non pas du tout pour lui-même. Par conséquent, si cette série est toujours conditionnée, elle n'est jamais donnée en entier, et le monde n'est donc aucunement un tout inconditionné : il n'existe donc pas non plus, en tant que tel, avec une grandeur infinie ni avec une grandeur finie ».[1244]

Si la conséquence de l'antinomie de la finité ou de l'infinité de la grandeur du monde selon l'espace et le temps est une contradiction dialectique, la clef de la solution transcendantale est le dépassement (au sens de *aufheben*[1245]) du conflit une fois pour toutes à cause de l'application illégitime de l'idée cosmologique de la totalité absolue à la phénoménalité du monde, ce qui ne peut pas être connue en soi par le moyen de la connaissance représentative humaine.

[1240] *CRP*, A 504/ B 532, trad. A. Renault, p. 478.
[1241] Kant écrit plus loin qu'une telle proposition dialectique « dit quelque chose de plus que ce qui se trouve requis pour la contradiction », A 504/ B 532, trad. A. Renault, p. 478.
[1242] *CRP*, A 506/ B 534, trad. A. Renault, p. 480.
[1243] Nous suivons ici le commentaire de Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, pp. 133-135.
[1244] *CRP*, A 505/B 533, trad., A. Renault, p. 479.
[1245] C'est-à-dire « déclarer fausses les deux affirmation opposées », voir *CRP*, A 528/ B 556, trad. A. Renault, p. 492.

§5- La solution transcendantale aux antinomies mathématiques et l'impossibilité de l'infini actuel

Le principe de la solution transcendantale repose sur la distinction fondamentale du phénomène et de la chose en soi. Nous pouvons résumer les étapes de l'argument kantien comme suit : Kant évoque à la fin de la septième section de la *Dialectique* la leçon principale de l'*Esthétique* selon laquelle : 1/ le monde sensible (à savoir le monde donné par les formes de l'intuition qui sont l'espace et le temps) en tant qu'un phénomène n'est rien d'autre qu'une représentation subjective.[1246] Il s'ensuit que, selon l'idéalité transcendantale de l'espace et le temps, la grandeur du monde doit être également conditionnée, parce qu'elle est aussi un phénomène, à partir des formes de l'intuition ; ceci implique que le problème doit être soulevé en se rendant compte du fait que, dans la sphère de la phénoménalité, qui est toujours conditionnée, aucune totalité inconditionnée ne peut être donnée. Comme nous venons de le voir dans l'exposition de la première antinomie, cette condition ne fait pas partie des preuves indirectes, et, c'est pourquoi dans la solution transcendantale Kant ne s'efforce pas désormais directement de démontrer l'absurdité de la finité ou de l'infinité de la grandeur du monde mais il en conclut plutôt à l'impossibilité d'affirmer ni la finité ni l'infinité en partant des limites de l'expérience possible.[1247] Dans la huitième section, il expose le principe cosmologique[1248] comme un principe *constitutif*[1249] de la raison selon laquelle les deux côtés de l'antinomie *déterminent* le concept du monde par un usage abusif de la raison (à savoir l'élargissement du concept du monde sensible au-

[1246] *CRP*, A507/ B 535 ; cf. A 508/ B 536.
[1247] Cf. le commentaire de François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique*, p. 354 : « Les thèses et antithèses des antinomies mathématiques ne sont pas renvoyées dos à dos parce qu'elles reposent sur l'hypothèse de l'existence en soi de l'espace et du temps, mais parce qu'elles reposent sur l'hypothèse que le monde existe (indépendamment de nous) avec une grandeur ne dépendant pas de l 'activité par laquelle nous la déterminons. L'argument n'est pas que fini et infini n'ont de sens que par rapport à l'espace et au temps ; Kant ne tire pas argument d'une contradiction des représentations sensibles de la totalité des phénomènes. Il invoque que dans l 'expérience aucun absolu n'est jamais atteint, que toutes les synthèses régressives des parties sont toujours provisoires, que dans l'expérience le monde n'a pas (par lui-même) de grandeur, que dans l'expérience, aucune série n'est jamais donnée, ni donnable, finie ou infinie ». Pour l'étude de la relation entre l'Esthétique et la Dialectique, voir *L'assise de l'ontologie critique*, pp. 350-354.
[1248] *CRP*, A 409/ B 436 : « si le conditionné est donné, se trouve donnée aussi la somme entière des conditions, et par conséquent l'absolument inconditionné ».
[1249] *CRP*, A 509/ B 537.

delà de ses limites par l'abus de l'idée du monde régulateur) et sans considérer les conditions que celui-ci donne.[1250]

En ce qui concerne la question de l'infinité actuelle ou potentielle, Kant fait allusion au problème de la complétude du *Weltgrenze* dans l'expérience *:* « (…) pour résoudre le premier problème cosmologique, il faut et il suffit simplement de décider encore si, dans la régression vers la grandeur inconditionnée de l'univers (quant au temps et quant à l'espace), cette ascension qui ne trouve jamais sa limite peut être appelée une *régression à l'infini* (*Rückgang ins Unendliche*), ou seulement une *régression dont il est impossible de déterminer jusqu'où elle peut être poursuivie* (*unbestimmbar fortgesetzter Regressus in indefinitum*) ».[1251] 2/ Si les phénomènes du monde sensible qui constituent une série, sont toujours conditionnés par une condition supérieure, peut-on parler de l'existence *effective* des limites spatio-temporelle de la grandeur du monde ? En d'autres termes, est-ce qu'il est possible pour la régression *empirique* d'achever la série de la synthèse totale des phénomènes du monde sensible sans rencontrer une limite ultime qui serait une limite absolue ? Ou encore, est-ce qu'une telle limite est possible *dans* l'expérience ? La réponse est négative. Etant donné que le tout du monde n'est pas donné empiriquement comme la série totale des phénomènes,[1252] aucune limite (spatiale et temporelle) qu'on peut rencontrer au cours du monde ne peut être qualifiée comme une limite *absolue* (que l'on peut déterminer comme *inconditionnée*) puisque pour une chose sensible et limitée il y a toujours une autre limite qui la limite. En d'autres termes, une chose limitée dans la sphère des phénomènes signifie d'être toujours *relative* à ce qui limite, de sorte que, comme Kant le souligne, on ne peut progresser ou régresser dans le monde sensible que grâce au passage d'un phénomène conditionné à un autre phénomène qui le conditionne, :c'est « pour cette raison que ce qui *limite* ne peut qu'être distinct de ce qui, par là se trouve limité ».[1253] D'après ce raisonnement, on peut dire qu'il s'agit d'une série de limites des phénomènes qui ne sera jamais complète (qui semble continuer *ad infinitum*) et qui ne peut pas *déterminer* d'une manière absolue la totalité des événements ou les phénomènes

[1250] *CRP*, A 508/ B 536, trad. A. Renault, p. 481 : « (…) le principe de l'absolue totalité de la série des conditions, considérée comme donnée en soi dans l'objet (dans les phénomènes), serait un principe cosmologique *constitutif* dont j 'ai voulu indiquer la nullité précisément par cette distinction en souhaitant éviter ainsi que l'on attribue (comme, sinon, c'est inévitablement le cas) de la réalité objective à une Idée qui sert uniquement de règle ».
[1251] *CRP*, A 518/B 546, trad. A. Renault, p. 486.
[1252] *CRP*, A 519/ B 547, trad. A. Renault, p. 487 : « Je ne possède jamais l'univers que dans mon concept, mais n'en dispose aucunement (comme totalité) dans l'intuition ».
[1253] *CRP*, A 515/ B 543, trad. A. Renault, p. 484.

du monde sensible. Ainsi, si l'on peut toujours régresser empiriquement d'un conditionné donné à sa condition (qui sera aussi conditionné par une condition plus loin, etc.) mais qu'une limite absolument inconditionnée n'est pas donnée en même temps, il n'est pas légitime de dire, à cause de cette absence, que la grandeur du monde est limitée relativement à un espace et un temps vide (comme le prétend les newtoniens) mais il est également illégitime de dire que le monde est illimité relativement à un espace et un temps (comme le prétend l'école leibnizo-wolffien). Il semble que tout dépend de l'impossibilité de la donation (*Gegebenheit*) de la totalité inconditionnée (c'est-à-dire l'infinité actuelle) d'une manière *effective* dans le monde sensible.[1254]

De là provient la thèse kantienne sur l'infinité potentielle : il faut substituer l'usage constitutif du concept du monde de la métaphysique par un usage régulateur qui traite du concept du monde du point de vue empirique.[1255] Cela veut que la finité ainsi que l'infinité du monde *en soi* sont également inconnues pour nous,[1256] alors que l'infinité *potentielle* est possible uniquement dans le monde sensible selon la synthèse de la régression et de la progression *empirique* d'une série. Bien sûr, une telle infinité, selon Kant, est celle qui ne *détermine* rien par rapport aux phénomènes du monde, et, de ce fait, elle reste toujours non complète au sens de l'indétermination. Telle est la signification du *regressus in indefinitum* : « (…) la régression ne consiste jamais que dans l'*acte de déterminer* la grandeur et elle ne donne donc pas un concept *déterminé*, ni non plus un concept d'une grandeur qui serait infinie par rapport à une certaine mesure : par conséquent, elle ne va pas à l'infini (comme s'il était donné), mais à une distance indéterminée, pour donner (à l'expérience) une grandeur qui ne commence à devenir effective qu'à travers cette régression ».[1257]

Ainsi, la solution de l'idéalisme transcendantal dépasse le conflit entre le fini et l'infini en réduisant le concept de l'infini (qui ést la cause de la doctrine de l'antinomie), à l'indéfini et dont

---

[1254] *CRP*, A 519/ B 547, trad. A. Renault, p. 487 : « Car le monde ne m'est donné par aucune intuition (dans sa totalité) : par suite, sa grandeur ne m'est en aucune manière donnée, elle non plus, avant la régression. Dès lors, nous ne pouvons absolument rien dire de la grandeur du monde en soi, pas même qu'intervient en lui un *regressus in infinitum* ».

[1255] *CRP*, A 514/ B 542, trad. A. Renault, p. 482 : « Donc, la question n'est plus de savoir de quelle ampleur est en soi cette série des conditions, si elle est finie ou infinie, car elle n'est rien en soi ; mais plutôt de déterminer comment nous devons organiser la régression empirique et jusqu'où nous devons la poursuivre ».

[1256] Cf. *Prolégomènes*, IV, 342, § 52c, trad., L. Guillermit, p. 147, 148 : « Si je pose des questions sur la grandeur du monde quant à l'espace et au temps, il est tout aussi impossible à mes concepts de la déclarer infinie que finie. En effet, aucun des deux cas ne peut être compris dans l'expérience, parce qu'il n 'est pas possible d'avoir l'expérience ni d'un espace infini ou d'un temps au cours infini ni de la limitation du monde par un espace vide ou un temps vide antérieur ; ce ne sont que des idées ».

[1257] *CRP*, A 522/ B 550, trad. A. Renault, p. 489.

la conséquence est l'indétermination. Du point de vue des mathématiques, on observe que la position kantienne est assez proche celle d'Aristote selon laquelle l'infinité comme grandeur sensible (μέγεθος αἰσθητὸν ἄπειρον)[1258] est ce qu'on ne peut pas parcourir (ἀδιεξίτητον) *en acte* (τὸ ἐντελεχείᾳ) mais seulement *en puissance* (τὸ δυνάμει, dépourvu d'un τέλος, déterminé), et finalement comme elle ne connaît aucune limite spatio-temporelle qui la rendrait finie, on ne peut affirmer non plus l'existence d'« un infini déterminé (*bestimmtes Unendliches*) »,[1259] ce qui est, comme nous l'avons vu, un concept contradictoire selon les limites de l'expérience possible.

Section II. La critique de la doctrine des antinomies par Hegel à Iéna

Le traitement de la pensée kantienne dans la période d'Iéna est marqué, comme nous l'avons montré plus haut, par la critique du concept de la réflexion finie des déterminations finies de l'entendement. Hegel qualife l'aperception transcendantale comme le foyer de la connaissance spéculative de l'identité absolue ou de la véritable infinie. Pour plusieurs des spécialistes du développement de la pensée hégélienne, la doctrine des antinomies joue un rôle décisif, comme l'aperception transcendantale, dans la formation de l'idée de la dialectique chez Hegel.[1260] Mais notre but n'est pas de traiter de l'influence de l'antithétique de la raison pure sur la dialectique spéculative, nous nous bornerons seulement à la critique hégélienne des antinomies telles qu'elles sont exposées dans la philosophie transcendantale.

§1- Le traitement de la doctrine des antinomies dans la **Differenzschriftt**

Pour le Hegel d'Iéna, l'antinomie est avant tout un produit de la réflexion philosophique finie. Définie comme « une opération formelle »,[1261] la réflexion oppose des termes en les isolant l'un de l'autre de sorte qu'un passage, c'est-à-dire la médiation qui dépasse cette opposition, devient impossible. L'antinomie en tant qu'un produit de la réflexion signifie alors la construction d'une contradiction, qui est dépourvue du contenu, à travers une limite posée aux termes qui

[1258] *Physique*, III, 4, 203 b 30.
[1259] *CRP*, A 519/ B 547, note.
[1260] Cf. Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn, Bouvier, 1977, pp. 68-71; Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, pp. 50-109, *Antinomie und Dialektik*, pp. 94-98; Günther Maluschke, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, pp. 126- 145; cf. aussi Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien, Beiheft, 45, Hamburg, Felix Meiner, 2001, pp. 1-90; M. Gueroult, « Le Jugement de Hegel sur l'Antithétique de la Raison pure », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 38, No. 3 (Juillet-Septembre 1931), pp. 413-439.
[1261] *La Différence*, p. 125 ; *GW* 4, p. 27.

s'opposent : « (…) l'acte de produire et les produits de la réflexion ne sont que des limitations (*Beschränkungen*), donc il y a là une contradiction ».[1262] Dans la *Différence* Hegel explique plus loin la signification de ces productions de l'entendement comme suit : « il existe d'autres produits de la réflexion de ce genre : l'infinité et la finitude, le fait d'être indéterminé ou déterminé, etc. », et selon la logique de l'antinomie « tout passage devient impossible de l'infini au fini, de l'indéterminé au déterminée », et c'est là où « le passage, c'est-à-dire une synthèse, devient une antinomie ; s'il faut une synthèse du fini et de l'infini, du déterminé et de l'indéterminé, la réflexion, comme acte de séparer absolu, ne saurait permettre de l'effectuer, or c'est bien ici la réflexion qui fait la loi ».[1263] Une antinomie conduit à une annulation de la réunion du fini avec l'infini parce que le fini, d'après l'opération séparatrice de l'entendement, *doit être* (Sollen) seulement celui qui exclut absolument l'infini et vice versa ; par conséquent l'entendement qui veut saisir les deux termes sans tomber dans la contradiction oppose le fini à l'infini ; en d'autres termes le fini, le déterminé est celui qui est non-infini, et l'infini, l'indéterminé est celui qui est non-fini. Ainsi qualifiés, les deux termes se trouvent dans une opposition absolue : l'un étant le contraire de l'autre, la contradiction reste non résolue. La réflexion subjective déclare ainsi l'antinomie insoluble parce qu'elle ne rend pas compte de l'unilatéralité de ses déterminations. D'où la question : peut-on dire qu'une antinomie, aux yeux de Hegel, est une contradiction résultant d'une opposition purement formelle de l'entendement et qu'elle n'a aucune valeur par rapport à la connaissance spéculative de l'identité absolue ? Pour répondre à cette question, il faut revenir à la considération de la contradiction pour le Hegel de 1801-1802 puisque, pour lui, une contradiction ne découle pas, à la différence de la philosophie transcendantale, de la logique de l'apparence, elle exprime plutôt la « nullité »[1264] de ces déterminations-de-pensée finies elles-mêmes.

L'antinomie, comme contradiction *dialectique* au sens kantien du terme, repose en effet sur ce que Hegel appelle l'« opposition idéelle (*ideelle Entgegensetzung*) »[1265] qui doit être distingué de ce qu'il appelle l'« opposition réelle ». Une opposition est dite idéelle[1266] lorsqu'on pose absolument l'identité d'un sujet d'une telle manière que son rapport avec l'objet n'exprime qu'une

[1262] *La Différence*, p. 113 ; *GW* 4, p. 16.
[1263] *La Différence*, p. 170 ; *GW* 4, p. 65, 66.
[1264] *La Différence*, p. 130.
[1265] *La Différence*, p. 170 ; *Foi et savoir* p. 97.
[1266] Il ne faut pas confondre ici l'idéel avec l'idéal.

non-identité, à savoir la différence. Hegel l'explique en utilisant la proposition formelle qui exprime l'identité : « A = A ». Qu'est-ce qu'une telle identité exprime ? On établit, dit Hegel, l'« égalité » de sujet A en faisant abstraction du contenu de « toute inégalité » de non-A.[1267] De prime abord, la déterminité semble signifier seulement l'identité de A avec elle-même puisque l'expression de l'égalité « = » implique un rapport uniquement avec soi-même. Donc une telle identité « que pose la réflexion » signifie « quelque chose de limité (*ein Beschränktes*) » qui exclut d'autres termes opposés qui pourraient la conditionner.[1268] Par conséquent, fixer l'égalité à soi d'un terme à travers l'abstraction, ou plus précisément la négation[1269] de tout autre contenu échoue à fonder l'unité censée d'être pure, parce que A = A n'exprime pas que A est l'identique à soi d'une manière inconditionnée, mais au contraire A est en effet conditionné par non-A, ou B. La déterminité devient ainsi l'indétermination là où la proposition formelle montre son caractère tautologique.[1270] C'est ce qui caractérise la finitude de la réflexion subjective, car lorsqu'elle vise à établir l'identité dépourvue de la non-identité, elle est conduite à la différence et par conséquent, c'est en ce sens que, selon Hegel, il s'agit d'un progrès à l'infini : la réflexion transgresse nécessairement sa limite pour retrouver une autre condition qui soit inconditionnée mais ce progrès lui-même reste toujours incomplet et indéterminé.[1271] Hegel explique ainsi que la contradiction y est inévitable parce que dans la proposition A = A, « l'identité (…) déclare que la contradiction = 0 ».[1272] En d'autres termes, comme le remarque G. Gérard une proposition, dont la forme et le contenu seraient identiques, constitue une impossibilité absolue[1273] et puisqu'elle se contredit, elle se supprime.

Il faut, au contraire, montrer comment cette identité vide renferme en soi un aspect foncièrement infini qui est la négativité : dans la proposition A = A, « A est sujet, l'autre objet et

---

[1267] *La Différence*, p. 122.
[1268] *La Différence*, p. 121.
[1269] Cf. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990, p. 38 : « la déterminité A est la déterminité A. La forme, ou, dans la proposition, l'identité du sujet et du prédicat, est quelque chose d'absolu, mais seulement un [être] *négatif* ou formel, qui ne concerne en rien la déterminité A elle-même », nous soulignons.
[1270] *Des manières de traiter scéniquement du droit naturel*, p. 38 : « la déterminité, accueille dans la forme de l'unité pure ou de l'identité formelle, produit, si le concept déterminé est exprimé comme proposition, la tautologie de la proposition formelle ».
[1271] *La Différence*, p. 121 : « (…) il lui faut se fonder sur quelque chose d'autre et ainsi de suite à l'infini » ; cf. *Différence*, p. 132 : « l'unité est imposée de force dans une identité simplement relative ; l'identité, qui *doit* être absolue, *est* incomplète. Le système devient un dogmatisme ».
[1272] *La Différence*, p. 123.
[1273] *Critique et dialectique*, p. 50.

l'expression de leur différence est A non = A, ou A =B ».[1274] Au point de vue de la pensée spéculative, l'identité n'est pas pensable sans prendre en considération la non-identité. C'est pourquoi la deuxième proposition A = B (c'est-à-dire A = non A) qui contredit A = A, est en effet le fondement et la condition de l'identité que la réflexion cherche à saisir. Une identité rationnelle, c'est-à-dire infinie, n'est possible que dans et par le rapport de ce qui est non identique à soi : « poser A à la fois comme terme posé et non-posé, c'est déjà la synthèse de la première proposition et de la seconde ».[1275] Pourtant la synthèse des termes opposés devient, en fin de compte, une antinomie dans la mesure où l'entendement séparateur n'opère pas selon le principe de l'identité absolue : celle-ci exige la coexistence des termes opposés (au sens de « l'identité de l'identité et de la non-identité »[1276]), alors que du point de vue de philosophie de la réflexion, c'est ce qui est insupportable[1277] : « (…) du point de vue formel, la seconde proposition ne lui apporte rien de nouveau. Pour le simple entendement, A = B ne dit rien de plus que la première proposition, l'entendement n'attribue à cette position de A comme B que le sens d'une répétition de A ; il retient la seule identité ».[1278]

Pour la réflexion, une antinomie surgit nécessairement entre A = A et A = B parce que dans l'*application*[1279] des catégories de l'entendement, l'identité et la non-identité, l'une des propositions contredit l'autre : « ce rapport entre les deux exprime l'antinomie »,[1280] et dans la mesure où la réflexion finie s'efforce de garder l'identité formelle de A sans le rapporter à non-A, elle est destinée à « la répétition à l'infini de A comme A »,[1281] et, si elle s'entête dans le principe de la non contradiction, c'est parce que « l'antinomie, autrement dit la contradiction qui se dépasse elle-même, constitue la plus haute expression formelle du savoir et de la vérité ».[1282] Cependant la pensée spéculative reconnait l'antinomie, non pas comme une opposition dont la synthèse est impossible, mais comme une manifestation[1283] nécessaire de l'identité absolue du sujet et de l'objet

[1274] *La Différence*, p. 122.
[1275] *La Différence*, p. 123.
[1276] *La Différence*, p. 168.
[1277] Selon l'entendement, écrit Hegel « toute connaissance suppose une séparation », et l'unité des termes opposées doit être exclue parce qu'« elle doit être une erreur » dans le raisonnement, voir *La Différence*, p. 168.
[1278] *La Différence*, p. 124.
[1279] Hegel qualifie le caractère extérieur de l'application comme suit : « L'application de la pensée est tout autre chose que la pensée même : la pensée ne se confond certes d'aucune manière avec son application, mais il n'est pas moins certain que l'on n'accède à la pensée qu'en son application et par elle », *La Différence*, p. 194.
[1280] *La Différence*, p. 123.
[1281] *La Différence*, p. 124.
[1282] *La Différence*, p. 124.
[1283] Cf. *La Différence*, p. 132; *GW* 4, p. 32: « Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen ».

dans leur non-identité. Ainsi l'antinomie ne résulte pas, comme le prétend le dogmatisme de la réflexion finie, dans l'application des catégories de l'entendement, mais dans l'opposition immanente de l'identité de l'identité et de la non identité, et, elle n'est pas contingente mais nécessaire : « la contradiction est aussi nécessaire que la non-contradiction » parce qu'au niveau de la raison, « A = A inclut la différence entre A comme sujet et A comme objet, aussi bien que leur identité ».[1284] En bref, si l'opposition est inévitable à cause de la finitude des catégories de l'entendement et son opération de séparer la forme du contenu, la clé du dépassement de l'antinomie est la négativité de la raison et l'infinité du concept qui établit l'unité des termes opposés par la médiation.

Hegel qualifie ainsi le côté négatif de l'antinomie comme « l'opposition idéelle » (la séparation absolue du fini et de l'infini qui est un moment indispensable dans la connaissance spéculative) tandis que le côté positif de l'antinomie se nomme « l'opposition réelle (*eine reelle Entgegensetzung*) ».[1285] Ce dernier reconnaît non seulement ce qui est détruit dans l'antinomie mais aussi le fondement de cette destruction (c'est-à-dire l'essence absolue), c'est pourquoi elle est plutôt l'unité positive de l'opposition contradictoire.[1286] Dans l'opposition idéelle, « la réflexion commune ne retient que la contradiction » mais dans l'opposition réelle, on ne reconnaît que les deux termes opposés de l'antinomie comme posés extérieurement par la réflexion finie : « seule la raison voit la vérité dans l'absolue contradiction des deux termes posés, mais anéantis, dont aucun n'est, mais dont les deux sont ».[1287] On comprend mieux alors la distinction hégélienne entre les types d'oppositions : l'opposition *idéelle* ne signifie en effet qu'une opposition purement *logique*[1288] ; elle oppose les concepts de l'entendement (qui sont construits d'après la logique formelle[1289]) de telle sorte que la relation entre le sujet et l'objet (à savoir entre le pensée et l'être) exprime seulement une non-identité[1290], autrement dit, l'opposition est établie à travers la

[1284] *La Différence*, p. 123.
[1285] *La Différence*, p. 169 ; *GW* 4, p. 65.
[1286] Voir Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, p. 50.
[1287] *La Différence*, p. 183; *GW* 4, p. 77: « (…) nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen beydes gesetzt und beydes vernichtet ist, weder beyde, und beyde zugleich sind ».
[1288] C'est l'opposition *analytique* kantienne qui « consiste à affirmer et à nier quelque chose d'un même sujet », *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, p. 19.
[1289] C'est-à-dire la table des catégories, voir *CRP*, A 80/ B 106.
[1290] On retrouve la même définition dans *Foi et savoir* voir p. 97, 98 ; *GW* 4, p. 320 : « Dans la perfection de l'abstraction toutefois, la réflexion sur cette opposition, ou l'opposition idéelle, est objective et chaque terme est posé comme quelque chose que l'autre n'est pas. L'unité et le divers se présentent ici l'un par rapport à l'autre en tant qu'abstractions et les opposés par là ont l'un par rapport à l'autre les deux côtés de la positivité et de la négativité ; il

méconnaissance de la *manifestation* de l'identité absolue (qui se montre comme l'identité *relative* dans le jugement).[1291] Faute de comprendre cette identité originaire du sujet et de l'objet, une synthèse qui pourrait saisir le sujet et l'objet comme « sujets-objets », devient impossible : « A moins que les deux ne soient des sujets-objets, l'opposition reste idéelle et le principe d'identité formel. Une identité formelle et une opposition idéelle ne permettent qu'une synthèse incomplète ; l'identité ne synthétise les termes opposés que dans la mesure où elle le fait, comme un quantum ; la différence (*Differenz*) est qualitative,[1292] à la manière des catégories, dont la première, la réalité par exemple, et la seconde ne sont posées dans la troisième que comme des quantités ».[1293] Etant donné que cette opposition n'est pas réelle, la catégorie de la non-identité signifie seulement une différence *qualitative* des termes opposés, autrement dit une différence qui pose l'une en dehors de l'autre sans prendre en compte leur identité fondamentale. Il faut substituer à cette opposition logique celle réelle au sens ontologique du terme : « Au contraire, une opposition réelle ne comporte qu'une différence quantitative [1294]; le principe est à la fois idéel et réel, voilà la seule qualité ; l'Absolu, qui se reconstruit à partir de la différence quantitative, n'est pas un quantum, mais la totalité ».[1295] D'après cette définition, l'opposition n'est rien d'arbitraire mais elle est effective. Elle exprime un rapport contradictoire entre l'être et la pensée de l'absolu, entendu comme une totalité qui se contredit dans l'extériorisation.[1296] Hegel explique dans une note ce qu'il entend par une opposition réelle, par la référence à *Timée* 31c-32a *:* « Faire un sujet-objet de l'objet comme du sujet, c'est rendre réelle l'opposition du sujet et de l'objet, car l'un et l'autre, posés dans l'Absolu, deviennent ainsi une réalité. La réalité de termes opposés, l'opposition réelle n'existent

s'ensuit que l'empirique est en même temps un quelque chose d'absolu pour le concept et en même temps un néant absolu ».

[1291] Telle était la considération hégélienne de jugement comme « *Ur-teilung* ».

[1292] Cf. « Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik 1801/02 », in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, nachgeschrieben von I. P. V. Troxler, hrsg., eingeleitet und mit Interpretationen versehen von K. Düsing, Köln, 1988, p. 68: « Im Gegensätze gegen sie ist das Absolute, das aber ausgeschlossen wird, dadurch sie zur Identität gelangt. Sie bleibt also immer an sich endlich, obgleich sie [sich] in der Reflexion als unendlich setzt dadurch, daß sie sich an die Stelle des Absoluten setzt; sie sucht sich wieder dadurch mit jenem zu identisieren, daß sie sich in unendliche Grade abteilt ».

[1293] *La Différence*, p. 171 ; *GW* 4, p. 66.

[1294] Cf. « Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik 1801/02 », p. 68: « Die Quantität ist ebenso eine reine Nichtidentität. Sie ist entweder ein unendliches Setzen, und ebendarum hebt sie sich auf, oder [Setzen] eines Einzelnen im Gegensätze gegen ein andres, und also nichts das Identische ».

[1295] *La Différence*, p. 171 ; *GW* 4, p. 66.

[1296] Pourtant il ne faut pas oublier que Hegel suit ici d'assez près, dans la considération de la différence qualitative et quantitative, la pensée de Schelling qui écrit au §23 de la *Darstellung* de 1801 : « entre le sujet et l'objet il n'y a [en général] pas d'autre différence possible que quantitative » puisque « aucune différence qualitative entre les deux n'est pensable », voir *Exposition de mon système de la philosophie : Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 57.

que par l'identité de l'un et de l'autre », « Platon exprime l'opposition réelle par l'identité absolue en ces termes : « Le plus beau des liens, c'est celui qui réduit à l'unité ce qu'il unit et lui-même ».[1297] Que veut dire cette référence ? Le passage cité par Hegel est le suivant : « Mais que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible, sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien (δεσμός) qui les rapproche tous les deux. Or, de toutes les liaisons, la plus belle est celle qui se donne à elle-même et aux termes qu'elle unit l'unité la plus complète ».[1298] Ce que Hegel trouve dans l'idée de la liaison (δεσμός que Hegel traduit par *Verbindung*) des deux termes différents par un moyen-terme, c'est la triplicité de la méthode dialectique de l'absolue.[1299] « L'opposition réelle par l'identité absolue » ne signifie pas une synthèse de l'opposition de la non-identité mais l'unification dialectique des termes séparées par l'identité originaire de l'absolu. Aux yeux de Hegel, c'est cette unité dialectique que l'analogie de la proportion vise : « (…) lorsque de trois nombres, soit linéaires, soit plans quelconques, celui du milieu est tel que, ce que le premier est par rapport à lui, ce moyen lui-même le soit par rapport au dernier; et inversement, quand il est tel que, ce que le dernier est par rapport au moyen, le moyen le soit par rapport au premier, le moyen devenant alors à la fois premier et dernier, le premier et le dernier devenant tous deux moyens à leur tour, il arrive ainsi nécessairement que tous les termes aient la même fonction, que tous jouent les uns par rapport aux autres le même rôle, et dans ce cas tous forment une unité parfaite ».[1300] L'identité, entendue comme moyen-terme, est l'élément *spéculatif* qui, au lieu de tenir séparés le sujet et l'objet, l'être et le pensé, rend possible la liaison des ces termes opposants de sorte qu' « ils ne demeurent pas indépendants, ni par rapport à eux-mêmes, ni par rapport au moyen terme » et par conséquent « le moyen terme devient les deux extrêmes, et ceux-ci deviennent le moyen terme ; ce n'est qu'alors que tous sont nécessairement la même chose et que l'unité est constituée ».[1301] Quelle est la conséquence de cette distinction de la signification de l'opposition pour la doctrine de l'antinomie ?

[1297] *La Différence*, p. 169; *GW* 4, p. 65: « das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die verbundnen Eins macht ».

[1298] Platon, *Timée*, 31 c, texte établi et traduit par Albert Rivaud (1925), Paris, Les Belles Lettres, 6ème éd., 1985, p. 144.

[1299] Voir Manfred Riedel, « Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum « ältesten Alten » der Philosophie », in *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 34.

[1300] *Timée*, 32 a-b, p. 144.

[1301] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 459. On trouve, dans ces *Leçons* sur Platon, une explication détaillée de cette analogie. Hegel explique que le syllogisme (*Syllogismus*) d'entendement n'établit qu'une séparation perpétuelle et il ne reconnaît pas la puissance unificatrice du moyen-terme alors que le syllogisme (*Schluss*) spéculatif donne la forme de l'identité par la liaison des termes différents. C'est en ce sens qu'il interprète l'analogie comme

§2- Le traitement de la doctrine des antinomies dans Foi et savoir

Kant qualifiait la véritable contradiction uniquement comme une opposition *logique* et il n'y a antinomie qu'au sens de l'opposition *dialectique*. Nous avons vu que pour Hegel, au contraire, la contradiction ne dépend pas de l'irréductibilité des jugements opposés sur les idées cosmologiques mais de la logicité de l'être, ce qui veut dire que la contradiction en tant qu'antinomie a un sens ontologique. Telle est la leçon à retenir de *Differenzschriftt :* « il faut déduire le rationnel selon son contenu, autrement dit à partir de la contradiction entre deux termes déterminés opposés ».[1302] Après avoir montré la nécessité de la contradiction et la négativité immanente au jugement dans le *Differenzschriftt*, Hegel continue de combattre la doctrine de l'antinomie qu'il juge comme l'expression de la pensée finie.

L'antinomie ne signifie pas l'opposition des propositions mais l'opposition des concepts purs de la réflexion finie : ainsi définie, l'antinomie représente pour le Hegel de *Foi et savoir* l'aspect négatif de la connaissance absolue, autrement dit la philosophie de la finitude par excellence : à propos des antinomies mathématiques il insiste : « Kant a reconnu cette contradiction surgie seulement par et dans la finitude » et la raison en tant que la puissance unificatrice « apparaît pure seulement par son côté négatif comme ce qui supprime la réflexion, mais elle n'apparaît pas alors sous sa forme propre ».[1303] On sait que, selon Hegel, la finité des catégories de l'entendement est la conséquence du formalisme kantien, mais avec la doctrine de l'antinomie cette finitude a un sens particulier qui est la présence négative de l'infini dans le fini.[1304] La preuve en est la structure des antinomies premières : il s'agit de « l'application » purement extérieur « de la raison », qui est en effet l'identité absolue, « comme simple négativité (*als bloßer Negativität*) à un moment fixé par la réflexion (*auf ein fixirtes der Reflexion*) ».[1305] Déjà Hegel voit dans le processus de l'*application* (*Anwendung*) l'œuvre de la réflexion de l'entendement, car l'application signifie ici, pour Hegel, l'abandon du pouvoir unificateur de la raison, de l'absolu au profit du pouvoir séparateur de l'entendement qui consiste à poser des dualismes. Telle est donc la fixation d'un moment par l'entendement : « A est posé et

« proportion constante (*das stetige Verhältnis*) », voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 458-459. C. Bouton souligne que l'absolu saisi en ce sens signifie une rupture avec Schelling, voir *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 63, n. 4.

[1302] *La Différence*, p. 128.

[1303] *Foi et savoir*, p. 117.

[1304] K. Düsing, *Antinomie und Dialektik*, p. 95.

[1305] *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 337.

doit (*soll*) en même temps (*zugleich*) ne pas être posé ; il est posé tandis qu'il demeure ce qu'il est ; et il est supprimé (*was es ist, es ist aufgehoben*) lorsqu'il est passé à un autre moment déterminé ».[1306] En d'autres termes, les déterminations des deux côtés de l'antinomie sont fixées de telle manière qu'il semble impossible d'opérer un passage (*Übergang*) qui pourrait nier cette négation absolue pour arriver à une unité effective des opposés. C'est le moment où l'antinomie naît comme l'opposition réflexive entre la thèse et l'antithèse, parce que, comme l'explique Hegel, « l'être-autre (*Andersseyn*) est posé comme être, et que la contradiction est posée dans son caractère absolument insurmontable (*Unüberwindlichkeit*) ».[1307] Que signifie le moment de l'être-autre ? Dans la mesure où chaque terme, selon l'identité de l'entendement, n'est identique qu'à soi, leur différence immédiate implique le moment de l'être-autre, autrement dit, il s'agit de nouveau de la dialectique de *Identität* et de *Nichtidentität* que nous venons de voir dans le *Differenzschrift*.[1308] C'est en effet un simple rapport à soi dont la détermination implique la non identité avec un autre. Puisque la thèse et l'antithèse sont posées par la réflexion comme absolument différentes, l'une reste en dehors de l'autre sous une forme contradictoire : « le premier pôle de l'antinomie doit être tel qu'ici le point déterminé est posé et qu'est réfutée (*Widerlegung*)[1309] la position du contraire, de l'être-autrement (*Andersseyn*) ; il en va inversement pour l'autre côté de l'antinomie ».[1310] Cependant l'essentiel est que la réconciliation devient impossible non pas parce que dans la contradiction de l'antinomie l'une de termes s'exclut de l'autre mais parce que l'antinomie est construite du point de vue de la finité *subjective*, c'est-à-dire du point de vue de la négation qui exclut de soi-même l'apport positif de l'infini, ce qui est l'essence de la critique hégélienne[1311] : « Lorsque Kant a reconnu cette contradiction (*Widerstreit*) qui surgit seulement par et dans la finitude et qui se trouve être ainsi une nécessité illusoire, il ne l'a pas résolue, d'abord parce qu'il l'a justement laissé subsister en ne supprimant pas la finitude et en faisant de ce conflit (*Widerstreit*) quelque chose de subjectif ».[1312] La solution véritable consiste donc dans la reconnaissance du caractère *ontologique* de l'antinomie, puisque l'apparence

[1306] *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 337.
[1307] *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 337.
[1308] Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, p. 56.
[1309] Il s'agit probablement des preuves indirectes de la thèse et de l'antithèse, voir Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, p. 56, n. 141.
[1310] *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 337.
[1311] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, trad., B. Bourgeois, p. 215 : « L'essence de la philosophie a souvent été placée, par des gens qui sont déjà assez familiarisés avec la pensée, dans la tâche consistant à répondre à la question de savoir *comment l'infini sort de lui-même et parvient à la finitude* ».
[1312] *Foi et savoir* p. 117 ; *GW* 4, p. 337.

(*Schein*) que Kant décèle au sein du conflit, est la conséquence de la finité des catégories de l'entendement par conséquent la présence de l'apparence est nécessaire dans la sphère de la finité.[1313] Kant, tout en reconnaissant la finité, « demeure absolument dans l'opposition (*in dem Gegensätze verweilt*) »,[1314] c'est à cause de cette subjectivisation de l'antinomie que Hegel qualifie la solution transcendantale comme une inconséquence méthodologique.[1315] La résolution des antinomies mathématiques est possible si Kant reconnait le moyen-terme (entendu comme l'identité de l'identité et de la non-identité) pourtant, cela passe également inaperçu simplement parce que Kant considère l'antithétique de la raison comme une vérité en soi.[1316]

[1313] Evidemment, cela ne veut dire pas que l'effectivité est en soi sans contradiction (et Hegel le montera dans la théorie de l'Essence, voir *Science de la logique, l'Essence*, pp. 173-227. Ce que Hegel critique au contraire, c'est que la figure (*Gestalt*) formelle de l'antinomie : « la Raison apparaît pure seulement par son côté négatif comme ce qui supprime la réflexion, mais elle n'apparaît pas alors sous sa forme propre (sie selbst in ihrer eigenthümlichen Gestalt tritt nicht hervor) », voir *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 337 ; cf. Gilbert Gérard, *Critique et dialectique*, p. 89, n. 80.
[1314] *Foi et savoir* p. 104 ; *GW* 4, p. 325.
[1315] Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, p. 57.
[1316] « (…) Kant ne peut utiliser l'idéalisme transcendantal que comme la clé négative de dénouement, dans la mesure où il nie les deux termes de l'antinomie comme quelque chose étant en soi ; mais de ce fait, l'aspect positif de ces antinomies, leur foyer (Mitte) n'est pas reconnu », *Foi et savoir*, p. 117 ; *GW* 4, p. 337.

TROISIEME PARTIE :

Le problème de l’infini dans la Logique de Hegel

Chapitre I. La théorie des deux infinis dans la *Logique et métaphysique* d'Iéna

Dans ses premières publications, à savoir dans la *Differenzschrift* et dans *Foi et savoir*, Hegel, étant encore dans le sillage de l'identité schellingienne de l'absolu, insiste sur la nécessité du dépassement spéculatif de la finité par la reconnaissance du travail de l'infini qui opère comme l'essence absolue au sein des catégories isolées de l'entendement. Pour lui, il faut montrer l'unilatéralité des produits de la réflexion qui oppose d'une manière constante l'être et la pensée, l'identité et la différence, le réel et l'idéal, le sujet et l'objet, etc. Cette tâche se résume par l'idée de la *construction* (au sens schellingien du terme) de l'absolu « pour la conscience ».[1317] Autrement dit, la conscience doit s'élever au niveau de la rationalité spéculative qui se saisit comme totalité non plus à travers la séparation du soi-même et de son objet, du concept et de l'intuition, mais à travers leurs unités *vivantes*, de sorte que l'absolu signifie l'absence de l'extériorité ou de l'exclusion posée par la réflexion elle-même. Ainsi l'absolu n'implique plus l'extériorité du fini à l'infini, et inversement, l'infini au fini, puisque l'un doit contenir l'autre comme un moment constitutif et nécessaire. L'absolu ainsi conçu requiert par conséquent de penser les antinomies comme un moment nécessaire de la pensée parce qu'affirmer le rapport concret entre la finité et l'infinité consiste à ne pas éviter la contradiction : « la connaissance logique, pour progresser vraiment jusqu'à la raison, doit être portée au point où elle s'anéantit dans la raison, elle doit reconnaitre l'antinomie comme sa loi suprême ».[1318]

On peut dire d'une façon générale que cette période est marquée par la critique du formalisme de la réflexion qui finitiste le pouvoir de l'infinité. Aux yeux de Hegel, l'approche de Kant ainsi que de la pensée postkantienne rendent l'infini fini par le progrès à l'infini : l'infini, qui est déterminé comme un au-delà, devient l'indéterminé par excellence, à savoir qu'il est lui-même fini, parce que la transcendance de l'absolu implique une limite qui empêche la réalisation de l'infini au sein du fini. Ainsi séparé, l'infini devient uniquement une tâche à accomplir que la réflexion subjective est incapable de réaliser du fait de son opération de séparer et de fixer les déterminations de l'absolu d'après le principe de l'entendement. Ce produit des abstractions de

[1317] *La Différence*, p. 113; *GW* 4, p. 16: « Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruirt werden ».
[1318] *La Différence*, p. 180 ; *GW* 4, p. 82.

« l'entendement séparateur »[1319] est appelé plus tard, en 1804-1805, la « mauvaise infinité (*schlechte Unendlichkeit*) »[1320], mais Hegel en décrit déjà le processus dans cette première étape de la période d'Iéna[1321], sans le nommer ainsi. Nous avons vu que cette mauvaise infinité est elle-même ce qu'Aristote appelle l'infini potentiel et qu'elle est déjà à l'œuvre dans les critiques de la *Differenzschrift* et de *Foi et savoir*. Outre cette dénomination, quelle est la nouveauté de la logique de 1804-1805 à l'égard du concept de l'infini ?

Ce qui manque aux écrits du *Journal critique de philosophie*, c'est en effet la *présentation* (*Darstellung*) *systématique* de la logique du concept de l'infini. Il est vrai que Hegel affirme que le passage des déterminations finies aux déteminations infinies est immanent à la structure ontologique du fini. Cependant, il n'explique pas encore comment la *dialectique* de ce passage s'opère. Il lui faut montrer le déploiement de la connaissance *spéculative* de l'absolu, ce qui nécessite d'expliquer le processus du développement de l'infini en suivant ses moments propres. En d'autres termes, il faut laisser réaliser l'infini lui-même dans sa *liberté*, telle est sa dialectique : la négativité inhérente aux déterminations de l'être guide le processus de l'auto-déploiement de la détermination de la pensée de telle manière qu'au lieu de s'opposer, l'unité est établie pour la conscience. Pourtant cette dialectique, comme nous la verrons plus loin, ne reste pas seulement au niveau de la destruction des déterminations unilatérales (ou des catégories) de l'entendement, c'est-à-dire qu'elle n'a pas seulement un pouvoir *négateur*. Telle est la dialectique au sens kantien du terme ; elle n'est pas *spéculative*. L'antithétique de la raison, du fait qu'elle est la conséquence des déterminations finies de la réflexion, est loin d'arriver à la réunion des termes diamétralement opposés, par conséquent elle ne transforme que la contradiction subsistante, sans la dépasser. Au contraire, la dialectique spéculative, telle qu'elle se trouve exposée dans la logique de 1804-1805, ne consiste pas dans cette simple négativité des déterminations mais elle a plutôt une fonction affirmative et constitutive, plus précisément, elle cherche à incarner une unité des oppositions en ce sens que la logique de l'infini se montre comme un mouvement *dynamique* des déterminations opposées puisque dans chaque degré du développement il y a un mouvement retournant à soi après

[1319] « der trennende Verstand », voir *Enc*., 1830, § 55, *Remarque*, p. 317; *GW* 20, p. 94.
[1320] La première apparition du terme se trouve dans *GW* 7, p. 29; cf. Manfred Baum, « Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs », in *Hegel-Studien* 11, Bonn, Bouvier, 1976, p. 89, n.5.
[1321] C'est-à-dire jusqu'à la rédaction de la *Logik und Metaphysik* de 1804/05.

avoir nié sa propre négation. La nouveauté de la logique de 1804-1805 par rapport à l'analyse du concept de l'infini consiste ainsi dans la méthode du processus dialectique.[1322]

Cependant, il faut distinguer la méthode du développement de la logique de celle de la métaphysique qui constitue la deuxième partie du manuscrit de 1804-1805. La logique, à son tour, s'est élaborée à travers des approches différentes par rapport au contenu logique : Hegel nous prévient que « la Première Partie de la Logique », à savoir celle qui traite des catégories de la qualité, de la quantité et du quantum est en effet « la Logique de l'Entendement ».[1323] Bien évidemment, cette partie suit la table des catégories kantiennes[1324] dont le principe découle de la « logique de l'entendement ».[1325] La première partie intitulée « relation simple (*Einfache Beziehung*) » traite donc des catégories de la finitude du point de vue de la *réflexion*, ou mieux, telles que la réflexion les saisit immédiatement dans le processus de la connaissance.[1326] Comme Hegel l'explique plus loin « le mouvement dialectique de ses moments n'était que notre propre

---

[1322] Cf., Manfred Baum, « Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel », in *Hegel-Studien*, Beiheft 20, 1980, p. 133: « (…) so ist zunächst klar, daß « Dialektik » hier nicht als Name für eine philosophische Forschungs- oder Darstellungsmethode genommen wird, sondern als etwas, das den logischen Sachverhalten widerfährt und den metaphysischen Gegenständen erspart bleibt ». Selon H. Harris, la particularité de la méthode de logique de 1804/05 consiste dans son approche *phénoménologique* à la logique, cela veut dire que la conscience examine la validité des contenus logiques, comme dans la *Phénoménologie de l'esprit*, par son expérience, voir, H. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, p. 343, cf., aussi p. 344 : « The logic of 1804 is less misleading for the ordinary reader than the later speculative Logic precisely because of its critical starting-point. Hegel is discussing concepts that are in ordinary use, and— however extraordinary what he says may appear— he is visibly criticizing the more ordinary ways in which other philosophers have sought to employ them. At the same time, the extraordinary character of his treatment of them is an index that his discussion is conducted in a *speculative* context ».

[1323] *Logique et métaphysique, (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980 p. 200, (désormais cité *Logique et métaphysique*) ; *GW* 7, p. 175.

[1324] Cf., Franco Chiereghin, « De l'organisation de la logique hégélienne à son auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809 », trad. Jean-Michel Buée, in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée et Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 60 : « La logique (dont le début est manquant, et qui comporte un certain nombre de lacunes) apparaît divisée en trois parties, intitulées, respectivement, relation simple, rapport (qui se divise à son tour en rapport de l'être et rapport du penser) et proportion. On peut supposer que la relation simple et le rapport de l'être correspondent aux traités antiques De categoriis, même si la référence privilégiée est ici la table des catégories de Kant » ; cf. aussi Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986, p. 236.

[1325] *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 3 : « Dans le concept de limite lui-même, il y a ainsi, subsistant encore pour-soi, l'unité et la multiplicité, en d'autres termes la réalité et la négation, et son principe, qui est le principe universel de la logique d'entendement ».

[1326] La réflexion, telle que Hegel la présente dans le manuscrit de 1804/05 n'est pas la réflexion de « philosophies de la réflexion ». Le concept de la réflexion de ce dernier implique, du fait de son formalisme, l'extériorité de l'entendement à l'égard de contenu tandis que la réflexion de la logique d'Iéna est une réflexion *immanente*. Comme le souligne Walter Jaeschke, cette réflexion, immanente au contenu logique et métaphysique, est en effet une forme du processus *dialectique*, voir « Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion, Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen », in *Hegel-Studien*, 13, p. 107, 108 ; cf. aussi, G. Gérard, *Critique et dialectique*, p. 333, n. 47 : « la distinction entre réflexion et spéculation, telle qu'elle opérait, dans la première Logique et Métaphysique d'Iéna, à la base du découpage entre une logique introductive et une métaphysique proprement philosophique, est de même absente du manuscrit de 1804/05 dans lequel, au contraire, la réflexion apparaît comme caractérisant l'ensemble du procès logique et métaphysique ».

réflexion » ;[1327] ce qui veut dire que la validité des contenus logiques doit être éprouvée par la conscience philosophique afin que la spéculation véritable puisse commencer, ou inversement, la spéculation, qui y est implicite au cours de développement, ne peut commencer véritablement qu'après avoir démontrer la nullité de ces catégories.[1328] Comme le souligne B. Bourgeois ce « passage de la réflexion extérieure à la réflexion immanente au contenu »[1329] est le passage des déterminations finies et abstraites vers un contenu concret, c'est-à-dire *infinitisé*, qui ne sont plus seulement un moment partiel du développement logique mais réalisés et totalisés conceptuellement.[1330]

En ce qui concerne la méthode de la métaphysique, on constate immédiatement qu'elle est distincte de celle de la logique. Contrairement à la *Science de la logique* de 1812, la logique du système de 1804-1805 est séparée de la métaphysique puisqu'aux yeux de Hegel, elle ne désigne encore qu'une introduction à la métaphysique. La métaphysique, à son tour, traite de la connaissance totalisée, supprimée qui est le résultat de la logique de l'entendement.[1331] Comme l'explique Hegel à la fin de la métaphysique subjective, la logique d'entendement est marquée par le mouvement de va-et-vient de notre réflexion entre la position et la négation d'un contenu (ce qui caractérise la succession indéfinie de la mauvaise infinité), et par conséquent éprouver ces formes de l'esprit nécessite de progresser par une série d'oppositions et finalement par l'auto-

---

[1327] *Logique et métaphysique*, p. 51 ; *GW* 7, p. 29.

[1328] Telle est l'interprétation de H. Harris, voir « General Introduction », in *G. W. F. Hegel, The Jena system, 1804-5, Logic and metaphysics*, trad. John W. Burbidge et George di Giovanni, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1986, p. XX.

[1329] Voir « Présentation » dans l'*Encyclopédie*, p. 70.

[1330] Hegel résume plus loin, dans la partie intitulée *Proportion*, la dialectique de la réflexion de philosophe comme suit : « C'est la réalisation du concept, concept qu'exprime le premier moment et qui est l'universel de la sphère tout entière posé comme tel, comme un terme simple, non réfléchi, non opposé; dans sa réflexion, il le devient, et en même temps il est sursumé selon cette déterminité qui est la sienne; ce qui demeure égal et se maintient, c'est le même en tant qu'unité, en tant que relation, mais ce qui est en relation devient un autre, et ainsi le tout; ce n'est qu'un demeurer-égal formel, et le se-réaliser par la construction et par la démonstration est un passage de la définition dans la division, et à partir de ces deux qui sont elles-mêmes les parties de la construction, passage dans leur rassemblement, qui est un autre que la définition; de même précédemment, dans la réalisation d'un concept, c'est toujours un autre que ce qu'il était lui-même qui a surgi pour nous ; ce qui demeure égal à soi dans sa totalité est l'unité pure, mais devenant unité négative, sursumant sa déterminité propre et l 'opposée, de sorte que l'universel de la sphère est un universel déduit, pour lequel les oppositions, idéelles et parvenues en lui à l'extinction, sont des moments simples alors que pour l 'autre qu'était son concept, elles étaient les moments réels, et lui- même se réalise en même façon : demeurant égal à soi, il se double, donc se construit ; ces moments réels, dont il est lui-même, dans sa déterminité, l 'un, posés idéellement comme sursumés, en une unité négative, telle est sa totalité, laquelle est réalité et un autre que son concept » ; *GW* 7, p. 120, 121.

[1331] Cf. Franco Chiereghin, « De l'organisation de la logique hégélienne », p. 60 : « Si la logique est une logique des rapports finis, on pourrait dire, à l'inverse, que la métaphysique obéit à une logique de la totalité. Contrairement au système de limitations qu'élabore le *Verstand*, la métaphysique rompt avec les modes de connaissance imparfaits et elle les dépasse pour parvenir à un tout du savoir capable d'exprimer la vie et la constitution mêmes de l'absolu ».

dépassement de ces oppositions elles-mêmes.[1332] Autrement dit, la réflexion de la logique est déjà en voie de réalisation dans le mouvement infini propre à l'esprit, car la connaissance se libère graduellement des limitations imposées par l'entendement en prenant conscience de soi-même comme l'œuvre de l'esprit : « C'est *pour nous* que jusqu'à présent il y avait cette indifférence (*Gleichgültigkeit*), c'est-à-dire que nous étions l'unité indifférente, la juxtaposition ou la succession, de même aussi que le mouvement de celle-ci; l'infini devenait, dans son devenir, notre objet, son devenir-autre était également pour nous un autre que le mouvement du connaître ».[1333] Avec la métaphysique la réalisation de l'esprit est complète parce que le mouvement circulaire de la logique du penser coïncide avec le mouvement circulaire de l'esprit, l'un n'est pas séparé de l'autre, leur unité véritable est établie par le mouvement l'esprit absolu qui retourne à soi-même de : « La Métaphysique est le moment de l'Esprit qui s'est trouvé soi-même, qui est en-soi, qui se trouve soi-même dans son autre; l'opposé au connaître devient lui-même connaître, le contenu de l'Esprit devient lui-même Esprit; et ainsi l 'Esprit s'est-il trouvé dans son autre, pour-soi-même. L'infini, qui pour nous était en-soi dans son essence, l 'est ainsi pour l 'Esprit lui-même ; et l'Esprit qui s'est ainsi trouvé dans son autre comme soi-même n'est en cela qu'en relation à soi-même, non pas à un autre, c'est-à-dire qu'il est à nouveau son premier moment, la relation simple en général, autrement dit cette relation dans sa réalité, l'infinité ».[1334] Ainsi la réflexion qui prépare la connaissance spéculative de l'absolu n'est plus extérieure à ce qu'elle cherche à connaître. Quelle est la place de l'analyse de la logique de l'infini dans cette quête ?

Le concept de l'infini de 1804-1805 anime tout le mouvement dialectique du développement : il n'est pas simplement un concept opératoire qui apparait à la fin de logique relationnelle de l'entendement, ni un moment passager qui disparait dès que l'on s'élève à la connaissance spéculative dans la métaphysique de l'objectivité, il a pour caractéristique, au contraire, d'être toujours en acte, rendant dynamique le progrès ; en bref, il est, comme Hegel le précise, l'« essence absolument dialectique »,[1335] et ainsi une *méta-catégorie*.[1336] Cependant, cette

---

[1332] Comme Hegel affirmer dans le *Differenzschrift*, « l'Absolu doit être *réfléchi*, posé », voir *La Différence*, p. 114 ; *GW* 4, p. 16 ; ce qui veut dire que la réflexion ne peut saisir elle-même comme une manifestation de la connaissance de l'absolu que par la reconnaissance de sa contradiction interne, voir Walther Christoph Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie : Interpretationen zu Hegels « Differenzschrift »*, Hegel-Studien, Beiheft 12, Bonn, Bouvier, 1974, pp. 98-102.

[1333] *Logique et métaphysique*, p. 201, 202 ; *GW* 7, p. 176.

[1334] *Logique et métaphysique*, p. 202 ; *GW* 7, p. 176.

[1335] *Logique et métaphysique*, p. 51 ; GW 7, p. 29.

[1336] Cf. Manfred Baum, « Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel », p. 135 : « Die Kategorie der Unendlichkeit ist also eine Metakategorie aller Kategorien der « einfachen Beziehung », d. h. der « Logik des

définition est encore partielle en ce sens que ce n'est pas le concept de l'infini *en général* qui est la *méta-catégorie*, mais la véritable infinité. Le mauvais infini, entendu comme « l'infinité subjective »,[1337] est loin d'être le principe déterminant du mouvement dialectique de la logique d'Iéna, puisqu'il empêche, en tant que « l'absolu négatif » (à savoir en tant que la dialectique seulement *négatrice*), l'infini de se manifester dans le fini, de telle manière que le passage s'est arrêté au seuil de leur unité : « à savoir la réalité, ou la subsistance des opposées, est fixé ».[1338] Cette aspect abstrait de l'infini est donc incapable de guider la construction de l'absolu d'une manière concrète pour la conscience, elle reste, au contraire, comme nous l'avons vu, dans la sphère limitée d'un progrès indéfini (plus précisément celle du *Sollen*) sans pouvoir déterminer la relation du fini avec l'infini, c'est ce que Hegel nommait dans la *Foi et savoir* « une finitude infinie (*eine unendliche Endlichkeit*) ».[1339] Seul l'infini qui saisit l'être-autre, c'est-à-dire celui qui est posé par la réflexion comme opposé, comme en relation avec soi-même, a le pouvoir de nier cette dialectique finitiste. La véritable infinité, à ce titre, rend possible la connaissance spéculative, parce qu'elle ne reste plus prisonnière de ce mouvement répétitif de la dialectique négatrice qui va sans cesse de la détermination à l'indétermination sans satisfaire le « besoin » de connaitre, mais affirme l'idéalité de la finité ; ce qui ouvre le chemin menant à la connaissance de l'absolu comme réunion des déterminations opposées. Ainsi, comme souligne à bon droit F. Chiereghin, la véritable infinité est la méta-catégorie à la fois de la logique et de la métaphysique d'Iéna étant donné qu'elle « traverse toute la logique en ayant une tâche de destruction et toute la métaphysique en ayant une tâche de construction ».[1340] Autrement dit, grâce à cette duplicité du mouvement de l'infini, l'auto-dépassement des déterminations finies dans la logique va de pair avec l'auto-déploiement de la véritable infinité comme le fondement de la connaissance de l'absolu. La véritable infinité fait dégager ainsi le processus d'unification du sujet avec l'objet, ou mieux, le processus de l'identification de l'identité et de la non-identité par le dépassement des catégories

---

Verstandes » ; voir aussi le note de J. Hyppolite dans sa traduction de la *Phénoménologie* : « L'infinité, le concept clef de la Logique d'Iéna », *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 135, n. 47.

[1337] *La Différence*, p. 114 ; *GW* 4, p. 17.

[1338] *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, p. 30 ; GW 4, p. 431 ; cf. aussi le commentaire de B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803), commentaire, (contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna)*, Paris, Vrin, 1986, pp. 152-154.

[1339] *Foi et savoir*, p. 137 ; *GW* 4, p. 354. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux le traduisent comme « une finitude sans fin », nous suivons ici la traduction de Marcel Méry, voir *Premières publications : Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling ; Foi et savoir*, p. 236.

[1340] Franco Chiereghin, « De l'organisation de la logique hégélienne », p. 61, n. 1.

finies de la qualité, de la quantité et du quantum ; cette présentation systématique est aussi la démonstration du mauvais infini qui se trouve au fond de ces moments logiques

Section I. Les deux modalités de l'infini dans la logique d'Iéna

§1 – La qualité comme la mauvaise réalité de la mauvaise infinité

Le début du manuscrit de la logique de 1804-1805 est malheureusement perdu, et il existe aussi certaines lacunes dans la dialectique du quantum. Mais pour les éditeurs de *Jenaer Systementwürfe II*, la structure de la logique est comme suit : Introduction (??), I. Relation simple, A. Qualité, a) Réalité (?), b) Négation (?), c) Limite, B. Quantité, C. Quantum, D. Infinité.[1341] Malgré ce caractère fragmentaire du texte, il est certain que la relation simple comme logique d'entendement a pour but de montrer l'auto-dépassement de la mauvaise infinité des catégories finies. Le traitement de la relation simple s'ouvre avec la catégorie de qualité, mais le texte qui nous est parvenu commence avec une discussion brève du problème de la limite (*Grenze*). Il est donc fort possible que le début du manuscrit contienne, à la manière de Kant, un traitement des trois catégories de la qualité : la réalité, la négation et la limitation.[1342] Cela dit, il est aussi remarquable que le développement de la logique de l'entendement ne suit pas ici la table des catégories kantiennes, parce qu'au lieu de traiter tout d'abord de la catégorie de la quantité, Hegel entreprend une étude sur la qualité. Cette décision semble prouver que Hegel s'inscrit dans la logique de la *Doctrine de la Science* de 1794-1795.[1343]

La catégorie de la limite (*Grenze*) comme troisième moment de la qualité, ne signifie pas ici, bien évidemment, une limitation (*Einschränkung*) spatio-temporelle mais une détermination de la pensée. Ainsi décrite, la limite désigne la totalité conceptuellement déterminée de la catégorie de la réalité et de la négation. En termes fichtéens, la limite (*Schranke*) est la détermination apportée par le troisième principe de la *WL*[1344] qui fournit la forme à l'unité de la détermination de Moi (de

---

[1341] En ce qui concerne la qualité et la quantité, la solution des éditeurs est la suivante : B. Quantité, a) Un numérique, b) Pluralité des Uns numérique, c) Somme totale (Allheit), C. Quantum, a) Grandeur extensive et grandeur intensive (Degré) (?), b) Grandeur continue et grandeur discrète (?), c) Nombre ; voir *GW* 7, p. 359, 360 ; et la « Présentation » D. Souche-Dagues dans *Logique et métaphysique*, pp. 11-16 ; pour une discussion de la dialectique du quantum, voir aussi H. Harris, *Hegel's Development : Night Thoughts*, p. 346, n. 1.

[1342] Voir H. Harris, *The Jena system*, p. 3.

[1343] Voir H. Harris, *The Jena system*, p. 3. J. Hyppolite souligne que « en traitant de la qualité, Hegel faisait la critique de Fichte », voir « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », in *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, p. 15, n.4.

[1344] « J'oppose dans le Moi un non-Moi divisible au Moi divisible », voir *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, première partie, §3, p. 30.

la réalité ou de l'être) et du non-Moi (de la négation ou du non-être). La tâche essentielle de la catégorie de la limite consiste dans la conciliation synthétique des termes opposés dont la vérité s'est dégagée comme la limitation réciproque[1345] : « comment A et -A, être et non-être, réalité et négation peuvent-ils être pensés ensemble, sans se nier et se supprimer ? ».[1346] La limite (*Schranke*) est ce rapport « X » qui est nécessaire pour la réflexion afin que se produise la synthèse de l'opposition de Moi et du non-Moi : « *Limiter* (*einschränken*) quelque chose signifie : en supprimer (*aufheben*) la réalité par négation non pas *en totalité*, mais *en partie*. Par conséquent, outre les concepts de la réalité et de la négation, le concept de limite (*Schranke*) contient celui de la divisibilité (c'est-à-dire : la possibilité d'être quantité, et non pas le concept d'une quantité *déterminée*). Ce concept le X cherché et par l'action Y par conséquent *Moi et non-Moi sont posés absolument comme divisible* ».[1347] Qu'est-ce que cela veut-il dire ? L'activité infinie (au sens de l'inconditionnalité) de l'auto-position du Moi[1348] est niée par l'opposition du non-Moi,[1349] par conséquent, grâce à la limite, est produite la divisibilité de Moi et du non-Moi ; ce qui veut dire que le Moi inconditionné et le non-Moi inconditionné ne se suppriment pas entièrement mais l'un est limité, il est en partie *déterminé* par l'autre. En d'autres termes, le Moi inconditionné devient conditionné et le non-Moi est conditionné par le Moi, et leur rapport mutuel, à son tour, exprime désormais le passage à la *détermination*, à savoir à la catégorie de la *quantité :* « il faut aussi les penser comme une seule et même signification, c'est-à-dire : le Moi doit se déterminer du point de vue même où il est déterminé, et doit être déterminer du point de vue même où il se détermine »,[1350] ou encore, « le Moi détermine activement sa passivité, ou il détermine passivement son activité ».[1351] Tout le développement de la *WL* repose sur la déduction du jeu subtil de l'opposition dans le Moi d'un non-Moi divisible au Moi divisible, et l'action réciproque entre les deux déterminations indique en effet la dialectique de l'infini et du fini qui est conçu comme l'acte de

[1345] Cf. *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, première partie, §3, B, 6 : « On ne doit pas s'attendre à ce que quelqu'un répondre à cette question autrement que de la façon suivante : ils doivent se *limiter* réciproquement », p. 29.
[1346] *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, première partie, §3, B, 5, p. 29.
[1347] *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, première partie, §3, B, 8, p. 29.
[1348] Le premier principe de *WL* consiste dans l'auto-position inconditionnelle du Moi comme une identité absolue, « A est A ». Cette catégorie initiale, la réalité, signifie que « Le Moi pose originairement son propre être », voir *Œuvres choisies de philosophie première*, première partie, §1, 10, p. 22.
[1349] Le deuxième principe fournit un contenu qui manque dans la proposition de « A=A » par le moyen de la catégorie de la négation, c'est la position du non-Moi comme le contraire du Moi : « -A n'est pas A », voir *Œuvres choisies de philosophie première*, première partie, §2, p. 24.
[1350] *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, deuxième partie, §4, p. 43.
[1351] *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, deuxième partie, §4, p. 49.

la limitation du Moi : « pas d'infinité, pas de limitation ; pas de limitation, pas d'infinité ; infinité et limitation sont unifiées dans un seul membre synthétique ».[1352] Quel est le sens de ce mouvement de la détermination ? Pourquoi et comment faut-il dépasser cette dialectique de la limite ?

De prime abord, la catégorie de la limite semble exprimer le dépassement véritable de l'opposition qualitative entre la réalité et la négation, et par conséquent, le passage à une catégorie plus déterminée que la qualité, à savoir la quantité : « (…) l'un des opposés est nécessairement l'unité elle-même ; mais cette unité est précisément par là non pas l'unité absolue, et pour autant qu'elle doit (*soll*) être, non pas seulement au titre d'un opposé, mais en même temps unité à soi-même, elle ne peut être comme unité de soi-même et de son opposé, que limite (*Gräntze*) ; car comme unité des deux, elle cesserait d'être elle-même un opposé ».[1353] Cette unité dont parle Hegel est en effet l'unité réalisée du Moi/de l'être et du non-Moi/ du non-être seulement du point de vue de la *réflexion*. D'où la question : est-ce que l'unité qui découle de la limite est une déterminité véritable ? Est-ce que l'unité exprime le caractère relationnel de l'être et de la négation ? : « Veut-on décider si l'unité n'est que limite, ou si elle est unité absolue ».[1354] Autrement dit, est-ce que les termes opposés sont vraiment entrés en relation d'unification, ou, est-ce que cette même relation n'implique encore qu'une relation simple à soi de la réalité et du néant ? Selon Hegel, la déterminité, au niveau de la limite, est en vérité une simple *juxtaposition* de la réalité et de la négation, puisque l'une n'est pas véritablement déterminée par l'autre mais qu'il y a seulement une relation d'exclusion mutuelle qui est exprimée sous le forme du « et ». Pour Hegel, il n'y a chez Fichte une limite que par la position extérieure des deux « facteurs idéels »[1355] qui s'opposent,[1356] plus précisément ce sont l'opposition de deux activités idéelles du « sujet-objet subjectif »[1357] : l'auto-position (la réalité) *et* l'opposition (la négation) : « L'activité idéelle est

[1352] *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797),* deuxième partie, §4, p. 99.
[1353] *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 3.
[1354] *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 3.
[1355] Ces deux « facteurs idéels » sont les deux activités exprimées dans les deux premiers principes de *WL*, « l''acte pur de poser et celui d'opposer », voir *La Différence*, p. 139 ; *GW* 4, p. 38.
[1356] Cf. *La Différence*, p. 141 ; *GW* 4, p. 39 : « en ces activités absolument opposées, elle (à savoir la réflexion philosophique de Fichte) ne reconnaîtrait rien d'autre que des facteurs idéels, des identités tout à fait relatives par rapport à l'identité absolue, où la conscience empirique se trouve dépassée à l'égal de la conscience pure qui s'oppose à elle comme abstraite à partir d'elle. En ce sens seul, le moi est le centre transcendantal des deux activités opposées, indifférentes à l'une et à l'autre ; leur opposition absolue n'a de signification que pour leur idéalité ».
[1357] Voir *La Différence*, p. 167 ; *GW* 4, p. 63 : « Dans le système de Fichte l'identité ne se constitue qu'en un sujet-objet subjectif ; pour le compléter, il faut un sujet-objet objectif ; alors l'Absolu s'exprime en chacun des deux ; il ne se retrouve totalement qu'en l'un et l'autre à la fois, lorsqu'il accomplit la synthèse suprême qui les anéantit tous deux comme termes opposés, lorsque, point d'indifférence absolu de l'un et de l'autre, il les inclut en lui, les engendre tous deux et, à partir d'eux, s'engendre lui-même ».

synonyme purement et simplement d'unité ; l'ambiguïté de cette unité se détermine comme l'unité de l'opposition par là qu'en tant qu'unité d'elle-même et de l'activité réelle, c'est-à-dire de la multiplicité (*Vielheit*), elle demeure encore hors de soi comme une unité non réunifiée (*unvereinigte Einheit*), et que la multiplicité lui fait face ».[1358] La vérité de la déterminité de l'unité se montre par conséquent comme l'opposition de l'unité simple (de Moi ou de l'être) *et* de la multiplicité (des non-êtres) qui reste indéterminée. L'unité, pour la réflexion, est censée être la totalité conceptuelle de la réalité et de la négation, mais Hegel veut montrer par la dialectique de la limite qualitative que les opposés sont posés en vérité d'une manière unilatérale, de sorte que le « et » ne signifie pas un dépassement véritable de l'opposition mais la position des termes l'un à côté de l'autre. Autrement dit, le « et » comme la relation *abstraite* des opposés exprime le fait que l'unité ainsi que la multiplicité sont posées simplement comme des « étant-pour-soi » ;[1359] ce qui veut dire que chacun *ne* se rapporte *qu*'à lui-même. Dans la mesure où la limite qualitative s'est dégagée comme la négation de l'être-autre, la conséquence de ce moment dialectique n'est que l'apparition de l'être-pour-soi des déterminités[1360]; la multiplicité est niée par l'unité simple, et réciproquement, l'unité simple est niée par la multiplicité : du fait de cette négation mutuelle, l'un comme l'autre est déterminé en vérité d'après « le principe de la logique d'entendement ».[1361] Ce dernier implique, comme on le sait, la finité de ces catégories, parce que l'opposition est loin d'être dépassée au niveau de la limite mais y subsiste d'une manière stable. Telle est, dans la logique d'Iéna, la première définition de concept du mauvais infini comme *Sollen* de la réflexion (philosophique) : étant la qualité de l'unité et de la multiplicité, la limite traduit cette détermination qui se produit comme l'égalité-à-soi des opposés par la négation[1362] de l'être-autre,[1363] en l'absence

[1358] *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 3.
[1359] *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 3.
[1360] Cf. *Logique et métaphysique*, p. 29 ; *GW* 7, p. 5 : « Dans la limite est posé le néant de la réalité et de la négation, et leur être hors de ce néant ; *la qualité est de cette manière elle-même réalise dans la limite*, *car* la limite exprime le concept de la qualité au titre de l'être-pour-soi des déterminités, de telle manière qu'en elle les deux déterminités sont posées chacune pour soi, comme réciproquement indifférentes, comme subsistant dans leur extériorité réciproque ».
[1361] *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 3.
[1362] Cf. *Logique et métaphysique*, p. 27 ; *GW* 7, p. 5, 6 : « Ce subsister indifférent (*gleichgültige Bestehen*) du néant et de l'être des qualités n'épuise cependant pas le *et* de la limite ; en d'autres termes : la limite n'est pas seulement ce côté de la réalité qu'est l'être-pour-soi des qualités contenues en elle ; elle provient de la négation, et celle-ci est seulement l'être de la réalité hors d'elle ».
[1363] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 168 ; *GW* 11, p. 74 : « C'est que, dans le quelque-chose (*Etwas*), il n'y a pas seulement de présents l'être-dans-soi (*Insichseyn*) et son Autre en général, mais cet Autre qui est le sien est da déterminité étant-en-soi, c'est-à-dire la détermination elle-même. Celle-ci est, par suite, l'être-dans-soi se rapportant à soi, mais qui, en tant même que cet être-dans-soi, est lui-même sa limite. L'être-dans-soi égal à lui-même se rapporte donc à lui-même comme à son propre non-être. La limite, qui constitue ainsi la détermination du quelque-chose, mais de telle sorte qu'elle est en même temps (*zugleich*) déterminée comme son non-être, est la *borne* (*Schranke*). Mais

de la déterminité. Il est vrai que la limite qualitative est une détermination *inhérente* à la finité, puisque l'être limité par un autre est sa destination[1364] au commencement du développement logique. Mais cette limite, qui censée être une détermination complète, se montre, à la fin de la sphère de la qualité, comme une *indétermination*, parce que ce qui est limité n'est déterminé en vérité que par rapport à un autre qui se trouve *en dehors* de lui. A cause de l'extériorité des opposées (que Hegel nomme le rapport simple comme le « et ») ce qui est limité est en effet un être *relatif*, et le rapport à soi-même exprime par conséquent non pas l'indépendance de l'être, mais, au contraire, sa dépendance fondamentale à un autre. Il s'agit ici d'une duplicité du mouvement de détermination : dans la limite qualitative, ce qui est déterminant se montre en même temps comme ce qui est déterminé, car la limite est ce qui est *commun* à la fois à l'unité simple et à la multiplicité. Cela veut dire que ce qui est déterminant, du fait de la limite partagée, n'est pas ce qu'il est que comme l'être-autre de l'autre. L'être qualifié, au niveau de la limite qualitative, est marqué ainsi par un *manque*[1365] de sorte que surgit, au sein de l'être qualifié, une différence entre son être et sa qualité (ou son concept en général).

A ce stade, l'indifférence de l'unité (ou de l'être) et de la multiplicité (ou du non-être) à l'égard de la limite qualitative devient, pour ainsi dire, insupportable pour la réflexion[1366] : une fois que la détermination initiale se transforme en indétermination, elle exige d'aller *au-delà* de cette même limite afin d'établir une véritable détermination : « son principe (…) est reconnu comme n'étant pas pour-soi par là qu'il est sursumé en vérité, non comme devant seulement être sursumé. La construction à partir d'activités opposées, qui se nomme « idéalisme », n'est précisément pour cela elle-même rien d'autre que la logique d'entendement, pour autant que les étapes de la construction se produisent à l'intérieur de ce principe, et cet idéalisme lui aussi reste cette logique, pour autant qu'il s'ensuit de son syllogisme absolu que l'activité idéelle, l'unité, qui,

---

l'être-en-soi de la détermination, dans cette relation à la limite (*Grenze*), c'est-à-dire à soi comme borne, est le *devoir-être* (*Sollen*) ».

[1364] Comme cela est bien connu, le concept de devoir-être (*Sollen*) ainsi que la destination (*Bestimmung*) sont avant tout des termes éthiques, mais ils sont transformés dans la vocabulaire de Hegel en des concepts logiques, sur ce sujet voir Brigitte Bitsch, *Sollensbegriff Und Moralitätskritik Bei G. W. F. Hegel Interpretationen Zur "Wissenschaft der Logik", "Phänomenologie" und "Rechtsphilosophie"*, Bonn, Bouvier, 1977, pp. 9- 28.

[1365] Cf. Eugène Fleischmann, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 76 : « (…) le jeu dialectique stérile entre les deux moments d'une unité (celui et autre en tant qu'être qualifié) rend tellement manifeste le fait qu'il ne s'agit ici que d'une abstraction vide, que le seul résultat qui en découle est le manque (la στέρησις), préfiguration d'une destination pour le moment inconnue ».

[1366] Cf. *Enc*., 1830, §92, p. 357 ; *GW* 20, p. 130 : « Dans l'être-là, la déterminité est une avec l'être, elle qui, posée en même temps comme négation, est *limite, borne*. C'est pourquoi l'être-autre n'est pas de l'indifférent extérieur à lui, mais son propre moment ».

en tant que commencement, est de façon générale indéterminée, et laisse indécidé le point de savoir si elle est unité vraie ou unité au titre de qualité, n'est que le dernier terme, pour autant que le devenir-un (*Einswerden*) absolu demeure un simple devoir-être (*Sollen*), c'est-à-dire un au-delà (*Jenseits*) à l'égard de l'unité de la limite, tous deux tombant l'un en dehors de l'autre ».[1367]

L'idéalisme de la *WL* est nommé ainsi « idéalisme formel »[1368] de l'entendement, parce que, du fait de son principe séparateur, l'activité infinie du Moi ou la pensée de la forme demeure séparée du contenu de la multiplicité infinies des choses. Au niveau de la limite qualitative, cette séparation se montre d'abord comme l'opposition absolue des termes contraires, et quant à leur réalité, elle ne consiste que dans la « relation négative (*Negative Beziehung*) »[1369] de l'être-pour-soi. C'est cette juxtaposition de l'être et du non-être que le rapport négatif du « et » exprime. Ensuite, la simple détermination par la négation de l'être-autre se montre comme l'indétermination absolue puisque l'exclusion mutuelle des termes opposés s'est traduite dans une relation *relative :* l'être, ainsi que le non-être, n'est pas ce qu'il est grâce à cette relation négative, parce que la relation à soi-même n'est possible que par cette négation de l'être-autre : « à même chacune est exprimé ce qu'elle serait seulement dans l'opposition, dans la relation à l'autre ».[1370] La détermination comme l'extériorité réciproque est ainsi réfléchie : le « et » comme subsistance indifférente, est posé désormais par la réflexion comme la relation inhérente à la limite puisque la réalité des deux termes est niée, ou plus précisément, le néant des qualités est posé. Une telle limite, réalisée non pas entièrement mais seulement en partie,[1371]signifie ainsi à la fois l'existence de la réalité *et* de la négation dans les termes qualifiés.[1372]

Contrairement à ce qu'il le fera plus tard dans la *Science de la logique*, Hegel ne distingue pas, dans la logique de la relation simple d'Iéna, la limite (*Grenze*) de la borne (*Schranke*), cependant, il est clair que ce moment de la limite qualitative, tel que nous venons de le décrire, constitue la dialectique de la borne qui pousse la réflexion au devoir-être (*Sollen*), restreinte à la

---

[1367] *Logique et métaphysique*, p. 27, 28 ; *GW* 7, p. 3, 4.
[1368] Cf. *Foi et savoir* p. 189 ; *GW* 4, p. 400 : « (…) cet Idéalisme formel ou logique ».
[1369] *Logique et métaphysique*, p. 30 ; *GW* 7, p. 6.
[1370] *Logique et métaphysique*, p. 29 ; *GW* 7, p. 5.
[1371] Pour Hegel, la catégorie de la limite n'est pas encore réalisée entièrement, cela veut dire que son concept n'est pas encore intégré dans son être. La raison en est que, pour la réflexion de l'entendement, la négation dans les opposés n'est qu'une négation partielle, il ne s'agit pas encore pour cette réflexion de l'entendement d'une négation *de la négation*, elle est arrêtée et fixée comme un moment stable.

répétition sans fin du mouvement de détermination.[1373] Si on examine de plus près la signification du devoir-être, on voit qu'il est déjà à l'œuvre au fondement de l'activité de la réflexion : à travers la position et la négation de la réalité, la réflexion cherche à unifier la réalité avec la négation, par conséquent, nous avons vu qu'elle n'aboutit pas à l'unité véritable de l'opposition mais seulement à la juxtaposition et la séparation de l'être et du non-être. L'affirmation de leur être se montre à la fois comme leur exclusion ; ce qui veut dire que l'inadéquation entre l'être et sa détermination conceptuelle subsiste d'une manière absolue et la conséquence du travail de la réflexion est la pure indétermination perpétuelle. *Ce qui doit être*, est la détermination complète de la réalité, cependant, nous venons de voir qu'il est ce qu'il n'est pas et *vice versa*, autrement dit, le devoir-être s'est révélé comme contraire de soi-même, comme *irréalisable*. Dans ce contexte, la réflexion qui est incapable d'épuiser ce va-et-vient du mouvement de détermination, passe au-delà de sa limite ou plus précisément de sa *borne*. Hegel résume cette dialectique comme suit : « l'un des côtés de son contenu est la réalité, l'être, en d'autres mots le subsister des déterminités; ainsi subsistent ses déterminités, l'être et le néant des qualités; l'autre côté est le néant de celles-ci, et c'est ainsi qu'elles sont en relation, mais dans la relation elles sont néant; de quelque manière que soit posé l'être des qualités et leur néant tombant hors de cet être, ce n'est pas un néant; il est alors en relation à l'être de telle sorte que l'un et l'autre subsistent. Mais la relation du néant des qualités à leur subsister est telle qu'elle exclut cet être ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas un subsister de l'un et de l'autre, étranger à tout différer, c'est une négation qui est en relation à soi-même, mais qui, dans cette relation à soi, autrement dit dans cette relation positive, ne sursume pas (*aufhebt*) l'être comme tel, mais ne le sursume que dans la relation à soi-même, c'est-à-dire qu'elle est une relation négative ».[1374] Dans le devoir-être, l'opposition statique entre les termes contraires devient une expression de la *contradiction*[1375] dans laquelle le mouvement de détermination et de l'indétermination implique « l'alternance du poser et du dépassement de la limite (*Abwechseln des Setzens und des Aufhebens der Gräntze*) ».[1376] Avant d'expliquer la signification de cette contradiction, il faut préciser que ce que Hegel critique n'est pas le fait que l'être qualitativement déterminé outrepasse (*Hinausgehen*) sa finitude ; parce que Hegel, comme Fichte, pense que le

[1373] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 189 ; *GW* 21, p. 118.
[1374] *Logique et métaphysique*, p. 29, 30 ; *GW* 7, p. 6.
[1375] Cf. *La Différence*, p. 147 ; *GW* 4, p. 45 : « Le moi *doit* anéantir (*vernichten*) le monde objectif, le moi doit agir comme cause absolue du non-moi. Cela s'avère contradictoire ; car ainsi le non-moi serait dépassé ; or, l'acte d'opposer, ou celui de poser un non-moi, est absolu ».
[1376] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 30.

dépassement de la finité de l'être découle de son idéalité.[1377] Chez Fichte, au contraire, le dépassement de la finité ne donne pas lieu à la véritable infinité mais seulement à un progrès à l'infini de l'indétermination. La critique de la mauvaise infinité est ainsi le refus de l'impossibilité de l'achèvement où la sphère de l'idéalité, comme le note B. Lemaigre,[1378] *ne doit pas* coïncider avec celle de la réalité comme telle.[1379]

Nous pouvons désormais comprendre la signification de la mauvaise infinité du *Sollen* dans la limite qualitative. 1/ Comme Hegel l'explique plus loin dans la *Remarque* de la section de l'infinité, on trouve, au fondement de la dialectique de la mauvaise infinité, la position de la réalité sous la forme de la « mauvaise réalité (*schlechte Realität* »).[1380] Cette définition a pour but de désigner l'activité de la réflexion de l'entendement qui consiste dans la position extérieure de l'identité (ou de la forme) comme radicalement séparée de la non-identité (ou de la multiplicité infinie). La réalité et la négation sont posées d'une telle manière que le « et » comme limite suscite la nécessité d'outrepasser celle-ci par la position d'une nouvelle limite dans laquelle la contradiction est résolue. Cette exigence, du point de vue de la réflexion, résulte de la position initiale des termes ; comme les opposés sont *mal* posés, leur unité véritable comme totalité de la réalité et de la négation *doit* être trouvé ailleurs, à savoir au-delà de cette relation contradictoire. Dans la mesure où surgit de nouveau une contradiction au sein de la nouvelle limite, la réflexion est poussée encore plus loin, et *ainsi de suite :* « ce sursumer (*Aufheben*) de la limite, en d'autres termes l'unité restaurée (*Wiederhergestellte Einheit*), doit être à nouveau limité ».[1381] Pourtant, le caractère infini du mouvement répétitif du poser n'est pas égal à celui de l'infinité circulaire de la pensée spéculative, parce que dans le premier cas, la finité n'est pas dépassée mais subsiste, la réflexion n'infinitise pas les déterminations limitées de l'entendement mais sa position de la

---

[1377] Fichte, écrit Hegel, a « reconnu l'objectivité comme l'idéel », voir *Foi et savoir* p. 176 ; *GW* 4, p. 388 ; cf. *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, (1794-1797)*, troisième partie, §5, p. 146 : « Dans son idéalité tout dépend du Moi, mais par rapport à la réalité le Moi lui-même est dépendant ; cependant rien n'est réel pour le Moi, sans être également idéel ».

[1378] Cf. B.-M. Lemaigre, « Hegel et le problème de l'infini d'après la Logique d'Iéna, (1801-1802) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 49, 1965, p. 21.

[1379] Dans le domaine théorique ainsi que dans le domaine pratique, Fichte refuse à l'activité de la conscience de soi l'infinité en acte, cf. *Doctrine de la science*, troisième partie, §8, p. 153 : « Il y a originairement dans le Moi un effort à remplir l'infinité » cependant « (…) la liaison de l'*infini* et de l'*objectif* est une contradiction : ce qui se dirige sur un objet est fini ; et ce qui est fini, se dirige sur un objet. Cette contradiction ne pourrait être surmontée que par la disparition de l'objet ; mais il ne peut disparaître que dans une infinité en acte (in einer vollendeten Unendlichkeit). Le Moi peut étendre jusqu'à l'infini l'objet (I, 270) de son effort ; mais si celui-ci était, à un moment déterminé, étendu jusqu'à l'infini, ce ne serait plus du tout un objet, l'idée de l'infinité serait réalisée, ce qui est une contradiction ».

[1380] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 31.

[1381] *Logique et Métaphysique*, p. 52 ; *GW* 7, p. 30.

nouvelle limite est l'expression essentielle de la subsistance de la finité. Ainsi, le processus indéfini de la détermination est une mauvaise infinité parce que l'acte d'*outrepasser* la limitation ne signifie pas le dépassement de la finité. 2/ « La mauvaise réalité » ne veut pas dire comme le prétend la réflexion que les termes sont *mal* posés, ni que la contradiction peut être résolue par la déplacement de la limite. Hegel qualifie ainsi la mauvaise réalité de la prétendue indépendance de l'égalité à soi-même des déterminités et l'exclusion de l'être-autre : « La mauvaise réalité s'en tient au concept de la qualité prise comme une déterminité posée qui n'est en relation qu'à soi-même ». Le concept de la mauvaise infinité implique en même temps la modalité de la réflexion qui fait subsister la relation à soi comme seulement *négatrice*, c'est-à-dire comme manquant de dynamisme à cause du déplacement continu de la limite : « (…) la mauvaise réalité demeure, alors qu'elle (c'est-à-dire la relation simple des opposés) a été outrepassée ».[1382] Dans ce contexte, la mauvaise infinité peut être appelée la « mauvais réalisation »[1383] de la mauvaise réalité. En ce qui concerne la mauvaise réalisation, Hegel identifie la mauvaise réalité avec « l'essence *posée* »,[1384] issue de la réflexion de l'entendement tandis que « l'essence absolue » connote le pouvoir unificateur de la raison : « Dans la limite, la qualité devient ce qu'elle est selon son essence absolue, mais ce qu'elle ne doit (*soll*) pas être selon son concept (son essence posée), et ce en quoi en même temps son concept passe obligatoirement (*muß*) pour autant qu'il est posé comme ce qu'il doit être ».[1385] Malgré l'obscurité apparente du texte, il est clair que l'on a affaire aux deux mouvements simultanés qui coexistent, on le verra, depuis le commencement de la qualité. D'une part, au niveau de la réflexion, le mouvement de l'essence posée commence avec la position de l'être-pour-soi des déterminités et ensuite la même unité indifférente devient, grâce à la négation de cette indifférence, la limite (ou la relation simple du « et ») de la réalité et de la négation. D'autre part, au niveau de la raison, le même mouvement de détermination ne retombe pas dans la restauration d'une nouvelle limite, mais au contraire, la déterminité comme telle montre déjà que sa vérité consiste non seulement dans la relation à soi-même mais aussi dans la relation à l'autre : « La limite n'est qualité vraie que dans la mesure où elle est relation à soi-même, et elle n'est cela

[1382] *Logique et métaphysique*, p. 53, 54 ; *GW* 7, p. 31.
[1383] « *schlechte Realisierung* ». Hegel l'utilise dans la théorie du jugement, voir *Logique et métaphysique*, p. 115 ; *GW* 7, p. 92.
[1384] Nous soulignons.
[1385] *Logique et métaphysique*, p. 30 ; *GW* 7, p. 6. Pour B.-M. Lemaigre, l'utilisation des verbes *sollen* et *müssen* implique le devoir-être de la réflexion et la nécessité conceptuelle de retourner en soi-même par la médiation de l'être-autre, voir « Hegel et le problème de l'infini d'après la Logique d'Iéna (1801-1802) », p. 23.

que comme négation qui nie l'autre seulement dans la relation à soi-même. De cette manière seulement elle est en même temps synthèse, unité dans laquelle les deux moments subsistent ensemble : en d'autres termes : qualité réelle ».[1386] La limite comme la détermination intérieure de la qualité est ainsi réalisée : les opposés sont totalisés conceptuellement, ce qui veut dire que la relation seulement à soi-même devient l'unité *relative* de l'unité de l'unité et de l'être-autre.[1387] Cette unité incluant en elle-même à la fois la réalité et la négation, Hegel l'appelle « déterminité déterminée (*bestimmte Bestimmtheit*) »[1388], qui implique la concrétisation des deux déterminités abstraites par laquelle la forme obtient un *contenu*. Au fond de l'essence absolue qui se relève comme l'essence posée, il y a ainsi deux moments essentiels : 1/ le passage à l'autre : la réalité comme l'autre de la négation et la négation comme l'autre de la réalité exprimaient une contrariété logique, pourtant, dès que leurs déterminités sont déterminées comme limite, le contraire devient le *contraire de soi-même* : c'est ainsi que la réalité passe dans la négation et la négation passe dans la réalité, autrement dit, la réalité et la négation sont déterminées à travers l'être-autre ; 2/ ce mouvement de *devenir* (*Werden*) n'est pas une simple synthèse des termes par un troisième terme quelconque qui se trouve au-delà d'eux mais un devenir *dialectique* de l'essence posée de la réflexion en l'essence absolue de la raison : «la limite est par là la totalité ou la réalité authentique (*wahrhaffte Realität*)», c'est-à-dire que la mauvaise réalité de la juxtaposition est désormais dépassée : « comparée à son concept, elle contient en même temps (*zugleich*) la dialectique (*seine Dialektik*) de celui-ci, pour autant qu'il s'est sursumé en elle de telle sorte qu'il est devenu le contraire de soi-même ».[1389]

Ce passage, le mouvement de devenir le contraire de soi-même a une signification fondamentale pour l'ontologie hégélienne. Si l'on considère cela de plus près il ressort qu'ici, dans la logique d'Iéna, on trouve la première réalisation de la dialectique de l'identité de l'identité et de la non-identité :[1390] ce qui caractérise le moment de la réunion de l'être et du non-être comme un

---

[1386] *Logique et métaphysique*, p. 30 ; *GW* 7, p. 6.
[1387] Voir Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, p. 237.
[1388] *Logique et métaphysique*, p. 29 ; *GW* 7, p. 5 ; cf. *Science de la logique*, le *Concept*, p. 57 ; *GW* 12, p. 43 : « (…) cet universel déterminé est la déterminité se rapportant à elle-même, la déterminité déterminée ou négativité absolue ».
[1389] *Logique et métaphysique*, p 30 ; *GW* 7, p. 6, 7.
[1390] Cf. Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, p. 239, 240 : « Die Realisierung eines Begriffes als ein Werden dieses Begriffes zu dem, was seine Totalität ist, oder dem, was er sein soll (also zu seiner Vollendungsform), das zugleich ein Übergehen in sein Gegenteil ist, welches nur durch ein Aufheben des anfänglichen Begriffes erreicht werden kann — dies sind die Grundzüge der Dialektik Hegels, wie er sie seitdem immer festgehalten hat. Diese Dialektik verweist auf die Methodenbegriffe bestimmte Negation und sich (positiv) auf sich beziehende

moment dialectique, c'est le *retour à soi-même à partir de l'être-autre*[1391] qui constitue la relation d'un être avec soi-même par la médiation de son autre. Ce dernier signifie non plus l'extériorité, posée par la réflexion, mais le mouvement dialectique, issu de la négation de la négation ou la négation déterminée : « (…) la qualité en tant que son concept est la réalité, à partir de laquelle elle est devenue le contraire (*Gegentheil*) de soi-même : négation » ; cette première négation, comme nous l'avons vu, résulte de la réflexion à travers laquelle l'essence absolue est *posée* comme l'opposition, « et à partir de celle-ci le contraire du contraire de soi-même, soi-même à nouveau comme totalité, la qualité même ; en même temps le concept de la qualité surgissant du même coup du contraire de celle-ci, et exprimant à même soi ce contraire, et ayant par là à même soi un autre que ce qu'il est, ce concept devenue le contraire de la qualité ».[1392] C'est là que Hegel introduit la négation qui se nie elle-même : elle se détermine désormais comme la *totalité* affirmative de l'essence absolue. La *réalisation* du concept de la limite est en même temps la *dissolution* de la finité de la catégorie de la qualité, la réflexion passe par conséquent, de la qualité à la quantité : « La limite (…) de cette négation qui, dans son être-en-relation-à-soi-même (comme) à un autre s'exclut, est par là en relation à un autre, au subsister, pose ce qu'a été notre nécessaire réflexion sur la qualité : à savoir que la déterminité étant pour-soi, que doit être la qualité, n'est pas, n'est pas une déterminité véritablement dépourvue de relation, mais sa relation à soi-même se rapporte négativement à un autre ; en d'autres termes : cette limite s'appelle : quantité ».[1393] Avec le dépassement de la mauvaise réalité, l'auto-mouvement du contenu logique du concept s'est élevé ainsi dans une nouvelle catégorie qui est la quantité.

§2- La quantité comme la mauvaise idéalité de la mauvaise infinité : La position de l'Un numérique

Le surgissement de la quantité est le *devenir*, le contraire de soi-même de la « mauvaise réalité » de la qualité comme limite. Le sens de ce devenir est le simple achèvement de l'être-pour-

---

Negation der Negation als Konstitutiva und wiederholt die dreiphasige Bildungs oder Entwicklungsthematik der Beschreibung des Lebensprozesses aus dem Fragment *Die Liebe* in der Sprache der Logik ».

[1391] Ce qui manque à la mauvaise infinité du devoir-être est ce mouvement de retour à soi de l'être. Au lieu de déterminer soi-même par la médiation de l'autre, l'opération de la réflexion continue de poser et d'outrepasser une série de limites de sorte que, comme Kant, Fichte reste prisonnier de l'infinité en puissance, voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII, p. 1986 : « (…) l'on attend de voir Fichte mettre en lumière le retour de l'être-autre dans la conscience de soi absolue. Seulement, comme l'être-autre a été admis comme inconditionné, comme en soi, on n'aboutit pas à ce retour ».

[1392] *Logique et métaphysique*, p. 30 ; *GW* 7, p. 7.

[1393] *Logique et métaphysique*, p. 30, 31 ; *GW* 7, p. 7.

soi (*Fürsichsein*) par la relation à un autre qui se trouve en face de celui-ci au titre de la négation. Leur unité, la limite, apporte ainsi à la réalité qui est sous la forme de l'être-pour-soi la déterminité d'être *Un* avec la négation. Dans la mesure où la relation à l'être-autre apparait comme la *destination* nécessaire de l'être-pour-soi, « notre nécessaire réflexion » opère ce passage de la catégorie de la qualité à la catégorie de la quantité. Est-ce que cela signifie que lorsque la limite est réalisée, l'extériorité ou la présence de l'être-autre s'effondre aussi avec elle ? Est-ce que la multiplicité indéterminée de l'être-autre s'est annulée lorsque la réflexion prend conscience de l'unité de la réalité et de la négation ? En bref, est-ce que la limite est *achevée* au sens de τέλειον de sorte qu'elle devient « ce qui ne peut être surpassé, et ne présente, en dehors de soi, aucune partie » ?[1394]

Pour répondre à ces questions, Hegel traite d'abord du problème du passage avant de commencer le traitement du premier moment de la catégorie de la quantité, intitulé l'*Un numérique* (*Numerisches Eins*). « La qualité est devenue limite, autrement dit quantité, est *totalité* (*Totalität*) » :[1395] la signification du concept de la totalité est cruciale pour qu'on puisse comprendre la circularité du mouvement dialectique. La totalité n'implique pas l'ensemble (*die Menge*)[1396] des déterminités ni leur somme totale (*Allheit*)[1397] seulement formelle et dépourvue de contenu, elle est, au contraire la première manifestation de la véritable infinité dans la sphère de la qualité, parce que, contrairement au concept formel de somme totale (*Allheit*), la totalité signifie la présence concrète de l'infini au sein du fini. Autrement dit, l'infinité et la finité ne sont qu'une totalité conceptualisée et non pas leur être *ensemble indéterminé* au sens de la juxtaposition.[1398] La totalité, au sens spéculatif du terme, veut dire ainsi que la déterminité, après s'être extériorisée dans l'être-autre, « est retournée en soi (*in sich zurückgekehrt ist*) » ; ce faisant la déterminité est déterminée d'abord comme « être-devenu son contraire » et puis comme « l'être-redevenu soi-même (*sie selbst gewordenseyn*) ».[1399] Ce n'est que grâce à cette intériorisation l'être extériorisé qu'est obtenu « le contenu de la qualité en tant que totalité ».[1400] Cependant il faut préciser que ce retour à soi n'est pas un mouvement *arbitraire* ni un « choc » à la manière de Fichte qui pousserait

[1394] Voir *Métaphysique*, Δ, 16, 1021 b, 32, trad. J. Tricot, t. I, p. 204
[1395] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 7 ; nous soulignons.
[1396] Comme il le sera plus tard dans le moment de la multiplicité des Uns numériques.
[1397] Comme l'Un multiple.
[1398] Sur ce point voir H. Harris, *The Jena system, 1804-5*, p. 9, n. 6.
[1399] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 8.
[1400] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 8.

l'être à retourner à soi-même : comme le remarque Hegel, ce mouvement de devenir soi-même à partir de son être-autre est déjà inscrit dans « l'en-soi (*in sich*) » du concept « en tant que totalité ».[1401] En d'autres termes, du point de vue de totalité *concrète*, nous voyons déjà que l'être fini est déterminé en vérité selon son *idéalité* qui est l'infinité véritable, mais pour la réflexion cette vérité n'est pas encore celle de la chose même (*die Sache selbst*).

Nous avons vu que le moment de l'Un numérique résulte de la quantification de l'unité de la réalité et de la négation. Mais l'unicité de l'Un numérique, dans son immédiateté, n'est qu'abstraite, elle exprime en effet une « relation excluante » de son autre qui est « l'être-multiple (*das Viele Seyn*) ».[1402] Il est clair que la réflexion pose, cette fois, l'opposition (qui n'est pas l'essence *absolue* de la chose elle-même mais l'essence seulement *posée*) entre la simplicité de la relation à soi de l'Un numérique et de la multiplicité ; l'un s'oppose à l'autre dans la mesure où « l'Un *numérique* » représente le côté *réfléchi*. Cela veut dire que l'unique fondement de la subsistance par soi de l'Un numérique découle de sa déterminité comme « la totalité de la qualité » et, à ce titre, elle ne peut se déterminer qu'en niant l'être-autre. C'est la raison pour laquelle la réflexion s'efforce de le saisir comme *sans* relation avec la multiplicité. Sans doute, une telle séparation extérieure de l'un avec le multiple est une représentation grossière de la réflexion.[1403] C'est pourquoi l'opposition n'est pas encore véritable puisqu'une opposition, telle que la pense Hegel, n'est pas une opposition véritable mais abstraite si les opposés sont en même temps finis. Si l'on a affaire à une telle opposition, c'est parce que la réflexion, selon son principe de l'identité, essaie de saisir la pure identité de la chose : le multiple n'est exclu de l'Un numérique que « comme différent (*als unterschidener*) ».[1404] Notons qu'ici, la différence, comme l'utilisation du concept de *Unterschied* en témoigne, n'est pas une véritable différence, développé conceptuellement comme *Differenz*, mais une simple *indifférence* (*Gleichgültigkeit*) ou la négation mutuelle entre les termes opposés.[1405]

[1401] *Logique et métaphysique*, p. 31, 32 ; *GW* 7, p. 8.
[1402] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 7.
[1403] Le caractère numérique de l'Un vient de sa finité, voir *Métaphysique*, Δ, 13, 1020a, 13, t. I, p. 196 : « une multiplicité » dans la sphère de la quantité, « c'est le nombre ».
[1404] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 7.
[1405] Voir le note B. Bourgeois dans l'*Encyclopédie*, § 150, p. 260, n. 1.

Hegel identifie d'abord cette indifférence avec la négativité du point dans l'espace ; l'un numérique a la même structure que le point spatial qui est abstrait de la totalité de l'espace.[1406] Comme le point, l'unité de l'Un numérique est « l'unité négative » au titre de la « limite absolue » ;[1407] en excluant l'être-multiple, elle se détermine comme ce qui est réel. L'indifférence, provenant de la position de l'unité de l'Un numérique, devient, de cette manière, l'opposition avec la multiplicité. C'est dans cette dialectique et par l'opposition absolue que la mauvaise infinité resurgit comme le principe déterminant du mouvement de la détermination : l'un numérique comme l'unité négative tente de se déterminer en *absence* de la multiplicité alors que la limite, encore une fois restaurée comme opposition absolue mais à un niveau supérieur de la qualité, se trouve en même temps comme détermination commune à l'unité et à la multiplicité. Cela signifie que la limite, contrairement à la limite qualitative qui était le contenu de la totalité de la qualité, devient dans la quantité la forme. Celle-ci représente alors un *manque* du contenu, à savoir de l'indétermination, car l'unité ainsi que la multiplicité n'ont pas encore du contenu dans leur unilatéralité, mais leur contenu véritable est que l'un comme l'autre dépendent de l'autre de soi-même ; autrement dit, ils sont *relatifs*. Comme le rappelle Aristote, « le principe est une limite (πέρας), mais la limite n'est pas toujours un principe ».[1408] La limite se dit du principe de l'Un numérique et de la multiplicité dans la mesure où elle les détermine dans leur relativité, mais du point de vue de la réflexion, la limite ne l'est pas encore.

On peut reprendre les termes opposés de la manière suivante : d'une part, l'Un numérique est l'unité *négative* dans la mesure où il se sépare de la multiplicité au titre de la totalité ; pourtant, cette négativité, étant seulement posée, c'est-à-dire étant non-concrète, se montre elle-même comme « un être-nié (*ein Negiert*) ».[1409] Cette négation par laquelle l'unité de l'Un numérique est déterminée, est incapable ainsi d'épuiser la multiplicité indéterminée opposante. D'autre part, grâce à cette incapacité, la multiplicité se montre désormais comme l'unité *positive* au sens de l'absence de la négation, à savoir le positif au sens abstrait du terme. En d'autres termes, la multiplicité devient l'aspect *positif* sans négation, de l'opposition dans la mesure où elle rend

[1406] Cf. *GW* 7, p. 205 : « Die Bewegung so die Momente des Raums producirend, ist sich selbst Moment; die Zeit dringt in den Raum durch den Punkt ein, oder die Bewegung, die sich Moment ist, also einfaches erstes Moment, ist ihrer Idee, oder sich als Allgemeinheit entgegengesetzt ».
[1407] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 8.
[1408] *Métaphysique*, Δ, 17, 1022a, 11, t. I, p. 205 : « (…) ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή ».
[1409] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 8.

possible, comme le souligne G. Gilbert, « la subsistance pacifique »[1410] de l'unité de l'Un numérique. La multiplicité « en général », étant ainsi « l'être de qualités »,[1411] « converge dans l'unité, conclut Hegel, c'est l'égal à soi-même, l'être, le *positif*, qui est aussi bien le multiple retourné en soi-même, il cesse pour cette raison d'être un multiple, et n'est que la possibilité de la différence (*Möglichkeit des Unterscheidens*), l'*étendue* (*Ausdehnung*) qui, égale à soi-même, du même coup n'est pas l'égalité négative du point, car à même elle rien de négatif n'a été posé ».[1412] Pour comprendre la portée du texte, il nous paraît essentiel de préciser deux points : 1/ Hegel précise, au commencement de l'Un numérique, que ce dernier « ne va pas vers le dehors »[1413] pour être déterminé complètement. Qu'est-ce à dire ? Le devenir de la limite absolue comme l'opposition de l'Un numérique et la multiplicité dans la quantité mettent en évidence le fait que la négation n'est plus un simple acte de nier (*Negieren*), mais qu'elle appartient à la structure de l'être lui-même comme tel (*Negiertseyn*).[1414] La raison en est qu'il s'agit désormais contrairement à la qualité, de l'être développé, de l'être *réfléchi* qui n'a aucun sens sans un rapport à l'autre opposé.[1415] En d'autres termes, la mauvaise infinité du mouvement de détermination de l'Un numérique et de la multiplicité ne consiste pas seulement dans l'acte négateur d'outrepasser mais l'acte d'outrepasser se réalise lui-même dans ce qu'on peut appeler l'échange réciproque des déterminités. 2/ En revanche, la mauvaise infinité est encore loin d'être dépassée : elle n'est que transformée lorsque la réflexion s'élève au-dessus de la qualité : nous avons vu que Hegel qualifie le développement des catégories finies dans la sphère de la qualité comme la « mauvaise réalité ». Toute la sphère de la quantité et son développement comme la relation simple sont appelés « la mauvaise idéalité (*die schlechte Idealität*) ».[1416] La mauvaise réalité signifie la subsistance de la simple relation qui n'a aucune relation avec l'être-autre, la mauvaise idéalité, à son tour, signifie une certaine transformation de la même relation mais à un niveau supérieur : elle désigne plus

[1410] *Critique et dialectique*, p. 350.
[1411] *Logique et métaphysique*, p. 32 ; *GW* 7, p. 8.
[1412] *Logique et métaphysique*, p. 32 ; *GW* 7, p. 9.
[1413] *Logique et métaphysique*, p. 31 ; *GW* 7, p. 8.
[1414] *GW* 7, p. 9.
[1415] Cf. Catia Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801-1804/05*, Hegel-Studien, Beihefte 54, Hamburg, Felix Meiner, 2011, p. 81 : « Hegel demonstriert hier, daß die Äußerlichkeit des Verstandesdenkens nicht etwa in einer völligen Negations- oder Beziehungslosigkeit besteht, daß aber der Verstand die Negation abstrahiert vom Einssein mit dem Anderen, also punktuell setzt, d. h. wie ein reines Sichselbstgleichsein handhabt ».
[1416] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 31.

précisément le « concept de l'exclure de la limite (*Ausschliessen der Gräntze*) »[1417] : « (…) l'idéalité n'est que cet outrepasser (*Hinausgehen*), un nier hors duquel subsiste encore ce qui a été nié, ou ce qui revient au même : unité, pour laquelle intervient aussi bien la nécessité de la limiter ».[1418] Or l'idéalité comme telle est assez différente de l'idéalité au sens spéculatif du terme. Cette dernière signifie le dépassement de la finité par son intégration *effective* dans la totalité constitutive qui est l'infinité véritable. La mauvaise idéalité, au contraire, ne dépasse pas l'altérité ni la juxtaposition subsistante des termes de l'opposition de sorte que la négativité de l'être-pour-soi ne s'opère que comme un pouvoir excluant à l'égard de l'être-autre ; son unité est, par conséquent, toujours partielle, ou mieux, non-unité elle-même, puisqu'il existe toujours un écart entre sa réalité et son concept véritable, d'où vient, en fin de compte, l'exigence permanente d'outrepasser sa limite actuelle. Du point de vue spéculatif, tel est l'arrière-plan du développement de la dialectique de l'un et du multiple.

L'un numérique seulement négatif est représenté par l'analogie avec le point spatial, on passe dans le deuxième moment de la dialectique après avoir pris conscience de la signification ontologique de la limite : celle-ci, comme le montre l'analogie du point spatial, est en même temps l'unité *positive*. La négation de l'Un numérique ou l'être-nié comme tel montre que l'in-différence est désormais dépassée puisque la limite montre que la simple relation à soi des opposés est en vérité leur relativité nécessaire et que l'un ne peut être déterminé que par l'être-autre. C'est en effet le moment de la *réalisation* de l'idéalité, quoique mauvaise, de la limite, désormais quantitative. Est-ce à dire que l'altérité soit dépassée ? La réponse est évidemment non. Au lieu de dépasser l'opposition absolue par la saisie de l'être-autre, l'altérité radicale subsiste, car même si l'unité positive est établie, « Un positif » n'est possible que grâce à « Un négatif » : la relation à soi-même de l'un est possible s'il y un autre qui li s'oppose à lui ; or, pour la réflexion, l'être identique à soi-même signifie l'acte d'exclure l'autre de soi-même ; autrement dit, l'opposition absolue est leur raison de l'égalité-à-soi-même. C'est la raison pour laquelle Hegel précise qu'une telle opposition absolue est seulement « exigée » par la réflexion qui demeure extérieure à la détermination inhérente à la chose : « pour autant qu'il est en relation à soi-même, elles sont de même en relation à soi-même, et deviennent en cela égalité à soi-même et étant donné qu'elle sont une égalité à soi-même qui est exclue, la première étant la négativité, elles sont la positive, mais

[1417] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 31.
[1418] *Logique et métaphysique*, p. 54 ; *GW* 7, p. 31.

de cette manière n'est de nouveau posée qu'une différence exigée, non pas une différence effective (*wirklicher Unterschied*) ».[1419] Nous voyons que ce processus n'est pas le dépassement des déterminités, et que le négatif en-soi est distinct radicalement du positif en-so. L'incapacité de l'entendement fini consiste dans l'acte d'outrepasser l'opposition présente par l'acte du poser une nouvelle opposition. C'est pourquoi on peut affirmer que la réalisation de l'idéalité y est *partielle* : la vérité du mouvement dialectique montre que ni l'Un numérique ni la multiplicité indéfinie ne peuvent être déterminés comme l'être-pour-soi par exclusion catégorique de l'être-autre. Cependant, au lieu de saisir la signification de ce mouvement de *devenir* des déterminités comme le développement immanent du concept, la réflexion cherche à restaurer de nouveau l'identité qui serait dépourvue de l'opposition des termes. C'est en ce sens qu'elle *doit* poser une nouvelle limitation au sein des déterminités : pour qu'ils puissent être appréhendés comme l'identique à soi, il lui faut une certaine différence grâce à laquelle A peut être défini non pas comme B mais *seulement* A.[1420] Le défaut de la réflexion est que, ce faisant, la différence ne peut pas être dépassée mais consolidée. L'idéalité de la finité n'est pas complète mais transformée en une nouvelle catégorie finie qui est la multiplicité indifférente de l'uns : « l'un n'est pas l'autre, en d'autres termes ils s'excluent, tous deux sont donc des Uns numériques : ce qui est posé en vérité, c'est la multiplicité des Uns numériques ».[1421] L'échange réciproque entre l'identité pure et la différence abstraite pose ainsi la multiplicité de chaque Un numérique comme la seule déterminité véritable de leur être par l'exclusion de leur subsistant par soi.

§3- Le dépassement de l'Un numérique comme Multiplicité des Uns numériques et Somme totale comme la véritable quantité

Avec la négation du moment initial de l'être-identique de l'Un numérique, la réalité passe, une fois *posée* par la réflexion, à l'unité positive sans négation de la *multiplicité* de l'Un numérique comme l'essence véritable : « car autant de fois le multiple est, autant de fois il est nié par l'unité ; l'unité elle-même est ce qui nie de multiple fois, en d'autres termes elle est elle-même un tel multiple ».[1422] Ainsi l'unité négative de l'Un numérique n'exprime plus l'exclusion définitive de l'être-autre qui est la multiplicité, mais l'Un numérique lui-même se montre comme « l'Un

[1419] *Logique et métaphysique*, p. 33 ; *GW* 7, p. 9.
[1420] Voir G. Gérard, *Critique et dialectique*, p. 350.
[1421] *Logique et métaphysique*, p. 33 ; *GW* 7, p. 9.
[1422] *Logique et métaphysique*, p. 33 ; *GW* 7, p. 9.

multiple (*Viele Eins*) »[1423] qui est le contraire de l'unicité numériquement déterminée ; ce qui veut dire que l'Un numérique devient le contraire de soi-même par la médiation de l'être-autre, et, sa déterminité est *déterminée* lorsque l'opposition absolue s'abîme dans la positivité de l'être l'un à côté de l'autre de la multiplicité des Uns. A cette absence de la négation et de l'acte d'exclure « l'ensemble (*Menge*) des Uns numérique ».[1424]

Le progrès conceptuel de la quantité comporte une certaine ambiguïté au niveau de cet « ensemble » : celui-ci désigne d'une part, le « milieu calme » des Uns dans lequel toute négation est absente, mais d'autre part, Hegel précise que « (…) leur subsister est une être-en-relation de part en part négatif, un se-fuir absolu, une répulsion de toutes les parties les unes par rapport aux autres ».[1425] Comment l'entendre ? Dans sa simplicité, l'Un, semble-t-il, se renferme sur lui-même, et la *multiplicité* des Uns n'est que leur *être juxtaposé* ensemble. En d'autres termes, la relation à soi-même de chaque Un n'a pas la même signification que la relation qui se trouve entre le multiple et les Uns, de telle manière que l'un s'oppose pour ainsi dire à l'autre. Dans un premier temps, l'Un s'est déterminé comme l'identique à lui-même mais seulement comme *indifférent*, dans un second temps la même relation à soi-même se trouve *en relation* avec l'unité positive des Uns. Toute la difficulté est de saisir cette prétendue individualité de l'Un, et Hegel semble se référer ici aux notions de l'atome (ἄτομον) et de la monade leibnizienne[1426] lorsqu'il parle dans la Remarque de l'« indestructibilité »[1427] de celui-ci.

En quoi consiste alors l'indifférence du multiple Un ? Pour répondre à cette question il faut intérioriser la conséquence de l'être-pour-soi de l'unité négative de l'Un : Hegel souligne que l'égalité à soi-même *exclusive* se montre comme *inclusive*, « la pure simplicité de l'Un est elle-même néant mais la simplicité négatrice de celui-ci doit justement maintenir son égalité à soi-même ».[1428] Cela veut dire que le processus de la dialectique a déjà détruit l'unilatéralité de l'Un

[1423] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 11.
[1424] *Logique et métaphysique*, p. 33 ; *GW* 7, p. 10.
[1425] *Logique et métaphysique*, p. 33 ; *GW* 7, p. 10.
[1426] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 246 ; *GW* 21, p. 167, 158 : « L'idéalisme leibnizien accueille la *multiplicité* immédiatement comme une multiplicité *donnée*, et il ne la conçoit pas comme une *répulsion* de la monade. Il n'a par conséquent la multiplicité que suivant le côté de son absolue extériorité, non pas suivant le côté consistant en ce que la relation de la monade à elle-même est, en tant que négative, tout autant elle-même multiplicité », (…) « L'*atomistique*, d'un côté, n'a pas le concept de l'idéalité ; elle ne saisit pas le Un comme quelque chose qui contient dans lui-même les deux moments de l'être-pour-soi et de l'être-pour-lui ; donc elle ne le saisit pas comme un idéel, mais seulement comme ce qui est sur son mode simple, immédiat, un étant-pour-soi ».
[1427] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 10.
[1428] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 10.

comme telle, il n'existe plus sous la forme de l'identité abstraite mais son être est *réfléchi*, « or dans cet exclure il est lui-même avec l'être-autre et se sursume (*hebt sich auf*) ».[1429] Dans la mesure où l'être-pour-soi s'exclut de lui-même de l'être-autre, il devient l'être-un avec ce même être-autre, parce que l'unicité découle, comme le note G. Gérard, de leur « mutuelle indifférenciation ».[1430] C'est cette mutuelle indifférence qui rend possible la relation de l'un avec l'autre : la multiplicité de l'Un comme l'*Un multiple* exprime le fait que « l'unité négative de l'Un numérique » tout comme « l'unité positive de la multiplicité des Uns numériques » sont dépassées, et que l'un comme l'autre est ce qui est « idéel ».[1431] Telle est la signification de *Aufgehobenseyn :* il n'est pas l'être qui est indépendant de l'être-autre puisque toute limitation dépourvue de l'autre se supprime elle-même en raison de son indétermination. Ainsi l'idéalité de l'Un numérique est que l'être-pour-soi de l'Un passe dans les autres Uns qui subsistent ensemble et l'être dépassé d'un tel Un *multiple* est leur totalisation que Hegel nomme *somme totale*.

Avec le surgissement de la catégorie de la somme totale (*Allheit*), la différence (*Unterschied*) de l'unité négative de l'Un numérique et de l'unité positive du multiple est désormais supprimée. Comme le note Hegel en marge du texte, cette différence en effet « n'est pas une différence (*Unterschied*) »[1432] véritable parce que la différence présupposée de l'individualité de l'Un n'est qu'une différence *posée* de la réflexion : l'Un ne peut pas subsister comme un terme absolument différent des autres Uns ou du multiple, elle fait partie au contraire de la pluralité des Uns, autrement dit, elle exprime qu'il s'agit en vérité de l'*absence de la différence* entre la multiplicité des Uns. Est-ce à dire que la somme totale, au titre de la totalité de leurs être-dépassé (*Aufgehobenseyn*) est la réalisation ultime de leur idéalité ?

La totalité comme quantité n'est pas encore la totalité *conceptuelle* au sens spéculatif du terme où toute extériorité, tout être-autre est, pour ainsi dire, absorbée et conditionnée par cette totalité elle-même : l'un passe dans le multiple par la négation de son être-pour-soi et par là la relation de l'un avec le multiple est établie, cependant cette relation ne signifie pas que la simplicité de leur être ensemble est *indéterminée*. Cela veut dire que leur relation elle-même est *encore* excluante dans la mesure où elle laisse subsister « le non-être-en-relation (*Nichtbezogenseyn*) »[1433]

[1429] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 10, 11.
[1430] *Critique et dialectique*, p. 352.
[1431] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 10.
[1432] *Logique et métaphysique*, p. 34, n. 1 ; *GW* 7, p. 11, n. 1.
[1433] *Logique et métaphysique*, p. 35 ; *GW* 7, p. 12.

de l'unité négative de l'un et de l'unité positive du multiple sous la forme de l'être-être qui exprime, à ce titre, un *au-delà* de leur être. La conséquence de la dialectique de la quantité est la position comme une réalité, plus précisément sa réalité est d'être seulement « *une* quantité »[1434] comme la multiplicité des plusieurs Uns. C'est pourquoi Hegel précise que la somme totale n'est qu'« égalité déterminée »,[1435] « unité positive limitée », « communauté limitée » ou encore « étendue ».[1436] La réalisation de l'idéalité de la quantité est ainsi *partielle*, c'est-à-dire que la quantité est en effet déterminée seulement du point de vue de l'essence posée. Nous avons affaire de nouveau à la mauvaise réalisation de la mauvaise idéalité de l'infinité : la déterminité que la quantité a reçue se montre immédiatement comme le contraire d'elle-même parce qu'*une* quantité comme telle exprime la nécessité de devenir l'autre de soi-même. La quantité déterminée passe ainsi dans une catégorie supérieure dans laquelle la réflexion peut appréhender une quantité comme égale à soi-même : la quantité passe dans le quantum qui est une quantité déterminée selon son concept.

Nous voyons que toute déterminité dans la quantité (comme c'était le cas dans la qualité) n'est pas une déterminité *ultime* dans la mesure où elle s'est posée face à un être-autre, puisque celui-ci affecte celle-là en raison de sa négativité. L'impossibilité d'épuiser la négativité de l'être-autre conduit la réflexion à la position d'une nouvelle limite qui ne serait pas encore affectée de cette négation. C'est pourquoi l'infinité du processus conceptuel de la réflexion n'est pas *bonne :* le déplacement de limite entraine la naissance d'une autre limite de sorte que la limite en général demeure comme quelque chose non-dépassée ou comme la négation excluante. Comme l'affirme Hegel plus loin, « l'essence de la déterminité est de se nier (*das Wesen des Bestimmtheit ist sich zu Vernichten*) ».[1437] Le passage de la quantité au quantum ne fait qu'expliciter cette dissolution de l'*extériorité* de la réflexion à la chose elle-même.

[1434] *Logique et métaphysique*, p. 35 ; *GW* 7, p. 12.
[1435] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 11.
[1436] *Logique et métaphysique*, p. 34 ; *GW* 7, p. 11. Sur la signification de l'étendue, voir B.-M. Lemaigre, « Infinité et existence dans la métaphysique d'Iéna », in *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969, p. 61 : « L'étendue doit s'entendre ici comme la reprise dialectique, au niveau de l'essence suprême, de la non-pensée. Il ne s'agit donc pas de l'étendue au sens cartésien, mais de l'étendue « réelle », posée par la pensée comme l'autre de la pensée ».
[1437] *Logique et métaphysique*, p. 52 ; *GW* 7, p. 30.

§4- L'impuissance de la mauvaise infinité du quantum : la différence quantitative et la naissance de la véritable infinité comme la différence qualitative

La catégorie de la quantité est le dépassement de l'être-pour-soi de l'Un et du multiple. Cependant on ne sait pas comment le passage de la somme totale quantitative au quantum s'opère puisque le texte ne nous est pas parvenu dans son intégrité. Le texte commence, selon les éditeurs de la *Logique et métaphysique*, avec le dernier moment de la grandeur extensive et de la grandeur intensive, et il existe aussi certaines lacunes au sein de la catégorie du quantum : il ne nous reste que quelques paragraphes sur le nombre et le degré. La reconstruction du texte manquant, toujours selon les éditeurs est la suivante : C. Quantum, a) grandeur extensive et grandeur intensive (Degré) (?), b) grandeur continue et grandeur discrète (?), c) nombre.[1438] Heureusement, le dernier moment du texte que Hegel nomme « la dialectique du quantum »[1439] et la *Remarque*[1440] nous permettent de comprendre la portée véritable du quantum.

En devenant le contraire de soi-même, la quantité passe dans la catégorie du quantum. Celui-ci est *une* quantité ou *une* grandeur *déterminée* et sa déterminité, comme nous venons de le voir provient de la négation de l'exclusion mutuelle de l'unité négative de l'Un et de l'unité positive du multiple. Ce mouvement de devenir l'autre de soi-même, ne signifie pas pourtant un changement essentiel qui détruit entièrement la quantité (comme c'est le cas dans le devenir de la qualité) mais seulement la position de la quantité comme une quantité *limitée*. Mieux, la dialectique de la quantité comme somme totale montre qu'elle n'est rien d'autre que cet ensemble de termes, de l'excluant et de l'exclu, et c'est grâce à cet ensemble que la quantité est déterminée, à savoir limitée comme *un* ensemble inclusif. Mais cette relation des termes opposés a un caractère exclusif, car l'ensemble n'épuise pas le mouvement de différenciation ni la quantité, qui est comme telle une unité dépourvue d'extériorité : étant *limitée*, la quantité exprime de nouveau la possibilité de l'être-autre qui échappe à la détermination parce qu'il se trouve au-delà de cette limite comme indéterminé. C'est de cette manière que la quantité se détermine d'abord comme la grandeur discrète et la grandeur continue : la limitation d'une quantité conduit à la considérer comme une grandeur discrète qui s'oppose comme telle à l'autre aspect, également essentiel de la quantité, qui est la *continuité* de la grandeur. Il ne nous reste de la discussion de la grandeur discrète et de la

[1438] Voir *Logique et métaphysique*, p. 12 ; *GW* 7, p. 360.
[1439] *Logique et métaphysique*, p. 37, 38 ; *GW* 7, p. 14, 15.
[1440] *Logique et métaphysique*, pp. 38, 51 ; *GW* 7, pp. 15, 28.

grandeur continue que quelques fragments, par contre, il est certain que le passage au quantum se réalise avec la dissolution des déterminités de la grandeur comme discrète et continue. La cause en est que la vérité de la limite, qui est censée être comme le principe déterminant des deux aspects de la grandeur, se montre comme *effective*. La réflexion suppose que la *différence quantitative* est une détermination effective parce que les deux déterminités des grandeurs s'excluent mutuellement, l'une n'est pas l'autre puisque la discrétion s'opère comme la cessation de la continuité, d'où provient la limite quantitative qui sépare l'une comme diamétralement opposée à l'autre. Hegel précise que « la grandeur continue a posée sa limite entièrement hors d'elle, non pas à elle-même (*an ihr*), elle l'a posée comme une limite extérieure ».[1441] Ce qui se trouve au-delà de cette limite *doit* être différent de ce qui se trouve en-deçà. Ce n'est que par la prise de conscience de la nullité de l'extériorité (comme c'était le cas dans la dialectique de la qualité) que la réflexion nécessaire parvient au quantum : l'unité qui est le principe de la grandeur discrète[1442] devient *plusieurs* unités lorsque la limite perd son caractère exclusif. Ce qui est au-delà d'une grandeur discrète est une autre grandeur discrète qui n'a aucune différence du point de vue quantitatif. Dès lors, l'indifférence de chaque grandeur discrète à l'égard de sa limite exprime une sorte de *répétition*[1443] de plusieurs unités ou des Uns qui comme tels ne sont plus des grandeurs discrètes mais continues. Nous voyons que la limite quantitative est posée en effet extérieurement par la réflexion car ce qui se trouve au-delà de la limite fait également partie de la grandeur ; ce qui semble distinct, différent est en vérité un autre *moment* de même grandeur, la discrétion n'a aucune valeur sans la continuité, c'est-à-dire la grandeur discrète est en même temps la grandeur continue. Ainsi déterminée, la quantité ou la grandeur devient *un* quantum délimité : la différence quantitative comme discrétion et continuité ne peut pas constituer une différence effective entre les quantités, c'est la raison pour laquelle la différence est réintroduite comme la différence entre les quanta, d'où naît le nombre comme le dernier moment de la quantité.

Après avoir pour ainsi dire, intériorisé la limitation exclusive des grandeurs, la quantité devient celle qui est *illimitée*[1444] et la nécessité de limiter, à savoir de déterminer, plusieurs unités conduit la réflexion à poser d'une nouvelle limite : la quantité, comme grandeur discrète et

---

[1441] *Logique et métaphysique*, p. 36 ; *GW* 7, p. 13.
[1442] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812 : *GW* 11, p. 126.
[1443] Nous suivons ici le commentaire d'Errol E. Harris, *An interpretation of the logic of Hegel*, Lanham, University Press of America, 1983, p. 128.
[1444] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 307 ; *GW* 11, p. 125 : « Le quantum, en tant que grandeur continue limitée, est une limite indéterminée (*unbestimmte Grenze*) ».

grandeur continue « doit nécessairement, pour être quantum pour elle-même, se poser elle-même comme essentiellement limitée, en d'autres termes un ensemble déterminé d'unités se différenciant, d'unités négatives (*eine bestimmte menge von sich unterscheidenden, negativen Einheiten*) ».[1445] L'absence de relation résultant de la différence extérieure entre plusieurs unités est dépassée d'une manière *dynamique*,[1446] cela veut dire que les Uns comme les unités seulement statiques n'expriment plus un mouvement d'exclusion puisqu'ils sont mis en relation. Comme Hegel le dit, « le *nombre* n'est que le quantum réalisé en lequel le quantum s'exprime comme ce qu'il est » en ce sens que « dans le nombre, ce concept de quantum n'est pas la forme d'un autre, bien plutôt les multiples sont-ils chacun Un numérique ». [1447] C'est de cette manière que Hegel souligne la « double signification (*Doppelsinnigkeit an sich*) »[1448] du nombre : saisi comme « un ensemble déterminé d'unités se différenciant » le nombre est d'une part celui qui est purement *exclusif*, mais d'autre part, du fait d'être un *ensemble*, c'est celui qui est purement *inclusif*. Si Hegel précise que « quantum n'est pas la forme d'un autre » c'est parce que le nombre comme l'ensemble de plusieurs Un numérique n'est pas l'ensemble *abstrait* (au sens de l'abstraction) de la somme totale, où l'unité positive des Uns numériques s'oppose à leur être-autre comme non-relation de l'unité négative. Telle est la double signification du nombre : d'une part, le nombre est cet ensemble qui est *une* unité de plusieurs Uns comme le *tout*. Autrement dit le nombre est unité *effectivement* positive. Mais d'autre part le nombre est l'unité négative d'*un Un* comme unité *limitée* et par là distinct des autres Uns, c'est-à-dire que le nombre est en même temps une *partie*. Ainsi décrit, le nombre, comme nous le verrons, devient le *rapport* (*Verhältnis*) des parties au tout. Mais avant de traiter ce résultat de la dialectique du quantum comme le passage de la relation simple au rapport, examinons de plus près la double signification du nombre.

Les deux modalités processuelles du nombre (*Zahl*) résultent de sa duplicité structurelle : 1/ le nombre est le nombre *d*'une quantité déterminée ou de l'*Un* numérique. En ce sens le nombre qui appartient à ce qui est décompté (par exemple *cinq* hommes) et délimité numériquement, signifie *une* unité (*Einheit*). Dans la *Science de la logique* c'est ce que Hegel appelle « le Un limitant (*das begrenzende Eins*) » qui est l'être-déterminé » à l'égard des autres unités, ou encore

[1445] *Logique et métaphysique*, p. 36 ; *GW* 7, p. 13.
[1446] Cf. Catia Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs*, p. 83.
[1447] *Logique et métaphysique*, p. 36 ; *GW* 7, p. 13, 14.
[1448] *Logique et métaphysique*, p. 36 ; *GW* 7, p. 14.

c'est « la différenciation du nombre avec d'autres nombres ».[1449] 2/ Mais dans la mesure où ce même nombre comme unité (*Einheit*) fait *partie* d'un tout, de l'ensemble (*Menge ou Anzahl*[1450]) il n'est pas déterminé uniquement comme *une* unité mais comme la *multiplicité* (*Vielheit*) des unités (*Einheit*). A ce propose Hegel écrit : « le nombre en tant qu'Un numériques est unité positive qui met en relation les Uns numérique, mais pour autant que, comme unité négative, il se pose comme égalité aux Uns multiples, il se pose comme égal à eux en tant qu'il leur est inégal, à savoir unité positive ».[1451] Saisi comme l'unité négative, le nombre est l'ensemble *exclusif* à savoir qu'il s'est posé comme limité *en nombre*, comme *une* unité égale à elle-même ; dans ce contexte c'est l'Un numérique limité (τὸ πεπερασμένον)[1452] des pythagoriciens. Pourtant comme l'unité positive des Uns numériques, le nombre est l'ensemble *inclusif* de plusieurs Uns numériques ou des quanta. Nous voyons qu'il n'est pas si facile des séparer ces deux moments : la limitation du nombre comme une *seule* unité passe immédiatement dans la non-limitation, au sens de l'ἄπειρον indéfini, des plusieurs unités puisque la limitation n'a aucune effectivité en soi dans la mesure où celle-ci est posée par notre réflexion qui reste extérieure aux nombres. Voyons ce processus de plus près : le nombre 100, par exemple, signifie d'abord une unité (*Einheit*) qui exclut de soi 101, 102… etc. Cette exclusion présuppose ainsi une limite entre le 100^{e} et 101^{e} ainsi de suite. Pourtant, à l'intérieur de cette limite, il n'y a pas une différence effective qui séparerait le nombre 100 de des autres 99 unités, comme l'explique E. Fleischmann, « 100 est à la fois une *unité* numérique et une *pluralité* d'unités, ce qui n'est possible que dans le domaine de la quantité où la limitation signifie en même temps indifférence du délimité à l'égard de sa délimitation ».[1453] Si le processus de décompter implique la présence de la mauvaise infinité au sens quantitative, ce n'est pas parce que le nombre est à la fois unité et la multiplicité des unités[1454] mais parce que « l'exigence » de la séparation de l'unité de la multiplicité par la position de la limite est une processus purement

[1449] *Science de la logique*, *l'Etre*, 1812, p. 309 ; *GW* 11, p. 126.
[1450] Le terme n'est pas utilisé dans la Logique d'Iéna mais dans la *Science de la logique*.
[1451] *Logique et métaphysique*, p. 37 ; *GW* 7, p. 15.
[1452] Aristote, *Métaphysique*, A, 987a 15 ; cf. *Physique*, III, 4, 203a 10 : « (…) pour les uns (à savoir pour les pythagoriciens) l'infini c'est le pair, car saisi et limité par l'impair, il apporte aux être l'infinité, une preuve en est ce qui arrive dans les nombres ; en ajoutant les gnomons autour de l'Un et cela à part (pour les pairs et les impairs, on obtient une figure toujours différente, tantôt la même »; voir aussi Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle, Lippert, 1841, §64, 4, p. 45 : « Die Zahl ist eine wesentliche Kategorie, als die höchste haben die Pythagoräer sie genommen. Die richtige Erkenntniss dass zwei Momente das Wesen der Zahl constituiren (das ἄπειρον und die περαινοντα) fehlt bei ihnen nicht ».
[1453] Eugène Fleischmann, *La Science universelle*, p. 91.
[1454] Cf. *GW* 21, p. 194: « *Anzahl* und *Einheit* machen die Momente der Zahl aus ».

formel, à savoir extérieur : « (…) le quantum étant considéré formellement comme *ce qu'il doit être*, mais n'est pas (was es seyn soll, aber nicht ist), à savoir limité, et ce qui est exclu étant considéré de même simplement comme lui étant égal, c'est alors simplement le formel qui se trouve posé, à savoir l'exigence que le limité, le négatif, se rende égal à ce qu'il nie de soi ».[1455] En d'autres termes c'est la réflexion qui exige la limitation des quanta, alors qu'ils sont, du fait de leur indifférence à l'égard de la limitation mutuelle comme les parties d'un tout, en vérité *illimités* au sens de la continuité. C'est ainsi que tout effort de la réflexion pour déterminer le nombre d'une manière séparé des autres quanta traduit ce mouvement de détermination au mouvement de l'indétermination. La détermination échappe au progrès infini parce qu'il est impossible de constituer une différence véritable entre les quanta par l'aide du nombre. Ce qui constitue le caractère de la mauvaise infinité du nombre est de nouveau le déplacement de la limite : celui-ci est, dans un premier temps, la position de la limite, et, dans un second temps, le dépassement de celle-ci afin de poser une autre limite. Autrement dit, lorsque la réflexion essaie de saisir le nombre comme une unité numérique, sa détermination passe immédiatement dans son autre qui est la multiplicité, mais lorsque le nombre est posé comme une multiplicité des Uns numériques, il se dégage comme une unité. Repousser la limite, c'est laisser le quantum indéterminé. Mieux, la mauvaise infinité quantitative est un mouvement perpétuel de devenir l'autre de soi-même des déterminités, qui comme telles, n'expriment pas le mouvement de l'infinité véritable puisqu'elles demeurent dans l'alternance du poser et du dépasser comme des termes essentiellement *finis*. Le dépassement de la limite ne signifie pas le dépassement de la finité mais sa consolidation. Or l'alternance infinie des déterminités n'est pas le mouvement circulaire de l'infinité véritable, retournant en soi-même à partir de l'être-autre, mais le mouvement linéaire de l'indéfini où l'achèvement de la détermination devient impossible à cause de la répétition. Hegel conclut la « dialectique du quantum » en soulignant la structure contradictoire du nombre : « le aller-à-l'infini au-delà de la limite (*das ins unendliche über die Gräntze hinausgehen*), et le se-diviser infini à l'intérieur de soi (*das unendliche sich in sich theilen*), ce sont des deux côtés une seule et même chose : à savoir que la limite, la déterminité posées à même lui (*an ihm*)[1456] ne sont pas

[1455] *Logique et métaphysique*, p. 37 ; *GW* 7, p. 14, nous soulignons.

[1456] Notons que dans la logique d'Iéna, Hegel ne distingue pas, comme le souligne D. Souche-Dagues dans sa « Présentation » (voir p. 18, 19), la double signification de l'en-soi comme « *an sich* » et « *an ihm* ». Pourtant c'est l'un des pages où cette distinction est introduite : ici, l'expression de l'*an ihm* accentue sur la présence de l'inadéquation entre la réalité et le concept d'une chose. Dans ce contexte, la déterminité du nombre, posée à l'aide de la limite, implique une certaine *extériorité* ; ce qui veut dire que la contradiction du nombre ne provient pas de sa

limites, déterminitées ; ce qui est posée dans le quantum, c'est la contradiction absolue, en d'autres termes, l'infinité ».[1457] Que signifie l'infinité au sens de la contradiction absolue ?

Hegel pense trouver dans le quantum le noyau de la mauvaise infinité. Celle-ci implique d'une part, le *progressus in indefinitum* comme le mouvement d'« aller-à-l'infini au-delà de la limite » du nombre en lequel, comme Kant le dit, la synthèse de la série (*Reihe*) n'est jamais complète.[1458] Nous voyons que pour Hegel, l'indétermination ou l'illimitation du progrès à l'infini ne résulte pas de l'hétérogénéité du concept et de l'intuition[1459], ni de l'impossibilité d'une donation de l'absolu inconditionné dans l'expérience phénoménale comme la totalité des conditions,[1460] mais de l'incapacité de la réflexion face à la signification ontologique de la contradiction. D'autre part, la mauvaise infinité est le *regressus in indefinitum* kantien comme le mouvement du « se-diviser infini à l'intérieur de soi » dans lequel la synthèse demeure de la même manière incomplète. Le prétendu *conflit* de la raison ne résulte pas de nouveau de ce fait qu'il est impossible de rencontrer dans la régression empirique un membre d'une série que serait une limite absolue et inconditionné[1461] mais de ladite incapacité de la réflexion. La conséquence de l'un comme l'autre ne satisfait pas la nécessité de la détermination de l'objet car ce dernier se trouve plutôt comme indéterminé. C'est la raison pour laquelle la régression et le progrès à l'infini de la mauvaise infinité quantitative est une contradiction *absolue*. L'absoluité de la contradiction implique l'absence de la *solution* puisque la seule solution de la réflexion consiste dans la reproduction de la subsistance de la limite : lorsque cette limite se dégage comme la non-limite ou comme l'illimitée, la réflexion tente de poser une nouvelle limite de sorte que la solution devient

---

nature véritable, de son *an sich*, mais s'est *posée à lui* (*an ihm*) comme telle. Donc la contradiction du nombre n'est pas l'actualisation d'une telle possibilité au sens aristotélicien du terme, mais elle appartient à « réflexion extérieure » qui *compare* les deux moments de l'unité et des multiplicités de l'unité. Hegel reproche plus tard, dans la théorie de l'essence à cette réflexion dans le cadre d'« une opération simplement formelle » du déterminer puisqu'elle « se rapporte à l'immédiat comme à un immédiat donné », voir *Science de la logique*, l'*Essence*, trad. B. Bourgeois, p. 32 ; *GW* 11, p. 255. Sur la distinction de l'*an sich* et de l'*an ihm*, voir la note de B. Bourgeois dans *Science de la logique*, l'Etre, p. 150, n. 2 ; la note de P. J. Labarrière et G. Jarczyk dans *Science de la logique*, l'*Etre*, (1812), p. 90, n. 40, et, M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, p. 78.

[1457] *Logique et métaphysique*, p. 38 ; *GW* 7, p. 15.

[1458] *CRP*, A 510/ B 538.

[1459] Cette séparation du concept et de l'intuition conduit Kant à considérer des quantités, à savoir de l'espace et du temps non pas comme des concepts mais comme des intuitions, voir *CRP*, B 40, et, B 48 ; sur ce sujet, voir Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, p. 142, 143.

[1460] Nous avons vu plus haut que la solution transcendantale des antinomies de la raison pure dépend surtout de cette impossibilité de parvenir à l'inconditionné et de l'absence de la totalité des conditions, d'où vient en fin de compte la détermination de l'infinité en acte comme l'Idée de la raison pure.

[1461] *CRP*, A 515/ B 543.

plutôt une non solution comme une succession indéfinie qui aspire à la réalisation de l'unité concrète dans un *au-delà*, pour ainsi dire, imaginaire.

Or, l'exigence de l'unité concrète de l'être et de son autre n'est pas réalisée de même que le dépassement de l'être-autre n'est pas un dépassement véritable mais le déplacement perpétuel de la limite présupposée. En d'autres termes, l'opposition entre les opposés est la contradiction elle-même et elle ne peut pas être supprimée une fois pour toutes mais subsiste absolument, car la négativité du processus du progrès à l'infini comme de la régression à l'infini est une négation purement *exclusive*. C'est pourquoi, selon Hegel, la négation comme passage à l'autre signifie seulement une reproduction de la relation simple : à chaque moment de celle-ci, la négation de l'autre tombe dans la position d'un nouvel autre d'une telle manière que la réflexion ne fait en vérité que restaurer l'existence de l'autre par lequel la réalité est conditionnée, déterminée. C'est cette impuissance de la négation qui est le produit de la réflexion : au niveau de la qualité, la négation, comme nous avons observé, est partielle parce que la « mauvaise réalité » n'exprime que la déterminité de l'être comme pure relation à soi-même ou comme l'être-pour-soi sans l'autre. L'idéalité ou la négation dans la sphère de la quantité est encore une « mauvaise idéalité » parce que la réalité de l'être ne consiste pas dans son auto-négation par l'intégration avec l'être-autre mais dans l'exclusion définitive de sa limite. En d'autres termes, dans le cas de la qualité, le passage à l'idéalité laisse subsister une réalité sans négation (à savoir l'être-pour-soi) et puis dans le cas de la quantité, le passage à la réalité laisse subsister la négation (à savoir la limitation) et finalement dans le cas de la mauvaise infinité du quantum comme nombre, il n'y a plus de passage de la réalité à la négation ou inversement de la négation à la réalité, mais seulement l'alternance (*Wechsel*) de la réalité subsistante et de la négation subsistante : « (…) la mauvaise infinité met ces concepts en relation réciproque de la même manière, pour autant qu'elle les laisse subsister tous deux; la mauvaise réalité demeure, alors qu'elle a été outrepassée, en d'autres termes alors que l'idéalité se trouve posée à même elle; et l'idéalité n'est que cet outrepasser, un nier hors duquel subsiste encore ce qui a été nié, ou, ce qui revient au même : unité pure, pour laquelle intervient aussi bien la nécessité de la limiter ».[1462]

La relation que la mauvaise infinité a posée exprime le fait que la déterminité se trouve toujours au-delà d'elle-même et la négation s'est alors déterminée comme le mouvement d'outrepasser (*Hinausgehen*) la limite. Cette définition hégélienne de la mauvaise infinité qui ne

[1462] *Logique et métaphysique*, p. 53, 54 ; *GW* 7, p. 31.

peut pas supprimer son opposition, est assez proche de l'infini en puissance d'Aristote. Il est vrai que ce dernier ne fait pas une telle distinction dans l'infinité, ni accepte l'infini en acte comme véritable ; cependant, pour lui, le vrai sens de l'infini, au sens quantitatif du terme, consiste dans son caractère incomplet : « Infini est donc ce au-delà de quoi (ἔξω) on peut toujours continuer à prendre quelque chose de nouveau, quant à la quantité ».[1463] Comme la mauvaise infinité hégélienne, l'infini en puissance quantitative implique la nécessité du progrès à l'infini : elle est ce qui ne peut être parcouru (ἀδιεξίτητον)[1464] et ce dont le principe est une indétermination puisqu'une infinité comme telle ne peut pas être conceptuellement achevée : « la chose qui n'a plus rien au-delà est achevée (τέλειον) et entière (ὅλον), car nous définissons l'entier ce d'où rien n'est absent»[1465], « (…) rien n'est achevé s'il n'est terminé ; or, le terme est limite ».[1466] Aristote définit plus loin l'essence de l'infini en puissance comme la subsistance de l'indétermination : « il est évident que l'infini est cause comme matière, que son essence est privation ».[1467] Or, on peut dire que le moteur de l'alternance entre la réalité et la négation de la mauvaise infinité est cette privation (στέρησις) à l'égard de la détermination de l'objet. Car la privation, entendue comme l'absence de la forme, est « un non-être par soi »[1468], et le mouvement de l'information de la détermination constitue ainsi la série des contrariétés : « tous les contraires se ramènent à l'Etre et au Non-Etre, à l'Un et au Multiple (πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος) ».[1469] On peut appliquer l'extension donnée par Aristote à cette idée de devenir, conditionnée essentiellement par la privation de la forme comme le signe de la contrariété, à l'alternance quantitative de la mauvaise infinité : pour Aristote, le devenir dans la sphère de la quantité contient les deux moments, la croissance (αὔξησις) et la décroissance (φθίσις)[1470] de la grandeur. Selon Aristote, l'un comme l'autre ne signifient pas la *qualification* de l'être de sorte qu'il devient l'autre de soi-même, mais le passage d'une valeur numérique à une autre ; autrement

[1463] « ἄπειρον μὲν οὖν ἐστιν οὗ κατὰ τὸ ποσὸν λαμβάνουσιν αἰεί τι λαμβάνειν ἔστιν ἔξω », *Physique*, III, 6, 207a 7 ; trad. H. Carteron, t. I, p. 106.
[1464] *Physique*, III, 5, 204a 14.
[1465] *Physique*, III, 6, 207a 9, trad. H. Carteron, t. I, p. 106.
[1466] « τέλειον δ'οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας », *Physique*, III, 6, 207a 14, trad. H. Carteron, t. I, p. 106.
[1467] « φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις », *Physique*, III, 7, 207b 35; trad. H. Carteron, t. I, p. 108.
[1468] « Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς », *Physique*, I, 9, 191a 3-6.
[1469] *Métaphysique*, Γ, 2, 1004b 27 ; trad. J. Tricot, t. I, p. 117.
[1470] *Physique*, IV, 4, 211a 15-17.

dit, du point de vue de l'essence de l'être, rien ne change alors qu'il devient simplement plus grand ou bien plus petit. C'est la raison pour laquelle le mouvement selon la quantité n'est pas un devenir véritable, ce qu'Aristote réserve à l'altération selon la qualité (ἀλλοίωσις)[1471] qui est une « génération absolue (γιγνόμενον ἁπλῶς) ».[1472] Ainsi décrite, l'alternance quantitative chez Aristote comme chez Hegel, ne met pas en mouvement le devenir-autre puisque la détermination constitutive, à savoir sa qualité, est laissée intacte.[1473] On peut dégager à partir de ces considérations deux caractéristiques de la mauvaise infinité : 1/ l'alternance, au sens quantitatif du terme, résulte de la différence extérieurement posée qui sépare l'être de son *auto-négation*, c'est pourquoi chaque déterminité tombe en dehors de l'être lui-même, causant ainsi le progrès à l'infini, 2/ dans la mesure où cette différence est une négation purement partielle et la déterminité véritable semble être toujours au-delà, la finité de l'être subsiste dans son indétermination, causant ainsi la contradiction absolue entre une infinité *finie* et une finité *finie*. L'infinité est *finie* (ou mauvaise) parce que, dans la mesure où l'alternance est dépourvue de fin (au sens de terminaison, d'*Ende*) le mouvement infini s'est traduit comme un mouvement *opposé* au fini : ainsi limité, l'infini lui-même se montre comme ce qui est fini. La finité, à son tour, est également finie parce qu'elle n'est pas réalisée selon son idéalité qui est la négation d'elle-même comme finie. Telle est la conséquence générale de la mauvaise infinité. Mais avant de développer davantage la signification de la mauvaise infinité et la véritable infinité, Hegel revient sur la distinction de la différence quantitative et la différence qualitative. Considérons encore de plus près cette critique.

La dialectique du quantum se clôt sur la différence *quantitative* au sein de plusieurs quanta. La *Remarque I* de *C. Quantum* se concentre sur la signification de cette différence quantitative et sur l'application de celle-ci à la conception de l'Absolu. Il est clair qu'ici la critique hégélienne vise le « système de l'identité » de la première philosophie de Schelling[1474] : pour le Schelling de 1801, l'identité absolue, exprimée comme « A=A », est « l'unique connaissance inconditionnée » et comme telle, elle est « *l'essence* de la raison ».[1475] Au sein de l'identité absolue, le sujet et

[1471] *Physique*, IV, 2, 226a 23-29.
[1472] *Physique*, V, 2, 226a 2.
[1473] Sur ce sujet, voir A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 66 ; Errol E. Harris, *An interpretation of the logic of Hegel*, p. 124 ; Ute Guzzoni, *Werden zu sich : Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik*, Freiburg i. Br, München, Alber, 1963, p. 13, 14.
[1474] Voir Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, p. 245, 246 ; Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, pp. 105, 108 ; J. Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », p. 15, 16 ; G. Gérard, *Critique et dialectique*, p. 365.
[1475] *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 50.

l'objet, l'idéal et le réel, le fini et l'infini sont *indifférents* l'un à l'égard de l'autre parce qu'ils sont posés par cet absolu lui-même. L'indifférence, exprime ainsi le refus de toute différenciation, de toute distinction dans l'absolu, « puisque c'est la même identité également absolue qui est posée en tant que sujet et objet, il n'y pas de différence qualitative ».[1476] L'affirmation de l'absolu comme l'unité absolument identique à soi conduit Schelling à poser la différence en dehors de l'infinité, c'est-à-dire dans la sphère de la finitude. La seule différence véritable est ainsi la différence quantitative entre des choses finies qui se trouvent dans l'opposition : «la différence quantitative est le fondement de tout être particulier (…) aussi de toute finitude ».[1477] Alors la finité, le foyer de la différence, est séparée de l'infinité ou de l'absolu dépourvu de la différence quantitative ainsi que de la différence qualitative. Mais pour Schelling, la différence du fini est seulement quantitative : « Entre le sujet et l'objet il n'y a pas d 'autre différence possible que quantitative » puisque « aucune différence qualitative entre les deux n'est pensable » ; ce faisant Schelling élabore un absolu *indifférent* en face duquel surgit l'opposition de la finité sous la forme de la différence quantitative ; du même coup il supprime toute différence qualitative des choses finies : « il ne reste qu'une différence quantitative, c'est-à-dire une différence telle qu'elle ne trouve place que sous le rapport de la grandeur de l'être ».[1478] L'extériorité de la différence quantitative des termes opposés par rapport à l'absolu comme infinité indifférente sera ainsi au fondement de la critique de Hegel. Ici la rupture de Hegel par rapport à l'identité schellingienne s'accomplit parce que l'identité, pour le Hegel de la logique d'Iéna, n'est pas l'identité pure dénuée de toute différence mais l'intégration de l'autonomie de différence avec l'identité, à savoir l'unité dynamique qui absorbe tout autre en elle-même.

Dans cette optique, Hegel énumère trois caractéristiques de la différence quantitative : 1/ l'extériorité, 2/ la contingence, 3/ l'illimitation. La différence quantitative désigne une différence qui tombe en dehors de la quantité, parce qu'elle n'exprime pas une nécessité inhérente provenant de l'en-soi de la grandeur; par conséquent sa déterminité comme l'être limité n'est plus une différence véritable par rapport aux autres quanta puisque toute limitation appliquée d'une manière extérieure à la quantité s'abîme immédiatement dans le dépassement de celle-ci, et finalement, du

[1476] *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 57.
[1477] *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 65.
[1478] *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 57.

fait que la limite est toujours relative, la quantité se montre comme illimitée.[1479] Hegel explique ces trois aspects comme suit : 1/ « la déterminité du quantum en tant que limite du multiple n'est pas, d'une manière générale, une détermination de la Chose même (*Sache selbst*), le concept de la Chose n'est pas affecté » ;[1480] 2/ « le quantitatif s'exprime aussi bien dans sa multiplicité qu'au titre de l'Un, comme étant indéterminé à même soi, autrement dit, en tant que déterminité, comme contingent » ;[1481] 3/ « (…) pour autant qu'elle (à savoir la grandeur) présente à elle-même la multiplicité qui est en relation à l'unité, elle se pose en vérité comme égale à la multiplicité qui n'est pas en relation, et qu'au lieu d'être limitée, elle est illimitée ».[1482] Ce sont plus précisément les trois aspects de la mauvaise infinité quantitative, de l'infini *fini*. Or selon Hegel la mauvaise réalisation de l'infinité est plus visible lorsqu'on présuppose la différence quantitative ainsi décrite comme un écart irréductible entre la Chose elle-même, à savoir la déterminité telle qu'elle en soi, et l'essence absolue dont la manifestation est la Chose elle-même.

Hegel attire l'attention sur la relation de la « *différence en général* (*die Differenz überhaupt*) » et de « *l'Absolu* »[1483] : si l'on soutient que la différenciation a lieu seulement en dehors de l'essence absolue, ne s'agit-il pas là précisément de la séparation de la sphère du fini de celle de l'infini ? Si l'essence absolue est ce qui subsiste sous la forme de « l'être dépassé (*das Aufgehobenseyn* », l'identité absolu ne devient-elle pas une identité comme « l'égalité de ce qui est mort » ?[1484] Nous venons de voir qu'une telle identité stérile, immuable n'est exigée que par la réflexion elle-même comme un au-delà dépourvu de toute contradiction ; à ce titre, elle n'est pas l'essence absolue, mais comme Hegel le dit, l'essence *posée*, à savoir le produit de la réflexion. Mais le défaut de cette considération est que l'identité infinie que la réflexion tient pour vrai est en effet une « apparence (*Schein*) » qui sépare l'essence absolue de sa manifestation : « Pour autant que l'essence absolue est ce en quoi le différer *est* purement et simplement sursumé (*aufgehoben ist*), il faut dans cette mesure éviter l'illusion (*Schein*) qui consiste à croire que les différences (*die Unterschiede*) seraient elles-mêmes hors de l'essence, et de même que le sursumer (*das Aufheben*) des différences se produirait hors d'elle, elle-même n'étant que l'être-sursumé (*das*

[1479] Cf. *Physique*, III, 8, 208a 11-14, trad. H. Carteron, t. I, p. 108, 109 : « (…) le contact (τὸ ἅπτεσθα) et la limitation (τὸ πεπεράνθαι) sont choses différentes, le premier est un relatif (τὸ πρός τι) et comporte deux termes, car tout contact est entre deux termes ; il peut se produire dans certaines choses limitées, mais la limitation n'est pas un relatif ».
[1480] *Logique et métaphysique*, p. 40 ; *GW* 7, p. 17.
[1481] *Logique et métaphysique*, p. 46 ; *GW* 7, p. 24.
[1482] *Logique et métaphysique*, p. 50 ; *GW* 7, p. 28.
[1483] *Logique et métaphysique*, p. 38 ; *GW* 7, p. 15, 16.
[1484] *Logique et métaphysique*, p. 40 ; *GW* 7, p. 17.

Aufhegehobenseyn), non pas donc l'être absolument, et le sursumer de l'opposition ».[1485] Comme l'utilisation de notion de *Schein* l'implique, tout dépend de la dialectique du *fondement* et du fondé. Mais on sait que la logique d'Iéna souffre de l'absence d'une théorie de l'essence qui montrerait comment on passe de l'immédiateté de l'infini fini à la véritable infinité du concept par la médiation des déterminations réfléchies.[1486] Certes, cette nécessité n'échappe pas à Hegel lorsqu'il affirme que « si l'on soulève la question d'un fondement de l'opposition, cette question présuppose justement l'être-séparé du fondement et de l'opposition, elle les place bien tous deux dans une certain relation, mais si précaire que chacun des deux est également encore pour-soi ; cela veut dire que, étant donné que tous deux ne sont ce qu'ils sont, déterminés tous deux, que dans leur relation l'un à l'autre, ni l'un à l'autre n'est pour-soi-même, et la question d'un fondement se sursume elle-même, car elle questionne au sujet d'un fondement qui serait en-et-pour-soi et qui en même temps doit être un fondement déterminé, non pas donc en-et-pour-soi ».[1487] Autrement dit, si ce qui est fondé se montre sous la forme de l'opposition, ce n'est pas parce que l'opposition n'a aucune relation avec le fondement mais parce que les opposés sont, dans cette même opposition, *qualifiés* comme opposés à cause de leurs déterminités propres.[1488] Telle est la portée de la rupture avec l'identité schellingienne : « l'opposition est en général le qualitatif » : cela veut dire que la différence, saisie qualitativement, n'est pas une relation extérieure et contingente comme la différence quantitative mais une relation immanente et nécessaire aux opposés. Tandis que le fait d'être quantitativement différent résulte de l'opération formelle comme l'arithmétique, le degré en tant que différence entre les nombres ne touche pas l'essence de la chose puisque chacun a le même contenu.[1489] La solution hégélienne consiste alors à saisir les opposés à partir de leur dialecticité : « (…) étant donné qu'il n'y a rien en dehors de l'absolu, elle est elle-même absolue », l'opposition

[1485] *Logique et métaphysique*, p. 38 ; *GW* 7, p. 16.
[1486] Jean-Marie Lardic souligne à bon droit que la nouveauté de la logique d'Iéna réside précisément dans l'articulation du rapport de la *différence* avec l'identité. Pourtant il faut expliciter la médiation de la dialectique de l'essence entre l'être et le concept : « Hegel avait besoin d'une théorie de l'essence, faisant comprendre à la fois la négation du fini et l'apparition de l'absolu par là. C'est cette essence qui manque à la Logique d'Iéna et la médiation est impossible » ; voir *L'infini et sa logique : étude sur Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 78.
[1487] *Logique et métaphysique*, p. 56, 57 ; *GW* 7, p. 34.
[1488] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 56 ; *GW* 11, p. 275 : « (…) le fait d'être opposé ne serait pas simplement un moment et ne relèverait pas non plus de la comparaison (Vergleichung), mais est la détermination *propre* des côtés de l'opposition. *En soi* positif ou négatif, ils ne le sont donc pas en dehors de la relation à autre chose, mais en ce sens que *cette relation*, et cela en tant que relation excluante, constitue leur détermination ou leur être-en-soi ; en cela ils le sont donc en même temps en et pour soi ».
[1489] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII, p. 2061 : « La diversité quantitative n'est pas une véritable différence ; le rapport est entièrement extérieur. La prépondérance de l'objectif et du subjectif n'est pas non plus une détermination de pensée, mais seulement une détermination sensible ».

est aussi absolue que l'essence absolue parce que si on laisse subsister une différence qui tombe en dehors de l'absolu, l'absolu lui-même devient fini, « c'est seulement par là qu'elle est elle-même absolu qu'elle se sursume à même elle-même, et que l'absolu est, dans le repos de l'*être*-sursumé qui est le sien, aussi bien absolument le mouvement de l'être ».[1490] Cela veut dire que l'absolu lui-même contient à la fois le « mouvement » de l'être dans son opposition avec le non-être et du dépassement de cette opposition puisque l'un comme l'autre doivent être entendus comme les moments essentiels de l'absolu. Contrairement à la considération de l'absolu comme le « οὐσία ἀκίνητος »,[1491] comme l'immobile et l'indifférent aux différenciations de la sphère du fini, l'absolu hégélien est *actif* et son activité englobe aussi celle du fini. C'est la raison pour laquelle Hegel ne distingue pas la processualité de l'opposition de l'essence absolue : « (…) l'être de l'opposition au sein de l'essence absolue elle-même en fait si peut un subsister dans l'extériorité, dans le non-différer, de ses moments, que cet être est bien plutôt cela seulement *en quoi l'opposition se sursume* (*worin er sich aufhebt*), c'est-à-dire ce par quoi elle *n'est pas opposition quantitative*, autrement dit, *extérieure* ».[1492]

La réflexion extérieure présuppose que la différence quantitative est *absolue* parce qu'elle compare et classifie des grandeurs comme le plus grand, le plus petit etc., sans prendre en compte leur *négativité*. Ainsi la différence quantitative, comme le dit Hegel dans la *Science de la logique*, n'est que la « *première* négation »[1493] qui est partielle, dans laquelle la finité subsiste, alors que la différence qualitative exprime la négation de cette première négation dans laquelle l'opposition se supprime elle-même[1494] : « (…) la déterminité véritable » est « seulement en tant que qualitative ; et l'intellection (die Einsicht) de la nature d'une Chose déterminée consiste exclusivement en ceci que sa déterminité, en tant que déterminité qui lui est inhérente, *ne se fait pas connaître comme une contingente, c'est-à-dire quantitative*. *La déterminité du quantum* est une déterminité qui n'est pas *posée* par la Chose *elle-même*, en d'autres termes *qui n'est pas inhérente à la Chose elle-même*, dans la mesure où le quantum n'exprime ainsi la déterminité que comme extérieure, il n'est que le

[1490] *Logique et métaphysique*, p. 38 ; *GW* 7, p. 16.
[1491] *Métaphysique*, E, 1, 1026a 30.
[1492] *Logique et métaphysique*, p. 39 ; *GW* 7, p. 16.
[1493] *Science de la logique, l'Etre*, 1812, p. 358 ; *GW* 11, p. 146.
[1494] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 358 ; *GW* 11, p. 146, 147 : « Cette unité est, de cette manière, représentée seulement comme une première unité *immédiate*, ou seulement comme *être*, un être qui, dans sa différence quantitative, *demeure* égal à soi, mais ne *se pose* pas égal à soi par soi-même ; ou, il n'est pas conçu en tant que négation de la négation, en tant qu'unité infinie. C'est seulement l'opposition qualitative qui contient la véritable infinité, et la différence quantitative passe (…) dans ce qui est qualitatif ».

signe de la déterminité de la Chose même, laquelle est désignée par ce quantum, mais le serait aussi bien par une autre ».[1495] La première négation opérée par la différence quantitative résulte de notre réflexion pensante tandis que la négation de la négation est la suppression de la contingence de cette détermination par la *Chose elle-même* et par son mouvement dialectique ; autrement dit, la première négation est devenue, par la négation de soi-même, la négation *déterminée*. Telle est l'importance de la dialectique du quantum : dans ce dernier, la qualité niée par la quantité, se retourne dans son contraire qui est la quantité et ainsi le quantum devient la totalité conceptuelle des deux catégories contraires.

Or, ce retour à soi qui est la qualification de la quantité, transforme de cette manière trois aspects de la différence quantitative : le quantum en tant que nombre ne signifie pas seulement l'extériorité des quanta, mais il représente en même temps leur relation nécessaire ; de la même manière, il n'est pas seulement illimité (ou indéterminé) sous la forme de la continuité d'une série des quanta mais chaque nombre est en même temps limité (ou déterminé) par rapport aux autres nombres, le nombre est à la fois l'unité et la multiplicité. Toutes les différences, quantitativement posées par la réflexion, sont devenues, par cette qualification, ainsi l'être-un avec son contraire. En d'autres termes, le mouvement de différenciation n'oscille plus d'un extrême à un autre puisque le nombre n'est pas *seulement* l'unité ou la multiplicité ; ce qui veut dire que le nombre n'est plus cette unilatéralité de la détermination fixée par la réflexion, mais comme le témoigne le nombre, la Chose elle-même est le lieu où la contradiction surgit comme la manifestation de l'essence absolue elle-même : « (…) ce n'est plus *notre réflexion* qui fait que l'autre est exclue d'elle pour autant que est conforme à son concept, mais cet exclure est dans son concept lui-même, et c'est pourquoi est posée en vérité, à même elle-même, la contradiction absolue : l'infinité ».[1496] Contrairement à l'identité schellingienne[1497] qui exclut d'elle-même tout mouvement de différenciation, l'identité hégélienne laisse la Chose elle-même se mouvoir dans sa liberté. La Chose elle-même, une fois libérée de la condition imposée par la réflexion, se montre non plus comme une *construction* de l'absolu, idée que Hegel défend dans la *Differenzschrift* et dans *Foi et savoir* mais comme la présentation concrète de son « processus de la vie (*Lebenslauf*) ».[1498] Saisir

[1495] *Logique et métaphysique*, p. 39 ; *GW* 7, p. 17.
[1496] *Logique et métaphysique*, p. 51 ; *GW* 7, p. 28.
[1497] Notons que la première formulation de la fameuse critique hégélienne de l'identité indifférente dans la « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit* date de cette deuxième étape de la période d'Iéna : « L'absolu : dans la nuit toutes les vaches sont noires », Hegel, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, §82, p. 85.
[1498] *Logique et métaphysique*, p. 44 ; *GW* 7, p. 22.

l'identité vivante, c'est « discerner que l'identité, comme identité, parce qu'elle est identité, est immédiatement différence ou dualité »[1499], c'est pourquoi la contradiction est non seulement inévitable mais aussi nécessaire. Pour connaître l'absolu, il faut donc savoir comment s'effectue le mouvement de contradiction qui est inhérent à l'infinité.

Section II – La mauvaise infinité et la véritable infinité

De prime abord, l'infinité semble être la conséquence ultime du processus par lequel la relation simple est réalisée, mais elle n'est pas en vérité l'une des catégories de celle-ci, ni le terme où la sphère de la logique d'entendement s'achève complètement. Pour Hegel, elle est plutôt le fondement de la totalité du mouvement dialectique de la relation simple au titre de, comme nous l'avons dit plus haut, méta-catégorie et ce qui est obtenu est seulement le passage au rapport des termes par le dépassement de leur relation simple. C'est en ce sens que l'infinité de la relation simple doit être entendue : tout au long des catégories de la qualité, de la quantité et du quantum, c'est le pouvoir infini de l'absolu qui est au centre du développement quand bien même il se déploie d'une manière implicite sous la forme de la logique de l'entendement. Ainsi saisie, la vérité de l'infinité se montre comme la reconnaissance de la contradiction absolue, c'est-à-dire interne, et, c'est de cette manière que l'infinité n'est plus implicite dans la relation simple mais bien explicite. En d'autres termes, le passage de la relation simple au rapport se fait par le dépassement de l'incapacité à supprimer l'altérité qui semble être radicalement différente de ce à quoi elle s'oppose. La mauvaise infinité est elle-même la présentation de cette incapacité de la réflexion extérieure alors que l'infinité véritable qui s'y trouve contenue implicitement est l'émergence d'une nouvelle conception de l'autre comme une chose qui reçoit l'autre de soi-même comme un moment essentiel de sa constitution. Ici, il faut éviter bien évidemment de faire de cette émergence un mouvement purement mécanique ou un mouvement qui impliquerait l'existence d'une nouvelle extériorité à la dialectique de l'infinité. Si l'opposition de la réalité et de la négation peut être supprimée définitivement à la fin de la relation simple, ce n'est pas parce qu'on remplace l'extériorité de leur unité par une nouvelle unité qui se trouverait de nouveau en dehors d'eux, car cela signifierait une sorte de prolongement de la réflexion finie de la mauvaise infinité. Tout l'effort de Hegel est de montrer que la destruction de la subsistance par soi de l'autre en général

[1499] Voir Bernard Bourgeois, « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel » in *Etudes hégéliennes : raison et décision*, Paris, P. U.F., 1992, p. 113.

résulte de l'auto-mouvement de l'essence absolue et que l'infinité véritable supprime non seulement la séparation provenant de leur prétendue autonomie mais établit l'unification nécessaire qui leur est inhérente. Pour expliciter la différence entre la mauvaise infinité et l'infinité véritable, Hegel entreprend d'étudier, dans le paragraphe intitulé « Infinité », la portée et le sens de la *dialectique* de l'infinité. Il convient à présent d'examiner de plus près la signification de cette distinction essentielle. Nous allons commencer par la mauvaise infinité pour pouvoir faire apparaitre la spécificité de l'infinité véritable.

§1 –La mauvaise infinité

Pour Hegel, la contradiction ne renvoie pas immédiatement à la présence concrète de l'infinité véritable, et inversement, l'infinité véritable de l'absolu ne peut pas être reconnue seulement par la prise de connaissance de l'effectivité de la contradiction ; il faut en même temps en dégager la signification spéculative. On peut dire que l'analyse de la mauvaise infinité porte sur l'éclaircissement de ce point. Pour ce faire, Hegel reprend brièvement le processus qui conduit à l'émergence de la contradiction absolue qui est infinité. Nous avons vu que chaque déterminité dans la sphère de la qualité et de la quantité se déploie à travers un processus de l'opposition. C'est seulement dans le quantum, plus précisément dans le nombre que le mouvement de la différenciation et de l'unification est totalisé conceptuellement. Ce qui veut dire que l'opposition exprimait, jusqu'à la catégorie du nombre, seulement une pure indifférence des termes opposés mais elle devient, avec l'apparition du nombre, la contradiction elle-même : l'opposition est devenue, comme le souligne J. Hyppolite, « intérieure à chaque terme (chaque terme à son autre en lui-même) », « la contradiction est donc *contradictio in subjecto*, et c'est pour cela que le sujet *devient* »[1500]. Autrement dit, la contradiction désigne la relation de l'unité et la multiplicité qui est réalisée dans le nombre comme la relation de la relation à soi-même et de la relation à l'autre. L'unité ainsi que la multiplicité exprime ainsi la vérité de la relation simple, à savoir qu'elle est à la fois excluante et inclusive. La contradiction, une fois atteinte, on peut conclure d'une manière *rétrospective* que l'infinité était déjà présente implicitement au sein de la qualité, de la quantité et du quantum, « autrement dit la relation simple devient infinité pour autant qu'elle se réfléchie en soi-même, et elle se pose pour la première fois elle-même en ce qu'elle est selon son essence, au lieu que précédemment le mouvement dialectique (*das dialektische*) de ses moments n'était que

[1500] Voir J. Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », p. 16, n. 1.

notre propre réflexion ».[1501] Si les déterminités se contredisent, c'est parce que la contradiction découle de l'essence absolue[1502] : le résultat dialectique s'est développé indépendamment de la réflexion qui sépare ce qui connaît de ce qui est connu et par conséquent la relation simple comme la totalité de l'unité et de la multiplicité ou du tout et des parties en elles-mêmes contradictoires. Comment qualifier cette contradiction intériorisée dans la Chose elle-même ? Pourquoi la reconnaissance de la contradiction absolue comme travail de l'infinité n'est elle-pas suffisante ?

C'est ici que pour la première fois, dans le texte de la logique d'Iéna, Hegel introduit le concept de la mauvaise infinité : « chacun (c'est-à-dire la qualité, la quantité et le quantum) est lui-même infini ; mais cette présentation de l'infinité est justement en ceci une présentation impure. Celle-ci, que nous décidons d'appeler la mauvaise infinité, apparaissant *à même* (*an einer*) une déterminité qui est posée comme fixe, ne peut exprimer que l'aspiration (*Bestreben*) de cette déterminité à être soi-même, mais elle ne peut l'exprimer elle-même en vérité, car son essence est le sursumer absolu de la déterminité, la contradiction, pour la déterminité, de n'être pas en tant qu'elle est, et d'être en tant qu'elle n'est pas ; c'est là aussi bien la réalité véritable de la déterminité, (car l'essence de la déterminité est de se nier) que, du même coup et immédiatement, la véritable idéalité ».[1503] Nous pouvons désormais caractériser la contradiction de la mauvaise infinité : dans la mesure où la négation consiste à nier la réalité, la déterminité est elle-même finie, parce que le mouvement de dépassement, du fait qu'il est une négation unilatérale, ne supprime pas la contradiction entièrement, mais il la rétablit et la prolonge. En d'autres termes, la négativité de la mauvaise infinité est seulement l'acte de poser de l'*Aufgehobensein* alors que son idéalité est à peine réalisée parce qu'ici, la déterminité n'est rien d'autre que d'être-limité face à l'être-autre. Nous avons déjà montré que, pour Hegel, la mauvaise infinité qualitative et quantitative sont la présentation de la mauvaise réalité et de la mauvaise idéalité. L'un comme l'autre sont affectés par l'extériorité à cause de la réflexion qui est contrainte de procéder de déterminité en déterminité.

C'est dans ce sens que toute contradiction n'enveloppe pas l'infinité véritable. Comme Hegel le précise « il y a bien là une contradiction, mais ce n'est pas *la* contradiction, autrement dit

---

[1501] *Logique et métaphysique*, p. 51 ; *GW* 7, p. 29.
[1502] La dialectique de la « Certitude sensible » commence avec cette contradiction, cf. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 133 : « Cette différence de l'essence et de l'exemple, de l'immédiateté et de la médiation, ce n'est pas seulement nous qui la faisons, mais nous la trouvons à même là certitude sensible elle-même ; c'est dans la forme suivant laquelle elle s'y trouve, non pas telle que nous la déterminons à l'instant, qu'elle est à accueillir ».
[1503] *Logique et métaphysique*, p. 52 ; *GW* 7, p. 29, 30.

l'infinité elle-même ».[1504] Qu'est-ce à dire ? Distinguons deux aspects essentiels de la mauvaise infinité : 1/ elle n'exprime que la subsistance de « la limite, le *et* de la relation à soi-même et de la relation à l'autre », 2/ c'est pourquoi elle « se contente de la présentation de l'exigence au lieu de la remplir ». 1/ Dans la perspective que nous venons de décrire, l'infinité ou « une » contradiction ne se montre que sous la forme d'une alternance progressive de l'au-delà et de l'en-deçà. Nous avons vu que le *et*, à savoir la limite, désigne la subsistance par soi de la réalité et de la négation. La négation de la réalité est sa limitation qui lui apporte la déterminité. Dans la limite qualitative, la seule détermination est l'identité purement abstraite à soi-même tandis que dans la limite quantitative, le *et* n'est pas supprimé mais transformé en l'unité comme l'ensemble infini. La simple relation de l'unité *et* la multiplicité du quantum est encore loin de supprimer la nécessité de la limitation. La logique d'entendement, déployée dans la relation simple, s'efforce ainsi d'établir l'unité véritable de la réalité et de la négation sans accepter toutefois la primauté, pour ainsi dire, de l'altérité : d'où vient la nécessité de la limitation. L'unité véritable de l'opposition, comme nous l'avons montré, semble se trouver toujours au-delà de la réalité et de la négation : « (…) une limite est posée, donc l'unité pure est sursumée, l'unité pure est restaurée, donc la limite est sursumée ; dans l'ensemble infini de même, par-delà toute déterminité il y en a une autre, et par-delà celle-ci, il en va de même. Le subsister des multiples qualités, de même que des multiples quanta a purement et simplement pour au-delà une unité qui n'est pas accueillie en eux et qui, si elle l'était, sursumerait le subsistant ; pour subsister, l'ensemble ne peut pas accueillir en soi cet au-delà, mais il peut tout aussi peu s'en libérer, et cesser de s'outrepasser. Pour autant que les déterminités, autrement dit les limites, posent l'unité hors de soi, comme un au-delà, elles semblent de la sorte se maintenir ».[1505] Le mouvement de va-et-vient du poser et de supprimer désigne ainsi l'alternance entre la détermination et l'indétermination ou encore entre la limitation et l'illimitation, et la réflexion est incapable de parvenir à la réconciliation véritable de la réalité et de la négation puisque la position de l'un nécessite la suppression de l'autre. En effet, comme le souligne Hegel, le passage ou l'outrepassement permanent entre la réalité et la négation est « un retour formel de la relation simple en soi-même » ;[1506] bien évidemment, il ne s'agit pas ici d'un

[1504] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 30.
[1505] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 30, 31.
[1506] *Logique et métaphysique*, p. 54 ; *GW* 7, p. 31.

retour *spéculatif* retournant en soi-même à partir de l'être-autre, mais au contraire d'un retour dépourvu de contenu. À cet égard, il y a, en vérité, une répétition de ce qui a été exclu par la limite.

On peut comparer ce développement formel de la mauvaise infinité au moment logique que Hegel nomme, dans l'*Encyclopédie*, « *le côté dialectique* ou *négativement rationnel* (*die dialektische oder negativ-vernünftige*) » :[1507] dans le moment dialectique, écrit Hegel, « la réflexion est tout d'abord le dépassement (*das Hinausgehen*) de la déterminité isolée et une mise en relation de cette dernière, par laquelle est posée dans un rapport, tout en étant par ailleurs maintenue dans sa valeur isolée ».[1508] Le défaut de la dialecticité de la mauvaise infinité consiste alors dans son impuissance à former « une identité de déterminations différentes »[1509], dans laquelle chaque terme de l'opposition est en même temps l'autre de soi-même. Par contre, la contradiction dans la mauvaise infinité ne peut pas apporter une telle solution définitive à l'opposition de la réalité et de la négation ; au lieu de retourner à elle-même, cette infinité produit d'emblée une progression et une régression indéfinie qui la conduit à appréhender l'unité qualitative des opposés par une augmentation quantitative et une diminution quantitative. Mais comme Hegel le souligne, une telle succession indéfinie ne peut pas résoudre la contradiction interne de la déterminité.

2/ Il en résulte que dans la mesure où l'unité véritable se trouve en dehors de la réalité et de la négation, la mauvaise infinité dénote pour Hegel le progrès à l'infini de la relation simple comme « le mouvement du *et* de la limite ».[1510] Rien d'étonnant donc à ce que Hegel perçoive dans le formalisme de la mauvaise infinité une « exigence (*Foderung*) » de dépassement perpétuel des déterminités : « la mauvaise infinité est le dernier niveau qui atteint l'incapacité d'unifier et de sursumer l'opposition de façon absolue, pour autant qu'elle ne fait que poser l'exigence de ce sursumer, et se contente de la présentation de l'exigence au lieu de la remplir ».[1511] Cela implique que la réalisation de cette infinité n'est pas l'accomplissement[1512] ou la concrétisation de la contradiction inhérente à la Chose elle-même. En d'autres termes, dans la mesure où l'on prétend que l'unité *doit* être dépourvue de toute contradiction, l'infinité se dirige au-delà d'elle-même,

---

[1507] *Enc*., 1830, §79, p. 343 ; *GW* 20, 118 ; cf. Franco Chiereghin, *De l'organisation de la logique hégélienne*, p. 60, 61.
[1508] *Enc*., 1930, §81, p. 343, 344 ; *GW* 20, p. 119.
[1509] *Enc*., 1830, §82, p. 344 ; *GW* 20, p. 120.
[1510] *Logique et métaphysique*, p. 54 ; *GW* 7, p. 32.
[1511] *Logique et métaphysique*, p. 54 ; *GW* 7, p. 32.
[1512] Comme le souligne B. Bourgeois, toute la réalisation (*Realisierung*) n'est pas un accomplissement (*Ausführung*) car il lui manque le développement par la médiation du contenu, voir *Enc*., *La Science de la logique*, p. 614, n. 1.

laissant en vérité l'opposition telle qu'elle est initialement conçue. Le contenu demeure ainsi comme quelque chose de non réalisé parce que la contradiction n'est pas développée d'une manière explicite dans l'être lui-même. Or, le formalisme de la présentation de l'infinité découle de son incapacité à réaliser effectivement l'essence absolue, et la réflexion ne fait que passer d'une déterminité (d'une réalité limitée) à une autre déterminité (comme la négation de cette réalité).

Pour Hegel, « cette incapacité est sans présence (*ohne Gegenwart*) » parce que « la négation » exigée pour la détermination est « ce vide lui-même ».[1513] Or, étant donné que toute négation de la mauvaise infinité est défectueuse, l'indétermination de ce qui se trouve au-delà de la contradiction doit être informée, déterminée. Ici en fait, la dialectique de la limite est double : dans un premier temps le mouvement de la détermination part de la négation de la réalité pour déterminer ce qui est exclu par la limite, puisque l'être déterminé se montre égal à ce qui est exclu ; ce qui est exigé, alors, c'est l'information du néant par l'acte d'outrepasser la limite. Mais comme cette négation ne change rien dans la Chose même, la mauvaise réalité subsiste dans le néant lui-même. Dans un second temps, le mouvement de détermination croit pouvoir arriver de cette manière à l'unité véritable de la réalité et de la négation en excluant de nouveau l'être-autre de cette unité. Toutefois, ce qui est exécuté par la position de l'être-dépassé (*Aufghobenseyn*), c'est en vérité une délimitation répétitive de l'être par rapport au néant. Or, surgit l'exigence de reparcourir le même mouvement dialectique du dépassement de ce même l'être-dépassé : « là on exige le remplissement du vide, l'être du limité dans le néant qui est encore là, ici on exige l'être du vide, et l'être-sursumé du limité qui est toujours et encore là, et pour autant que cette vacuité est pour-soi, on n'a que la possibilité vide que le limité , qui se trouve en dehors de l'activité idéelle, puisse être» accueilli ».[1514] L'infinité n'est pas *en acte* mais seulement *en puissance* parce que la soi-disante activité de l'infinité ne peut pas dépasser la sphère de la possibilité : « (…) l'être-sursumé est le progrès à l'infini, c'est-à-dire qu'il est un être-sursumé qui n'est purement et simplement pas réalisé ».[1515] Et, pour autant que l'alternance entre l'être et le néant devient un prolongement de la dualité, fixée par la limite, la contradiction semble quelque chose d'accidentel ou d'extérieur. C'est pourquoi l'entendement croit pouvoir dépasser la contradiction en allant au-delà de la réalité et de la négation. Si nous demandons, alors, ce qui est obtenu par le processus de

[1513] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.
[1514] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.
[1515] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.

la mauvaise infinité, c'est la conservation de la limite quantitative comme la relation unilatérale de la relation à soi-même et de la relation à l'autre : leur juxtaposition est la contradiction elle-même dont le produit est une progression et régression à l'infini. De là résulte « la présentation de l'exigence non remplie » de la mauvaise infinité.

§2 – La véritable infinité

L'analyse de la mauvaise infinité nous montre que son procès dialectique est incapable d'apporter une solution à la question de l'opposition absolue. Provenant de la réflexion unilatérale de l'entendement fini, la mauvaise infinité exprime seulement l'extériorité de l'activité formelle : elle ne fait que supprimer la limite alors que l'être-supprimé lui-même consolide l'individualité des termes indifférents. La déterminité ne se supprime pas non plus comme une déterminité finie car la réflexion *présuppose* l'être-pour-soi des termes opposés. C'est pourquoi, comme montré ci-dessus, tout mouvement de détermination constitue une série de position et de la suppression de la limite et du limité. Ce progrès à l'infini exprime ainsi l'essentiel de la critique de Hegel : la mauvaise infinité ne peut pas infinitiser le fini dans la mesure où le mouvement de détermination va au-delà de l'être-supprimé parce que la manière dont celui-ci s'effectue ne tient pas compte de l'auto-négation immanente à la déterminité. L'infinité véritable constitue ainsi le seul dépassement possible de la finitude :

« L'infini véritable est l'exigence réalisée de la sursomption de la déterminité ; a-A= 0 ; ce n'est pas une série qui a toujours dans un autre son intégralité (*Vervollständigung*), et cet autre toujours hors de soi, mais autre est à même (*an dem*) le déterminé lui-même, qui est pour-soi contradiction absolue, et c'est là l'essence vraie de la déterminité ; en d'autres termes cette essence consiste en ce qu'aucune membre de l'opposition ne soit pour-soi, mais qu'il ne soit que dans son opposé, en d'autres termes qu'il y ait seulement l'opposition absolue ».[1516] Que signifie la formulation de la véritable infinité comme a-A=O ? On voit sans peine que cette formulation suggère que la déterminité positive « a » et la déterminité négative « - A » équivalent seulement à zéro si elles sont posées d'une manière indifférente. Selon Hegel, toute abstraction, conçue par le principe de l'« ou bien… ou bien (*Entweder - Oder*) », [1517] implique l'exclusion de l'autre dans

[1516] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.
[1517] Voir *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, p. 50 ; *GW* 4, p. 446 : « Il faut complètement rejeter la vision de la liberté suivant laquelle elle doit être un choix entre des déterminités opposées, de

une déterminité. Car si l'on présuppose qu'une déterminité doit être *ou bien* négative *ou bien* positive, cela nous amène à considérer le mouvement de la détermination comme isolé de l'infinité au sens de la contradiction absolue.[1518] La mauvaise infinité, comme nous venons de le montrer, se refuse à envisager la déterminité comme une pénétration mutuelle des termes différents. Mais ici, la conséquence de la suppression de la séparation des opposés n'indique pas un simple anéantissement total qui serait la négation destructrice. Si tel était le cas, le dépassement de la déterminité unilatérale ne serait pas réalisé. Telle est la différence fondamentale entre la mauvaise infinité et la véritable infinité : la conséquence de la mauvaise infinité est la subsistance de la finité des choses par le progrès à l'infini, par contre la conséquence du dépassement de la véritable infinité n'est pas un pur néant, mais la réunion véritable des opposés par la dissolution de cette unilatéralité. Hegel le dit déjà en 1802-1803 : « (…) dans la réunion des deux déterminités, toutes deux sont anéanties ; +A – A = 0. Si ce néant est pensé seulement relativement à + A et – A, si le A indifférent est pensé lui-même comme une déterminité, et si un + ou – est pensé face à un autre – ou +, la liberté absolue est aussi bien élevée au-dessus de cette opposition qu'au-dessus de tout autre opposition et de toute extériorité ».[1519] Ici, la négativité est à la fois fondatrice et constituante de la véritable déterminité, et la raison en est que la négation a désormais une teneur concrète qui est la positivité. Car ce qui s'est nié, c'est seulement la subsistance de la différence vide et abstraite, et, c'est pourquoi Hegel insiste sur la nécessité de la négation productrice : « l'essence de la déterminité est de se nier ».[1520] Autrement dit, le fini ne se trouve plus opposé à l'infini, mais il est lui-même infinitisé. Car le fini ne se perd pas dans l'alternance indéfinie de la mauvaise infinité, au contraire, il coïncide avec l'infini puisque la véritable infinité est la dissolution effective de la séparation du fini et de l'infini. Qu'en est-il toutefois de cette réalisation ?

Nous avons vu que la structure de la mauvaise infinité provient de la série indéfinie des déterminités. Chaque déterminité s'y détermine essentiellement par l'exclusion de son autre. Autrement dit, il ne s'agit pas du passage à l'autre mais seulement de l'être-pour-soi. De ce point

---

telle sorte que, si + A et – A étaient données, elle consisterait en ceci, à savoir se déterminer *ou bien* comme + A *ou bien* comme – A, et serait absolument liée à *ce ou bien – ou bien* ».

[1518] Cf. *Enc*., 1830, Add. §119, p. 554 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 246, 247 : « Il n'y a, en réalité, nulle part, ni dans le ciel ni sur la terre, ni dans le monde spirituel ni dans le monde naturel, un aussi abstrait « ou bien — ou bien » comme l'entendement en affirme un. Tout ce qui de quelque façon est, est un être concret, par conséquent en lui-même différent et opposé. La finité des choses consiste alors en ce que leur être-là immédiat ne correspond pas à ce qu'elles sont en soi ».

[1519] *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 51 ; *GW* 4, p. 447.

[1520] *Logique et métaphysique*, p. 52 ; *GW* 7, p. 30.

de vue structurel, toute complétude, c'est-à-dire tout développement conceptuel est défectueux puisque la réalisation est empêchée par la présupposition de l'altérité radicale entre la réalité et la négation. Paradoxalement, ce refus de l'être-autre comme un moment nécessaire, conditionne le développement de la mauvaise infinité dans la mesure où c'est seulement en dehors de soi-même que la déterminité véritable peut être atteinte. Ce procès incomplet perd, désormais sa validité lorsque la déterminité fait son entrée comme la négation de l'être-pour-soi : la véritable infinité exprime la suppression de l'être-pour-soi de l'être-autre. A cet égard, il ne s'agit pas de la *restauration* perpétuelle de la négation, comme c'est le cas dans la mauvaise infinité, mais de reconnaître l'immanence de la différence à la détermination. En d'autres termes, la déterminité de ce qui est présupposé comme autonome et homogène se montre comme dépendant et hétérogène. Selon Hegel, toute déterminité se pose comme l'unité qui a l'autre en elle-même. Cependant, cela ne veut pas dire que l'être-un signifie une juxtaposition de l'être et de l'autre l'un à côté de l'autre, ce serait sous-estimer la portée spéculative de l'identité de l'identité et du non-identité. L'opposition dont Hegel parle est plutôt la dissolution de cette juxtaposition, car la déterminité n'est elle-même que dans la mesure où elle passe dans son autre, ou mieux, elle se montre comme l'autre d'elle-même. Il s'agit, dans cette opposition, d'une détermination réciproque où chaque « membre » *est* s'il est déterminé par son autre. En d'autres termes, il n'a, en dehors de cette relation avec l'autre, aucune détermination. Ce faisant, Hegel met en relation l'altérité radicale avec l'identité concrète puisque l'être-pour-soi est réduit à un moment de la déterminité qui n'a aucune valeur en soi. Il faut aussi souligner que le fait d'être-un n'est pas une réalisation qui s'effectue en dehors de l'opposition, car la déterminité de chacun des opposés contient en soi implicitement cet autre auquel il s'oppose. Pour Hegel, ce qui réalise l'opposition, ce n'est que la manifestation de l'en-soi des termes opposés : le devenir l'autre de soi-même est en vérité toujours déjà présent aux deux côtés de l'opposition et la détermination véritable est déjà inscrite dans leur relation, l'opposition ne fait que traduire cette possibilité en réalité effective. C'est à cause de la méconnaissance de cette vérité que la réflexion n'atteint jamais ce à quoi elle tend par le mouvement d'aller au-delà de soi. Il faut, au contraire, reconnaître la dialectique propre à l'opposition elle-même : l'être-pour-soi, quoique nécessaire, est une illusion de l'entendement puisqu'il n'y a que « l'opposition absolue ». Comment surgit la contradiction de cette opposition absolue ? Que signifie la présence de la contradiction dans l'infini ? Pour répondre à ces questions, il faut préciser la spécificité de la dialectique de l'autre ou du fini en général.

La contradiction qui est la caractéristique fondamentale de l'infinité véritable, est la conséquence logique de l'opposition dans la relation simple. Elle est, plus précisément, l'auto-développement logique de ce qui est fini, puisque la différenciation d'avec soi-même conduit le fini à se contredire avec lui-même : « (…) l'opposé, pour autant qu'il n'est que dans son opposé, se nie en lui, de même que cet autre à l'inverse ; l'opposition absolue, l'infinité, est cette réflexion absolue du déterminé en soi-même, qui en fait un autre que soi, à savoir non pas un autre en général, face auquel il serait pour soi indifférent, mais le contraire immédiat, et pour autant qu'il est cela, il est soi-même ».[1521] Ici, il ne s'agit pas d'une simple opposition logique au sens traditionnel du terme, mais de l'opposition des contraires, et par conséquent la contradiction se montre entre deux contraires qui ne sont pas pour-soi mais l'un est relatif à l'autre. Telle est, selon Hegel, la structure ontologique du fini : il est immédiatement le contraire de soi-même, mais cet autre est immédiatement en lui. En d'autres termes, le fini contient en soi le mouvement de devenir l'autre que soi-même, toutefois, cet autre fait partie en même temps de son existence, c'est-à-dire que l'autre n'est pas une chose extérieure à sa déterminité. Comme le montre le mouvement du nombre, l'unité ne peut maintenir son identité à soi que dans sa relation au multiple et le multiple peut se maintenir seulement par les Uns multiples. Or, cette double détermination ne découle pas, comme le souligne Hegel, de notre présupposition, c'est-à-dire qu'elle n'est pas issue de notre réflexion à l'égard du fini mais de « la réflexion absolue », manifestée dans la déterminité du fini. Autrement dit, la contradiction inhérente à la relation simple, énoncée par Hegel comme le *et*, est l'auto-mouvement de la déterminité elle-même : « La véritable nature du fini est seulement ceci : il est infini, il se sursume (*sich aufhebt*) en son être ».[1522] Cela indique que le fini s'infinitise lorsqu'il se rapporte à lui-même après avoir été déterminé dans et par l'autre qui est également fini ; son essence consiste dans le mouvement de la suppression de soi-même. Ainsi, l'infinité, au sens spéculatif du terme, est cette manifestation de la contradiction dans le fini. L'individualité ou l'être-pour-soi comme la déterminité initiale du fini est immédiatement disparue par la réunion avec l'autre fini, parce que le fini en général devient ce qu'il est grâce à la relation contradictoire avec l'autre : « Le déterminé n'a, comme tel, pas d'autre essence que cette inquiétude absolue (*absolute Unruhe*), de n'est pas être ce qu'il est ; il n'est pas rien, en tant qu'il est l'autre même, et en tant que cet autre aussi bien est le contraire de soi, à nouveau le premier ; car le néant, le vide

[1521] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.
[1522] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.

est égal à l'être pur, lequel est précisément ce vide, et tous deux ont immédiatement pour cette raison à même eux l'opposition du quelque chose, du déterminé, et c'est justement pour cela qu'ils ne sont pas l'essence vraie, mais sont eux-mêmes membres de l'opposition et le néant, l'être, la vacuité en général ne sont que comme le contraire d'eux-mêmes, la déterminité, et celle-ci de même est l'autre d'elle-même, autrement dit le néant ».[1523] Le mouvement du fini peut être décrit ainsi comme la dissolution de sa déterminité fixe. Ce que Hegel tente d'y décrire, c'est l'activité infinie interne à l'être fini. On sait que la négativité dans la sphère du fini est le devenir-autre (*Anderswerden*), et c'est pour cette raison que ce que Hegel appelle « inquiétude »[1524] correspond à cette activité *infinie* de la différenciation de la déterminité.[1525] Le fini n'est pas immobile : la preuve en est qu'il n'est pas ce qu'il prétend d'être ; l'être surgit, dans son immédiateté, comme le non-être, et, de la même manière, le non-être ne peut pas être pensé indépendamment de l'être. Ainsi façonné, le fini exprime la mobilité[1526] du mouvement de la détermination puisqu'il est toujours un être-devenu qui est différencié dans lui-même. Son inquiétude consiste alors dans le mouvement de sortir de soi-même. Pourtant il ne faut pas confondre la négativité transformatrice du fini avec l'alternance infinie qui s'achève, en fin de compte, sur la subsistance du fini comme opposé à l'infini. C'est pourquoi Hegel précise que le fini, en se supprimant, ne devient pas le pur néant (*das Nichts*) ; mais au contraire, ce qui semble être le néant, le vide c'est, en vérité, le résultat de son auto-détermination. Ceci veut dire que ce qui est obtenu, lorsque le fini se supprime, c'est d'être le contraire de lui-même. Quoiqu'il en soit, l'activité de l'être fini résulte de cette impossibilité d'être soi-même par l'exclusion de l'être-autre, par conséquent, la déterminité initiale n'exprime que l'identité abstraite c'est-à-dire la non-identité. En d'autres termes la contradiction n'est rien d'extérieure et le fini doit être saisi à partir de son anéantissement intérieur. L'infinité véritable est ainsi le surgissement de cette contradiction au sein du fini et la véritable saisie du fini

[1523] *Logique et métaphysique*, p. 55, 56 ; *GW* 7, p. 33, 34.
[1524] Cf. *Enc*., Add. § 378, p. 381 ; *Werke*, Suhrkamp, 10, p. 12 : « L'esprit n'est pas quelque chose qui est en repos, mais bien plutôt, ce qui est absolument sans repos, l'activité (*Tätigkeit*) pure, la négation ou l'idéalité de toutes les déterminations-d'entendement fixes ; il n'est pas abstraitement simple, mais dans sa simplicité, en même temps un se-différencier-de-soi-même (Sich von-sich-selbst-Unterscheiden), - non pas une essence déjà achevée avant son apparaître, se dissimulant derrière les phénomènes, mais il n'est, en vérité, effectif qu'à travers les formes déterminées de sa nécessaire révélation de soi ».
[1525] Pour une étude sur l'inquiétude du devenir, voir Jean-Luc Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 5-20.
[1526] Cf. H. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, p. 70 : « L'infinité est donc absolument un caractère de l'Etre de l'étant fini comme *mobilité* (…) l'étant est l'étant fini, l'être de l'étant fini est mobilité, dans toute disparition, l'étant dans cette mobilité ne fait que revenir à lui-même, et ne s'accomplit que dans cette mobilité ».

est de reconnaître sa mobilité comme « l'être-hors-de soi dans l'être-dans-soi (*das aussersichseyn in dem in sich seyn*) ». Cela implique que la seule réalité de l'être fini, c'est d'être le contraire de soi-même et cela n'est possible que par l'inclusion de tout l'être-autre dans le soi : « (…) pour autant que le déterminé est en unité avec son opposé, et pour autant que tous deux ne sont pas, leur non-être, autrement dit leur être-autre n'est également que dans la relation à eux, et il est immédiatement aussi bien le contraire de soi, autrement dit leur être ; chacun des deux se pose tout aussi immédiatement qu'il se sursume ».[1527]

Si la contradiction ou l'infinité interne au fini provient de son activité négatrice à l'égard de lui-même, comment comprendre le statut et le rôle exact de la négativité ? En d'autres termes, si la négation de la déterminité immédiate du fini ne signifie pas son abandon au vide mais le surgissement de la contradiction absolue, que signifie le travail de la négativité ? Comment s'opère plus précisément la négation comme mouvement du retour à soi-même par moyen du devenir-autre ?

Nous allons voir que là encore, le détour de Hegel par certains concepts de la philosophie antique (ici Platon en l'occurrence) va apporter des réponses à la question de l'infini. Dans le cours *Logique et Métaphysique*, il écrit : « L'infinité est dans cette immédiateté de l'être-autre et de l'être-autre de cet autre, en d'autres termes de l'être-rétabli du premier ; c'est la *duplex negatio*, laquelle est à nouveau *affirmatio*, relation simple, égale à soi dans son inégalité absolue ; car l'inégal, autrement dit l'autre, est, aussi bien immédiatement que par essence, un autre, l'autre de soi-même ».[1528] C'est de cette manière que Hegel introduit sa théorie de la négation déterminée.[1529] Dans l'être *infinitisé*, il s'agit de deux moments simultanément présents dans l'immédiateté : d'une part, il y a le soi-même comme un autre (*andersseyn*) que Platon appelle dans le *Parménide* ἕτερον αὐτοῦ.[1530] Celui-ci est la négation qui supprime l'être-pour-soi de l'être fini, ou pour mieux dire, le premier moment où l'être *se* nie face à la subsistance de l'autre qui est sa limite. Mais nous avons vu que cette première négation est défectueuse dans la mesure où l'être nié subsiste sous la

[1527] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 34.
[1528] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 34.
[1529] On pense immédiatement au principe spinoziste selon lequel toute détermination est négation. Hegel dira dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que « l'affirmatif est ainsi négation de la négation ; *duplex negatio affirmat*, selon la règle grammaticale connue », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, p. 1464.
[1530] Cf. Cf., la première hypothèse du *Parménide*, 139b 5 : « Οὐδὲ μὴν ταὐτόν γε οὔθ᾽ ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἔσται, οὐδ᾽ αὖ ἕτερον οὔτε αὐτοῦ οὔτε ἑτέρου ἂν εἴη » et cf. aussi 146b 1 : « Καὶ μὴν ταὐτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ ἕτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταὐτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι, εἴπερ καὶ τὰ πρόσθεν πέπονθεν » ; cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 262.

forme de la mauvaise réalité. Il faut dépasser cette négation partielle, puisque le seul résultat, qui est obtenu ici, est la non-identité simple de l'être. Mais d'autre part, cette négation, la non-identité de l'être, doit être également niée[1531] parce que, comme la dialectique de l'unité et de la multiplicité l'a montré, l'être nié n'est pas un néant ou un vide, et ce qui est supprimé est en vérité l'unilatéralité ou indifférence de l'être pur. L'être fini comme tel, au contraire, est en réalité dans la relation avec cet autre. C'est la raison pour laquelle l'être nié et l'être-autre se nient après être devenu l'être-un avec l'autre. Plus précisément, il s'agit d'un mouvement de retourner à soi-même à partir de ce mouvement de différenciation. L'être nié retourne à lui-même après avoir compris qu'il est, en vérité, un avec son autre, mais dans cette unité elle-même, l'un comme l'autre est réunie avec son autre.[1532]

Affirmer que l'identité avec soi-même n'est possible que par l'identité avec l'autre, c'est en effet supprimer l'extériorité dans l'unité elle-même. Cela ne veut pas dire que la limitation est également exclue d'une manière définitive de ce cette unité ; elle y persiste, non pas comme suppression « en partie »[1533] qui conduit la déterminité d'aller au-delà d'elle-même mais comme une limitation qui détermine les termes à l'intérieur de cette unité. Comme le précise Hegel dans ses *Leçons sur Platon* de 1825-1826, « toute détermination est limitation (*Begrenzung*), qui laisse aussi bien libre pour soi l'universel dans son infinité ».[1534] Or, il faut comprendre le retour à soi-même de la déterminité au sens de l'auto-limitation qui est une activité déterminante de soi-même dans les deux côtés de l'opposition : « Le simple et l'infinité, en d'autres termes l'opposition absolue, ne constituent pas d'autre opposition que précisément celle-ci : à savoir qu'ils sont en relation l'un à l'autre absolument, et que c'est dans la mesure où ils sont opposés qu'il sont aussi absolument un ».[1535] L'unité positive des opposés indifférents ne se relève que par la négation de

---

[1531] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 106 : « (…) l'*Autre* est à prendre, en tant qu'isolé, dans sa relation à soi-même ; *abstraitement* en tant que l'Autre ; (c'est là) le τὸ ἕτερον de Platon, qui l'oppose, comme l'un des moments de la totalité, à l'*Un*, et qui, de cette manière, attribue *à l'Autre* une *nature* propre. Ainsi l'*Autre*, seulement saisi comme tel, n'est pas l'Autre de quelque chose, mais l'*Autre* en lui-même, c'est-à-dire l'Autre de soi-même ».

[1532] Cf. la deuxième hypothèse du *Parménide*, 143b : « Si donc autre est l'être et autre l'Un, ce n'est point son unité qui fait l'Un différent de l'être, ce n'est point la réalité de son être qui fait l'être autre que l'Un ; c'est le différent et c'est l'autre qui les différencient mutuellement, (…) Ainsi le différent n'est identique ni à l'Un ni à l'être (ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων) », trad. par Auguste Diès, p. 80. Comme le montre Hegel, l'être est celui qui est autre en soi-même et c'est dans ce contexte que l'unité et la multiplicité constitue une sorte de dualité qui est exprime la contradiction.

[1533] Cf. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science, 1794-1797*, p. 29.

[1534] Voir *Leçons sur Platon*, p. 99

[1535] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 34.

la négation. Les opposés sont ainsi en relation, parce que, comme le dit Platon dans le *Sophiste*, « tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose ».[1536] De la même manière, Hegel dit, en termes platoniciens, que « ce qui est l'Autre, est le négatif en général - c'est le Même, l'identique à soi-même ; l'Autre est le non-identique, et ce Même est aussi bien l'Autre, et assurément sous un seul et même rapport ».[1537] L'infinité du fini est l'inquiétude propre à l'être, car elle implique d'être en même temps le même et l'autre. C'est seulement dans ce contexte que Hegel supprime l'illusion de l'idée de l'extériorité en dehors de cette opposition qui est absolue : « Il ne saurait être question d'un sortir de soi de l'absolu, car il ne peut y avoir apparence d'un tel sortir de soi que dans la mesure où il y a l'opposition, mais opposition ne peut fixer à son être son essence étant bien plutôt l'inquiétude absolue, le se-sursumer soi-même ; son être, ce seraient ses membres, mais ceux-ci ne sont, de leur essence, qu'en relation l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas pour-soi ; ils ne sont que dans la mesure où ils sont supprimés ; ce qu'ils sont pour-soi, c'est : de n'être pas pour-soi ».[1538]

Or, Hegel constate que la réalisation du fini ne tombe pas en dehors de l'infini. La contradiction absolue signifie que si les déterminités unilatérales se dissolvent elles-mêmes, c'est parce que le fait de se contredire soi-même est la manifestation nécessaire de l'essence absolue. L'être fini est celui qui s'oppose à lui-même puisqu'il est l'autre de lui-même, mais dans cette contradiction, il *est* ce qu'il est en vérité, à savoir infini. Comme le pense A. Koyré, la processualité du fini, qui est infini, « est une tension, et un déchirement interne ; une lutte dans laquelle l'esprit « se pose », « se nie », - se renie- »[1539] puisque l'infinité de la contradiction n'a rien de statique : « L'infini lui-même est tout aussi « in-quiet » que le fini et, étant « in-fini » pose et suppose une limite, une fin par rapport à laquelle il s'affirme en la niant (…) le fini et l'infini se poursuivent et s'abîment l'un dans l'autre ; ils ne sont l'un que par rapport à l'autre ».[1540] Le surgissement de la contradiction absolue ou de l'infini signifie ainsi le surgissement de l'absolu sous la forme de l'unité positive de l'unité et de la multiplicité : « seul l'infiniment simple, en d'autres termes l'être-un de l'unité et de la multiplicité, est l'Absolu ».[1541] Comment interpréter cette simplicité de

[1536] Voir *Sophiste*, 255 d : « (…) συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι » ; trad. par Auguste Diès, p. 369.
[1537] *Leçons sur Platon*, p. 99.
[1538] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 34.
[1539] Voir A. Koyré, « Hegel à Iéna », in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 174.
[1540] « Hegel à Iéna », p. 166.
[1541] *Logique et métaphysique*, p. 56 ; *GW* 7, p. 34.

l'absolu dont la présence est démontrée par l'opération de la double négation? Pour éclaircir ce point, Hegel revient de nouveau à la dialectique du quantum où l'être-un s'effectue comme infinitisation du fini.

Nous avons vu que l'être-en-soi de l'unité comme de la multiplicité du nombre est en vérité d'être autre en soi-même. La seule véritable déterminité est l'inégalité avec soi-même, car il est impossible de déterminer l'unité et la multiplicité dans leur séparation *finie*. En d'autres termes, la mauvaise infinité des opposés doit être dépassée pour pouvoir saisir l'un à la fois comme multiple et le multiple à la fois comme un. Le résultat de cette tension est l'être-un qui n'est rien d'autre que la suppression de la finité de l'unité et de la multiplicité. Hegel insiste sur le fait que c'est uniquement dans le quantum que « (…) l'exclu est posé lui-même, le quantum est lui-même la relation de l'unité et de la multiplicité, et ce qui est exclu ici, c'est le non-être-en-relation-réciproque de l'unité et de la multiplicité »[1542] qui est l'être-un. Est-ce à dire que ce qui est posé ici, c'est l'*unité des contraires* par la mise en relation de l'unité et de la multiplicité ? Ou bien cette réunion achevée n'est qu'une simple conjonction des contraires sous la forme du *et* du concept de la limite ?

Dans l'édition de 1832 de la *Science de la logique* Hegel écrit que « on peut, en l'occurrence, encore faire mention particulièrement du mot, pour ainsi dire malheureux, d'*unité* ; l'*unité* désigne encore plus que l'*identité* une réflexion subjective ; elle est prise principalement comme la relation qui naît de la *comparaison*, de la réflexion extérieure ».[1543] Lorsque Hegel parle de l'unité dans la logique d'Iéna, il ne désigne pas quelque unité dans laquelle toute différence serait anéantie. L'exclusion de l'autre n'est qu'un moment dont le résultat est seulement une relation à soi-même. Mais déjà le résultat de la dialectique de la qualité montre que « l'unité n'*est* qu'au titre d'unité et de pluralité, lesquelles sont toutes deux même chose, en d'autres termes sont elles-mêmes ».[1544] Dans ce contexte, M. Baum soutient qu'il s'agit d'un certain parallélisme entre la dialectique du *Parménide* et de la dialectique de la relation simple.[1545] Parménide démontre à bon droit que « la réalité est un doublement (*Verdopplung*) de l'unité »[1546] lorsqu'il affirme que « si l'Un est, qu'on

[1542] *Logique et métaphysique*, p. 57 ; *GW* 7, p. 35.
[1543] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 166 ; *GW* 21, p. 78.
[1544] *Logique et métaphysique*, p. 42 : *GW* 7, 20.
[1545] Voir Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, p. 243, 244.
[1546] *Logique et métaphysique*, p. 42 : *GW* 7, 20.

le compare à soi ou aux Autres, l'Un est tous et n'est pas même un ».[1547] Cependant le mouvement dialectique de l'ἕν et de l'ὄν ne parvient pas au concept, au sens spéculative du terme, de l'unité dans la multiplicité. Selon Hegel, le mérite du *Parménide* consiste seulement en ceci que son développement fait montrer l'instabilité des déterminations de pensée : « Ce sont donc là les pensées pures, elles sont le contenu ; leur considération est vivante, elles ne sont pas mortes, elle se meuvent » ; la négativité est entre la déterminité et l'indéterminité, l'identité et la non-identité etc., de sorte que, comme c'est le cas dans le *Sophiste*, toute détermination doit être entendue avec son autre, c'est-à-dire dans son altérité immédiate : « (…) leur mouvement consiste à se faire l'autre d'elles-mêmes, et à monter ainsi que leur unité seule à être véritablement légitime ».[1548] Comment interpréter cette unité si la dialectique de l'un et du multiple dans le *Parménide* s'achève d'une manière seulement négative ? Car Parménide conclut à la fin du dialogue que « l'Un soit ou ne soit pas, lui et les Autres, à ce qu'il semble, et dans leur rapport à eux-mêmes et dans leur rapport mutuel, à tous points de vue possible, sont tout et ne sont rien, paraissent tout et ne paraissent rien ».[1549] La relation entre le même et l'autre est déterminée par l'identité avec l'autre, mais il n'en résulte pas que cette relation épuise le contenu de l'unité. Selon Hegel, le développement conceptuel n'y représente que « le côté négatif de la connaissance de l'absolu »,[1550] on ne reconnaît que le *devenir* inhérent aux déterminations de pensée alors que la négativité ne se transforme pas en la totalité spéculative de l'être et de la pensée : « Le résultat de cette recherche nous semble (…) être de nature négative ; il ne se présente donc pas -en tant que véritablement premier, *prius* – dans sa signification affirmative de négation de la négation ; cette affirmation n'est pas exprimée ici ».[1551] Autrement dit, le caractère antithétique de l'unité et de la multiplicité ne se suppriment pas eux-mêmes dans une unité supérieure, mais subsistent comme un contenu

[1547] « (…) οὕτω δὴ ἓν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἕν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως », *Parménide*, 160 b, trad. par A. Diès, p. 160.
[1548] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 450.
[1549] *Parménide*, 166 c ; trad. par A. Diès, p. 115.
[1550] Voir *La relation du scepticisme avec la philosophie*, p. 36 ; *GW* 4, p. 207 ; cf. Hans-Georg Gadamer, « Signification de la « Logique » de Hegel », in *L'Art de comprendre, Écrits I, herméneutique et tradition*, trad. par Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982, 205 : « Or Hegel remarque non sans raison que le défaut de la dialectique platonicienne c'est de n'être que négative et de ne pas pouvoir réaliser une connaissance scientifique positive. Au vrai, la dialectique platonicienne n'est pas à proprement parler une méthode, ou tout au moins pas la méthode transcendantale de Fichte ou de Hegel. On n'y trouve pas un commencement absolu ni une idée du savoir absolu libérée de tout opposé au savoir et à son objet, qui contient en soit tout savoir et sur laquelle se fonde tout le contenu du savoir atteignant son achèvement par le développement progressif du concept. Ce qu'on trouve chez Platon est autre chose qui a été un modèle pour la pensée hégélienne : l'enchaînement des idées ».
[1551] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 451.

négatif. Cela veut dire que la négativité n'est pas poussée jusqu'à la considération de la négation de la négation. Comme le dit Vieillard-Baron « ce qui manque au Parménide : ce n'est pas tant la négativité (que suppose la dialecticité interne des déterminations pures de pensée) que l'expression affirmative de cette négativité ».[1552] De ce point de vue, on peut conclure de la processualité de l'infinité du *Parménide* qu'il ne s'agit pas de la négation déterminée mais seulement du progrès à l'infini : « si l'Un n'est pas, rien n'est (ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν) »[1553], cette proposition implique que l'ἕν ὂν ou l'être-un ne peut pas être pensé sans l'ἕν πολλά ou l'un multiple.[1554] L'un passe immédiatement dans l'autre : l'alternance se trouve prolongée par la répétition de l'ἕν de la même manière que la suppression de la limite du quantum.[1555]

Le *Philèbe* n'offre-t-il cependant pas une autre possibilité de lecture ? Selon la deuxième hypothèse du *Parménide*, l'Un doit être ce qui est limité puisqu'il est, en tant que tout, composé des parties limitées, « c'est d'un tout que les parties sont parties, et l'Un, en tant que tout, sera donc limité ».[1556] Mais chaque partie limitée en elle-même est une unité qui est l'autre de la totalité de l'Un. Si la limitation de l'« Un-tout » se trouve illimitée par la série de l' « Un-partie », l'Un doit être en même temps la « multiplicité illimitée (ἄπειρον πλήθει) ».[1557] Platon reprend dans le *Philèbe* cette ambigüité de l'unité du limité, du fini et de l'illimité, de l'infini. La théorie platonicienne de l'ἄπειρον a pour but de déterminer dans quelle mesure « tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité ».[1558] Il semble de prime abord que l'unité déterminée, que Platon appelle mélange (τό μεικτόν), provenant de la relation de la limite (πέρας) et de l'illimité (ἄπειρον) est proche à la véritable infinité hégélienne. Parce que Platon y affirme que le mélange est la suppression de l'opposition dialectique du fini, du limité et de l'infini, de l'illimité[1559] : tout ce qui est de l'ordre de « plus ou moins (μᾶλλον καὶ ἧττον) »[1560] se montre comme illimité puisqu'il lui manque une détermination ou une limite où le mouvement perpétuel de l'indéfini s'arrête. Le μεικτόν est ainsi

[1552] Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770- 1830*), p. 314, 315.
[1553] *Parménide*, 166 c.
[1554] Cf. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1951, p. 134, 135.
[1555] Voir Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, p. 245.
[1556] *Parménide*, 144 e, trad. A. Diès, p. 83.
[1557] *Parménide*, 158 c, trad. A. Diès, p. 103.
[1558] *Philèbe*, 16 d ; trad. A. Diès, p. 9.
[1559] Pour Rosenkranz, ce n'est pas dans le concept du μεικτόν mais dans le concept du μέτρον (mesure) que Hegel caractérise l'unité de la qualité et de la quantité dans la logique d'Iéna, voir *Vie de Hegel* suivi de *Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. de Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004, p. 224.
[1560] *Philèbe*, 24 d.

la détermination dans laquelle « l'opposition mutuelle des contraires » est supprimée « en y introduisant le nombre ».[1561] Nous voyons que le résultat de la dialectique de fini et de l'infini est ici assez proche de celui de la différence quantitative de la mauvaise infinité. Le μεικτόν est loin d'être la suppression de la limite, mais la subsistance de la limite elle-même est le seul résultat du μεικτόν, puisqu'il n'est, comme le dit Platon, que « composé (…) de tous les illimités liés ensemble par la limite ».[1562] Dans les *Leçons sur Platon*, Hegel observe que : « chez Platon (…) le πέρας est le vrai. L'illimité est encore abstrait, supérieur est l'illimité qui ne se détermine pas » ou encore « l'infini est ce qui est sans forme, la libre forme comme activité est le fini ».[1563] La primauté ontologique du fini n'implique que la reproduction de la limite par la mauvaise infinité.

Selon Hegel pourtant, cela n'empêche pas Platon de saisir « l'unité des opposés » : « (…) santé, beauté, etc., sont de telles choses engendrées dans la mesure où les opposés sont employés à cet effet ; ils apparaissent donc comme un mixte de ceux-ci ». Il est clair qu'ici, ce qui intéresse Hegel, ce n'est pas la réalisation de l'infini dans le fini ni la différenciation du fini[1564] mais seulement l'idée du μεικτόν : « au lieu du terme d'individualité (*Individualität*), les Anciens emploient fréquemment mélange, participation, et... Pour nous ce sont là des expressions indéterminées, inexactes ».[1565] Pour Hegel, l'individualité du μεικτόν désigne l'auto-détermination du contenu, c'est-à-dire le dépassement de l'opposition du πέρας à l'égard de l'ἄπειρον. Mais cette réalisation de la dialectique de πέρας – ἄπειρον – μεικτόν équivaut, en fin de compte, à l'*Aufgehobensein* de la mauvaise infinité. Le résultat du *Philèbe* est le *devenir* de l'infini en un fini limité : Socrate évoque « (…) l'unité que je constitue de tout ce que les deux autres engendrent et qui vient à l'être (γένεσιν εἰς οὐσίαν) par l'effet des mesures qu'introduit la limite (ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἃπειργασμένην μέτρων) ».[1566] Car lorsque l'infini se finitise, son opposition au fini est dépassée, c'est-à-dire qu'il n'est plus l'infini-indéfini de la réflexion. Pourtant, l'auto-détermination de l'infinité s'arrête dès que la limite est atteinte.[1567] Autrement dit, le fini ne s'infinitise pas effectivement mais subsiste comme la mauvaise idéalité, puisqu'il ne se restaure

[1561] *Philèbe*, 25 d, trad. A. Diès, p. 23.
[1562] *Philèbe*, 27 d, trad. A. Diès, p. 26.
[1563] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 447.
[1564] Cela dit, pour Hegel, le *Philèbe* n'est pas un dialogue sur le plaisir et la sagesse, mais sur « l'opposition du fini et de l'infini », voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 447.
[1565] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 448.
[1566] *Philèbe*, 26 d ; trad. A. Diès, p. 24.
[1567] Cf. *Philèbe*, 24 d : « Le « plus chaud » et le « plus froid » n 'existeraient plus, en effet, une fois reçue la quantité définie, car plus chaud et plus froid vont toujours de l'avant et jamais ne demeurent, mais la quantité définie est arrêt, cessation de tout progrès » ; trad. A. Diès, p. 21.

pas à partir du moment de la négation de l'opposition avec l'infini. Ce qui manque à Platon, c'est ce mouvement de retour à soi-même que Hegel caractérise par la théorie de la double négation. Corrélativement, dans la mesure où il existe un être-autre en dehors du πέρας, la dialectique de l'ἄπειρον retombe de nouveau dans le mouvement répétitif de l'indétermination : la nécessité de déterminer ou de limiter ce nouveau lnfini-indéfini nous conduit à l'outrepasser la limite initiale, ainsi de suite à l'infini.

La conclusion de la section sur l'infinité apporte une explication plus précise à la distinction métaphysique entre la mauvaise et la véritable infinité. Afin d'illustrer ce point, Hegel fait appel brièvement à la notion de l'absolu et de la substance. En vérité, il est trop tôt encore pour tenter de déterminer la relation de l'infinité avec l'absolu et la substance. Mais un tel détour semble nécessaire afin de comprendre la fonction fondatrice de l'infinité. Hegel écrit : « Telle est, pour le rappeler provisoirement ici, la connaissance vraie de l'Absolu, non pas qu'il ait été seulement montré que l'un et le multiple sont un : cela n'est pas à soi seul absolu ; mais bien le fait que, à même l'un et le multiple eux-mêmes, l'être-un de chacun avec l'autre est posé. Le mouvement de cette monstration (*Erweisen*), le connaître de l'être-un, en d'autres termes la démonstration (*Beweis*) qu'il n'y a qu'une seule substance, cela se produit pour ainsi dire *en dehors* de l'un et du multiple et de leur être-un, si cette unité n'est pas conçue à partir de l'opposition elle-même, c'est-à-dire si elle n'est pas unité au titre de l'infini. Mais dans l'infini il y a ce mouvement du s'opposer du devenir-autre, en d'autres termes du sursumer de l'opposition elle-même, pour autant que l'infini est à même lui-même cet être-un de son être-autre, alors que la monstration précédente, que la substance est unique, mais non qu'elle est infini, a pour ainsi dire pour-soi le mouvement de l'infini, le devenir-autre du simple, et le devenir-autre de cet autre ; en d'autres termes c'est elle, non l'unique substance elle-même, qui est cette réflexion absolue ».[1568] Dans cette remarque, la critique hégélienne tient non pas à la question de la substance en général mais à la question de la *connaissance* véritable de l'absolu qui est infini. Il y distingue la connaissance *spéculative* de l'absolu de la théorie spinozienne de la substance absolue. Le texte nous dit qu'il y a, d'une part, la substance unique (*Eine Substanz*) de Spinoza : d'après Hegel, celle-ci exprime bien l'unité simple de l'un et du multiple, mais la conception d'une telle infinité ne se réalise pas *à l'intérieur* de la dialectique de l'un et du multiple et de leur opposition subsistante. La substance unique ne provient pas de l'auto-mouvement de la relation de l'un et du multiple, ou mieux, elle ne se relève

[1568] *Logique et métaphysique*, p. 57, 58 ; *GW* 7, p. 35, 36.

pas à travers le mouvement de la différenciation des membres de l'opposition dont le résultat spéculatif est l'être-hors-de-soi dans l'être-en-soi. En bref, la substance unique manque la véritable monstration puisqu'elle est, aux yeux de Hegel, cette infinité qui est dépourvue de l'inquiétude de la négativité. Tout au plus, on peut dire qu'elle est séparée du mouvement de la contradiction, c'est la raison pour laquelle Hegel y voit une expression de l'extériorité de l'infinité. D'autre part, il s'agit de la connaissance de l'absolu qui est saisie non pas simplement à partir de l'être-un figé de l'un et du multiple, car ce n'est qu'un moment de l'infinité de l'absolu, mais à partir de la mobilité des opposés : ce qui permet à l'infini de se montrer comme l'absolu au sens spéculatif du terme, c'est d'abord l'auto-négation de la déterminité, ensuite la relation avec l'être-autre qui est le devenir-autre et enfin l'acte de se rapporter à soi-même de la même déterminité comme l'autre de l'autre. La négation est ainsi non seulement la négation de la déterminité initiale mais aussi la négation de cette dernière négation, et c'est seulement à cette condition que l'infinité s'avère être l'absolu lui-même. Autrement dit, la seule preuve véritable de la concordance de l'infinité avec l'absolu, c'est le mouvement de la négativité interne à l'opposition. D'où la question : comment justifier l'interprétation pointant l'absence de la négativité dans la substance spinoziste unique ? N'est-ce pas Hegel lui-même qui a soutenu le principe spinoziste de la négativité inhérente à toute détermination (*omnis determinatio negatio*) ?

Pour aborder le concept de l'absolu, ce n'est pas tant la substance unique qui pose problème que la méthode elle-même.[1569] Ce que vise la critique de Spinoza par Hegel, c'est la méconnaissance de la négativité fondatrice de la véritable infinité, conçue comme « ce mouvement du s'opposer, du devenir-autre, et du devenir-autre de cet autre ». Cette critique est déjà annoncée dans *Foi et savoir* comme suit : « Spinoza définit l'infini (…) comme « l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque », et le fini, au contraire, comme une « négation partielle ». Cette simple détermination fait de l'infini un authentique concept absolu, égal à soi, indivisible et vrai, qui comprend aussi en soi le particulier ou le fini, conformément à son être, et est unique et indivisible ; cette infinité en laquelle rien n'est nié ni déterminé, Spinoza appelle l'infini de l'entendement ».[1570] De la même manière, Hegel parle de la « naïveté de Spinoza » dans la *Differenzschrift* lorsqu'il pose la substance unique d'une façon immédiate ; ce qui veut dire que

[1569] A ce sujet, voir Leo Lugarini, « Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hegelienne d'Iéna », in *Hegel in Jena*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, 1980, pp. 152, 155.
[1570] *Foi et savoir*, p. 138 ; *GW* 4, p. 354.

l'absolu se relève non pas de sa propre différenciation, mais il est seulement posé et présupposé sans être prouvé par la réflexion philosophique.[1571] Il faut alors distinguer deux aspects de la critique de Hegel : il s'agit, d'une part, du formalisme de la méthode géométrique qui consiste dans les définitions dépourvues de l'auto-développement de la déterminité, et d'autre part, de la position de l'infinité de la substance unique comme l'en-soi indifférent à ses différenciations et à la négation seulement partielle du fini, qui ne s'élève pas au-dessus de la sphère de la finitude.

Du point de vue du premier aspect concernant le formalisme de la méthode démonstrative, la critique hégélienne est à chercher dans sa critique de la connaissance de l'entendement : connaître l'absolu à partir des axiomes, des explications, des théorèmes etc., nous amène à l'inadéquation entre le contenu concret et le formalisme abstrait. Pour Hegel, un tel mouvement de connaître est encore sous l'empire de l'acte de fixer la déterminité par la réflexion. Comme le souligne D. Janicaud « la richesse du concret est aussitôt figée, immobilisée par une telle méthode de l'entendement et, alors que la substance exprime l'unité concrète de l'être et de la pensée, elle se retourne, sous la visée de l'entendement, en son opposé, l'infini négatif et vide ».[1572] Cela implique que l'absolu n'y est pas encore cette inquiétude de l'infinité qui n'accepte aucune détermination comme immédiatement donnée. Il en résulte que la substance unique n'est définie que comme *causa sui*[1573]. Cependant son égalité à soi-même où l'identité reste comme une chose saisie d'une manière extérieure à son contenu est la contradiction elle-même. A propos de la nécessité de se contredire propre à l'infinité de la substance, Hegel écrit plus loin dans le *Rapport* de la logique d'Iéna : « (…) la véritable substance est cette contradiction : que l'effectif est un possible, autrement dit que le possible est l'effectif, le *et* des opposés selon le différer, le se-renverser immédiatement dans son opposé : la substance est la nécessité ».[1574] La méthode

---

[1571] Voir *La Différence*, p. 122 ; *GW* 4, p. 24 : « (…) le concept de la substance chez Spinoza, que l'on explique à la fois comme cause et effet, concept et être, cesse d'être un concept, car les termes opposés s'y trouvent unis en une contradiction. — Au départ d'une philosophie, rien ne saurait avoir plus mauvaise allure que de commencer, comme Spinoza, par une définition : un tel début contraste de la façon la plus étrange avec le projet de fonder, d'approfondir, de déduire les principes du savoir de ramener péniblement toute philosophie à des faits de conscience suprêmes, etc. ».

[1572] Voir Dominique Janicaud, « Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme », in *Hegel et la pensée moderne*, Jacques D'Hondt (dir.), Paris, P.U.F., 1970, p. 168, 169.

[1573] Spinoza, *Ethique*, t. III, I, définition I, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 21 ; *Spinoza Opera*, t. II, lm Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1925, p. 4 : « Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens ».

[1574] *Logique et métaphysique*, p. 64 ; *GW* 7, 42 ; cf. aussi *Logique et métaphysique*, p. 65 ; *GW* 7, p. 42, 43 : « l'infini est, au titre de substance, autrement dit de nécessité, en vérité le contraire de soi-même, un non-simple, bien plutôt la relation de termes qui sont eux-mêmes l'unité de la possibilité et de l'effectivité, des nécessaires, en d'autres mots des substances ».

démonstrative est dépourvue de cette nécessité qui est la reconnaissance de la présence de la contradiction au sein de toute déterminité. Autrement dit, la tension dialectique, comme le montre le concept du « et », réquiert de saisir l'absolu à partir de sa manifestation contradictoire. C'est pourqoui l'affirmation de la substance comme « ce qui est en soi et est conçu par soi »[1575] est elle-même une définition seulement *formelle* qui doit être articulée avec le mouvement négatif de l'auto-déploiment de l'infinité.[1576]

Pourtant, l'aspect le plus important de la critique hégélienne de la substance spinoziste est manifestement la fonction de la négativité. Nous avons mentionné l'importance spéculative de la conception selon laquelle la déterminité finie est essentiellement une activité négatrice et limitative. Dans l'*Ethique*, Spinoza décrit la négativité que l'être fini enveloppe comme « une négation partielle (*ex parte negatio*) ».[1577] Si cette définition implique que « la substance est ce qui par nature exclut toute finitude »,[1578] on a bien affaire, pour Hegel, à la mauvaise infinité de la réflexion. Ainsi la négation que Spinoza introduit au sein du fini est plus précisément celle de la *qualité* dans la Logique d'Iéna.[1579] Nous avons vu plus haut que, pour Hegel, la limitation qualitative n'est rien d'autre qu'une simple relation à soi et que toute limitation est établie non pas par l'intégration de l'être-autre mais par l'exclusion de l'être-autre. En d'autres termes, cette négation partielle exprime l'incapacité de supprimer la *mauvaise réalité* qui subsiste dans l'opposition comme un terme unilatéral. D'où découle, selon Hegel, l'identité abstraite de la substance spinoziste : la substance est définie comme l'infini lui-même mais elle est encore

---

[1575] Spinoza, *Ethique*, I, définition III, trad. C. Appuhn, p. 21 ; *Spinoza Opera*, p. 4 : « Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur ».

[1576]Cf., *Enc*., 1830, §231, p. 457 ; *GW* 20, p.255 : « Chez *Spinoza*, qui fit usage principalement de la méthode géométrique, et cela pour des concepts *spéculatifs*, le formalisme de cette méthode frappe aussitôt » ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, p. 1458 : « Dans sa méthode démonstrative mathématique, Spinoza part de définitions ; celles-ci concernent des déterminations universelles. Et *celles-ci sont adoptées directement, elles sont présupposées et non pas déduites* ; *il ne sait pas comment il y arrive*. Les moments essentiels du système sont déjà entièrement contenus dans le préalable des définitions, auxquelles toutes les démonstrations ultérieures n'ont qu'à être ramenées. Mais d'où viennent ces catégories, qui font ici leur apparition à titre de définitions ? Nous les trouvons en nous, dans la culture scientifique. Le fait qu'il y ait entendement, volonté, étendue, n'est donc pas développé à partir de la substance infinie ».

[1577] *Ethique*, I, Proposition VIII, Scholie I, trad. C. Appuhn, p. 26 ; *Spinoza Opera*, p. 14 : « Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam ».

[1578] Voir Pierre Macherey, *Introduction à l'éthique de Spinoza, La première partie, la nature des choses*, Paris, P. U.F., 1998, p. 81.

[1579] Dans ce contexte, Hegel écrit dans la théorie de l'Essence « Spinoza en reste à la *négation* comme *déterminité* ou *qualité* », *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 182 ; *GW* 11, p. 376, nous soulignons.

l'infinité figée[1580] dans laquelle la négation partielle ne se supprime pas. C'est pourquoi Hegel reproche à la substance de Spinoza, de la même manière de l'Un de Parménide[1581], de ne pas laisser se manifester la mobilité de la négativité. Cela veut dire que la substance unique, non différenciée, représente seulement le premier moment qui est l'en-soi : « (…) par là est pensé seulement l'absolu *qui est en soi*, non pas l'absolu *qui est pour soi* (*Allein damit ist nur das* ansichseyende *nicht das* fürsichseyende *Absolute gedacht*) ».[1582]

Il en résulte qu'une telle considération pose la différence, comme c'était déjà le cas dans l'idéntité absolue schellingienne,[1583] en dehors de l'infinité de la substance elle-même, de sorte que la différanciation, du fait qu'elle implique la présence du fini, est exclue de l'absolu par la réflexion extérieure. On sait que chez Hegel, l'extériorité désigne la pensée défectueuse et limitée et qu'elle représente la considération de la *Chose elle-même* d'un point de vue qui ne saisit pas l'unité de la pensée et de l'être dans leur différenciation mutuelle. Même si Hegel loue Spinoza d'avoir affirmé l'unité infinie de la pensée et de l'étendue, la connassaince de cette unitié reste comme une connaissance formelle puisqu'elle n'est pas « une connaissance immanente ».[1584] Le fini n'est pas connu dans son mouvement d'infinitisation qui est le sien, par conséquent, il n'est pas dérivé « à partir de la substance » elle-même, mais celle-ci « accueille les déterminations comme *données* et les *renconduit* à l'absolu ».[1585] D'ailleurs, les attributs, la pensée et l'étendue, et leur unité sont conçus unilatéralement, et « non pas comme ce mouvement qui est esssentiellement aussi les moments de l'opposition ».[1586] C'est la raison pour laquelle Hegel

[1580] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 387 ; *GW* 11, p. 162 : « Or, chez Spinoza, la substance et son unité absolue ont la forme d'une unité immobile, d'une fixité dans laquelle le concept de l'unité négative du Soi, la subjectivité, ne se trouve pas encore ».
[1581] Cette comparaison est introduite dans la deuxième édition de la théorie de l'Etre. Hegel écrit « (…) chez Parménide, comme chez Spinoza, il ne saurait y avoir de progression menant de l'être ou de la substance absolue à ce qui est négatif, fini », voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 120 ; *GW* 21, p. 82 : « (…) bey Parmenides wie bey Spinoza soll von dem Seyn oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen ».
[1582] Voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 611 ; *GW* 11, p. 229.
[1583] Cf. Klaus Düsing, « La métaphysique idéaliste de la substance. Les problèmes du développement systématique chez Schelling et Hegel à Iéna », p. 30 : « Pour Schelling, l'absolu entendu comme substance et comme univers est donc le seul étant qui est simple en soi, l'infini indifférent. On ne peut rien lui opposer ; il est donc totalité. Mais en même temps, il ne contient en soi ni opposition ni négation, qui ne s'appliquent qu'au fini, il se situe au-delà d'elles. Schelling envisage donc un absolu qui est absolue indifférence et être pur, indivisible, dénué d'opposition, pure affirmation. Ce concept de l'absolu, qui n'est connaissable qu'au moyen de l'intuition intellectuelle, se rapproche davantage de la pensée parménidienne de l'être unique, qu'il faut comprendre à la fois en un sens ontologique et en un sens cosmologique, que de la pensée spinoziste de la substance ».
[1584] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 182 ; *GW* 11, p. 376.
[1585] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 183 ; *GW* 11, p. 376.
[1586] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 184 ; *GW* 11, p. 377.

considère la substance de Spinoza comme « l'unité non-mue (*die unbewegte Einheit*) »[1587] qui est l'infinie seulement en soi. Pourtant, « il faut que cet *en-soi* aussi se détermine, par la négation de soi, à l'être-pour-soi »,[1588] ce qui veut dire que cette « unique totalité indissociable (*Eine untrennbare Totalität*) »[1589] ou encore cette « identité immobile »[1590] doit être réalisée par le mouvement de déterminité d'une manière négatrice, et cela n'est possible que par la dérivation de l'unité de la pensée et de l'être (que Hegel nomme la « *pluralité infinie* (*unendliche Vielheit*) »[1591] à partir de l'inquiétude de l'infinité de la substance. En d'autres termes, la position de la substance comme « absolument infinie »[1592] ne peut pas être la monstration de l'infinité qui enveloppe la finité, l'infinité est, au contraire, ce qui est en et pour soi, ou mieux, la relation à soi seulement par la négation de la négation partielle qui est la négativité absolue. Ce qui distingue alors la « réflexion absolue »[1593] de la réflexion extérieure de l'entendement, c'est la présentation dialectique de la négativité ; mais Spinoza, écrit Hegel, « ne progresse pas jusqu'à la connaissance de la négation comme *négation* absolue, c'est-à-dire *se niant elle-même* ; du coup, *sa substance ne contient pas elle-même la forme absolue* ».[1594] L'infini, qui ne se finitise pas, subsiste ainsi dans la séparation radicale à l'égard de la sphère du fini, et le fini, à ce titre, est réduit à « une cessation (*ein Aufhören*) »,[1595] à savoir au fini qui ne peut pas s'infinitiser.

C'est dans ce contexte que Hegel, à la fin de son traitement de la véritable infinité, se réfère à la connaissance vraie de l'absolu. La position de l'infinité sous la forme de la substance unique et la position des attributs sous la forme de la pluralité infinie ne nous donne pas, selon Hegel, la connaissace de l'absolu ; ce n'est rien d'autre que la dialectique de la mauvaise infinité qui n'accepte pas la contradiction au sein de l'être-un. L'infinité, qui est dépourvue de cette contradiction, est ainsi une sorte de reproduction de la finité comme une chose passagère, elle n'a pas l'effectivité réalisant par le moyen de l'opposition de l'unité et de la multiplicité, et elle n'est pas remplie par l'auto-suppression des déterminités unilatérales de la diversité. C'est pourquoi chez Spinoza la présentation de l'infinité ne contient pas le mouvement nécessaire de se contredire,

---

[1587] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 230 ; *GW* 21, p. 148.
[1588] *Enc*., 1830, §193, p. 433 ; *GW* 20, p. 202.
[1589] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 182 ; *GW* 11, p. 376.
[1590] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 184 ; *GW* 11, p. 377.
[1591] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 184 ; *GW* 11, p. 377.
[1592] *Ethique*, I, VI, Explication, trad. C. Appuhn, p. 21 ; *Spinoza Opera*, p. 116.
[1593] *Logique et métaphysique*, p. 58 ; *GW* 7, p. 36.
[1594] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 182 ; *GW* 11, p. 376.
[1595] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 387 ; *GW* 11, 161.

de devenir le contraire de soi-même et de se rapporter à soi-même par la négation de sa négation partielle. Comme le remarque F. Chiereghin, « tant que » la négation « demeure partielle, le fini peut nourrir la prétention de posséder une existence indépendante, exempte de contradiction ; mais cette affirmation absolue de soi-même à laquelle il prétend pour sa propre singularité, le fini peut l'atteindre seulement par la réalisation achevée du principe qui le constitue, à savoir de la négativité de son être déterminé. Il n'est donc pas nécessaire d'introduire dans le fini un principe qui lui serait étranger : il suffit de suivre la trajectoire que le principe de la finitude doit parcourir, saisir la négativité dans l'instant de sa crise, quand de partielle elle devient, par sa propre inertie, absolue ».[1596] Pour pouvoir penser la structure dynamique de l'infinité, il est nécessaire d'appréhender ce qui est fini dans sa relation avec l'infini et de saisir l'infini à partir de sa présence contradictoire dans le fini : donc, la connaissance véritable de l'absolu est à rechercher non pas dans la substance unique qui serait morte et isolée de la vitalité de la vie, mais dans la négativité constitutive du mouvement de détermination du fini qui coïncide avec l'infini. Comme Hegel le souligne, un tel connaître est donc « la réflexion en soi-même égale à soi-même (*sichselbstgleiche Reflexion in sich selbst*), réflexion qui n'est pas elle-même un moment, (…) mais un contenu dont il est le mouvement ».[1597] La présence de l'extériorité est ainsi supprimée par la réflexion absolue, et par conséquent, l'acte de connaître l'absolu, consiste à est connaître la nature complexe du véritable infini comme le mouvement de « se-sursumer soi-même comme l'autre même (*sich selbst als das andere selbst aufheben*) ».[1598] Pour résumer, on peut dire qu'ici nous trouvons la formulation du thème de l'identité de la substance et du sujet : « ce dont tout dépend, selon mon discernement, qui doit se justifier seulement par la présentation du système lui-même, ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet* ».[1599] La substance est sujet : elle n'est pas cette essence immobile, mais ce qui contient en soi l'activité (ou l'ἐνέργεια comme nous l'avons traité plus haut) de se déterminer par l'intériorisation de son extériorisation.

[1596] Franco Chiereghin, « Le concept spinozien d'infini aux origines de la dialectique hégélienne », in *Cahiers de Fontenay*, 36-38, Fontenay-aux-Roses, Ecole normale supérieure de Fontenay, 1985, p. 120.

[1597] *Logique et métaphysique*, p. 146 ; *GW* 7, p. 123. C'est pourqoui Hegel écrit dans la théorie de l'Etre que « (…) l'affirmation absolue d'une existence n'épuise pas le concept de l'infinité ; ce concept renferme ceci, à savoir que l'infinité est une affirmation, non pas comme affirmation immédiate, mais seulement comme une affirmation restaurée, moyennant la réflexion de l'Autre dans soi-même ; ou comme négation du négatif », *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 387 ; *GW* 11, p. 161, 162. Cela veut dire que l'immédiateté de l'infinité n'est possible que comme un résultat de son auto-mouvement, son contenu doit être réfléchie par sa différanciation.

[1598] *Logique et métaphysique*, p. 60 ; *GW* 7, p. 38.

[1599] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 68 ; *GW* 9, p. 18.

Mais nous nous arrêtons à la question de savoir dans quelle mesure la substance spinoziste joue un rôle dans l'élaboration hégélienne du concept de la véritable infinité, car comme Hegel le dit au commencement du deuxième chapitre consacré au Rapport, jusqu'ici, nous n'avons cherché à clarifier que le « concept » de l'infinité mais « non pas sa réalité ».[1600] Autrement dit, le résultat dialectique de la relation simple est avant tout l'affirmation de la présence de la contradiction dans tout ce qui est déterminé comme fini, et cette vérité est son essence qui est posée par la dialectique de la limite et du limité : d'une part, le « et » exprime l'intégration de l'altérité radicale de l'être-autre dans la déterminité, mais d'autre part, la théorie de la double négation montre comment cette « représentation linguistique de la relation »[1601] du « et » s'avère en même temps être le lien ontologique de l'être lui-même. Comme le remarque G. Gérard, Hegel « approfondit la conception courante du « et » purement conjonctif dans la conception spéculative du « et » comme « est ».[1602] Ainsi le *concept* ou l'essence de l'infinité est la simplicité contradictoire de la relation simple, car tout ce qui est déterminé est le simple qui est porteur de la contradiction absolue. Il est vrai que « l'infinité est, en vertu de son concept, le sursumer simple de l'opposition », puisque, grâce à la négation qui se nie, la déterminité unilatérale est supprimée : « La contradiction absolue de l'infini détruit l'opposé dans le simple », toutefois cela ne veut pas dire que la simplicité de la déterminité *restaurée*, qui est établie par le mouvement de retour à soi, est libérée de toute opposition : « le simple n'est simple que dans la mesure où il sursume cet opposé et est soi-même à partir de son devenir-autre ; mais pour cette raison l'être-autre, en d'autres termes l'opposition, est aussi bien absolu (…) le simple et l'opposition sont eux-mêmes à nouveau bien l'opposition ».[1603] Le concept de l'infini est posé, cependant sa « réalité » demeure non *réalisée*. Pour que la pensée ou le concept et l'être ou la réalité immédiate coïncident d'une manière absolue, il est nécessaire, selon Hegel, que l'infinité se réalise, à savoir que l'essence absolue doit s'extérioriser dans l'être. Autrement

[1600] *Logique et métaphysique*, p. 60 ; *GW* 7, p. 38.
[1601] Franco Chiereghin, « Le concept spinozien d'infini aux origines de la dialectique hégélienne », p. 166 : « On peut être surpris de constater, par exemple, que toute la section « rapport simple » de la Logique d'Iéna de 1804-1805 est essentiellement une variation dialectique autour de la conjonction « und ». Il y a là tout autre chose qu'un dialecticisme exaspéré. En réalité Hegel veut s'assurer de la présence de la contradiction bien avant de descendre sur le terrain de l'affirmation et de la négation. Il doit retrouver la trace de la contradiction à l'intérieur de la forme la plus « simple » de représentation linguistique du rapport, qui est justement le « et », car si le rationnel est la mise en rapport, la contradiction ou sc montre immanente jusque dans le rapport le plus pauvre et le plus élémentaire, ou ne se manifeste plus, sinon moyennant des juxtapositions artificieuses et extrinsèques ».
[1602] Gilbert Gérard, *Critique et dialectique*, p. 343.
[1603] *Logique et métaphysique*, p. 58 ; *GW* 7, p. 36.

dit, l'achèvement de la relation simple n'épuise pas encore toute la réalité de l'infini, mais le mouvement dialectique passe à une nouvelle catégorie de l'entendement qui est le *rapport* (*Verhältniss*). La totalité conceptuellement déterminée comme la relation simple s'oppose ainsi de nouveau à elle-même, mais cette fois sous une forme supérieure : « ce qui est posé en vérité dans l'infini, c'est qu'il est le vide dans lequel tout se sursume et que ce vide est précisément par là en même temps un opposé (...) mais est, à partir de cet être-opposé dans le milieu d'une instabilité absolue (*absoluter Unstätigkeit*), reprise dans sa simplicité, et n'est posée que comme être-repris, que comme ce réflechi ; autrement dit l'infinité est le rapport ».[1604] L'infinité qui est le résultat de la relation simple n'est pas le vide au sens de la nullité, au contraire, elle est ce vide qui est la forme de la catégorie du rapport ; c'est-à-dire qu'au commencement du rapport, la forme est redevenue ce qui est dépourvu de contenu, elle est à remplir par la réflexion de l'essence absolue.

[1604] *Logique et métaphysique*, p. 58 ; *GW* 7, p. 36.

Chapitre II. La théorie des deux infinis dans la *Science de la logique*

Section I : Du devenir à l'être-là : la genèse de la catégorie de la finité

§1- L'être pur, le néant pur et le devenir : le surgissement de l'être-déterminé

La logique objective part de ce qui est sans détermination, ou plus précisément, de l'indéfini en général qui se trouve immédiatement dans sa simplicité pour la réflexion. « L'être pur » et son contraire immédiat, « le néant pur » constituent ainsi le véritable commencement pour la pensée spéculative dont la liberté, dans le commencement, consiste à éviter de *présupposer* aucun principe, aucune détermination qui serait extérieur, aucune méthode etc., avant le déploiement propre des déterminations de l'être et du concept.

La difficulté de penser un tel commencement vient de son caratère absolument immédiat qui exige de ne pas penser l'être « indéterminé » comme un être qui est dans la relation avec un autre, car comme Hegel le précise, ici, l'être pur « est seulement égal à soi-même, et il n'est pas non plus inégal relativement à autre chose, il n'a aucune diversité (*Verschiedenheit*) à l'intérieur de lui-même, ni en rapport avec le dehors ».[1605] C'est un être qui seulement *est*, qui est saisi d'une manière abstraite, mais son existence n'implique pas la temporalité, puisqu'il s'agit seulement du *concept* de l'être absolument indéterminé[1606], c'est-à-dire qu'il faut l'apprehender comme la première catégorie la plus étroite de l'entendement. Il est, en même temps, l'être qui est sans contenu ; pour avoir un contenu déterminé, l'être, qui est pur, doit être différencié de lui-même et posé, dans sa simplicité, comme l'autre de lui-même. Mais l'être en question est encore dépourvu de toute qualification, de toute spécification comme telle, de sorte qu'il serait même érroné d'affirmer qu'il est ce qui est fini ou bien infini : l'être, dans ce premier moment purement abstrait, est pur, à savoir seulement indéfini, et le mouvement de détermination, propre à la négation, lui est étranger. Abstraitement saisi, l'être pur est en même temps ce qui immédiatement identique et égal à lui-même, puisqu'il n'y a même pas ici de comparaison par la réflexion avec un autre être pur.

[1605] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 103 ; *GW* 11, p. 43.
[1606] Cf. Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, p. 66.

Alors comment peut-on penser un tel être, s'il est absolument indéterminé et sans contenu, s'« il n'y a *rien* (*nichts*) à intuitionner en lui » ?[1607] Le résultat qui se dégage de cette considération est la destruction de l'identité absolument vide de l'être pur (rappellons que cette première étape de la logique est tellement abstraite que l'on ne peut pas parler ici même d'un passage (*Übergehen*) qui implique un mouvement de détermination), ou mieux, l'être pur se montre comme une simple visée de l'entendement qui ne peut pas garder son identité : l'être pur, du fait qu'il est « l'*abstraction pure* (…) l'*absolument-négatif* »[1608], est à la fois le néant pur (*das reine Nichts*). Comme l'être pur, le néant pur est ce qui est indéterminé, indifférencié, et par là indéfini, c'est-à-dire qu'il est sans relation avec l'être pur et sans contenu parce que la seule chose qu'on puisse en dire est qu'il est l'identité absolument vide à lui-même.

Nous avons observé que l'être pur, en tant qu'indéfini, est l'être qui est inclusif au sens plus étroit du terme, et donc illimité[1609]. Toutefois, c'est en raison de l'absence de toute différence qu'il se montre également comme la vacuité absolue, d'où découle son renversement en néant pur. Si l'être pur est, à cause de son caractère indéterminé, « quelque chose d'ineffable (*ein Unsagbares*) », mais seulement celui qui est « visé (*eine bloße Meynung*) »,[1610] pourquoi Hegel Hegel affirme-t-il que l'être pur qui est impensable, *est* en tant que néant pur ? Comment concevoir l'être du « néant purement en et pour soi »[1611] qui est, comme tel, aussi impensanble que l'être pur ? Dans quel sens « le néant *est* (*existe*) »[1612] ? Saisir le concept logique du néant par le moyen du concept logique de l'être pur, et *vice versa*, paraît contradictoire, à savoir impossible, du point de vue de la réflexion selon laquelle le néant est diamétralement opposé au concept de l'être en général. D'ailleurs, le néant en question n'exprime même pas l'abstraction ou l'exclusion de l'être, puisqu'une telle négation signifierait déjà la présence de la détermination dans le néant. C'est pourquoi il ne faut pas confondre le néant absolument vide avec le non-être (*Das Nichtseyn*) impliquant la différanciation par rapport à l'être, posé comme déterminé. Ce dernier « contient la

[1607] *Science de la logique*, *l'Etre*, 1812, p. 103 ; *GW* 11, p. 43 : « Il n'a y *rien* à intuitionner en lui, si l'on peut parler ici d'un intuitionner ; ou il est seulment ce pur, ce vide intuionner lui-même » ; cf. *CRP*, A 51/ B 75.
[1608] *Enc*., 1830, §87, p. 349; *GW* 20, p. 123.
[1609] Voir Errol E. Harris, *An interpretation of the logic of Hegel*, p. 94.
[1610] *Enc*., 1830, §87, p. 350 ; *GW* 20, p. 124.
[1611] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 105 ; *GW* 11, p. 45.
[1612] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 104 ; *GW* 21, p. 69.

relation (*die Beziehung*) à l'être »[1613], alors que le néant pur est plutôt « la dénégation sans relation (*beziehungslose Verneinung*) », à savoir le « *non pas* (*Nicht*) »[1614].

Nous avons ainsi atteint une antinomie selon laquelle l'opposition paraît, de prime abord, comme la seule vérité de l'être pur et le néant pur, car si le néant pur n'exprime que le simple fait de *ne pas être* mais que l'être pur implique, en fin de compte, le simple fait d'être, il semble, de ce fait, que l'être comme tel s'oppose nécessairement au néant pur qui n'a aucune signification en lui-même, puisqu'il serait absurde et même inconcevable de dériver le concept de l'existence empirique de l'être à partir du rien absolu. Du point de vue de la réflexion, la seule solution à cette antinomie consiste dans l'absolutisation de l'identité *abstraite* de l'être pur comme une chose éternelle et immobile par la réfutation définitive de l'existence du néant. Dans la pensée présocratique et surtout chez Parménide, le principe de l'*ex nihilo nihil fit* a pour but de déterminer l'être pur, qui est censé être sans mobilité ni altérité, comme ce qui est absolument absolu. L'opération de l'entendement exclut le concept du τό μὴ ὄν, du non étant, du τό ὄν, de l'être ; à ce propos Parménide disait « qu'il y a et que non-être il n'y a pas (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) ».[1615] Pour Hegel, l'être parménidien qui est pensé en terme de l'identité à soi de l'absolu, constitue le véritable commencement de l'idée logique dans la mesure où la connaissance de l'être y résulte d'une manière « pensante (*denkendes Erkennen*) », c'est-à-dire de la pensée qui est devenue l'objet d'elle-même.[1616] Cependant, la définition du concept simple de l'être pur qui est séparé du néant exprime en vérité une « tautologie sans teneur ».[1617] La raison en est que l'être pur est aussi absolu que le néant pur,[1618] autrement dit, l'un aussi bien que l'autre n'ont aucun contenu déterminé ni forme spécifiée ; de ce fait, l'être pur, du fait de son indétermination, renvoie immédiatement au néant pur, inversement, le néant, quoique indéterminé, est le produit de la *pensée* de l'absence du contenu, en bref, « il est le vide intuitionner et penser lui-même », puisque « ne rien intuitionner ou penser a une signification ».[1619] Autrement dit, la pensée représentative ne peut pas établir une séparation conceptuellement stable entre l'être pur et le néant pur, car

[1613] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 105 ; *GW* 11, p. 45.
[1614] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 105 ; *GW* 21, p. 70.
[1615] *Parménide, Le poème : fragments*, fr. 2.3, trad. Marcel Conche, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1996, p. 75. La traduction de Hegel est la suivante: « *nur das Seyn ist, und das Nichts ist gar nicht* », *GW* 11, p. 45; *GW* 21, p. 70.
[1616] *Enc*., 1830, Add. §86, p. 521 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 185.
[1617] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 106 ; *GW* 11, p. 45.
[1618] Cf. *Enc*., 1830, §87, p. 350 ; *GW* 20, p.
[1619] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 104 ; *GW* 11, p. 44.

lorsqu'elle essaie de tenir ferme leur opposition, dans l'un comme dans l'autre se produit immédiatement le contraire de ce qu'elle vise à saisir.[1620]

Le résulat total de ce tout premier mouvement de processualité logique est l'idée du devenir (*Werden*). Nous avons vu que l'absolu, lorsqu'il est pris unitaléralement, n'est pas l'être pur ni le néant pur. Penser l'être en soi et le néant en soi, c'est-à-dire sans prendre en compte leur *relation* qui est présente implicitement dans leur concept, est en vérité impossible, puisque l'un comme l'autre, à cause de leurs caractères totalement indéterminés, sont encore « les vides choses-de-pensée (*die leeren Gedankendinge*) »[1621] qui n'ont pas une signification dans leur séparation. Au lieu de représenter ces abstractions comme des concepts ayant une subsistance autonome, il faut enlever cette réflexion extérieure de l'entendement par la reconnaissance du processus de la détermination réciproque qui est au fond de l'être et du néant. Ainsi, le concept du devenir implique la réduction de l'être pur et du néant pur aux moments (à savoir à la relativité au sens de la dépendance) purement abstraits en eux-même dont l'unité consiste dans le mouvement de passer en son autre. C'est à ce titre que commence le mouvement de détermination qui introduit dans les termes jusqu'ici purement indéfinis, les premières déterminations encore globales comme l'identité et la différence. Hegel écrit : « *L'être pur et le néant pur, c'est la même chose*. Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être – non pas passe (*nicht übergeht*) - mais est passé (*übergegangen*) dans le néant et le néant dans l'être. Cependant, tout autant, la vérité n'est pas leur être-indifférencié (*Ununterschiedenheit*), mais le fait qu'ils sont absolument différents, et que, pourtant, tout aussi immédiatement chacun disparaît dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement de la disparition immédiate de l'un dans l'autre, - le *devenir* ; c'est là un mouvement dans lequel tous deux sont différenciés, mais moyennant une différence qui s'est aussi bien immédiatement résolue ».[1622] Expliquons tout d'abord la signification du mouvement de passage : de prime abord, ce qui attire notre attention, c'est l'utilisation du participe passé *übergegangen*. La décision est essentielle pour comprendre le caractère atemporel du non

[1620] La *certitude sensible*, la première figure de la *Phénoménologie de l'esprit*, reprend cette dialectique du *Meinung* du point de vue de l'expérience de la conscience commune afin de présenter le surgissement de la médiation en tant que détermination au sein de l'être pur (le ceci), voir *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 135 ; *GW* 9, p. 65 : « (…) cet être pur, toutefois, n'est pas en tant qu'un immédiat, mais [en tant que] quelque chose à quoi la négation et médiation est essentielle, ce qui fait qu'il n 'est pas en tant que ce que nous *visons* par l'*être*, mais l'*être* avec cette *détermination* qu'il est l'abstraction ou l'universel purement tel ; et *notre visée*, pour laquelle ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible n'est pas l'universel, est seule à encore subsister face à ce maintenant ou à cet ici vide ou indifférent ».

[1621] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 108 ; *GW* 21, p. 72.

[1622] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 104 ; *GW* 11, p. 44.

seulement passage dialectique en question, mais aussi de toute processualité de la logique spéculative : lorsqu'on dit que l'être pur *passe* en néant pur, il ne faut pas comprendre par là que c'est un mouvement ou une altération temporelle. Contrairement au mouvement des choses naturelles,[1623] conditionnées par l'espace et le temps, le devenir (ainsi que toutes les catégories logiques) en tant que concept logique n'implique pas un changement temporel de l'être, puisque, ce qui se meut ou se différencie, c'est le contenu du penser à l'égard de l'objet pensé. En d'autres termes, le devenir est le résultat concret de l'*activité* du penser qui est elle-même atemporelle (comme l'ἐνέργεια d'Aristote), car comme le dira Hegel au début de la théorie de l'essence « *das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn* ». [1624]

L'absolu n'est ainsi ni l'être pur ni le néant pur, mais le devenir *dynamique*[1625] dans lequel l'unité des opposés est établie par le passage dans son autre. D'une part, ils sont devenus identiques parce que, l'un aussi bien que l'autre ne sont rien d'autre qu'un moment inséparable d'un seul processus total qui est le devenir, d'autre part, cette identité n'a rien de stable parce que l'un comme l'autre expriment en même temps une certaine différence par rapport à son contraire. Ainsi posés, ils ne sont plus des abstractions ineffables et donc des vides choses-de-pensée, car le passage en son autre apporte une différanciation à l'indéterminité absolue, par conséquent, pour autant que le devenir supprime cette immédiateté initiale de l'être et du néant, il doit être entendu comme « la première détermination-de-pensée (*Gedankenbestimmung*) concrète ».[1626] Que signifie la catégorie du devenir ? Le premier résultat est la suppression de la subsistance de l'être pur et du néant pur ainsi que leur opposition abstraite par le passage en autre, puisque le devenir implique que l'un n'a aucune signification sans l'autre. En d'autres termes, le devenir en tant que l'unité des moments supprimés est le mouvement d'échange réciproque entre le naître et le disparaitre : l'être

---

[1623] Cf. *Enc*., 1830, §258, p. 198, *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 49, 50 : « (…) seul l'être naturel est assujjeti au temps, dans la mesure où il est fini ; par contre, le vrai, l'idée, l'esprit est *éternel* ».

[1624] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 14 ; *GW* 11, p. 241 : « La langue, dans le verbe *être*, a conservé l'essence (*Wesen*) dans le temps passé « *a été* (*gewesen*) » ; car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé ». Notos qu'ici, ce qui saute aux yeux, c'est le paralellisme avec la définition aristotélicienne de l'essence non pas comme τὸ τί *ἐστι* εἶναι (ce qui *est* l'être) mais comme τὸ τί *ἦν* εἶναι (ce qu'*était* l'être- ou comme le traduit André Doz « est, comme on savait déjà précédemment que c'était », voir *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 76, n.5). Comme le *ἦν*, le *gewesen* n'implique pas un mode de temporalité par rapport à l'être, mais la connaissance ou le concept logique de l'essence comme l'être qui est déjà *intériorisé* au sens de l'*activité* de se rappeler (*Erinnerung*). Sur ce sujet cf. Eugène Fleischmann, *La science universelle*, p. 133 ; G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, p. 35.

[1625] Cf. *Enc*., 1830 §87, p. 350 ; *GW* 20, p. 124 : « Chaque signification subséquente qu'il reçoit est pour cette raison à regarder seulement comme une *détermination plus approchée* et une *définition plus vraie* de l'*absolu* ».

[1626] *Enc*., 1830, Add. §88, p. 523 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 192, 193.

pur, grâce à son passage dans le néant pur, se supprime et devient, au sens atemporel du terme, le mouvement du disparaître (*Vergehen*) et de la même manière, le néant supprimé devient le mouvement du naître (*Entstehen*). C'est dans et par la même unité que le processus de passer en son contraire s'opère. Avant d'expliquer la signification de l'alternance perpétuelle du naître et du disparaître, voyons de plus près la catégorie du devenir dans le cadre de l'histoire de la philosophie.

Du point de vue de l'entendement, il n'est pas facile de saisir l'*unité* des deux processus, à savoir du naître et du disparaître, qui semblent, de prime abord, exclusifs en raison de leurs directions opposées, ou mieux, il semble contradictoire d'affirmer l'unité des concepts, posés comme à la fois identiques et différents même s'ils sont encore trop abstraits. La difficulté en question tient à la méconnaissance du mouvement de *médiation* dont le résultat logique n'est pas un annéantissement des termes, mais leurs suppressions en tant qu'opposés et par là position de la détermination. De même que toute considération unilatérale échoue à appréhender ce qu'elle vise (c'est pour cette raison que la distinction de l'être et du néant demeure comme « la différence visée »,[1627] c'est-à-dire comme non réalisée du fait de l'absence de la détermination véritable), l'entendement s'efforce d'exclure la présence de la négation, de la différence de l'unité conceptuelle : « la proposition : « *être et néant sont la même chose* » apparaît pour la représentation, ou l'entendement, comme une proposition si paradoxale que peut-être elle ne la tient pas pour sérieusement pensée. En réalité, elle fait partie aussi de ce qu'il y a de plus dur dans ce que la pensée exige d'elle-même, car être et néant sont l'opposition dans toute son *immédiateté*, c'est-à-dire sans que dans l'un deux ait déjà été *posée* une détermination qui contiendrait sa relation à l'autre ».[1628] Pour Hegel, c'est avec Héraclite que la considération statique, comme celle de Parménide, de l'être et du néant est dépassée pour la première fois dans l'histoire de la philosophie : « l'esprit profond que fut *Héraclite* fit ressortir, face à cette abstraction simple et unilatérale, le concept total plus élevé du devenir, et il dit : « *L'être est aussi peu que le néant* »,[1629]

[1627] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 109 ; *GW* 11, p. 47 : « Car d'une façon générale, c'est seulement dans la déterminité que commence la différence réelle : l'être et le néant indéterminés n'ont pas encore en eux celle-ci, mais seulement la différence visée (*nur den gemeynten Unterschied*) ».

[1628] *Enc*., 1830, §88, p. 351 ; *GW* 20, p. 124, 125.

[1629] Selon les éditeurs de *Wissenschaft der Logik* (*GW* 11, p. 420) il s'agit d'une traduction libre de *Métaphysique* A, 4, 985b 8 où Aristote parle de la philosophie de Leucippe et de Démocrite : « διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα », « c'est pourquoi, à leur sens, l'Etre n'a plus d'existence que le Non-être, parce que le Vide n'existe pas moins que le Corps », trad. J. Tricot, t. I, p. 21.

ou encore que tout *coule*[1630], c'est-à-dire que tout est *devenir* ».[1631] Contrairement à l'identité abstraite de l'entendement, le principe du devenir chez Héraclite exprime le passage nécessaire à son contraire des moments enveloppés dans l'unité qui est elle-même *mobile* et le devenir se montre ainsi comme un processus de médiation : « (…) il est dit ensuite chez Héraclite : « L'être n'est pas plus que le non-être » (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴὄντος ἐσί), par quoi se trouve alors exprimée précisément la négativité de l'être abstrait et son identité – posée dans le devenir- avec le néant tout aussi privé de consistance dans son abstraction ».[1632] C'est cette tension, provenant de la différanciation de la détermination, entre l'être et le néant, qui est le devenir proprement dit ; en d'autres termes, le passage perpétuel entre le naître et le disparaître est le point culminant de la pensée du devenir. Ainsi, la dialecticité du devenir découle de son caractère unificateur et totalisant, et c'est en ce sens précis que le devenir ne peut pas être appelé un troisième terme extérieur qui subsistuerait l'opposition initiale de l'être pur et du néant pur, mais le catégorie du devenir est la contradiction elle-même : « ce troisième terme est un autre qu'eux » puisque « le devenir est la subsistance de l'être tout autant que du non-être ; ou leur subsistance est seulement leur être dans un *Un* ; c'est précisément cette subsistance leur revenant qui supprime tout autant que leur différence ».[1633]

Cependant, il ne faut pas ignorer que le contenu spéculatif de l'unité du devenir repose non seulement sur l'identité, mais aussi sur la différence des termes en processus. Dans ce contexte, ni le naître, ni le disparaître n'ont un privilège dans le processus du devenir : étant « un non-repos sans consistance »,[1634] le devenir est dans et par « une détermination doublée (*gedoppelter Bestimmung*) »,[1635] de sorte que le naître n'est pas simplement juxtaposé au côté du disparaître, mais le passage, dans l'un comme dans l'autre, résulte de leur altérité.[1636] L'opposition initiale de

---

[1630] « Πάντα ῥεῖ », fr. 136 in, *Héraclite*, *Fragments*, texte établi et traduit par M. Conche, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1991, p. 467.
[1631] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 105 ; *GW* 11, p. 45.
[1632] *Enc*., 1820, Add. §88, p. 523, 524 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 193.
[1633] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 117 ; *GW* 11, p. 50. L'identité de l'être et du néant dans le devenir est déjà formulée dans *Phédon* en termes de la relativité des termes contraires, voir 102e : « (…) ou bien elle (c'est-à-dire la grandeur) s'enfuit et cède la place lorsque contre elle avance son contraire, la Petitesse ; ou bien, du fait même de cette avance, elle cesse d'exister ; quant à attendre de pied ferme et à recevoir en soi la Petitesse, elle se refuse à être ainsi une autre chose que celle là même qu'elle est », trad. Léon Robin, p. 77.
[1634] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 138 ; *GW* 11, p. 57.
[1635] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 137 ; *GW* 21, p. 93.
[1636] C'est la raison pour laquelle Hegel insiste, dans la deuxième édition de la *Science de la logique*, sur le caractère inadéquat de l'*unité :* « (…) l'unité exprime le fait totalement *abstrait* d'être la même chose et rend un son d'autant plus dur et choquant que les termes dont elle est énoncée se montrent purement et simplement différents. Au lieu de dire : unité, on ferait donc mieux de dire seulement : *inséparation* et *inséparabilité* (*Ungetrenntheit* und

l'être pur et du néant pur ne s'est pas supprimée dans le devenir, mais ils sont élevés à la contradiction. Pourtant, il est vrai que la différence en question est encore très abstraite, parce que celle-ci se trouve sous la forme de la différence de *direction* qui est, en vérité, une différence seulement extérieure à la détermination et qui ne touche pas à ce qui est essentiel dans le devenir. Car malgré cette différence, ce qui est commun dans le naître et le disparaître, c'est le passage qui est seulement conceptuel et qui, s'opère dans la même chose.[1637] En ce cens, le devenir hégélien se distingue du mouvement (κίνησις) et du changement (μεταβολή)[1638] dans les choses naturelles, puisque ces termes sont non seulement des déterminations plus riches que le naître et le disparaître mais sont aussi, avant tout, des objets de la philosophie de la nature. Par contre, il s'agit dans la catégorie du devenir plutôt de l'unité de la contrariété logique (ἐναντιότης) du processus du γένεσις et du φθορά dont la signification implique unification dans la génération ; ce qui veut dire que la suppression de la différence extérieure, provenant de la direction opposée : « à la même chose appartiennent le mouvement contraire et encore le repos, la génération et aussi la destruction ; par suite l'engendré, lorsqu'il s'engendre comme engendré, se détruit à ce moment même, car ce ne peut être quand il commence juste de s'engendrer, ni après, puisque ce qui est détruit doit exister ».[1639] Le devenir se réalise par les termes qui sont contradictoires et la médiation (μεταξὺ),[1640] à son tour, se fait à travers le processus perpétuel du devenir ; pourtant comme le remarque E. Fleischmann, « Hegel ne suit pas Aristote ajoutant à la contradiction de deux termes un autre « principe » qui est le « porteur (τὸ ὑποκείμενου) » de ces termes opposés, car pour lui comme (probablement) pour Héraclite le médiateur entre ces opposés c'est le penser lui-même, non pas une « troisième » chose, mais les deux simplement pris dans leur unité ».[1641] L'approche spéculative et dialectique du devenir n'accepte pas, surtout dans cette première triade être-néant-devenir, l'approche substantialiste qui affirme la stabilité d'un substrat du changement au cours

---

Untrennbarkeit) ; mais par là, n'est pas exprimée ce qu'a d'*affirmatif* la relation de tout », *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 117 ; *GW* 21, p. 79.

[1637] Cf. *Enc*., 1830, Add. 87, p. 522 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 187 : « Partout où ailleurs nous procédons à une différenciation (*Unterschied*), nous avons toujours aussi un élément commun, qui comprend sous lui les termes différents »

[1638] Cf. Aristote, *Physique*, III, 1, 201a 9.

[1639] *Physique*, V, 2, 226a 6-10, trad. H. Carteron, t. II, p. 16 ; cf. aussi, *Physique*, I, 5, 188b 21-26 : « la génération de tout ce qui est engrendré, et la destruction de tout ce qui est détruit ont pour points de départ et pour termes les contraires ou les intermédiaires (μεταξὺ). D'ailleurs les intermédiaires viennent des contraires (ἐκ τῶν ἐναντίων ἐστίν), (…), ainsi tous les êtres engendrés naturellement sont des contraires ou viennent des contraires », t. I, p. 40.

[1640] Nous suivons ici le commentaire d'E. Fleischmann, *La science universelle*, p. 68, 69.

[1641] E. Fleischmann, *La science universelle*, p. 69.

même du processus du devenir ; comme l'affirme Aristote « λέγω δὲ ὑποκείμενον τὸ καταφάσει δηλούμενον ».[1642] Dans la première *Remarque* du chapitre Hegel précise très nettement ce point : « Les sentences populaires, particulièrement orientales, affirmant que tout ce qui est, a le germe de sa disparition dans sa naissance elle-même, tandis que, à l'inverse, la mort est l'entrée dans une nouvelle vie, expriment, au fond, la même union de l'être et du néant. Mais ces expressions impliquent un substrat (*Substrat*) à même lequel se produit le passage ; être et néant sont maintenus l'un en dehors de l'autre dans le temps, représentés comme alternant en lui, mais non pas pensées en leur abstraction, et, en conséquence, pas non plus comme étant en et pour soi la même chose ».[1643]

La stabilité, pour ainsi dire, de la catégorie du devenir consiste, comme nous l'avons vu, dans l'immobilité de l'exclusion mutuelle de l'être et du néant ; l'être disparaît lorsqu'il est nié par son autre qui est néant, et, de la même manière, le néant emerge comme l'être. L'unite conceptuelle du devenir que Hegel qualifiait de « non-repos » se dissout ainsi dans l'immédiateté en repos, par conséquent, le devenir en tant que résultat dialectique de l'être pur et du néant pur se suppriment nécessairement, ce qui veut dire que le devenir passe dans une nouvelle catégorie supérieure. Dans la doctrine de l'être, toutes les déterminations de pensée relèvent de ce passage en son autre ; il est vrai qu'elles sont, ainsi déterminées, seulement posées comme un résulat dialectique à partir du mouvement de médiation.[1644] Par contre, le passage dans son opposé n'est qu'une transition à un degré logiquement supérieur, ce qui veut dire qu'il n'est pas *réflechi* en soi comme c'est le cas dans les déterminations de la doctrine de l'essence. En d'autres termes, le devenir, en tant qu'une catégorie de l'être, *est* implicitement avec son être-autre[1645] et c'est à cause de cette relation, encore non réflechie, avec un autre que la nécessité du passage, par la suppression de soi-même,

---

[1642] « Or, puisque tout changement (πᾶσα μεταβολή) va d'un terme à un autre (…) ce qui change peut changer en quatre sens : ou d'un sujet vers sujet (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον), ou d'un sujet vers un non-sujet (ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον), ou d'un non-sujet vers un sujet, ou d'un non-sujet vers un non-sujet ; j'appelle sujet ce qui est signifié par une expression positive », *Physique*, V, 1, 224b 36- 225a 7, trad. H. Carteron, t. II, p. 13 ; cf. aussi, A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 53, 54.

[1643] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 106 ; *GW* 11, p. 45.

[1644] Cf. *Enc*, 1830, §86, p. 349; *GW* 20, p. 122: « la médiation consiste à être sorti d'un premier terme pour passer à un second, et à provenir des termes différents (*die Vermittlung ist ein Hinausgegangenseyn aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen* ».

[1645] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 15; *GW* 11, p. 242: « Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigne, die unendliche Bewegung des Seyns. Es ist *An-und-Fürsichseyn*; absolutes Ansichseyn, indem es gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seyns ist, das Andersseyn und die Beziehung auf anderes schlechthin aufgehoben worden ist ».

émerge.[1646] Le deploiement de l'*en-soi* du concept du devenir est ainsi la *qualification* déterminée de l'être qui est le *Dasein* (être-la).

C'est dans ce contexte que la détermination commune, qui est apportée par le processus d'identification dans le devenir, apparaît désormais comme une détermination *en repos*. La suppression du devenir est l'*auto*-suppression du mouvement d'alternance inquiète entre les moments. Mais comment s'opère le passage du devenir, l'unité conceptuelle des moments indéterminés, à l'être-là qui est l'unité comme *résultat* du devenir ? L'unité désigne, comme on l'a rappelé, « l'être-non-séparé (*Ungetrenntheit*) »[1647] des moments, mais pour autant que le naître et le disparaître sont seulement des moments purement passagers, l'un comme l'autre *est* non seulement avec son autre mais chacun est aussi le contraire de soi-même. C'est de cette manière que Hegel considère le passage en son autre comme la première formulation, quoique abstraite, de la mauvise infinité qui ne peut pas épuiser le concept du devenir. La difficulté vient de la méconnaissance de l'entendement de la fonction logique de la négativité qui est pensée, d'abord, en termes de disparition (*Verschwinden*) : « Le devenir est la disparition de l'être dans le néant, et du néant dans l'être, et la disparition de l'être et du néant en général ; mais il repose en même temps sur leur différence. Il se contredit donc lui-même, parce qu'il réunit en lui quelque chose qui est opposé à soi ; mais une telle réunion se détruit ».[1648] La disparition ne doit pas être confondue avec le mouvement du disparaître qui implique uniquement le passage de l'être dans le néant, elle est au contraire cette *dissolution* définitive de l'unité logique du devenir et ses moments.[1649]

Considérée de plus près, la catégorie de l'être-là découle de l'activité négatrice des moments du devenir qui se suppriment mutuellement lorsque leur différence s'écroule dans la disparition. La dissolution est ainsi la négation de la négation de la subsistance par soi du naître et du disparaître dont le résulat, pourtant, n'est pas le néant purement vide du devenir parce que : 1/ le néant, en tant qu'un moment, est déjà supprimé dans la détermination du devenir, et plus important encore,

---

[1646] Cf. *Leçons sur la Logique*, 1831, p. 97 ; *GW* 23.2, p. 718 : « ce qui passe en un autre est ce qui est non libre, lequel est nié. Dans l'être il y a purement et simplement cette non-liberté, ce passer à l'autre, ce devenir ».
[1647] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 136 ; *GW* 21, p. 92.
[1648] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 138 ; *GW* 11, p. 57.
[1649] Pour l'expliquer, Hegel utilise une image représentative dans une Addition dans l'*Encyclopédie :* « (…) car en tant que l'être et le néant, dans le devenir, disparaissent – et c'est seulement cela qui est son concept -, il est par là lui-même quelque chose de disparaissant, en quelque sorte un feu qui s'éteint en lui-même en consumant ses matérieux », *Enc*, 1830, Add. § 89, p. 524 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 195.

2/ qu'« il serait seulement une rechute »[1650] en général de retourner à une catégorie dialectiquement inférieure (car dans la *Science de la logique*, chaque développement du contenu logique est un progrès vers à une catégorie plus riche, plus conrète et plus déterminée que le moment précédent) : « ce qui se supprime ne devient pas par là du néant. Le néant est l'*immédiat* ; en revanche, quelque chose de supprimé est quelque chose de *médiatisé*, il est le non-étant, mais comme un *résultat*, lequel est issu d'un être. Il a, par conséquent, *encore en soi la détermination dont il provient* ».[1651] Le résultat qui est l'être-là est, de ce fait, un être-devenu immédiat provenant de la double négation des moments, ou pour mieux dire, l'être est *devenu* ce qu'il est en soi ; parce que la dialectique du devenir montre que la différence entre le naître et le disparaître n'est pas une détermination déterminante, l'un comme l'autre ne signifie qu'un processus de disparation. Celle-ci s'opère evidemment au niveau de l'activité de penser : dès que la détermination double s'est niée par la pensée à cause de sa non-vérité, le naître et le disparaître « se compénètrent et se paralysent réciproquement (*durchdringen und paralysiren sich gegenseitig*) ».[1652] La disparition de l'inquiétude du passage en son autre donne naissance à une unité *ponctuelle*, comme l'indique A. Léonard,[1653] dans laquelle surgit l'être dans sa *simplicité* ; donc l'être-là est « l'unité de l'être et du néant devenue simplicité en repos. Mais la simplicité en repos et l'*être*, toutefois aussi bien, non plus pour lui-même, mais comme détermination du tout ».[1654]

Le progrès du devenir à l'être-là signifie ainsi l'*accomplissement* du mouvement entre l'être et le néant, puisque, dans le devenir, ce mouvement a une signification seulement négative : l'opposition y apparaît comme une transition excluante alors que l'être-là, en tant que résultat dialectique, est la suppression du caractère abstrait de l'être et du néant ; et, il a, de ce fait, une signification positive ; car l'être *déterminé* qui est l'être-là, exprime non seulement la détermination véritable de l'être mais aussi du néant.[1655] Autrement dit, l'être-là est la totalité conceptuelle à la fois de l'être et du néant ; celui-ci n'est pas exclu de l'unité de l'*être* déterminé mais l'être-là est dit déterminé seulement par cette négation en soi (qui n'est plus ce néant

[1650] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 138 ; *GW* 11, p. 57.
[1651] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 139 ; *GW* 11, p. 58.
[1652] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 137 ; *GW* 11, p. 57.
[1653] Voir André Léonard, *Commentaire littéral de la « Logique » de Hegel*, Paris, Vrin, 1974, p. 57.
[1654] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 138 ; *GW* 21, p. 94.
[1655] Cf. *Enc*, 1830, §89, p. 356 ; *GW* 20, p. 129 : l'être-là « est dans la forme de l'*unité simple* avec soi, ou lui-même comme un *être*, mais *un être avec la négation ou déterminité* », (nous soulignons).

abstrait[1656]) elle-même dont la présence va se développer ultérieurement. Pour résumer, l'être-là est l'être déterminé en général ou il est l'être limité ou qualifié par quelque négation qui lui donne sa spécification.

§2 - L'être-là comme la qualité et le surgissement de la dialectique de la finité

« L'être-là est l'être-un *simple* (*das einfache Einsseyn*) de l'être et du néant ».[1657] La disparition du double mouvement du naître et du disparaître du devenir fait place à une *unité* immédiate d'un être qui n'est plus un être *pur*, mais un être qui est *déterminé* d'une manière concrète ; car comme nous l'avons vu, toute possibilité du penser de l'être pur, qui est absoluement abstraite, nous échappe en raison de son indéterminité. Vue de la sorte, la médiation provenant de la suppression du devenir est encore une médiation précaire, et c'est pourquoi il faut entendre par l'être-là seulement « un être *déterminé* en général »[1658] ou un être qui *est.* Mais quel est le statut du néant dans cette unité de l'être-là ? Le néant en général est aussi affecté par le passage dans l'être-là ; Hegel nous prévient d'emblée que le néant pur du commencement logique est aussi transformé, il n'est plus le vide absolument distinct de l'être en général, mais il est le non-être (*Nichtseyn*) en tant que la *négation* de celui-là : « l'être-là est, d'après son devenir, d'une façon générale un *être* avec un *non-être*, mais de telle sorte que ce non-être est repris en une unité simple avec l'être. Le non-être, repris dans l'être d'une manière telle que le tout concret est dans la forme de l'être, de l'immédiateté, constitue la *déterminité* comme telle ».[1659] Le néant, qui est quasi indifférent à l'être dans le processus du devenir, est déterminé, à ce stade, immédiatement comme ce qui se trouve implicitement dans l'unité simple ; comme sa présence l'implique, le non-être est seulement une puissance de la différenciation qui va émerger plus tard dans la détermination de l'être-là. En ce sens, on peut dire que la différence extérieure (*Unterschiedenheit*)[1660] de l'être pur et du néant pur continue d'exister de manière déterminée dans l'être et le non-être de l'être-là. Or,

---

[1656] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 138 ; *GW* 11, p. 57 : « ce néant est un passage essentiel dans l'être, et le devenir est ainsi passage dans l'unité de l'être et du néant en tant que cette unité est comme *étant* (seyend) ou a la figure de l'unité *immédiate* de ces moments, *l'être-là* ».
[1657] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 142 ; *GW* 11, p. 59.
[1658] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 142 ; *GW* 11, p. 59.
[1659] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 142 ; *GW* 21, p. 97.
[1660] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 138; *GW* 11, p. 57: « das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben ». S. Houlgate soutient que c'est seulement grâce à cette différence que le passage dans l'être-là était possible, cf. Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 2006, pp. 288-292.

dans la dialectique de l'être-là, la transition perpétuelle du devenir passe en la variabilité (*Veränderlichkeit*) mutuelle de l'être et du non-être en raison de la *finité* de la catégorie de l'être-là : avant l'apparition de l'infinité comme la véritable détermination de l'être fini, la finité des déterminations de pensée doit être déployée et éprouvée non seulement par la réflexion extérieure du logicien mais aussi *posée* par l'être lui-même. La dialectique du fini découle ainsi, comme c'est le cas en général dans la *Logique objective* de la *Science de la logique*, de ce double mouvement de détermination que nous allons analyser maintenant.

L'être-là est d'abord l'unité qui a un sens positif et cette simplicité immédiate se montre comme un privilège accordé à l'être.[1661] L'être-là est ainsi, au sens phénoménologique du terme, le simple *ceci* qui est immédiatement *là*, et, cela veut dire qu'il *est* en tant que tel, dépourvu de toute altérité et de toute négation. Ici toutefois, il ne s'agit pas d'une « représentation spatiale »,[1662] car lorsque Hegel parle d'un être qui est là (*da*), ce n'est pour souligner que la précarité de la détermination immédiate de l'être-là. Du point de vue de la réflexion de l'entendement, « l'être-là en général », est l'être dans lequel le non-être est exlcu. Dans la deuxième édition de la *Science de la logique* Hegel prend en considération cette apporche unilatérale de la réflexion : elle est la réflexion *extérieure* (*äusserliche Reflexion*) qui saisit l'être-là sans tenir compte de son autre, le non-être qui demeure, pourtant, encore au fond de la détermination de l'être-un. En revanche du point de vue de la pensée spéculative, cette soi-disant positivité exprime que l'unité de l'être-là est en effet « négativement déterminée » :[1663] « Que le tout, l'unité de l'être et du néant, soit dans la *déterminité unilatérale* de l'être, c'est là une réflexion extérieure ; mais dans la négation, dans le quelque chose et *autre chose*, etc., elle viendra à être en tant que *posée* ».[1664] Telle est l'activité de la logique de l'entendement que Hegel considère comme « *le côté abstrait* »[1665] de la logique en général : l'entendement s'efforce de saisir *ce qui est* (que ce soit l'être-là, ou le fini et l'infini etc.,) seulement à partir de l'activité de la séparation des moments qui sont toujours inhérents à la structure de l'objet pensé. Le traitement de l'être-là par la réflexion tombe ainsi dans l'unilatéralité en ce sens que l'être-là se montre comme un contenu logique purement et simplement fixé au profit

[1661] Cf. J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel, t. I, l'Etre*, Paris, Aubier, 1981, p. 62 : « si le devenir était bien l'unité entendue selon la détermination du néant, l'être-là, en revanche, sera *l'unité prise dans la détermination de l'être* ».
[1662] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 142 ; *GW* 11, p. 59.
[1663] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 143, *GW* 21, 97.
[1664] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 143, *GW* 21, 97
[1665] *Enc*., 1830, §79, p. 342 ; *GW* 20, p. 118.

de l'être et de la négativité qui est la sienne, et qui n'est pas pris en considération. C'est pourquoi il est exact de dire que dans le développement de la catégorie de l'être-là, Hegel a pour but d'anaylser en même temps l'approche traditionnelle du fini, fondée sur la méconnaissance de fonction constitutive de la négativité.

L'être-là, dans sa simplicité immédiate, est déterminé comme la *qualité*.[1666] Il s'agit de la *qualification* de l'être sous une forme plus élémentaire et plus générale de sorte que dans la qualité, le non-être est seulement juxtaposé à côté de l'être, et de ce fait, il n'y a pas encore de mouvement d'aller au-delà de cette déterminité.[1667] Etant depourvu de toute distinction, la qualité ou la réalité est ainsi la déterminité de l'être-là : « *Déterminité*, cette déterminité est d'abord indiquée comme le quale, qualité, τὸ τί ἦν εἶναι, comme dit Aristote ».[1668] Cependant, l'être-là ne signifie pas encore la *quiddité* de la qualité de l'être qu'est l'objet de théorie de l'essence. Le *Dasein* implique ici plutôt le τόδε τι[1669] que l'on peut traduire comme « l'individu déterminé »[1670] ou encore comme un « être déterminé »[1671] en général. Le *Dasein*, comme le τόδε τι, est le pur *ceci* dans lequel l'accent tombe sur la disparition de l'indéterminité, ou mieux, il est, en tant que résultat déterminé du devenir, l'être *qualifié* de telle ou telle manière. En revanche, en ce qui concerne cette qualité de l'être-là, Hegel remarque que : « n'est pas l'*universel*, la déterminité n'est pas le *particulier* », puisque « la déterminité ne s'est pas encore *détachée* (*abgelöst*) de l'*être* ».[1672] A cause de l'absence du mouvement de toute différanciation, il est presque impossible, à ce stade, de spécifier la déterminité de l'être-là (qui est la qualité) ; la raison en est que, la qualité de l'être-là, comme

---

[1666] Notons que dans la première édition de 1812, le premier moment de l'être-là est nommé la « réalité (*Realität*) » tandis que dans la deuxième édition Hegel l'appelle la « qualité ». La modification suggère que la première édition est plus proche de la catégorie kantienne de la qualité dont les moments sont, réalité, négation et la limitation. En ce qui concerne la deuxième édition, non seulement la qualité vient après l'être-là mais les moments de la « réalité » de 1812 (à savoir l'être-en-soi et l'être-pour-autre-chose) sont également supprimés. Bernard Bourgeois l'explique comme suit : « dans la première édition, la différence de l'être et du négatif lue dans la *réalité* s'identifie à elle-même (…) comme l'être-là posé identique à lui-même » alors que en 1832 « la dialectique de la réalité et de la négation de la qualité s'accomplit maintenant aussitôt dans leur identification comme négation de la négation de la réalité, (…) celle du premier réel qu'est l'étant-là », voir *Science de la logique*, l'*Etre*, p. 156, n. 1.

[1667] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 144 ; *GW* 11, p. 60.

[1668] *Leçons sur la logique*, 1831, p. 97 ; *GW* 23.2, p. 718.

[1669] Cf. E. Fleischmann, *La science universelle*, pp. 73-75 ; Bernard Mabille, « Détermination et ontologie. Dasein et tode ti », in *Rencontres : Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, Gilbert Gérard et Gilles Marmasse (éd.), Leuven, Peeters, 2017, pp. 46-57.

[1670] *Métaphysique*, Z, 1028a 10-12 : « τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς : σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων », trad. J. Tricot, t. I, p. 237.

[1671] *Catégories*, 5, 3b 10 : « toute substance semble bien un être déterminé (Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν) », trad. J. Tricot, p. 30.

[1672] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 144 ; *GW* 21, p. 98.

nous l'avons mentionné, n'est pas une qualité d'un substrat et contrairement au concept du τόδε τι[1673], la qualification de l'être-là n'a pas le même sens que la propriété de la substance.[1674] Dans une *Remarque* de la deuxième édition, Hegel distingue très nettement la qualité de la propriété en disant que celle-ci se montre uniquement « dans une *relation extérieure* comme *détermination immanente* »[1675] ; le quelque chose (*Etwas*) peut avoir plusieurs propriétés mais cela n'entraîne pas nécessairement que la *subsistance* du quelque chose est affectée ou bien cesse d'être si l'on enlève une partie de ses propriétés ; la qualité, en revance, est plus essentielle que la propriété en ce sens que si l'on enlève la qualité du quelque chose, il cesse d'être ce qu'il est : « (…) la déterminité comme qualité est immédiatement une avec le Quelque-chose, et Quelque-chose cesse d'être s'il perd sa qualité ».[1676] La qualité est donc inséparable de l'être-là ; autrement dit l'être-là n'*a* pas de qualité, mais il *est* la qualité,[1677] donc, cette différence entre *être* et *avoir* est essentielle pour comprendre la structure simple de l'être-là en général.

Une autre difficulté, propre à la qualité de l'être-là, vient de son identification traditionnelle avec la catégorie de la réalité (*Realität*) : dans quel sens la qualité de l'être-là est-elle sa réalité ? Afin de pouvoir répondre à cette question, il nous faut étudier de plus près les moments de l'être-là qui sont l'être et la négation. Nous avons vu plus haut que l'être-là est d'abord dans l'élément de l'être (*Das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit*)[1678] qui est sa qualité et que le non-être, à son tour, se trouve comme un moment exclu de l'unité de l'être-là. En d'autres termes, l'être-là et sa déterminité *sont* dans la mesure où l'être est isolé de la négation ; ainsi décrit, l'être-là est le minimum pensable et donc sans une détermination *réfléchie*. Hegel ajoute : « en raison de cette simplicité, il n'y a rien de plus à dire de la qualité en tant que telle ».[1679]

[1673] Il est vrai que le τόδε τι, en tant que forme, précède à la fois l'universalité et la singularité, cf. *Catégories*, 5, 3b 23 ; nous nous contentons de renvoyer à l'analyse de Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics : A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3ème éd., 1978, pp. 386-395.
[1674] Cf. Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, §36,1, p. 22: « Unter Qualität, Quiddität ist nicht eine abtrennbare *Eigenschaft* zu verstehn, die man nur hat, sondern die Bestimmtheit, mit deren Aenderung das *quid* selbst aufhört, es ist diejenige Bestimmtheit, welche sagt was ein Gegenstand ist ».
[1675] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 154 ; *GW* 21, p. 102.
[1676] *Enc*, 1830, §125, p. 382 ; *GW* 20, p. 154.
[1677] Ce n'est que dans la théorie de l'essence que « l'*avoir* (*Haben*) vient comme relation à la place de l'*être* (*Seyn*) », *Enc*., §125, p. 382 ; *GW* 20, p. 154.
[1678] *Enc*., 1830, §90, p. 356 ; *GW* 20, p. 129.
[1679] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 145 ; *GW* 21, p. 98.

Pourtant, l'identité simple à soi de l'être-là n'est pas sans relation avec son non-être : « *Das Daseyn ist Seyn mit einem Nichtseyn* » ;[1680] ce qui veut dire qu'il est également impossible de penser ce minimum pensable sans prendre en considération ce qui est exclu de ce *même* l'être-là. Autrement dit, la déterminité, qui est l'être-là, signifie son dédoublement qui donne naissance à une différanciation, quoiqu'élémentaire, entre l'être-là (l'être qualifié, τόδε τι) et sa détérminité (la qualité). Le non-être est *devenu* cette différence (ou bien une distinction *intérieure* qui se trouve implicitement au fond du concept) de l'être-là dans son identité simple, et de ce fait, comme nous venons de voir le non-être se distingue du néant pur du devenir en ceci qu'il est le vide en général alors que être-là a une certaine détermination en raison de sa relation simple à l'être. D'où découle, pour Hegel, l'inséparabilité du non-être et de l'être dans l'*unité* ou dans l'être-un de l'être-là.

Dans les deux éditions de la *Science de la logique* il y a pourtant une différence de traitement de la négation et de la réalité (ou bien de la qualité) : en 1812, l'être-autre (la première négation de l'être-là par rapport à lui-même) et ses moments logiques (l'être-en-soi et l'être-pour-aun-autre) sont traités dans le deuxième chapitre qui est l'être-là, alors qu'en 1832, l'accent est plutôt mis sur la signification spéculative de l'autre en tant que la négativité, et l'être-autre, à son tour, est étudié dans la première section de l'être-là, intitulée « la finité ». La modification est sans doute importante et éclairante,[1681] mais nous allons commencer par l'analyse dans la première édition de l'être-autre pour bien comprendre le but et la signification de ce changement de perspective qui se trouve dans la deuxième édition.

Retournons ainsi à la question de l'être-autre (*Andersseyn*) dont le résultat logique est le déploiement de la catégorie de la réalité. D'après la première édition de la *Science de la logique*, l'être-autre est la première différanciation concrète de l'être-là dans lequel, comme nous venons de le voir la primauté est accordée au côté de l'être. Pourtant, la subsistance, à peu près en repos, de l'être-là comme tel commence à se dissoudre avec le surgissement du non-être comme le côté déterminant de l'unité de l'être-là : un être-là, du fait de l'inséparabilité du non-être dans la qualité, est à la fois un « *non-être-là* (*Nichtdaseyn*).[1682] Mais comment surgit ce non-être ?

[1680] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 144 ; *GW* 11, p. 60.

[1681] Par exemple J.-M. Lardic écrit : « Si l'on considère en effet les modifications apportées par Hegel à l'édition de cette Doctrine de l'Etre de la *Science de la logique*, on s'aperçoit que, dans l'édition de 1832, Hegel veille à bien préciser que tout le chapitre sur le *Dasein* concerne l'infini, puisque le titre de « La Finitié » (*die Endlichkeit*) y remplace celui de « déterminité » (*Bestimmtheit*), que l'on trouvait en 1812, pour désigner le second moment de ce chapitre second. Or la finité fait de toute évidance partie de cette dialectique de l'infini », *L'infini et sa logique : étude sur Hegel*, p. 112, 113.

[1682] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 145 ; *GW* 11, p. 60.

Si tout le surgissement (*das Hervorgehen*) doit être reconnu comme un résultat d'un processus de détérmination, nous devons distinguer le non-être du néant pur en tant que la détermination initiale. Ce dernier est déjà supprimé dans le passage du devenir à l'être-autre en raison de son indéterminité immédiate et *posée*[1683] dans l'unité avec l'être. En ce sens, le non-être n'a pas la même signification que Τὸ μηδαμῶς ὂν, à savoir que le néant parménidien que Platon considère comme « ce qui est absolument n'est point ».[1684] La position du non-être comme telle n'est pas, bien évidemment, une *auto-position*, mais un résultat dialectique, provenant de la qualité de l'être-là ; et c'est ce non-être qui se manifeste maintenant comme l'autre au sens plus général du terme, de l'être qualifié. Plus précisement, le non-être s'introduit là où une *opposition* s'emerge entre l'être et sa qualité. Cependant, il est important de souligner que cette opposition ne se réalise pas entre deux entités (nous sommes encore loin d'affirmer l'être d'un *quelque-chose* (*Etwas*), mais dans le même l'être-là, parce que, l'être-autre, en tant que la première négation, désigne seulement l'*auto*-dififérenciation de l'être-là à l'égard de soi-même. Mais qu'est-ce à dire ?

À regarder de plus près, la réalisation de l'être-autre repose essentiellement sur le passage du moment du « *non-être-là* (*Nichtdaseyn*) » qui est le non-être initial et immédiatement présent dans la qualité de l'être-là, au « *non-être-là-étant* (*seyendes Nichtdaseyn*) ».[1685] Malgré l'obscurité de la terminologie, ce qui est en jeu est clair : l'égalité à soi de l'être-là a fait place au processus de l'inégalité qui est le *devenir autre* de l'être-là. En d'autres termes, l'être-autre est la négation de l'immédiateté initiale de l'être-là, toutefois, il ne faut pas oublier que cette négation ne vient pas de l'extérieur, puisque l'être-là en question est toujours déjà dans une relation avec sa propre négation. Pourtant, cette relation est considérée jusqu'ici seulement comme une relation purement *exclusive*, à savoir l'être-là est défini dans sa séparation de la négation. L'apparition de l'être-autre en tant que l'inclusion de la négation, est donc le premier dépassement de la considération unilatérale de la finité de tout être-là en général ; Hegel remarque : « De même que l'être passe dans le néant, de même l'être-là est passé dans l'être-autre ; l'être-autre est le néant, mais en tant que *relation* (*Beziehung*). Un *Autre* est un *non-ceci* (*Anderes ist Nichtdiß*), mais *ceci* est

[1683] « L'être-là, au contraire, dejà posé dans lui-même, contient le néant, et il est, de ce fait, la propre mesure de référence de son incomplétude, et, par là, en lui-même, la nécessité d'être posé comme un non-être-là », *Science la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 145 ; *GW* 11, p. 60.
[1684] *Sophiste*, 237a 5 ; trad. Auguste Diès, p. 386.
[1685] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 145 ; *GW* 11, p. 60.

pareillement un *Autre*, donc aussi un non-ceci. Il n'y a aucun être-là qui ne serait pas en même temps (*zugleich*) déterminé comme un Autre ou qui n'aurait pas une relation négative ».[1686]

La mise en relation avec soi-même dans et par la négation de soi-même constitue ainsi la négativité, au sens global du terme, de l'être-là fini, et, c'est dans cette condition que la relation est dite *négative*. Par conséquent, la négation apportée par l'être-autre est seulement *partielle* et de ce fait, elle n'a qu'un caractère inachevé, alors que la négation de cette négation première, comme nous allons le voir est l'achévèment de l'altérité comme la relation véritable d'un seul et même être-là. A ce niveau de pensée, le concept de l'être-autre est, pour ainsi dire, mi-réalisé, cependant, ce qui est gagné n'est pas rien. Selon Hegel, « la représentation », ou bien l'entendement fini, s'élève à peine au-dessus de la réflexion séparatrice qui est incapable de reconnaître la coexistence de l'altérité dans l'égalité à soi. La représentation habituelle a tendance à penser l'altérité en termes de la dualité : pour lui, l'autre, ce n'est que l'autre d'un quelque-chose qui lui fait face tandis que, pour la pensée spéculative, l'autre apparaît foncièrement comme l'autre de soi-même : « chaque être-là se détermine aussi pour la représentation tout autant que comme un autre être-là, de sorte qu'il ne lui reste pas un être-là qui serait déterminé seulement comme un être-là, non pas comme un Autre ; ou qu'il n'y a pas un être-là qui ne serait pas en dehors d'un être-là, donc ne serait plus lui-même un Autre. La représentation parvient, il est vrai, à l'universalité d'une détermination, non pas à la nécessité de celle-ci en et pour elle-même. Or, cette nécessité réside en ceci, qu'il s'est montré, à même le concept de l'être-là, que l'être-là comme tel est en et pour soi l'Autre, qu'il contient son être-autre dans lui-même ».[1687] Nous trouvons une première forme de cette activité représentative, que Hegel a en vue ici, dans la dialectique platonicienne. L'idée de l'autre s'y ébauche déjà concrètement lorsque Platon consière dans le *Sophiste* le fait d'être autre (θάτερον) en termes de l'identité (ταὐτόν) : l'Etranger commence par affirmer que « la nature de l'autre (τὴν θατέρου φύσιν) »[1688] consiste en ceci : « tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être ce qui n'est que relativement à autre chose ».[1689] L'être-autre apparaît, de prime abord,

[1686] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 145 ; *GW* 11, p. 61.
[1687] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 146 ; *GW* 11, p. 61.
[1688] *Sophiste*, 255 e.
[1689] *Sophiste*, 255 d, « νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ᾖ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι », trad. Auguste Diès, p. 368. E. Fleischmann note à ce propos que « la terminologie est ici celle de Platon (…) mais non la démarche », *La science universelle*, p. 74 ; mais il semble passer sous silence l'intérprétation hégélienne de l'ἕτερον qui est plus proche au concept de l'être-autre. Cf., aussi, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 440 : « Ainsi, Platon a déterminé l'universel de telle façon que ce qui est véritable est par exemple l'unité de l'un

comme l'autre du quelque-chose ou mieux, comme différent du quelque-chose qui exprime l'*universalité* de la relation (négative) entre deux quelque-choses. Pourtant, cet autre n'est pas l'être-autre proprement dit, puisqu'il n'est déterminé que « par la comparaison d'un tiers »[1690], c'est-à-dire extérieurement, donc, il n'est pas, à ce titre, l'autre de soi-même, mais seulement l'autre d'un autre. Par contre, le véritable sens de l'autre n'est pas l'être relatif (au sens du πρός τὶ aristotélicien) mais « l'Autre de soi-même (*Andre seiner selbst*) » qui dans le *Parménide* est exprimée comme suit : « autre est nécessairement son être, autre son propre soi (ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό) ».[1691] Comme cela est bien connu, Hegel évoque, dans la première section modifiée de « la Finité », « le τὸ ἕτερον de Platon, qui l'oppose, comme l'un des moments de la totalité, à l'*Un*, et qui de cette manière, attribue *à l'Autre* une *nature* propre » puisque « l'*Autre*, seulement saisi comme tel, n'est pas l'Autre de quelque-chose, mais l'*Autre* en lui-même, c'est-à-dire l'Autre de soi-même ».[1692] Telle est, pour Hegel, la détermination fondamentale de tout ce qui est fini, c'est-à-dire qu'il se présente essentiellement comme un être(-là) différencié en devenant l'autre, non seulement d'un autre être(-là), mais aussi l'autre de lui-même. Nous verrons plus loin que c'est grâce à l'infinité, la détermination fondementale de la finité, que l'être-là fini se détermine comme l'être-autre ; mais ce qui se réalise jusqu'ici dans l'être-là, c'est seulement une partie de l'altérité intérieure, car l'être-autre comporte les deux autres moments, dans la version de 1812, par lesquels la détermination passe de l'être-là *en général* au quelque-chose (*Etwas*), à savoir le réel au sens global du terme.

L'être-autre signifie le développement du non-être comme l'autre, toutefois, comme c'est le cas dans le devenir, ce non-être ne disparaît pas, au cours du surgissement de l'autre, mais il s'est conservé en raison de sa relation avec l'être-là. « L'être-pour-un-autre (*Seyn-für-Anderes*) » est donc ce passage de l'être à la négation de l'être-là. Mais ce passage donne naissance à la fois à la mis en relation de deux, de sorte que l'être-là est désormais affecté du non-être qui est exclu précédemment de l'être de l'être-là. Autrement dit, l'être-pour-un-autre est l'être-là qui a en lui-même sa propre négation. C'est pour cette raison que cet être-là n'est plus immédiat, comme l'être-

---

et du multiple, de l'être et du non-être ; mais en même temps il a évité, ou du moins il a essayé d'éviter l'ambiguïté qu'il y a à parler de l'unité de l'être et du néant, etc.. ».

[1690] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 146 ; *GW* 11, p. 61.

[1691] *Parménide*, 143 b, trad. Auguste Diès, p. 80 ; cf. *Leçons sur Platon*, p. 99 : « Ce qui est l'Autre, est le négatif en général — c'est le Même, l'identique à soi-même ; l'Autre est le non-identique, et ce Même est aussi bien l'Autre, et assurément sous un seul et même rapport ».

[1692] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 106.

là *en général*, mais il est, ainsi que Hegel le souligne, « comme être-là réflechi (*als reflectirtes Daseyn*) ».[1693] Mais dans la doctrine de l'*Etre*, tout progrès dialectique, du fait du surgissement progressif de l'altérité, conduit nécessairement à une opposition dans laquelle les déterminations en repos tombent dans une relation déterminée d'une façon négative. En conséquence, face à l'être-pour-un-autre se trouve maintenant un autre moment processuel que Hegel nomme « l'être-en-soi (*Ansichseyn*) » : « Être-pour-un-autre et être-en-soi constituent les *deux moments* de l'être-là. Il y a *deux paires* de déterminations qui se présentent ici : 1/ *être-là* et l'*Autre*, 2/ l'*être-pour-un-autre* et l'*être-en-soi*. Les premières contiennent la détermination indifférente, ne comportant pas de relation ; l'être-là et un Autre tombent l'un en dehors de l'autre. Mais leur vérité est leur relation, l'être-pour-un-autre et l'être-en-soi sont, par suite, les premières déterminations, comme moments, comme des des déterminations qui sont des relations et qui demeurent dans leur unité, dans l'unité de l'être-là ».[1694] La coexistence des moments opposés résulte du dédoublement de la déterminaton de l'être-là par le travail de la négation inhérente à lui. Du reste, avec l'être-autre, est déjà inauguré la dissolution de la subsistance indifférente de l'être de l'être-là. Les moments en question sont donc des moments de la *médiation*[1695] de l'être-là avec lui-même *:* l'être-pour-un-autre exprime la précarité de la positivité initiale de l'être puisque l'être-là se révèle précédemment comme l'être différent de lui-même, et de la même façon, l'être-en-soi exprime l'exigence de garder la simple identité à soi de l'être contre la négation imposée par l'être-pour-un-autre. L'un comme l'autre sont ainsi les moments essentiels qui se trouvent au sein de la *finité* d'un seul et même être-là (n'oublions pas que la réflexion en question s'opère au niveau du concept d'un seul l'être-là et non pas entre un quelque-chose et un quelque-chose d'autre). Autrement dit, chaque détermination finie contient en-soi les deux moments de l'opposition, et leur différence ne vient que de l'intérieur de l'être-là fini. La différence entre les deux côtés est donc le dédoublement d'un seul contenu logique : l'être de l'être-là, à savoir l'être-en-soi est l'égalité avec soi, la relation à soi par l'exclusion de l'être-autre qui est désormais déterminée comme l'être-pour-un-autre : « dans la mesure où quelque chose est *en soi* (*an sich*), il est soustrait à l'être-autre et à l'être-pour-un-

[1693] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 147 ; *GW* 11, p. 62.
[1694] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 147 ; *GW* 11, p. 62.
[1695] A propos de la duplicité de la détermination de la médiation, cf. *Science de la logique*, le *Concept*, p. 311 ; *GW* 12, p. 245 : « La deuxième détermination, la détermination *négative* ou *médiatisée* (*Vermittelte*), est en outre en même temps la détermination *médiatisante* (*Vermittelnde*). Elle peut, tout d'abord, être prise comme une détermination simple, mais suivant sa vérité, elle est une *relation* ou un *Rapport* ; car elle est le négatif, mais le négatif *du positif*, et elle enclôt en elle celui-ci. Elle n'est donc pas l'*Autre* comme Autre d'un terme à l'égard duquel elle est indifféreante-ainsi elle ne serait pas un Autre, ni une relation ou un Rapport-, mais l'*Autre en soi* lui-même ».

autre », par contre, l'en-soi n'est pas dépourvu complètement de l'être-pour-un-autre, il est ce qu'il est seulement dans et par ce moment : « il a le non-être aussi lui-même en lui (*an ihm*) ; car lui-même *est le non-être* de l'être-pour-un-autre ».[1696] De la même façon, l'être-pour-un-autre n'a aucune consistance conceptuelle par soi, « il est privé de l'être propre » et c'est pour cette raison qu'il « renvoie à l'être-en-soi ». Du fait qu'ils sont seulement des *moments,* chacun est à la fois différent (au sens de *verschieden*) de l'autre et en relation avec l'autre (*Beziehung auf Anderes*), c'est pourquoi leur autonomie est destinée à se supprimer, on le verra, dès que la réflexion parvient à comprendre que le contenu logique de ces moments de l'être-là constitue en vérité la détermination principale de l'*être-là en général*. C'est cet l'être-là réflechi que Hegel considère comme la réalité (*Als diß reflectierte Daseyn ist es* Realität).[1697]

Telle est la génèse conceptuelle de la réalité (d'après l'edition de 1812) ou de la qualité (d'après l'édition de 1832). Le contenu de la pensée passe ainsi du concept de l'être-là en général au concept de la réalité/la qualité. D'après cette analyse du passage en réalité, nous pouvons tirer deux conséquences : 1/ l'être-autre, en tant que fini, est inséparable du travail de la négation qui est la sienne, 2/ la réalité/la qualité ne peut pas être pensée, contrairement à sa signification traditionnelle, comme l'être dans lequel toute opposition est exclue, mais elle s'est déterminée foncièrement par la négation. C'est donc sur cette considération de la réalité de l'être qualitatif qu'il faut s'arrêter.

Nous avons vu que le concept de l'être-là en général se manifeste d'abord par le contraire de lui-même et que l'être de l'être-là contient une certaine trace de l'altérité dont les moments processuels sont l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre. Hegel rompt définitivement avec l'ontologie traditionnelle lorsqu'il déclare que tout ce qui est réel est constitué à la fois par l'être-en-soi (l'être coupé de la différenciation) et par l'être-pour-un-autre (la négation ayant un caractère séparé de l'être). Pour lui, le réel/l'être qualitatif découle de l'inséparabilité de ces deux moments même si le réel apparaît, pour notre réflexion, comme l'*étant* dans lequel la primauté est accordée au côté de l'être. La réalité, que ce soit « *être-là extérieur* (*äusserliche Daseyn*) » ou l'« *être-en-soi* », résulte de la coexistence silencieuse de l'être et de la négation précoce de cet être : « si donc, *seul* l'être-en-soi ou *seul* l'être-pour-un-autre est présent, on trouve qu'il lui manque la réalité pour cette raison que chacune de ces déterminations est, pour elle-même, unilatérale, tandis que la

[1696] *Science de la logique*, l'Etre, 1812, p. 148 ; *GW* 11, p. 62.
[1697] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 149 ; *GW* 11, p. 63.

réalité est la totalité qu'exigent les deux ».[1698] Nous avons vu dans la critique hégélienne de la philosophie transcendantale combien cette attitude finitiste de l'entendement est fondée sur l'abstraction séparatrice du contenu totalisé. Par exemple, formé par le principe de non-contradiction, la métaphysique d'entendement de Leibniz et de Wolff n'accorde aucune place à la contradiction dans le concept de l'*Ens realissimum :* il faut exclure toute présence de la négativité du concept métaphysique de Dieu dans le mesure où l'on le détermine comme « le concept inclusif de toutes réalités »[1699] ; c'est ce qui traduit la perfection de la réalité de l'être-là de Dieu en néant (plus précisément en néant *indéterminé* de la catégorie du devenir) absolument vide. De la même manière, Hegel donne la chose-en-soi kantienne[1700] comme un exemple de l'approche unilatérale qui considère la réalité en termes de non contradiction entre l'être et sa négation. Il est clair que dans toutes ces définitions, l'être de la réalité apparaît comme quelque-chose en repos et l'être qualitatif est entendu au sens de l'absence complète du moment de la négation, tandis que, pour la pensée spéculative, c'est surtout la négativité inhérente à l'être qui est consistitutive dans le saisissement de l'être-là.

Mais en y regardant de plus près, le moment de l'en-soi de l'être qualitatif a une structure plus complèxe que d'être seulement cette intériorité plus simple qui essaie de demeurer non affectée de la négation qui semble tomber, à ce stade, en dehors de l'être : tout moment de l'en-soi contient toujours déjà virtuellement le germe du développement ultérieur de l'altérité. Dans le moment de l'être-autre, l'en-soi renvoie seulement à l'être-pour-un-autre d'une être-qualifié, mais il se montrera, d'après la première édition, plus tard comme le moment de la *détermination*, et de la même façon, l'être-pour-un-autre sera la *condition constitutive.*[1701] Cela veut dire que l'élévation des déterminations finies dans l'infini est déjà présente sous une forme encore abstraite. Mais il importe d'y saisir la signification spéculative : lorsque le fini se détermine comme *uni* à l'infini, cette unification se réalise en même temps à l'intérieur du fini et de l'infini, de sorte qu'il n'y a pas une juxtaposition de la finité à côté de l'infinité mais seulement leur compénétration mutuelle. C'est pourquoi la véritable connaissance de la véritable infinité se réalise sans aucune présupposition qui est extérieurement imposée au développement des détermiantions du fini, mais

[1698] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 150 ; *GW* 11, p. 63, 64.
[1699] Cf. Leibniz, *Monadologie*, §40, p. 44 : « On peut juger que cette Substance Supreme (…) doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible ».
[1700] Voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 151 ; *GW* 11, p. 64.
[1701] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 150, 151 ; *GW* 11, p. 64.

celui-ci a en-soi l'infini comme sa propre détermination, et c'est pour cette raison que Hegel prévient son lecteur de ne pas confondre l'inséparabilité du fini avec l'infini avec toutes sortes d'idée du mélange[1702] (comme c'était le cas dans le *Philèbe*) ou d'un agrégat construit d'une manière contingente.

Dans la deuxième édition de la *Science de la logique*, Hegel précise que la négation de l'être qualitatif est une « *négation* en général (*Negation überhaupt*) » ou encore une « dénégation (*Verneinung*) »[1703] grâce à laquelle la détermination passe de l'être-là à la qualification de l'être. Autrement dit, la réalité/la qualité est cette dénégation elle-même. Qu'est-ce à dire ? Il est clair que la négation en question se situe entre le néant pur de la catégorie du devenir et la négation *limitative* qui sera *posée* ultérieurement dans « *la Déterminité* » (ou selon la modification de la deuxième édition « *la Finité* »). En 1832 Hegel écrit : « La négation, prise comme simple manque (*Mangel*), serait ce qui est du néant (*Nichts*) ; mais elle est un être-là, une qualité, seulement déterminée en étant accompagnée d'un non-être (*Nichtseyn*) ».[1704] Ainsi, la dénégation en question n'est pas « le néant tel qu'il devrait être dans son abstraction (*das abstractseynsollende Nichts*)»,[1705] ni une négation limitant l'être d'un quelque-chose à l'égard d'un autre quelque-chose ; elle est le tout premier surgissement de l'idée de la négativité au sein de l'être lorsqu'on parvient à la différenciation précoce dans le moment de l'être-autre. Ainsi façonnée, la *négation en général* ou la dénégation est encore dépourvue de l'effectivité, donc, elle est, pour ainsi dire, à côté de l'être qualitatif comme *étant*.[1706] De même que la dénégation n'est pas encore développée et posée comme une limite et une borne propre à l'être qualitatif, elle implique, ainsi que l'être-en-soi, une différence intérieure (*innern Unterschiede*) ;[1707] la détermination de la réalité ne peut se manifester sans être en relation avec ce côté qui est le sien. La réalité de l'être qualitatif se

---

[1702] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 153, 154 ; *GW* 21, p. 100 : « Le concept vrai de l'infini et de son unité absolue, qui se dégagera plus tard, n'est pas à saisir comme une *temperer*, une *limitation réciproque* ou un *mélange*, en tant qu'il s'agit en ceux-ci d'une relation superficielle, maintenue dans un brouillard indéterminé, dont ne peut se contenter que la représentation dépouvue de concept ».

[1703] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 149 : *GW* 21, p. 98.

[1704] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 149 ; *GW* 21, p. 99.

[1705] Science de la logique, l'*Etre*, 1832, p. 156 ; *GW* 21, p. 102.

[1706] Comme le remarque A. Doz (voir *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 63), la distinction de la dénagation avec le négation proprement dite est proche de la distinction aristotélicienne de l'absence (ἀπόφασις) et de la privation (στέρησις) : « On distingue, en effet, la négation proprement dite, qui indique seulement l'abscence de la chose, et la privation dans un genre déterminé ; dans ce dernier cas, une différence est surajoutée à ce qui est impliqué dans la pure négation, car la négation est l'absence de la chose en question, tandis que, dans la privation, il y a aussi, subsistant dans un sujet, une nature particulière dont la privation affirmée », *Métaphysique*, Γ, 1004a 11-16, trad. J. Tricot, t. I, p. 114.

[1707] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 148 ; *GW* 11, p. 63.

maintient, à ce stade, grâce à cette négation *en général*, c'est pour cette raison que, pour Hegel, le principe « *omnis determination est négatio* » fait allusion à l'importance de ce moment réflexif dans la déterminité de l'être-là : toute réalité déterminée est déterminée par l'absence des autres (attributs), cependant la qualification est le produit à la fois d'une privation, au sens du στέρησις, et d'une opposition qui se trouvent à l'intérieur de l'être. Pour autant qu'il s'agisse de la suppression de cette négation partielle, le discours logique passe de la catégorie de l'être-là *en général* à la catégorie du quelque-chose (*Etwas*).

Le quelque-chose est ce dont le contenu est plus concret que l'être-là. Ici, la différenciation entre les moments de l'être-là parvient à un résultat stable en ce sens qu'il ne s'agit plus d'un passage entre l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre, mais leur différence (ou mieux l'opposition) est supprimée au seul profit de l'être qualitatif. Bien evidemment cela ne veut pas dire que la négation s'abîme dans la réalité lorsque la catégorie du quelque-chose surgit, parce que ce qui a disparu, comme Hegel aime à le dire, c'est seulement l'*indifférence*[1708] entre l'être et sa négation, c'est-à-dire que la négation est toujours présente dans le quelque-chose d'une manière réfléchie. C'est cette coextistence déterminée de la réalité et de la négation que Hegel appelle « l'être-dans-soi (*Insichseyn*) ». Ce concept désigne le résulat logique de la suppression du concept de la réalité/qualité et la position du quelque-chose comme l'être qualitatif, *déterminé* plus concrètement que la réalité/qualité au sens global du terme : « L'être-là est un *être-dans-soi* et, comme être-dans-soi, il est un étant-là (*Daseyendes*), ou *quelque chose* » ;[1709] « cet être-supprimé de la différence est la déterminité propre de l'être-là ; ainsi, il est un *être-dans-soi* ; l'être-là est un *étant-là, quelque chose* ».[1710]

Si l'on compare les deux versions du traitement de la catégorie du quelque-chose, on voit qu'en 1812, Hegel prend soin de distinguer la « réflexion extérieure » de l'être-en-soi de la « réflexion dans soi-même » de l'être-dans-soi. Cette distinction vise particulièrement à éclairer comment *la déterminité* du quelque-chose advient comme l'auto-déploiement progressif du contenu logique. Mais tandis qu'en 1832, l'accent est mis sur l'importance de la médiation par la

[1708] *Science de la logique,* l'*Etre*, 1812, p. 156 ; *GW* 11, p. 65 : « La réalité est cette unité dans la différence déterminée de ses moments, qui, en elle, constituent divers côtés, des déterminations-de-réflexion (*Reflexionsbestimmungen*) qui sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre. Mais parce que chacune est seulement en tant que prise dans une relation à l'autre, et que chacune inclut en elle l'autre, la réalité cesse d'être une unité dans laquelle toutes des subsisteraient indiffiérentes ».
[1709] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 156 ; *GW* 11, p. 65, 66.
[1710] *Science de la logique*, l'*Etre,* 1832, p. 156 ; *GW* 21, p. 103.

négation de la première négation qui s'accomplit dans le passage au quelque-chose. Alors, cette médiation, qui est présentement seulement dans la médiation avec soi-même, préfigure la caractérisation de l'altérité et du changement que la finité va subir lorsqu'un quelque-chose fait face à un autre quelque-chose.[1711]

De toute façon, ce qui est commun à ces deux versions, c'est le concept spéculatif de l'être-dans-soi. D'une manière rétrospective, il est affirmé que « l'être-là est un *être-dans-soi* » dans la mesure où la relation simple à soi est constituée par la suppression des moments de l'être-autre. Ainsi, le surgissement de l'être-dans-soi signifie que nous avons parcouru le chemin qui va de l'indéterminité de l'être pur et du néant pur à la détermination déterminée du quelque-chose, et que l'être n'est plus seulement *en soi*,[1712] c'est-à-dire l'être qui est dépourvu de la relation avec lui-même, mais il est cette relation avec lui-même : « l'être-dans-soi (…) l'être-en-soi propre de l'être-là, il est *sa réflexion dans soi-même* » et de ce fait il est « la relation de l'être-là à lui-même ».[1713] L'être-dans-soi, grâce à cette mise en relation, devient l'égal à lui-même, comme c'est le cas dans le commencement de la logique ; cependant, il est à la fois un résultat logique qui est différencié par rapport à l'indéterminité du commencement. Ce point est souligné dans la deuxième édition comme suit : « Ce qui existe en fait, ce qui est ainsi présent, c'est l'être-là en général, la différence attachée à lui, et la suppression de cette différence ; l'être-là non pas en tant que dépourvu de différence, tel qu'il est au commencement, mais comme étant *de nouveau* égal à lui-même *moyennant la suppression de la différence* ; la simplicité de l'être-là *médiatisée* par cette suppression ».[1714] Le quelque-chose n'est pas celui dans lequel la détermination passe incessamment de l'être au néant, il n'est pas non plus l'être-là dans lequel les moments sont eux-mêmes des mouvements de différenciation, mais un être déterminé concrètement dans lequel la

---

[1711] Cf. Heinz Kimmerle, « Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das 'spekulative Denken' das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt », in *Hegels Seinslogik, Interpretationen und Perspektiven*, Andreas Arndt, Christian lber (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 2000, p. 168 : « Der Gedanke, daß das 'Andere' nicht das 'Andere des Anderen' ist, sondern ein 'Anderes des Etwas', daß es deshalb ein 'anderes Etwas', also eigentlich dasselbe wie das 'Etwas', ein 'zweites Etwas' ist, spielt zwar in der ersten Auflage durchaus schon eine Rolle, wird aber in der späteren Bearbeitung zu einer Art Angelpunkt der gesamten Darstellung. Daß dem *'Etwas'* ein *'Anderes'* als sein *'Anderes'* gegenübersteht, gewinnt eine systematisch zentrale Bedeutung ».

[1712] Cf. *Leçons sur la logique et la métaphysique* : *Heidelberg, 1817*, Cahier de Franz Anton Good, trad. de Alain-Patrick Olivier, Jean-Marie Lardic, Tatjana Barazon, Henri Simhon, Paris, Vrin, 2017 ; Add. § 185, p. 189 ; *GW* 23.1, p. 151 : « Dans ce *premier moment* de la méthode, il est sous deux aspects ; le nous (*Wir*) [et] l'*être-en-soi* ou l'universel et l'étant différencié. L'idée contient ces deux moments. Dans la mesure où, dans le commencement, sa différence n'est pas encore posée, elle est alors seulement *en soi* ou *en nous* ».

[1713] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 157 ; *GW* 11, p. 66.

[1714] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 156 ; *GW* 21, p. 103.

dénégation est supprimée. Dans ce contexte, une telle déterminité se rapportant à elle-même n'est plus dans le devenir dans le sens où toute détermination disparaît immédiatement (dans son autre) en raison de l'absence de contenu ; l'être-dans-soi implique plûtot que le quelque-chose est dans le changement, il change lorsqu'il entre en relation avec des autres quelque-choses : « le quelque-chose, en tant que devenir, est un passage (en son autre) dont les moments sont eux-mêmes quelque-chose, et qui, pour cette raison, est un *changement* (*Veränderung*) ; - un devenir devenu déjà *concret* (*ein bereits* concret *gewordenes Werden*) ».[1715]

Nous allons voir que la *finité* du quelque-chose se réalisera par l'extériorisation de l'être-dans-soi et que ce mouvement de l'extériorisation[1716] donne naissance à ce que Hegel désigne comme le changement de la déterminité du quelque-chose ; pourtant la seule chose que nous puissions affirmer pour le moment c'est que l'être-dans-soi souligne le caractère fondementalement *négatif* du quelque-chose : la différence qualitative entre la réalité et la négation, qui se trouve au fondement de la déterminité, constitue la relation *négative*[1717] de l'être déterminé à lui-même.[1718] Alors, le concept du quelque-chose résulte de la suppression des moments opposés (la réalité et la négation) : « Le quelque-chose est la *première négation de la négation*, en tant que'une relation à soi simple ayant un caractère d'étant »,[1719] « *quelque-chose* a un caractère d'*étant* en tant qu'il est la négation de la négation ; car celle-ci est la restauration de la relation à soi simple, -mais du coup, quelque chose est aussi bien la *médiation de soi avec soi-même* ». [1720] L'étant est ainsi l'être réfléchi dans lequel l'être-autre est nié et par conséquent, cette négation de la négation est la position de l'être comme « un être *identique* simple ».[1721] Mais

[1715] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 158 ; *GW* 21, p. 104.
[1716] En ce sens, il est exact de dire que cette extériorisation est précédée par l'intériorisation, voir J. Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, t. I, p. 72, 73 : « De l'en-soi (*An sich*) au dans-soi (*In sich*), il y a tout le procès d'intériorisation à soi par le biais du déploiement de la négativité qui fait que ce qui était encore implicite au niveau de l'en-soi se trouve désormais explicité, l'être-dans-soi désignant ainsi un moment de totalisation dans le développement des modalités processuelles de l'être ».
[1717] Déjà dans la logique d'Iéna, la relation simple est définie d'abord comme une relation négative, cf. *Logique et métaphysique*, p. 30, *GW* 7, p. 6 : « Mais la relation du néant des qualités à leur subsister est telle qu'elle exclut cet être; c'est-à-dire qu'elle n'est pas un subsister de l'un et de l'autre, étranger à tout différer, c'est une négation qui est en relation à soi-même, mais qui, dans cette relation à soi, autrement dit dans cette relation positive, ne sursume pas l'être comme tel, mais ne le sursume que dans la relation à soi-même, c'est-à-dire qu'elle est une relation négative ».
[1718] Cf. Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, p. 313: « Reality it itself negative because it is *not* mere negation, and negation is in turn affirmative and real because it *is* the quality itself. The difference between reality and negation is thus not absolute bu is a difference between two qualities that inhabit one antoher and *together* constitute all determinate being. Determinate being consiste, therefor, not just in real *or* negative but in being real *as* negative and being negative *as* real ».
[1719] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 156 ; *GW* 21, p. 103.
[1720] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 158 ; *GW* 21, p. 103, 104.
[1721] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 158 ; *GW* 21, p. 104.

pourquoi donc Hegel dit que le quelque-chose, provenant d'une « médiation avec *soi* (*Vermittlung seiner mit sich selbst*) »,[1722] doit être entendu comme « une unité négative avec soi » ?

« L'être-là, la vie, la pensée, etc., se déterminent par essence de façon à être un *étant-là, un être vivant,* un *être pensant,* (un Moi), etc. »[1723] : le concept de tout étant, que ce soit une matière inorganique ou un être vivant ou pensant, repose sur la structure de son être-dans-soi qui découle, comme nous l'avons vu, de la dialectique de la négation de la négation dont le résultat est l'être se rapportant à lui-même. Dans ce cadre, ce qui est obtenu, c'est la première manifestation du concept de la *singularité* qui, d'après sa détermination est encore très faible. Hegel remarque que « le négatif du négatif est, en tant que *quelque-chose,* seulement le commencement du sujet : l'être-dans-soi qui n'est encore que totalement indéterminé. Il se détermine ultérieurement, tout d'abord, comme un étant-pour-soi, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il obtienne, et cela seulement dans le concept, la conrète intensité du sujet ».[1724] Ainsi, l'être-dans-soi du quelque-chose désigne ici la subjectivité (encore) indéterminée qui va se développer tout au long de la *Science de la Logique*. Pour le moment, il n'est pas l'universalité indéterminée du commencement de la logique Mais le résulat qui est lui-même le commencement des déterminations concrètes.[1725] Hegel caractérise, plus loin dans la section de la *Finité* de l'édition de 1832, cette singularité de l'être-dans-soi du quelque-chose comme *ponctuel*.[1726] Cela veut dire qu'il ne s'agit pas encore, dans la déterminité du quelque-chose, le mouvement d'aller au-delà de lui-même puisque la limitation par un autre au sein du quelque-chose n'est pas encore posée, toutefois il est l'unité négative dans le sens où il est ce qu'il est seulement par l'exclusion de l'être-autre dans lui-même. Hegel écrit à propos du quelque-chose et de ses figures plus développées comme chose, substance, sujet, etc. qu'« au fondement de toutes ces déterminations, se trouve l'unité négative ; la relation à soi moyennant le

---

[1722] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 158 ; *GW* 21, p. 103.
[1723] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 156, 157 ; *GW* 21, p. 103.
[1724] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 157 ; *GW* 21, p. 103.
[1725] Cf. *Science de la logique*, le *Concept*, p. 314 ; *GW* 12, p. 248 : « De même que ce qui constitue le commencement est l'*universel*, de même le résultat est le *singulier*, le *concret*, le *sujet* ».
[1726] Voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 174 ; *GW* 21, p. 105 : « Dans cette Section-ci, en revanche, se développe la détermination négative qui gît dans l'être-là, laquelle détermination, là-bas, n'était encore que négation en général, *primère* négation, alorsque, maintenant, elle est déterminée de façon à être le *point* de l'*être-dans-soi* du quelque-chose, la négation de la négation », (nous soulignons). Cf. aussi, Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit, t. I :Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 117 : « Diese *erstmals* durch Verneinung, durch *Aufheben* des *Unterschieds*, also durch « *Negation der Negation* » zustandegekommene *Einfachheit* ist nun das *Insichsein*, die punktuelle oder individuelle Zuspitzung des Daseins zum *Daseienden*, zum *Etwas*, das aus der Andersheit des Unterschiedenseins zu und in sich selbst zurückgekehrt ist ». Sur la fonction de l'être-dans-soi dans le passage au quelque-chose, cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein*, pp. 229-233.

négation de l'être-autre. Quelque-chose est cette unité négative[1727] de l'être-dans-soi sur un mode qui n'est encore que totalement indéterminé ».[1728] C'est en ce sens précis que la *première* négation de la négation s'est réalisée : d'une part, la relation à soi-même donne une certaine positivité au quelque-chose dans la mesure où la détermination de l'étant se montre comme l'identité simple avec soi-même ; c'est-à-dire qu'il est seulement ce qu'il est et non pas un autre quelque-chose singulier. Autrement dit, la *différence* entre la réalité et la négation de l'être-là doit être supprimée afin qu'on puisse saisir un quelque-chose comme un étant subsistant par soi ; telle est la signification essentielle de l'*Insichsein* à la sphère de l'être-là.[1729] D'autre part, cette positivité contient en même temps, mais encore implicitement, une certaine négation à l'égard de l'affirmation simple dans la mesure où le quelque-chose s'est déterminé comme l'étant qui n'est pas en relation avec un autre. Cela implique que la relation simple à soi est à la fois une relation ayant un caractère *négatif* et que l'être-dans-soi du quelque-chose est l'unité qui se clôt sur lui-même même si la différenciation se trouvant en lui se dissout.[1730]

Section II. La dialectique du fini

§1- Le Quelque-chose et un Autre : le devenir-autre comme l'Autre en soi-même

Nous avons vu que la *ponctualité* du quelque-chose signifie que sa qualité est exclusive à l'encontre de toute différence qui affecterait la subsistance de son unité. C'est cette absence de différence, ou la positivité simple, dans la déterminité du quelque-chose qui va susciter une tension entre le quelque-chose et son non-être qui surgit maintenant comme un autre. Il faut noter que le statut logique de l'altérité ne devient une pierre de touche pour la transition de la finité à l'infinité que dans la deuxième édition de la logique de l'Etre. Il est vrai que dans l'édition de 1812 la finité, qui se monterera plus tard comme la structure fondementale de l'être-là, provient aussi du mouvement de différenciation à l'intérieur du quelque-chose lorsque celui-ci s'est déterminé par

[1727] Dans la deuxième édition Hegel ajoute « l'unité négative *avec soi* », (nous soulignons), voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 157 ; *GW* 21, p. 103.
[1728] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 158 ; *GW* 11, p. 66.
[1729] Cf. Dieter Henrich, « Formen der Negation in Hegels Logik », in *Seminar, Dialektik in der Philosophie Hegels*, Rolf-Peter Horstmann (dir.), Frankfurt am Main, Surhrkamp, 1978, p. 223 : « Weiter aber beudeutet Insichsein, daß das Eine in einer Beziehung von der Art des Aufhebens zu seiner Beziehung auf das Andere sthet : In ihm ist zugleich seine Relation zu von ihm verschiedenen negiert. Durch diese Negation etabliert sich die Beziehung des Einen nur auf sich ».
[1730] A notre avis, S. Houlgate semble ignorer cet aspect lorsqu'il affirme que « Only with something do we encounter the genuine negation of negation because only in something does negation actually lose its negative character », voir *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, p. 318.

la limite (qualitative). Cependant le texte de 1832 suggère que le devenir autre que soi-même précéde logiquement la limitation du quelque-chose de telle manière que c'est par le dédoublement du celui-ci comme l'autre en soi qu'il est possible de passer aux moments de *détermination*, *condition constitutive* et *limite*. En ce sens, d'après cette modification, la finité ne s'appuie pas sur la contradiction entre un quelque-chose et un *autre* quelque-chose, mais d'abord sur l'altérité inhérente à un seul et même quelque-chose : l'autre du quelque-chose est essentiellement la présence de l'être-autre dans la structure du quelque-chose.[1731] Mais voyons de plus près comment Hegel justifie le surgissement de l'être-autre qui est à la fois l'identité à soi.

Le quelque-chose est, de prime abord, l'être qualtitatif se rapportant seulement à lui-même puisqu'il exclut de lui-même des autres qualités qu'il n'*est* pas. Ainsi façonné, il est facile d'y déceler le statut de l'autre : il est également un quelque-chose qui exclut de lui-même ce premier quelque-chose, car il est aussi l'unité se rapportant à lui-même. « Chacun est aussi bien un *Autre* (*ein Anderes*) », « si nous nommons un être-là : A ; et l'autre : B, B est tout d'abord déterminé comme l'Autre. Mais A est tout autant l'Autre de B. Toutes les deux sont d'égale manière des *Autres* ».[1732] Si une qualité exclue d'un être qualitatif est un quelque-chose, elle est déterminée, à ce titre, comme un autre, mais le quelque-chose qui se sépare de cet autre est déterminé *également* comme un autre de son autre, puisqu'ici, la négation est mutuelle et l'un ainsi que l'autre subsiste *en n'étant pas son autre*. Le quelque-chose est, au début, « indifférent »[1733] à son être-autre, et *vice versa*, grâce au développement du statut de la négation : le non-être n'est plus déterminé comme un moment ayant un caractère passager (comme c'était le cas dans la catégorie du devenir), parce qu'il est aussi, en tant qu'un moment réflechi, une relation *négative* qui se rapporte seulement à lui-même. En d'autres termes, il s'agit de deux qualités (et non pas encore deux quelque-choses) dans lesquelles 1/ chacun est saisi comme identique à son autre puisqu'ils sont tous les deux déterminés comme un quelque-chose, 2/ Mais chacun est également un autre puisque, même si leur déterminité est la même, ils ne sont pas qualifiés de la même manière. L'ambiguïté du quelque-chose et un autre résulte ainsi de la difficulté de donner un sens à l'identité dans la différence, et à la différence dans l'identité : comment comprendre alors la

[1731] *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, p. 323, n. 15.
[1732] *Science de la logique*, l'*Etre*,1832, p. 174 ; *GW* 21, p. 105.
[1733] *Science de la logique*, l'*Etre,* 1832, p. 174 ; *GW* 21, p. 105.

relation (si relation il y a) du quelque-chose et un autre si le fait d'être-autrement requiert l'autonomie du quelque-chose ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut mentionner comment s'effectue l'opération de distinguer au niveau de l'entendement fini. D'après l'entendement, il serait contradictoire, à savoir impossible, d'affirmer non seulement l'absence de différence entre un quelque-chose et un autre mais aussi leur l'identité. C'est pourquoi il a recours au langage (qui est, en tant que « œuvre de l'entendement »,[1734] *représentatif*[1735]) afin de lever le dédoublement conduisant à la dissolution de la différence. Hegel remarque : « Pour fixer la différence et le quelque-chose à prendre comme affirmatif, on se sert de « *celui-ci* ». Pourtant, la dialectique de la « Certitude sensible » de la *Phénoménologie* déjà montré combien toute visée (*Meinung*) de la langue exprime le contraire de ce qui est visé. De la même manière, ici encore, l'entendement est non seulement incapable de fixer l'autonomie du quelque-chose par l'expression de « celui-ci », mais aussi il est incapable de comprendre le contenu spéculatif de l'être-autre (*Anderssein*). Parce que, selon Hegel, la distinction, le « celui-ci », repose sur une « monstration extérieure » dans laquelle l'objet est connu uniquement à partir du sujet connaissant. C'est à cause de cette incapacité de pénétrer le contenu que Hegel rapproche la réflexion d'entendement d'« une désignation subjective, tombant en dehors du quelque-chose lui-même ».[1736] L'échec du langage représentatif consiste donc en ceci que l'entendement ne peut pas parvenir à la singularité d'un quelque-chose qui serait absolument différent d'un autre quelconque parce que le ceci « énonce seulement de l'universel ».[1737]

Après avoir échoué à fixer l'identité à soi à travers le langage, l'entendement essaie de justifier l'existence de l'être-autre à travers une comparaison entre le quelque-chose et un autre. Considérer le fait d'être autre à partir d'une comparasion entre deux qualités semble, de prime abord, tout à fait naturel pour poser une détermination qui peut séparer l'un de l'autre, parce que pour la réflexion l'être-autre « apparaît (*erscheint*) » comme une « détermination étrangère à l'être-là » ; c'est-à-dire que pour lui « l'Autre apparaît hors de l'être-là ».[1738] On peut dire que dans la comparaison, la démarche est inverse à celle du langage, car au lieu de viser l'identité fixe du

[1734] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 105.
[1735] Cf. *Enc*., 1830, § 459, p. 254 ; *GW* 20, p. 453 : « Le son s'articulant davantage pour les représentations déterminées, la *parole* et son système, le *langage*, donnent aux sensations, intuitions et représentations, un second être-là, plus élévé que leur être-là immédiat, en général une existence qui vaut dans le *royaume de la représentation* ».
[1736] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 105.
[1737] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 105.
[1738] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 105.

quelque-chose, la réflexion cherche à déduire l'égalité à partir de la différence. De ce point de vue, il semble possible de distinguer le quelque-chose comme une être qui est égal seulement à soi-même, puisque, le fait d'être autre, c'est toujours d'être autre par rapport à une chose.[1739] Ainsi saisi, l'autre se montre comme celui qui *n'est pas* ce quelque-chose. Autrement dit, la réflexion traite l'être-autre en termes de la négation purement exclusive, ou mieux : l'autre est, par rapport au quelque-chose, celui qui n'a aucune relation avec un autre. Mais pour Hegel, tout cela n'empêche pas la comparaison d'être un produit de la réflexion, parce que la comparaison, dans la mesure où c'est le sujet connaissant lui-même qui compare, ne s'effectue pas au niveau de l'en soi du quelque-chose, mais formellement (c'est-à-dire au niveau de l'appartion), entre un quelque-chose et un autre. Pourtant, dans l'un comme dans l'autre, la démarche de la réflexion extérieure ne résout pas le problème de l'être-autre parce que, même dans la comparaison, la contradiction ne peut être évitée : d'une part, le quelque-chose et un autre sont des quelque-choses eux-mêmes, ayant la même détermination, mais d'autre part, chacun est en même temps un autre excluant de soi son autre. Il en résulte une conséquence contradictoire que l'entendement ne peut pas supporter : le quelque-chose se montre comme identique à son autre qui est nié par la réflexion en raison de sa différence radicale : « Tous les deux sont déterminés aussi bien comme un *quelque-chose* qu'également comme un *Autre*, donc sont *la même chose*, et aucune différence entre eux n'est donc encore présente. Mais le fait que les déterminations soient *le même* tombe aussi bien seulement dans la réflexion extérieure, dans la *comparaison* des deux ; tandis que, tel *l'Autre* est d'abord posé, il est bien pour lui-même en relation avec le quelque-chose, mais aussi *pour lui-même en dehors de ce dernier* ».[1740] Non seulement il est impossible de penser un quelque-chose absolument isolé, coupé d'un *autre* quelque-chose, mais le quelque chose est lui-même cet autre de l'autre : le dédoublement du quelque-chose constitue ainsi les deux moments d'une seule détermination, parce que pour être identique à soi, il lui faut un *autre*, non pas en dehors de lui mais en lui comme une nécessité immanente.

Telle est la genèse spéculative du concept de l'être-autre qui se montre premièrement, comme *l'autre de l'autre* : cette considération 1/ n'est pas subjective (puisque la duplicité de l'être-autre n'est pas posée par *nous*, les philosophes) 2/ ni temporelle (puisque, en tant qu'un contenu

[1739] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 105 : « (…) pour un part, en ce qu'un être-là serait déterminé comme autre seulement moyennant la comparaison opérée par un tiers, pour une autre part en ce que ce serait à cause de l'Autre, qui est en dehors de lui, tandis qu'il ne serait pas tel pour lui-même ».
[1740] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 106.

de la pensée, la présence de la duplicité dans le quelque-chose doit être intemporelle). Mais c'est le fondement lui-même d'un quelque-chose. C'est à cause de la méconnaissance de ce fondement, pour ne pas dire l'*essence*,[1741] que l'entendement est prisonnier de la représentation. Plus précisément, il ne rend pas compte qu'il y a dans l'être qualitatif une contradiction entre les deux côtés, l'être-là et sa qualification, et que la contradiction provient essentiellement de la *finité* de la qualité : « la qualité n'est essentiellement qu'une catégorie finie qui, pour cette raison, n'a aussi sa place propre que dans la nature ».[1742] Mais deuxièmement, l'être-autre, saisi comme l'autre de l'autre est « l'*Autre* en lui-même, c'est-à-dire l'Autre de soi-même (*das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst*) » que Platon désigne comme τὸ ἕτερον, c'est-à-dire comme celui qui n'est pas simplement un autre *par rapport à* un autre, mais l'autre absolument.[1743] Bien plus, l'Autre de soi, pour autant qu'il procède d'un seul et même quelque-chose, n'est pas un dédoublement extérieur, il implique essentiellement la présence de l'activité de l'auto-négation dans l'être fini qualitatif. Ainsi l'être-là du quelque-chose a deux moments, juxtaposés présentement : il est le même que soi et l'autre que soi, et il se rapporte à soi par sa qualité puisque cette qualité spécifique est une négation des autres qualités, par contre il diffère de soi parce qu'en tant qu'unité negative, sa réalité nécessite la négation de soi. En bref, la condition de la possibilité de l'identité à soi repose sur la nécessité de ne pas être soi. Tel est, par exemple, l'esprit dans la nature physique : la nature est à considérer strictement comme l'autre de l'esprit de même que sa structure mécanique dissimule, du fait de son caractère purement extérieur,[1744] son fondement spirituel. En ce sens, la nature et l'esprit ne s'excluent pas l'un l'autre mais l'idée ou l'esprit s'extériorise[1745] dans celle-là en devenant l'autre de soi-même : « (…) en tant que l'esprit est le vrai quelque-chose et que, par suite, la nature, en elle-même, est seulement ce qu'elle est *face à* l'esprit, alors, pour autant qu'elle est prise pour elle-même, sa qualité consiste précisément à être, en elle-même, l'*étant hors de soi* (*Ausser-sich-seyende*) ».[1746] Il est donc essentiel de ne pas

[1741] Le fondement en question ne résulte pas encore des déterminations de refléxion (l'identité et la différence) comme ce sera le cas dans la logique de l'essence, c'est pour cette raison qu'il doit être entendu seulement comme un intérieur *abstrait* de l'être qualitatif.
[1742] *Enc*., 1830, Add. §90, p. 525 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 193.
[1743] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 175 ; *GW* 21, p. 106.
[1744] Cf. *Enc*., 1830, § 249, p. 189, *GW* 20, p. 239 : « La nature a précisément pour caractéristique l'extériorité, consistant, pour elle, à laisser les différences choir les unes en dehors des autres et surgir comme des existences indifférentes ».
[1745] Cf. *Enc*., 1830, Add. §248 ; *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 30 : « La nature est ce qui est premier dans le temps, mais le *prius* absolu est l'Idée ; ce *prius* absolu est ce qui est ultime, le commencement vrai ».
[1746] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 176 ; *GW* 21, p. 106.

confondre l'être-autre, qui est l'autre de soi, avec la disparition et le passage au non-être, car le passage se réalise plutôt dans les moments d'un seul et même être qualitatif.

Le dédoublement en question produit ainsi une tension dialectique dans l'*Insichsein* du quelque-chose, parce que nous avons vu que celui-ci est constitué en vérité par la présence de l'autre, c'est-à-dire de l'auto-négation, dans l'identité à soi. Hegel formule cette nouvelle dialectique : « l'Autre pour lui-même est l'Autre en lui-même, par là l'Autre de soi-même, de la sorte l'Autre de l'Autre »[1747] ; autrement dit, l'Autre qui semble avoir une certaine autonomie et différence (das Andere *für sich*) pour la réflexion extérieure, se montre comme son propre être-autre (das Andere *an ihm selbst*), ce qui veut dire que l'autre, est, en tant que l'auto-négation d'un seul et même quelque-chose, lui-même un processus du devenir comme l'autre de l'autre (das Andere *seiner selbst*). La qualité du quelque-chose, dont l'identité ne se maintient plus comme séparé de son être-autre, commence à changer. C'est donc à cause de la contradiction interne que la détermination du quelque-chose est destinée à changer. Et, ce changement se réalise à travers les deux moments qui sont « l'être-en-soi » et « l'être-pour-un-autre ». Il faut souligner que Hegel parle toujours d'un déchirement dans l'unité du quelque-chose et non pas d'une différanciation entre deux quelque-choses : l'être-en-soi est l'*être* du quelque-chose dont la détermination est exclusive par rapport à la négation. Si l'on considère le quelque-chose par ce côté, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une résistance contre le processus de la différenciation dans soi-même : « l'être-en-soi est, premièrement, relation négative au non-être-là, il a l'être-autre en dehors de lui et il est opposé à cet être-autre ».[1748] Pour autant que l'être-en-soi signifie une relation à soi du quelque-chose, il est déterminé comme une passivité, au sens du mot δύναμις aristotelicien. Mais il n'a, en tant qu'un moment réflechi, aucune consistance conceptuelle s'il est saisi comme séparé de l'autre moment qui est l'être-pour-un-autre : « (…) l'être-là, en tant qu'il inclut en lui le non-être, est un être *déterminé*, en lui-même nié, et alors, tout d'abord, un Autre, - mais parce que, dans sa négation, il se conserve aussi en même temps, il est seulement un *être-pour-un-autre* ».[1749] Il suffit de comprendre que le développement conceptuel dépasse ici la considération *extérieure* de l'être-autre, posant le moment de la négation en dehors de l'unité du quelque-chose. L'autre, qui est précédemment juxtaposé à l'être du quelque-chose, est maintenant intériorisé comme un moment

[1747] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 176; *GW* 21, p. 106: « Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiemit das Andere seiner selbst, so das Andre des Andern ».
[1748] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 177 ; *GW* 21, p. 107.
[1749] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 176 ; *GW* 21, p. 106.

de la détermination du quelque-chose. Mais la contradiction est loin d'être supprimée : la détermination du quelque-chose comme l'être-en-soi implique une unité isolée et séparée tandis que l'autre moment, l'être-pour-un-autre, est, comme le dit H. Schmitz, une unité empiétante. [1750] Le changement (*Veränderung*), en tant qu'un processus de différenciation, surgit lorsque la détermination passe entre ces moments scindés du quelque-chose. Pourtant, la réflexion n'appartient plus à un sujet connaissant qui est, en fin de compte, un « agent qui compare (*dem Vergleichenden*) »,[1751] parce que le passage s'effectue grâce à la réflexion *immanente* à la structure du quelque-chose, car comme nous l'avons vu, le concept du quelque-chose réquiert d'être *autre* que soi-même. C'est en ce sens que le changement se distingue de la catégorie du devenir ; contrairement à la disparition du devenir, tout ce qui change ne disparaît pas immédiatement, mais demeure d'une façon plus déterminée ; et cette différenciation est le changement qualitatif du quelque-chose. Hegel écrit que l'autre de l'autre est « donc ce qui est dans soi purement et simplement inégal, ce qui se nie, ce qui *change*. Mais aussi bien, il demeure identique à soi, car en ce quoi il est changé, c'est l'*Autre* (*in welches es sich veränderte, ist das* Andre), (…) toutefois, ce qui change (*das sich Verändernde*) n'est pas déterminé d'une manière diverse, mais de la même manière, à être un Autre ; dans cet Autre, il ne fait, par suite, que *se joindre à soi-même* ».[1752] Sans doute, le texte identifie le changement (*Veränderung*) avec le processus de transformation dans lequel l'être se montre comme un autre que soi.[1753] Il est vrai que Hegel suit Aristote en distiguant le naître (*Entstehen*/γένεσις) et le changement (*Veränderung*/ αλλοίωσις),[1754] Mais pour Aristote, le changement qualitatif est, contrairement à celui de Hegel, plutôt un changement naturel de ὕλη qui est une chose temporelle. Cependant, comme dans la logique de l'*Etre*, il s'agit des déterminations de pensée logique, le traitement hégélien du changement qualitatif diffère de celui d'Aristote. D'autre part, chez Aristote le changement naturel des substances présuppose « un certain sujet (ὑποκειμένου τινὸς) »[1755] alors qu'au niveau de la catégorie du quelque-chose, la

[1750] Voir Hermann Schmitz, *Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1992, p. 86.
[1751] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 49 ; *GW* 11, p. 269.
[1752] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 176 ; *GW* 21, p. 106.
[1753] Notons que Michael Theunissen, en lisant le *Veränderung* comme *Veranderung*, suggère qu'il ne s'agit pas ici d'un mouvement d'« *Anderswerden des Etwas* » mais bien d'un « *Zum-Anderen-Werden* », voir *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, p. 239, 240; cf. aussi, G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, p. 48 : « For what the Finite is implicitly (an sich) becomes explicit as its *alter*erability, its *othering* ».
[1754] Cf. *Physique*, VII, 3, 246 a, 9 : « οὐδ' ἡ γένεσις αὐτῶν ἀλλοίωσίς ἐστιν » ; cf. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, p. 124.
[1755] *Physique*, I, 7, 190 b, 1 : « ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται ».

substantialité n'est pas encore traitée, puisqu'elle est l'objet de la doctrine de l'Essence. Mais comment s'effectue le mouvement logique du concept du changement dans l'être fini qualitatif ?

L'enjeu du problème du changement réside précisément dans le processus de l'altération. Pour la pensée spéculative, la détermination de tout être qualitatif provient de la réalisation de l'autre intrinsèque qui est une négation immanente à lui-même. Dans ce contexte, l'altération de la détermination ne désigne pas un processus de *devenir* un autre-chose, mais la transformation de la détermination d'un seul et même être qualitatif ; plus précisément, par l'altération, le quelque-chose ne devient pas ce qu'il est en soi, mais il est en soi-même cet être qui change :[1756] « (…) il est impliqué dans le concept de l'être-là de varier (*sich zu verändern*), et la variation (*Veränderung*) est seulement la manifestation de ce que l'être-là est en soi » ;[1757] « Quelque-chose est *en soi* dans la mesure où, s'étant dégagé de l'être-pour-un-autre, il est retourné dans lui-même ».[1758] Cela veut dire que le changement de la détermination ne présuppose pas un substrat permanent et invariable,[1759] mais le quelque-chose *est* comme un être fini changeant. Ce qui change par le processus de l'altération, c'est donc l'identité à soi de l'être qualitatif. Nous avons vu que du point de vue de son aspect positif, le quelque-chose s'est déterminé comme l'être-en-soi, c'est-à-dire comme l'activité de la négation de l'autre (détermination). Mais la primauté ontologique de l'autre sur le même quelque-chose conduit nécessairement à la négation de cette même identité à soi ; par conséquent, le quelque-chose ne peut plus se rapporter à lui-même par la négation de son autre, parce que l'auto-développement du concept de l'être qualitatif montre que la relation à soi n'est possible que par le moyen de son autre, c'est-à-dire comme l'être-pour-un-autre. En d'autres termes, « l'être-pour-un-autre traduit l'absence d'une condition pour-soi »[1760] du quelque-chose. Afin de remplir cette absence, un changement se produit dans le quelque-chose, c'est-à-dire qu'il

---

[1756] Cf. Ute Guzzoni, *Werden zu sich: Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, p. 15 : « Von der Veränderung unterscheidet sich in grundsätzlicher Weise das : Werden im engeren und eigentlichen Sinne, das Entstehen. Denn hier handelt es sich nicht um das Werden eines bestimmten Zustandes an einem Zugrundeliegenden, sondern es ist dieses Zugrundeliegende selbst, das allererst wird, ins Sein kommt. Nicht eine bestimmte Zuständlichkeit wird, sondern das Sein dessen, das dann erst, als Gewordenes oder auch Werdendes, sich in einem Zustand befinden kann und muß. Etwas wird nicht so oder so, sondern es wird seiend, wird schlechthin ».

[1757] *Enc*., 1830, Add. § 92, p. 527 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 198.

[1758] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 177 ; *GW* 21, p. 108.

[1759] Cf. *CRP*, B 230, trad. A. Renault, p. 257 : « C'est sur cette permanence que se fonde aussi ce qui vient légitimer le concept de *changement*. Naître et périr ne sont pas des changements de ce qui naît et périt. Le changement est un mode d'exis- tence qui succède à un autre mode d'existence du même objet. En ce sens, tout ce qui change se trouve *demeurer*, et seul *son état connaît une transformation* (*was sich verändert*, bleibend, *und nur* sein Zustand wechselt) ».

[1760] Voir Miklos Vetö, *De Kant à Schelling : les deux voies de l'idéalisme allemand*, t. II, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1998, p. 75.

passe dans son autre par le processus de devenir l'autre. C'est pourquoi il est inutile, aux yeux de Hegel, de se demander si le quelque-chose garde son identité à travers le processus du changement : d'une part, l'identité *concrète* (à soi) ne peut être atteinte qu'à la fin de la différenciation des moments ; du fait de la circularité de tout développement dialectique, la détermination du quelque-chose doit passer en son autre avant de retourner à soi-même par la suppression des moments de la différenciation ; d'autre part, l'être-en-soi du quelque-chose est dépourvu de l'identité véritable, et plus important encore, il ne peut être ce qu'il est seulement en devenant un autre. En bref, l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, mais elle est atteinte par le processus du changement.[1761]

Le surgissement de l'être-autre, non pas comme un autre *absolument* autre, mais comme l'autre propre à la détermination de l'être qualitatif, coïncide avec l'avènement de l'altération. Le quelque-chose, ainsi dédoublé en lui-même, est disposé désormais à accueillir des autres déterminations particulières. Dans ce contexte, nous pouvons considérer l'être-en-soi comme la possibilité (δύναμις, la *potentia*)[1762] qui est ouverte à la *détermination*.

§2- Détermination et condition constitutive : la transformation de l'être qualitatif par l'altération

D'après l'édition de 1812, la « détermination » est le premier moment surgissant seulement avec la limite (*Grenze*) du quelque-chose par son être-autre, alorsque dans la dernière version de la *Science de la logique*, la démarche est inverse ; la limitation ne surgit qu'après le processus de l'altériation du quelque-chose. Avec ce changement de perspective, le progrès conceptuel substitue l'immédiateté de la qualité par la *construction* de la qualification à travers le devenir- autre de soi. Si en 1832 les moments de la « détermination » et la « condition constitutive » précèdent la limitation de l'être, c'est parce que le fait d'*être autre que soi* devient, pour Hegel, la condition nécessaire pour la position de la limite. Ainsi, celle-ci se montre comme un moyen terme entre l'être-là (en tant que l'autre) et la détermination du quelque-chose qui constitue la possibilité de la négation de la négation de l'être-autre. Donc, le renversement est décisif pour comprendre la

[1761] Nous suivons ici le commenatire de Stephen Houlgate, voir *The Opening of Hegel's Logic*, p. 328.
[1762] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 569.

génèse de la connexion de la finité avec l'infinité comme l'unification de l'identité (le même) et de la différence (l'autre).[1763]

La catégorie de la « détermination » caractérise le commencement du processus de l'altérité dans l'être qualitatif. Comme le commencement de la logique de l'*Etre*, elle est en même temps un résultat dialectique qui supprime la non-relation de l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre. Afin de désigner la nature relationnelle de l'en-soi avec son être-autre, Hegel attire l'attention sur la signification de « l'*être-posé* (*Gesetztseyn*) » : l'être-pour-un-autre, c'est-à-dire l'autre de l'être-en-soi, n'est plus cet être-autre absolu, mais il est intériorisé dans l'unité de l'en-soi ; il est *posé* comme cet autre avec lequel le quelque-chose est en relation.[1764] Cela veut dire que la positivité de l'en-soi provient essentiellement de l'être-pour-un-autre, parce que c'est seulement par cette relation avec son autre que l'être-en-soi peut avoir un contenu déterminé. La catégorie de la détermination est ainsi réflechie en elle-même. Autrement dit, l'altération du quelque-chose commence par le surgissement de la *dépendance ontologique*[1765] à l'être-autre.

La détermination de l'être qualifié est ainsi dédoublée.[1766] D'une part, elle est une détermination *positive* dans la mesure où l'être-posé est médiatisé par son être-autre : « L'*en-soi* en lequel le quelque-chose est réflechi, de son être-pour-un-autre, dans lui-même, n'est plus un en-soi abstrait, mais il est, en tant que négation de son être-pour-un-autre, médiatisée par celui-ci, qui est de la sorte son moment ».[1767] La positivité vient alors de la relativité, puisque l'être-en-soi parvient à l'égalité à soi en convergeant vers son être-autre ; en termes aristotélicien, la « détermination » signifie que l'être qualitatif n'est pas comme καθ᾽αὐτό, mais comme πρός τι.[1768]

[1763] Cf. Heinz Kimmerle, « Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das 'spekulative Denken' das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt », p. 170.

[1764] Voir *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 178, 179 ; *GW* 21, p. 109 : « L'être-en-soi a tout d'abord l'être-pour-un-autre comme le moment de lui-même qui lui fait face ; mais en face de lui, vient prendre place aussi l'*être-posé* ; dans cette expression est certes aussi impliqué l'être-pour-un-autre, mais elle contient de façon déterminée le recourbement (*Zurückbeugung*) ; déjà survenu, de ce qui est n'est pas en soi, dans ce qui est son être-en-soi, dans lequel il est *positif* ». Le recourbement (*Zurückbeugung*) implique que l'activité du poser n'est pas la même chose que le surgissement (*Hervorgehen*), puisque c'est par la réflexion immanente à l'être que le quelque-chose est posé comme être-posé ; cf. Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit, t. I : Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, p. 126.

[1765] Cf. Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, p. 63 : « Cette dépendance ontologique des étants entre eux constitue alors la diversité concrète de l'étant dans son être-là immédiat ».

[1766] Cf. Bernhard Lakebrink, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830, t.I: Sein und Wesen*, Freiburg/München, Alber, 1979, p. 121: « das Begründete oder das *Gesetztsein* bedeutet zwar auch ein Dasein, das aber zugleich *Nichtsein* ist. Das Gesetztsin ist also ein Negatives und Positives zugleich ».

[1767] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 180; *GW* 21, p. 110.

[1768] Notons que chez Hegel, contrairement à Aristote, la relation avec un autre est essentiellement l'être autre de soi-même. Donc, la qualité entre en relation avec soi-même comme un autre. Sur ce sujet, voir André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 65.

D'autre part, il en résulte que la détermination ainsi établie a un côté négatif dans la mesure où l'être qualitatif est « affecté de négation ». La position de l'être-pour-un-autre dans l'en-soi suscite une altération à l'intérieur de la qualité du quelque-chose. Donc, le quelque-chose à travers l'altérité, ne devient pas ce qu'il doit être, mais comme nous l'avons dit plus haut, sa détermination est toujours déjà attachée au processus de devenir-autre. Hegel remarque : « (…) l'être-pour-un-autre est *en lui*, parce que l'*en-soi* est la suppression de l'être-pour-un-autre, parce qu c'est *en partant et sortant de celui-ci qu*'il est dans soi (*das Seyn-für-anderes ist* an ihm, *weil das* Ansich *das Aufheben desselben ist*, aus demselben *in sich ist*) ».[1769] En effet toute la difficulté de la catégorie de la détermination provient de la nécessité de considérer l'être-autre, non pas comme une autre qualité extérieure, mais comme une différence se trouvant à l'intériorité du même être qualitatif. C'est pourquoi il ne faut pas confondre le « remplissement » de la détermination par l'altération dans soi-même avec un remplissement qui viendrait en dehors du concept du quelque-chose : « La détermination est la déterminité affirmative en tant qu'elle est l'être-en-soi auquel le quelque-chose reste conformé dans son être-là face à son imbrication avec autre chose par quoi il serait déterminé, et alors qu'il se maintient dans son égalité avec soi, qu'il la fait valoir dans son être-pour-un-autre. Il *remplit* (*erfüllt*) la détermination pour autant que la déterminité plus vaste qui croît de façon multiforme, tout d'abord, du fait de son comportement en rapport avec autre chose, devient conforme à son être-en-soi, devient sa plénitude (*Fülle*)».[1770] L'activité de recevoir un contenu que Hegel appelle ici « remplissement », se réalise donc à travers sa propre négation ou de son être-autre : telle est la signification ontologique de la distinction entre l'« en soi » et l'« en lui » de tout être fini : s'il est possible pour le quelque-chose de *passer* dans son autre et de s'altérer sans aller au-delà de lui-même, c'est parce que la détermination est essentiellement affectée par l'être-autre que Hegel caractérise par *an ihm* : « La détermination contient ceci, à savoir que, ce que le quelque-chose est *en-soi*, est aussi *en lui* ».[1771] Donc, la catégorie de la détermination exprime expressément que la relation à soi n'est réalisable que par la médiation de l'être-autre, de même que la négation, à ce stade, est encore implicite, c'est-à-dire non réalisée comme une condition constitutive.

[1769] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 180 ; *GW* 21, p. 110.
[1770] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 180 ; *GW* 21, p. 111.
[1771] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 180 ; *GW* 21, p. 111.

Pour autant que l'en-soi de l'être qualitatif est déterminé par le mouvement de remplissement, l'identité de l'*être*-en-soi ne peut pas se maintenir en face de cet être-autre avec lequel le quelque-chose est en relation. Le changement ou l'altération se dirige vers cet autre qui est le sien, par conséquent, c'est ce passage en son être-autre que Hegel appelle condition constitutive (*Beschaffenheit*). La condition constitutive se montre donc comme le moment de la réalisation de la *différence qualitative* entre l'en-soi de la détermination et son être-autre. Si la catégorie de la détermination désigne le commencement du changement dans l'intérieure (ou l'en-soi) de l'être qualitatif, la condition constitutive est la catégorie dans laquelle cette altération se trouve *posée*. Hegel caractérise la condition constitutive comme une « influence extérieure » ou comme une « relation extérieure (*ist Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen*) »[1772] qui « apparaît (*erscheint*) fondée dans quelque-chose extérieur ».[1773] En quel sens la condition constitutive tombe-t-elle dans l'extériorité ? Sans doute en ce que, cette extériorité désigne le point de vue de la réflexion de l'entendement fini qui identifie celle-ci avec la différence radicale venant en dehors de l'être qualitatif. La preuve en est que la dialectique de l'altération est fondée sur le devenir-autre d'un seul et même quelque-chose : « Dans la mesure où le quelque-chose change, le changement tombe dans la condition constitutive ; elle est, à même le quelque-chose, ce qui devient un Aute » ;[1774] « (…) la condition constitutive appartient à ce que le quelque-chose est en soi avec sa condition constitutive, le quelque-chose change », « (…) l'être-pour-un-autre, isolé, et pour lui-même posé en tant que condition constitutive, est, en lui, la même chose qu'est l'Autre en tant que tel, l'Autre en lui-même ».[1775] Ce qui semble étranger à la détermination de la qualité est, en vérité, la propre extériorisation et la position du soi-même comme un autre.[1776] La qualité change en effet en raison de son remplissement à travers son être-autre, par conséquent, c'est faute de comprendre cette nécessaire extériorisation que cette « relation extérieure » apparaît, pour la réflexion extérieure, « comme quelque-chose de contingent ».[1777]

Mais si ce mouvement d'extériorisation est le passage de la « détermination » à la « condition constitutive », il faut voir en quoi consiste l'altération du quelque-chose. Pour l'expliquer, Hegel souligne, en premier lieu, la nature *finie* de la catégorie de la qualité : la cause

---

[1772] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 181 ; *GW* 21, p. 111.
[1773] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 182 ; *GW* 21, p. 112.
[1774] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 182 ; *GW* 21, p. 111, 112.
[1775] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 182 ; *GW* 21, p. 112.
[1776] Cf. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, t. I, p. 79.
[1777] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 181 ; *GW* 21, p. 111.

de l'altération (ou le passage en moment opposé) découle essentiellement de l'existence de l'être-autre dans l'en-soi de l'être qualitatif. Dans la mesure où l'autre se révèle comme l'autre de soi-même, la réalité de la qualité se dirige naturellement vers son être-autre, de sorte que la subsistance de la qualité doit être médiatisée par cet extérieur. Hegel écrit : « c'est la qualité du quelque-chose que d'être livré à la merci de cette extériorité et d'avoir une *condition constitutive* ».[1778] Le caractère *statique* de la qualité se résout par l'altération qui est le passage dans une autre qualité ; parce que la qualité ainsi que tout ce qui est fini doit être médiatisé dans et par cet être-autre qui est immanent à son concept (et c'est ce que Hegel formule en termes de « l'idéalité du fini »). En deuxième lieu, Hegel explique que l'altération ne concerne pas l'être du quelque-chose : « Le quelque-chose lui-même se conserve dans le changement, qui concerne seulement cette surface inconstante de son être-autre, non pas sa détermination ».[1779]

Dès lors, nous comprenons que l'altération, en tant que processus de devenir-autre, caractérise seulement la différence qualitative qui fait osciller l'être fini entre la détermination et la condition constitutive. L'inséparabilité de ces deux moments constitue la finité, comme on le verra plus loin, de l'être qualitatif en général : d'une part, la « détermination » désigne le fait d'être déterminé par cet être-autre « en lui » du quelque-chose, mais d'autre part, la « condition constitutive », c'est-à-dire la présence de l'être-autre conduit à se nier et passer dans son autre ; ce n'est que par la coprésence de ces deux moments que la qualité *est*. C'est pourquoi lorsque le quelque-chose se rapporte à son être-autre, il ne se rapporte qu'à lui-même ; autrement dit, il ne va pas au-delà de lui-même, mais se rapporte à lui-même par la négation de la négation.

Résumons le résultat de la dialectique de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi : d'une part, l'en soi (la détermination) est déterminé à travers son être-autre, par conséquent, la réalité de la qualité passe dans sa négation parce qu'elle est fondée sur ce moment différent. D'autre part, la déterminité (la condition constitutive) apparaît comme la négation de cette négation, parce qu'elle est essentiellement une « différence qualitative (*qualitative Unterschied*) »,[1780] mais dépendant quand même à l'en soi du quelque-chose. Autrement dit, dans un premier temps, la condition constitutive, ainsi que la détermination, ne sont que dans et par cette négation mutuelle, puis, dans un second temps, cette négation s'est niée grâce au remplissement dont le résulat est la

[1778] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 181 ; *GW* 21, p. 111.
[1779] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 182, *GW* 21, p. 121.
[1780] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 182 ; *GW* 21, p. 112.

qualification de quelque-chose. L'être fini qualitatif est constitué ainsi par la scission en un en soi et en un être-pour-un-autre de sorte que l'intériorité (l'en soi) du quelque-chose est en relation avec son extériorité[1781] (la négation de lui-même). Hegel l'explique de la manière suivante : « l'activité déterminante étrangère est, en même temps, déterminée par la détermination propre, immanente, du quelque-chose »[1782] ; « chacun d'eux », c'est-à-dire la détermination et la condition constitutive, « se rapporte à lui-même par l'intermédiaire de la suppression de l'être-autre, lequel est, dans la détermination, réflechi en l'être-en-soi ».[1783] Quelle est la signification de ce développement ?

Premièrement, la suppression de la négation mutuelle (ou la différence qualitative) par la mise en relation de l'en soi avec son être-autre, nous donne le véritable concept de « l'être-là ou quelque-chose en général (*damit ist das Daseyn oder Etwas überhaupt gesetzt*)».[1784] D'après celui-ci, nous comprenons que la qualification de l'être-là nécessite un mouvement d'altération dans la simple détermination ; ce qui veut dire que la position de l'être-autre au sein de l'en soi (ou l'auto-différenciation) précède la simple identité à soi de l'être-là. Or, si l'on demande quelle est la différence d'un tel être-là avec l'être-là qui établit le résultat de la dialectique du devenir, il est évident que c'est l'intériorisation de l'être-autre (ou la négation). Car lorsque le concept du quelque-chose a surgi, Hegel l'identifiait à l'être-dans-soi (*Insichseyn*) dont le contenu était encore dépourvu de l'être-autre : « (…) l'être-dans-soi qui n'est encore que totalement indéterminé ».[1785]Avec l'intériorisation de la négation, le progrès conceptuel va de l'indéterminité de l'être-dans-soi (la *ponctualité* de la subjectivité sans différence) à la spécification de celui-ci ; Hegel écrit : « le quelque-chose lui-même est déterminé plus avant, et la négation est posée comme immanente à lui, comme son *être-dans-soi* développé (*als sein entwickeltes* Insichseyn) ».[1786] En d'autres termes, la négation ou l'être-autre qui semble provenir en dehors du quelque-chose se montre présentement comme une négation inhérente à la réalité, car une telle différence est en vérité le développement de l'être-autre comme son moment propre. C'est pourquoi, lorsque Hegel parle du passage de la déterminité (la condition constitutive) à la détermination, cette altération ne signifie pas une chute dans un moment déjà supprimé, mais au contraire, l'enrichissement du

[1781] Cf. Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit*, t. I., p. 130, 131.
[1782] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 182 ; *GW* 21, p. 112.
[1783] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 183 ; *GW* 21, p. 113.
[1784] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 183 ; *GW* 21, p. 113.
[1785] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 157 ; *GW* 21, p. 103.
[1786] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 183 ; *GW* 21, p. 112.

contenu de ce même l'être-dans-soi. Deuxièmement, la position de la négation, non plus comme une négation *extérieure*, mais comme une négation *immanente* au concept de l'être qualitatif donne naissance à une nouvelle dialectique qui est celle de la *limite* (*Grenze*).

Avant d'étudier la dialectique de la limite qualitative de plus près, précisons un dernier point. Nous avons caractérisé plus haut l'en soi de l'être qualitatif par la puissance (δύναμις), en disant qu'il était ouvert à se déterminer par son être-autre. Cependant, nous avons vu que la possibilité en question n'est pas simplement illimitée, puisque la différence entre la « détermination » et la « condition constitutive » ne permet pas de réaliser n'importe quelle altération.[1787] Si tel était le cas, le quelque-chose déterminé irait au-delà de sa condition constitutive et deviendrait, non pas ce même quelque-chose, mais un *autre* quelque-chose. Autrement dit, la dialectique de l'altération est toujours déjà engagée dans le processus de la limite qualitative qui restreint implicitement la portée de l'altérité.[1788] A. Doz remarque à bon droit que l'altération que l'être qualitatif subit est partielle et non pas déstructive : « C'est donc un devenir de second ordre, celui qu'Aristote désigne comme devenir ceci, devenir quelque-chose, ou devenir en partie « τόδε γίγνεσθαι, τι γίγυεςθαι, γίγνεςθαι κατὰ μέρος », par opposition à devenir simplement ou absolument « γίγνεςθαι ἀπλώς, γένεσις ἀπλή ».[1789]

§3 – La dialectique de la limite qualitative comme le moyen terme et le passage à la catégorie de la finité

L'objet de la catégorie du « Quelque-chose et un Autre » était la conception de l'Autre comme « l'Autre de soi-même », c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas encore de l'extériorité par rapport à un *autre* quelque-chose, mais seulement de l'altération par rapport à soi-même. Cependant, avec le surgissement de l'être-pour-un-autre, l'être du quelque-chose commence à se déterminer par rapport à un autre chose qui se trouve en dehors de lui-même. Après le développement de l'Autre de soi-même et après l'intériorisation de cet autre dans l'être-dans-soi,

---

[1787] Cf. Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, p. 63 : « Dans le devenir-autre, l'être-en-soi ne se montre pas comme un milieu neutre, receuillant en lui-même n'importe quelle altérité, mais comme un milieu réceptif ouvert seulement à certaines possibilités, et l'étant reste conforme à cette disposition sienne, qui est sa « détermination », dans tout devenir-autre. Demeurer-conforme, c'est ainsi sa manière de demeurer à soi-même, le mode de son unité ».

[1788] Cf. John W. Burbidge, *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1981, p. 50, 51: « Constituting can proceed within this dynamic only to the extent that the determination allows; determining can only be achieved through a constituting process. Each marks the limit of the otherjs activity. And if either goes beyond this limit, the determinate something is changed, and becomes something else. The double process in which something changes while remaining the same can thus be characterized by the single term *limiting* ».

[1789] Voir André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 66.

le progrès dialectique atteint désormais le véritable concept du quelque-chose en général, en dehors duquel il y a présentement un nouveau quelque chose comme quelque-chose d'autre. Comme le dit Hegel dans l'addition au paragraphe 92 de l'*Encyclopédie :* « Quand il et question du Quelque-chose, aussitôt surgit en nous la pensée de l'Autre, et nous savons qu'il n'y a pas seulement Quelque-chose mais encore un Autre ».[1790] L'achèvement logique de la ponctualité de l'être qualitatif conduit ainsi à la limitation[1791] de celui-ci par un autre être qualitatif qui est, de la même manière, ponctuel, c'est-à-dire exclusif.

Il faut tout d'abord voir dans quel sens la négation *immanente* au quelque-chose (c'est-à-dire la négation de l'Autre) constitue en même temps la limite qualitative *interne* du quelque-chose. Pour décrire ce passage complexe, Hegel insiste sur la duplicité de la fonction de la limite : d'une part, la limite fonctionne comme l'exclusion de l'autre (entendons, non pas l'autre de soi-même, mais l'autre comme quelque-chose d'autre) dans l'unité déterminée de l'être qualitatif, mais d'autre part, du fait de la négation de cet autre, ou de la *négation de la négation*, la limite fonctionne comme la relation se rapportant à soi-même : « Or, dans la mesure où l'être-dans-soi est le non-être de l'être-autre qui est contenu dans lui, mais en même temps, comme étant, différent [de lui], le quelque-chose est lui-même la négation, *la cessation d'un Autre en lui* (*das Aufhören eines Ändern an ihm*) ; il est posé comme se comportant négativement à l'encontre de cet Autre et comme se conservant par là ; - un tel Autre, l'être-dans-soi du quelque-chose comme négation de la négation, est son être-dans-soi, et, en même temps, cette suppression est en tant que négation simple *en lui*, à savoir en tant que sa négation de l'autre quelque-chose extérieur à lui ».[1792] D'après cette explication, il est aisé de voir que le processus d'altération de l'être qualitatif s'arrête précisément là où la limite surgit ; puisque, si le quelque-chose continue d'altérer, à savoir s'il transcende la limite qui est la sienne, il devient nécessairement l'autre que lui-même. Cela signifie que c'est par la cessation de l'altération que l'autre cesse de faire partie intégrante de cet

[1790] *Enc*., 1830, Add. §92, p. 526; *Werke*, Suhkamp, 8, p. 197; cf. Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, p. 356.
[1791] Selon la terminologie kantienne, la limitation (*Limitation*/*Einschränkung*), en tant que le troisième moment de la catégorie de la qualité, lie le concept de la « réalité » avec la « négation », et c'est par la forme de la limitation qu'« une chose se distingue d'une autre », voir *CRP*, A 267/ B 323. Mais chez Hegel, la limite (*Grenze*) en tant que détermination de pensée, ne s'effectue pas de la même manière, puisqu'elle n'implique pas seulement une reflexion *isolée*, mais aussi une réflexion *relationelle* avec son autre qui est la négation, voir Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, p. 35.
[1792] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 183 ; *GW* 21, p. 113.

être qualitatif ; et, c'est pour cette raison que les deux fonctions (la négation de l'autre et le se-rapporter à soi-même à travers la négation de la négation) sont inséparables.

À cet égard, la limite qualitative, entendue comme une négation limitatrice, apporte une certaine stabilité (au sens de *Selbständigkeit*) ou l'égalité à soi, parce que l'être qualitatif, par sa limite, semble relativement être autonome.[1793] Tel est, en effet, le premier aspect de la catégorie de la limite : le quelque-chose est, par sa limite, cette déterminité ayant un caractère distinctif par lequel il est pensé comme l'être *non*-identique à l'autre : « (…) dans la limite, se fait ressortir le *non-être*-pour-un-autre, la négation qualitative de l'Autre »[1794] ; « (…) elle [la limite] est le non-être de l'Autre, non pas du quelque-chose lui-même ; il limite en elle son Autre ».[1795] Donc, on peut affirmer que dans tout être limité, il y a principalement une distinction qui le qualifie comme le ne-pas (*Nicht*). Un quelque-chose *n'est pas*, en général, un autre quelque-chose, et c'est grâce à sa limite que la déterminité du quelque-chose est établie à l'égard d'un autre quelque-chose qui se trouve, également, en dehors de lui comme un quelque-chose limité et exclusif : « (…) la limite n'est pas seulement un non-être de l'Autre, mais de l'un comme de l'autre quelque-chose, par conséquent du *quelque-chose* en général ».[1796] C'est en ce sens précis que Hegel parle de la ponctualité de l'être limité. En revanche, l'égalité à soi de l'être qualitatif, qui est obtenu par la *simple négation* de l'autre, n'empêche pas l'être limité de partager la même qualité avec un autre quelque-chose ; parce que, pour Hegel, le problème n'est pas qu'ils ont la même qualité,[1797] mais plutôt qu'ils ne l'ont pas de la même manière, de sorte que l'un se distingue de l'autre, par exemple, selon la forme.[1798] Par conséquent, la limite apporte une déterminité distincte au quelque-chose qui le fait, à la fois, *ce qu'il est* et ce *qu'il n'est pas*. Mais il est également important de souligner qu'à ce stade, la réflexion extérieure de l'entendement isole la limite (qui est la qualité

[1793] Nous allons voir que le *Selbständigkeit* de l'être qualifié dépend, en vérité, de sa relation à l'autre et que les deux quelque-choses sont, comme le soutient Paul Guyer, « dépourvus d'une véritable individualité », voir « Hegel, Leibniz, and the Contradiction in the Finite », in *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Vol. 40, No. 1, 1979, p. 97.
[1794] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 113.
[1795] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 114.
[1796] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 114.
[1797] En effet, tel était le résulat de la dialectique de l'être-pour-un-autre. Hegel remarque que « l'*être-pour-un-autre* est une *communauté affirmative indéterminée* de quelque-chose avec son Autre », nous soulignons, *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 113.
[1798] Voir Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, p. 357.

déterminante) du quelque-chose (qui est l'être *déterminé* et qualifié).[1799] Car si tel n'était pas le cas, la limite ne serait pas ce côté déterminant, mais s'écroulerait complètement ; ce qui veut dire que la déterminité du quelque-chose perdrait toute consistance en devenant le même quelque-chose qui se trouve en dehors de lui-même. Avant de progresser, considérons le concept de la limite du point de vue de l'ontologie traditionnelle.

Historiquement parlant, la positivité de l'être déterminé/qualifié que nous venons de mentionner est en effet déjà largement discuté depuis la pensée grecque. Heidegger souligne que le concept de πέρας est, pour les Grecs, « un caractère fondamental de l'être-là des étants » et « la limitation (*Grenzhaftigkeit*) est le caractère fondamental de *là* ».[1800] Nous avons montré plus haut que dans le *Philèbe*, le πέρας est le principe déterminant de l'ἄπειρον (illimité), et par là le principe du Bien et de la perfection.[1801] De la même manière, l'Etranger, dans la *Parménide*, explique cette perfection de la ponctualité de l'être limité lorsqu'il dit que : « or, dire fin ou commencement, c'est dire la limite (καὶ μὴν τελευτή γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἑκάστου) ».[1802] Cela signifie que le πέρας est le principe de γένεσιν εἰς οὐσίαν[1803] en tant que le point de départ (terminus a quo/ ἀφ οὐ) et le point d'aboutissement (terminus ad quem/ἐφ' ὃυ). Ainsi l'être limité (τό πέρας ἒχον)[1804] est qualifié essentiellement comme ce qui a une mesure ou une proportion,[1805] c'est pourquoi la limite est considérée chez Platon selon la catégorie de la quantité (qui accepte « le plus ou le moins (τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον) [1806] ». En bref, l'ἄπειρον, qui est quantitativement indéterminé, est déterminé quantitativement par le πέρας.

Pourtant, la positivité du *Grenze* qualitatif semble plus proche de la considération aristotélicienne du πέρας, même s'il garde, comme Platon, son opposition à l'égard de l'ἄπειρον. Dans le livre Delta de la *Métaphysique*, Aristote identifie l'achevé (τέλειον) premièrement avec le

---

[1799] Voir John W. Burbidge, *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, p. 51.
[1800] Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Band 18, Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 31, nous traduisons.
[1801] Voir *Philèbe*, 25 a : « Et dans l'aigu, le grave, le vite et le lent, qui sont des illimités, n'est-ce pas leur entrée qui fait naître la limite et, par là, donne, à toute espèce de musique, sa perfection achevée » ; cf. Damascius, *Commentaire sur le Philèbe*, trad., Gerd Van Riel, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 33 : « (…) le principe qui est constitué selon la limite, relève de la finalité, alors que le principe inférieur [c'est-à-dire l'illimité] relève de la constitution ».
[1802] *Parménide*, 137c.
[1803] *Philèbe*, 126 d; cf. Hermann Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, III/2, Die Spätdialoge Philebus, Timaeus, Critias und Gesetze*, Bern, Verlag Herbert Lang und Cie, 161, p. 107: « Nur das durch das πέρας begrenzte ἄπειρον lässt sich als ein« Werden-zum-Sein-hin» überhaupt irgendwie denken ».
[1804] *Philèbe*, 24 a.
[1805] *Philèbe*, 64 c ; cf. *Timée*, 87 c, « Or tout ce qui est bon est beau et la beauté ne va pas sans rapport réguliers (ἄμετρον) », trad. Albert Rivaud, p. 221.
[1806] *Philèbe*, 27 e.

πέρας : « Limite se dit de l'extrémité (ἔσχατον) de chaque chose, c'est-à-dire du premier point au-delà duquel il n'est plus possible de rien appréhender de la chose ». Pour le dire en termes hégéliens, le πέρας est le point de la cessation de l'Autre dans l'unité de l'être déterminé. Deuxièmement, Aristote dit que le πέρας constitue la forme (εἶδος) et la fin (τέλος) de ce qui est limité (c'est-à-dire d'une grandeur limitée, μεγέθους). Mais troisièmement, le πέρας, dit Aristote, est l'essence de l'être limité : « La limite est aussi la substance formelle de chaque être et sa quiddité (καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ), car c'est la limité de la connaissance et, comme limite de la connaissance, c'est aussi la limite de la chose (εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος) » ; et en tant que tel, la limite est le principe de l'être limité (γὰρ ἀρχὴ πέρας τι).[1807] Hegel définit la limite de la même manière, c'est-à-dire comme condition de la possibilité de connaissance de l'être : s'agissant de la production de la ligne par le mouvement du point spatial, Hegel écrit : « Ces *limites* sont le *principe* (*Princip*) de ce qu'elles limitent »[1808] ; « Ce que l'on reprend, toutefois, à proprement parler, en considérat que les déterminations d'où doivent naître la ligne, etc., sont leurs *éléments* (*Elemente*) et *principes*, et ceux-ci ne sont rient d'autre que, en même temps, leurs limites ».[1809] Mais ce qui est plus essentiel dans le concept du πέρας, c'est que la limite est ce par quoi l'être se définit, puisque Aristote identifie la limite, au sens du ὅρος (terme)[1810] avec le concept du ὁρισμός (définition).[1811] C'est grâce à ce terme/limite qu'une chose est définisable : « Donc que la définition soit l'expression de la quiddité (λεκτέον εἶναι τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι) (…) c'est là une chose évidente »;[1812] « (…) une formule définitionnelle est la formule qui signifie l'essentiel de l'essence (ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων) ».[1813] Ainsi, nous pouvons observer que le problème de la limite correspond chez Aristote à la question de l'essence et que la limite a une unique fonction strictement positive : ce

[1807] *Métaphysique*, Δ, 17, 1022a 8-10, trad. J. Tricot, t. I, p. 205.
[1808] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 185 ; *GW* 21, p. 115.
[1809] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 186 ; *GW* 21, p. 115 ; cf. *Topiques*, IV, 141b 21 : « L'antérieur est mieux connu absolument que le postérieur, par exemple le point mieux que la ligne, la ligne mieux que la surface, la surface mieux que le solide, et de même l'unité mieux que le nombre ; car elle est antérieure à tout nombre, et elle en est le principe (ἀρχὴ) », trad. Jacques Brunschwig, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 49 ; cf. aussi, *Métaphysique*, N, 3, 1090 b 1-12 ; cf. Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, p. 65 : « La limite, est « principe » (ἀρχή) de l'étant même (la catégorie aristotélicienne du πέρας ».
[1810] L'ὅρος signifie « finis, terminus », voir *Index Aristotelicus*, p. 529; cf. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*: « Dieses Ansprechen des Daseins in seiner Begrenztheit ist ein λόγος als ὁρισμός », p. 38.
[1811] Cf. Jan van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg, F. Meiner, 1958, p. 17.
[1812] *Métaphysique*, Z, 5, 1031 a, 10-15 ; trad. J. Tricot, t. I, p. 254.
[1813] *Topiques*, VII, 5, 154 a 31, trad. Jacques Brunschwig, t. II, p. 97 ; cf. *Topiques*, I, 5, 101 b 38, : « Une définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet (Ἔστι δ΄ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων) », trad. J. Brunschwig, t. I, p. 6.

qui est limité ne peut pas être séparé de sa définition ; c'est pourquoi, comme l'affirme Thomas d'Aquin , « l'essence est ce qui est signifié par la définition de la chose (*essentia est id quod per definitionem rei significator*) ».[1814]

Il est tout aussi exact de dire que l'être limité ainsi défini ne va pas au-delà de sa limite, puisqu'il s'agit de l'unité inséparable du limitant/déterminant et du limité/déterminé : par la limite, une chose parvient à son achevèment ou plus précisement son point d'aboutissement, car (comme le dit Aristote à propos du problème de l'immobilité du premier moteur), le mouvement doit s'arrêtrer lorsqu'une chose naturelle parvient à sa limite ; il est déterminé ainsi comme le « ne pas aller à l'infini (μὴ εἰά ἂπειρον ἰέναι) ».[1815] Nous nous contentons, pour le moment, d'énumer quelques caractéristiques issues du concept de la limite chez Platon et Aristote, mais nous allons observer que la définition de la mauvaise infinité reposera sur cette considération de la perfection de l'être limité et sur l'impossibilité de l'infinité en acte. Après ce détour historique de la considération qui veut garder la signification positive de la limite, revenons au deuxième moment de celle-ci.

Jusqu'ici nous avons vu que la limitée qualitative est ce par quoi la qualité *est*. Mais la subsistance par soi de l'être déterminé n'est pas dépourvu de la tension dialectique qui la fait tomber dans la contradiction. Alors, ce deuxième moment de la limite se concentre sur le surgissement de la contradiction dans la déterminité de l'unité négative de l'être de la qualité. Dans la mesure où la limite est la négation qualitative de l'autre (la premier moment de la limite comme non-être-pour-un-autre), elle exprime seulement une négation partielle que Hegel désigne en général par « *première* négation (erste *Negation*)».[1816] Celle-ci implique que la relation de l'être déterminé avec un autre être déterminé n'est pas encore supprimée d'une manière inclusive, mais l'un est posé en dehors de l'autre, de sorte que la contradiction surgit à cause de la résistance de la déterminité qui s'efforce de se maintenir contre cet autre : «Ce rapport (*Verhältniß*) est le phénomène extérieur de ce que la limite est la simple négation ou la *première* négation, tandis que l'Autre est en même temps la négation de la négation, l'être-dans-soi du quelque-chose ».[1817] L'immédiateté extérieure de l'autre n'est pas, en vérité, séparé de la définition ou la qualification du quelque-chose, puisque la limite n'est pas séparée de ceux qui sont limités. Bien evidemment,

[1814] *L'être et l'essence*, trad. Cathrine Capelle, Paris, Vrin, 8ème éd., 1985, p. 20, 21.
[1815] *Physique*, VIII, 5, 256a 20.
[1816] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 114.
[1817] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 114.

ici, la contradiction repose sur l'ambiguïté de la deuxième fonction de la limite : dans un premier temps, les deux êtres déterminés sont délimités et fixés par cette limite qui leur donne une certaine autonomie (puisque la *ponctualité* de la limite constitue leur point d'aboutissement) ; en revanche, dans un deuxième temps, la limite, au lieu de les tenir séparés, les met en relation, puisqu'elle est, comme nous l'avons étudié dans la logique d'Iéna, en effet la relation, le « et » qui supprime en même temps l'autonomie des limités. De là vient la contradiction ontologique du concept de la limite : « Le quelque-chose est donc, en tant qu'être-là immédiat, la limite relativement à un autre quelque-chose, mais il l'a, elle, *en* lui-même, et il est quelque chose par la médiation de cette limite qui est tout autant son non-être. Elle est la médiation par laquelle le quelque-chose et l'Autre *sont aussi bien* qu'*ils ne sont pas* ».[1818]

Désormais la contradiction est présente d'une manière précise non seulement pour la pensée mais aussi dans l'immédiateté du concept du quelque-chose : la limite est l'être (ou la réalité/la qualification) de l'être déterminé et son non-être (négation), à savoir l'autre, se trouve (ou posé) seulement en dehors de lui-même ; cette limite constitue de prime abord l'être-dans-soi du quelque-chose, parce que, grâce à la cessation de l'autre dans un tel être déterminé, la négation simple constitue son affirmation et le quelque-chose se montre comme *non*-être de cet autre ; c'est-à-dire qu'il est censé être seulement ce qu'il est : « son être-dans-soi comprend dans lui-même la négation par l'intermédiaire de laquelle en général il a maintenant son être-là affirmatif ».[1819] Mais la limite n'est pas seulement le point d'aboutissement de cet être déterminé, parce qu'elle limite en même temps un autre quelque-chose qui est exclu au-delà de cet être déterminé. Dans la mesure où la même limite signifie le commencement (ἀρχή) de cet autre quelque-chose, on arrive, du point de vue de l'entendement séparateur, à la contradiction ; car il paraît impossible de penser la subsistance de l'être déterminé sans abandonner cette altérité qui le rend à la fois le même et l'autre, l'être et le non-être, l'intérieur et l'extérieur. Pour la « représentation », explique Hegel, la solution du problème consiste dans le déplacement de la limite au-delà des deux êtres limités[1820] (et non dans l'explication de l'altérité comme le contenu constitutif de la *finité*) : « Dans la mesure, alors, où quelque-chose, dans sa limite, *est* et *n'est pas*, et où ces moments constituent une

[1818] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184 ; *GW* 21, p. 114.
[1819] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 183 ; *GW* 21, p. 113.
[1820] Par exemple, Hegel remarque dans *Leçons sur la philosophie de la religion* que « Platon a déclaré que le πέρας, la limite qui se limite en soi, était supérieur à l'ἄπειρον, l'illimité », *1ère Partie, Notion de la Religion*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2ème éd., 1971, p. 130.

différence immédiate qualitative, le non-être-là et l'être-là du quelque-chose tombent l'un en dehors de l'autre. Quelque-chose a son être-là *en dehors* (ou, comme on se le représente aussi, *en dedans*) de sa limite ; de même, l'Autre, lui aussi, parce qu'il est quelque-chose, est en dehors d'elle. Elle est le *moyen* terme entre les deux, dans lequel ils cessent. Ils ont l'*être-là* un *au-delà* de l'autre, et ils l'ont *au-delà* de leur limite ; la limite, en tant que le non-être de chacun, est l'Autre des deux ».[1821]

Cette brève analyse indique que le fait d'« avoir son être-là en dehors de la limite » résulte, en effet, de l'absence de la raison ou du fondement (*Grund*) dans tout être fini : le fondement de ce qui est limité se trouve seulement dans et par sa limite, et donc, un tel être déterminé n'a aucun fondement ontologique s'il est pensé comme isolé de sa limite. Le syllogisme de la limite ponctuelle[1822] est donc introduit pour souligner cette nature précaire de la détermination de l'être limité. La limite constitue le moyen terme logique (*die Mitte, medius terminus*, τὸ μέσον) entre les deux extrêmes qui n'ont pas de subsistance par soi ; nous voyons qu'ici, Hegel suit parfaitement Aristote et considère que le moyen terme, en tant que « fondement », [1823] est ce par quoi est donné le « ce que c'est (τὸ τί ἐστι) » de l'être limité. Certes, il ne faut pas oublier que, pour Hegel, le syllogisme aristotélicien est un « syllogisme d'entendement (*Verstandesschluß*) »,[1824] c'est-à-dire purement formel et subjectif en ce sens que son unique fonction repose sur l'activité de tenir séparé les termes différenciés. Le syllogisme hégélien ne suit pas la démarche aristotélicienne qui répète formellement le « *Rapport égal* d'inhérence »[1825] entre les extrêmes par le moyen terme ; car ce serait « un usage fini »[1826] du contenu rationnel. Pourtant, au niveau du « syllogisme de l'être-là »,

---

[1821] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 184, 185 ; *GW* 21, p. 114.

[1822] Notons de nouveau que la ponctualité de la limite n'est pas *spatiale* mais logique. Hegel critique l'approche de l'entendement qui confond la fonction logique de la limite avec son extériorisation (*Entäusserung*) (ou l'aliénation, *Entfremdung*) dans la nature : « « Suivant cette diversité du quelque-chose par rapport à sa limite, la *ligne* apparaît comme ligne seulement en dehors de sa limite, le point ; la *surface*, comme surface, seulement en dehors de la ligne ; le *corps* ; comme corps, seulement en dehors de la surface qui le limite. C'est là le côté suivant lequel la limite tombe tout d'abord dans la représentation – l'être-hors-de-soi (*Aussersichseyn*) du concept, - en tant qu'[elle] est prise aussi principalement dans les ob-jets spatiaux », *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 185 ; *GW*, 21, p. 114. A propos de la distinction entre l'extériorisation et l'aliénation, voir, Albert Chapelle, « *Entfremdung* et *Entäusserung*, Essai de définition », in *Hegel et la religion*, t. III, Paris, Éditions universitaires, 1967, pp. 101-125 ; pour l'usage de la limite spatiale comme structure représentative, voir, *Prolégomènes*, §57, IV, 354 ; *Topiques*, VI, 4, 141 b 21 ; et pour la critique aristotélicienne de la limite spatiale, voir *Physique*, IV, 8, 215 b 18 et sq.

[1823] Cf. Aristote, *Second Analytiques*, II, 2, 90 a 7, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 243 : « Car le moyen terme est la cause (αἰτία) » qui nous donne le « τὸ τί ἐστι » (*ibid*, 90 a 1).

[1824] Cf. *Enc.*, 1830, § 182, p. 422, 423 ; *GW* 20, p. 192, 193.

[1825] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 123; *GW* 12, p. 93: « Es ist hier mehr nur die *Wiederholung des gleichen Verhältnisses* der Inhärenz des einen Extrems zur Mitte ».

[1826] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 594 ; *Werke*, Suhrkamp, 19, p. 229.

étant donné que l'auto-détermination des déterminations de pensée se réalise encore sous la forme du simple passage en un autre (c'est-à-dire, puisqu'il s'agit encore d'une rupture entre l'être et le *concept*) la réalisation du moyen terme est affectée de la finité de l'entendement. Autrement dit, ce n'est qu'un syllogisme *immédiat* selon lequel la limite qualitative, en tant que moyen terme, s'effectue comme la négation (ou l'autre) des deux extrêmes, et par là, devient l'au-delà commun des quelque-choses ; donc, le moyen terme est seulement le *non*-être l'autre de chaque quelque-chose. Mais la négation de ce moyen terme, en tant que l'autre de soi, ne signifie point la suppression de la *première* négation qui était censée établir l'autonomie (ou l'identité) d'un quelque-chose face à un autre quelque-chose, et pour cette raison, il ne s'agit pas encore de la négation de la négation *constitutive*, qui est l'élément constitutif du concept du quelque-chose en général, mais de nouveau une négation simple du moyen terme. Il en résulte que le syllogisme de l'être-là conduit chaque être déterminé à aller au-delà de ce moyen terme nié afin de maintenir l'identité à lui-même au-delà de son unité (ou l'être-en-soi) qui est aussi dissous à cause de la négation de la limite.

Considéré de plus près, le syllogisme en question ne constitue pas l'unité *spéculative* des deux extrêmes[1827] (qui est, en effet, un seul et même contenu) par la suppression de leur différence, et le moyen terme, en tant que fondement, ne rapporte pas l'un à l'autre comme l'autre de soi-même, mais la différence s'est rendue, de nouveau, indépendante par le déplacement de la limite au-delà de chaque être déterminé. C'est en ce sens précis que Hegel écrit : « Ils ont l'*être-là* l'un *au-delà* de l'autre, et ils l'ont *au-delà* de leurs limites ».[1828] Plus loin, dans la théorie du Concept, Hegel explique le syllogisme de l'être-là qui est lui-même un syllosigme d'entendement, comme suivant : « Ce qui est essentiel en lui est l'*unité* des extrêmes, le *moyen terme* qui les réunit et le *fondement* qui les fait tenir. L'abstraction, en tant qu'elle maintient fixement la *subsistance-par-soi* des extrêmes, leur oppose cette *unité* comme une unité tout aussi fixée, *étant pour elle-même*, et, de cette manière, la saisit bien plutôt comme une non-unité que comme une unité » ; « Si, alors, le syllogisme consiste en ceci, que l'*unité des extrêmes* est, dans lui, *posée*, mais cette unité est,

[1827] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 459 ; *Werke*, Suhkamp,19, p. 90, 91 : « Le moyen terme donne aux extrêmes le plus haut degré d'unité ; ils ne demeurent pas indépendants, ni par rapport à eux-mêmes, ni par rapport au moyen terme. Le moyen terme devient les deux extrêmes, et ceux-ci deviennent le moyen terme ; ce n'est qu'alors que tous sont nécessairement la même chose et que l'unité est constituée. Dans le syllogisme d'entendement au contraire, cette unité est seulement celle de termes essentiellement maintenus dans leurs différences, et qui demeurent dans cet état ».

[1828] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 185 ; *GW* 21, p. 114.

sans réserve, d'un côté, prise comme quelque chose de particulier qui est pour soi, tandis que, d'une autre côté, elle est prise comme une mise en relation seulement extérieure, la *non-unité* étant constituée en Rapport essentiel du syllogisme, la raison qu'est celui-ci ne fait pas œuvre de rationalité ».[1829]

Telle est, pour Hegel, la tendance naturelle de l'entendement à l'égard de la dialectique complexe de la limite : l'altérité qui constitue l'essence du concept de l'être qualifié ne peut pas être achevée dans la limite ponctuelle, lorsque la réflexion rend compte de sa fonction contradictoire : d'une part, le quelque-chose est par sa limite et c'est seulement à l'intérieur de sa limite qu'il est ce qu'il est (c'est-à-dire l'être-dans-soi). Lorsque Hegel parle de cette approche (qui est au fond négatrice à l'égard de ce qui se trouve en dehors de cette limite, mais paraît comme un détermination positive), il y décèle le côté positif suivant la considération kantienne de la limite et il dit que « Quelque-chose a son être-là *en dehors* (ou comme on se le représente aussi *en dedans* (*innerhalb*)» ; car chez le dernier, la limite est, contrairement à la borne (*Schranke*), « quelque chose de positif » ;[1830] c'est-à-dire qu'elle n'implique pas une négation, mais seulement le fait d'être limitée. D'autre part, Hegel renverse ce raisonnement en disant que l'être déterminé est en même temps dépourvu de la positivité (c'est ce qu'il appelle *en dehors* (*ausser*), parce que la limite, étant une limite *commune*,[1831] implique le non-être du même être déterminé, et de ce fait, il est en dehors de lui-même).[1832] Ainsi, de l'altérité (*Veränderung*), la réflexion tombe, de nouveau, mais certes sans le savoir, dans l'activité d'aller au-delà de soi (*Hinausgehen*) sans pourtant satisfaire le besoin de remplissement dans et par elle-même : le progrès conceptuel passe de l'être limité à l'être *illimité* qui constitue le troisième moment de l'être limité. Avant d'analyser le processus de l'illimitation de l'être déterminé, il nous faut d'abord exposer brièvement la signification de la contradiction qui surgit à la fin de la dialectique de la limite qualitative, car c'est à partir de cette contradiction que nous retrouverons pour la première fois la naissance du concept de la finité.

Nous avons abordé, à travers le syllogisme de l'être-là, seulement l'aspect négatif du moyen terme et nous avons observé que la limite affecte l'identité à soi de ce qu'elle limite. Pourtant, la

---

[1829] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 119, 120 ; *GW* 12, p. 91.
[1830] *Prolégomènes*, §57, IV, 354.
[1831] *GW* 21, p. 115: « Sie ist aber ebenso ihre *gemeinschaftliche* Unterschiedenheit, die Einheit und Unterschiedenheit derselben, wie das Dasein ».
[1832] Cf. Jan van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, p. 17, 18.

présence de la contradiction au sein de l'être limité a une signification plus complexe que celle de la négativité. 1/ Pour autant que la limite *sépare* un quelque-chose d'un autre quelque-chose (au sens de la *négation* de cet autre), l'être limité se rapporte à lui-même. Autrement dit, le surgissement de la limite en tant que le *fondement unique* des deux extrêmes, est la liaison des ces deux être-là. Par conséquent, la mise en relation prouve que la négation de la limite n'est point, en vérité, seulement une négation *simple*, mais au contraire, l'auto-négation de la négation (« la négation absolue ») de l'autre qui était exlcue, précédement, de l'unité du quelque-chose. Ainsi, l'être limité se rapporte, dans et par sa limite, à lui-même ; il est ce qui *est* avec son autre, et c'est seulement par la médiation de cet autre qu'il parvient à l'identité à soi.[1833] 2/ Du point de vue de la réflexion, la limite paraît se contredire elle-même dans la mesure où elle se révèle comme à la fois le principe séparant et reliant, mais en tant que fondement dialectique, elle exprime une seul et même déterminité : d'une part, la limite semble être *au-dedans* du quelque-chose, mais la dissolution de la limite montre que l'être limité est en même temps *en dehors* de lui-même ; donc la différence qualitative, que la limite est censée établir, se dissout dans l'identité. Hegel remarque que « tous deux [un quelque-chose et un autre quelque-chose] sont *la même chose* ».[1834] Dans ce cas, la limite se montre comme une « double identité (*doppelte Identität*)» qui est en même temps « être-différencié commun », c'est-à-dire comme « unité » et « être-différencié » d'un seul et même être-là limité (et non pas des être-là limités) : « cette double identité des deux, l'être-là et la limite, contient ceci, à savoir que le quelque-chose a son être-là seulement dans la limite, et que en tant que la limite et l'être-là limité sont tous deux, en même temps, le négatif l'un de l'autre, le quelque-chose, qui est seulement dans sa limite, se sépare tout autant de lui-même et renvoie, au-delà de lui-même, à son non-être, en énonçant celui-ci comme son être et en passant ainsi en lui ».[1835] Si la limite est la négation du quelque-chose, mais que le quelque-chose lui-même est l'expression de la négation de la limite, si ce qui est limitant (ou l'autre de l'être-là) se révèle comme ce qui est limité, en bref, si la limite est, du fait de son caractère ponctuel, l'expression du commencement (ou le point du commencement) et le terme (ou le point d'aboutissement) d'un

[1833] Cf. Giacomo Rinaldi, *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston, Edwin Mellen, 1992, p. 151: « The Limit is what separates a Somewhat from its Other. Yet, in truth, one and the same Limit is shared by a Something and its Other. For if their respective Limits were actually different, a third element would subsist between them, which would share each of the two Limits with each of them, and so in infinitum. In that very Limit which ought to have separated them, then, the Something and its Other on the contrary come to coincide. In its Limit the Something is its Other - or rather : becomes, so to say, *motu proprio*, its immediate self-identity ».
[1834] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 185 ; *GW* 21, p. 115.
[1835] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 185 ; *GW* 21, p. 115.

être-là limité, l'identité de l'être-là et la limite apparaît comme une contradiction insurmontable.[1836] 3/ Le point de vue dont il s'agit est, en effet, celui de l'entendement. Certes, cela ne veut pas dire que la contradiction est purement et simplement une illusion, parvenant d'une erreur de raisonnement par rapport au contenu pensé, et que la contradiction n'est effectivement pas présente dans la catégorie de la limite ; au contraire, la contradiction en question est immanente à la *finité* du concept de l'être-là, et le problème de la finité est lui-même un problème ontologique. Nous allons étudier ce problème plus tard, mais pour le moment, nous nous bornons à indiquer que la contradiction de l'être-là découle de la dialectique de l'être-autre et de l'en-soi. Nous avons vu que la limite exprime la négativité intérieure tout autant qu'extérieure, et que la négativité intérieure est l'*en-soi* de l'être limité. C'est une intériorité dans laquelle la condition constitutive est posée en elle (*an ihm*) d'une telle manière que la « détermination » a coïncidé avec l'extériorité (ou l'autre) qui se trouvae en dehors. En effet, nous retrouvons de nouveau ici, le même processus de la restauration de l'identité à soi par la négation de la négation qui est l'être-dans-soi du quelque-chose.[1837] Autrement dit, l'être-là même au sein de la limite contradictoire, se médiatise avec lui-même à partir de la présence de l'être-autre dans lui-même.[1838] C'est pourquoi, même si la limite implique une contradiction entre un quelque-chose et un autre quelque-chose, l'un comme l'autre est marqué par une seule et même déterminité. Hegel remarque, tout au début de la dialectique de la limite, que « c'est une *unique* déterminité d'eux qui est identique à l'être-dans-soi des quelque-chose, en tant que négation de la négation, aussi bien que, également, en tant que ces négations sont l'une face à l'autre comme des quelque-chose autres, elle les enchaîne ensemble à partir d'eux-mêmes et, tout aussi bien, les sépare l'un de l'autre, chacun niant l'autre, - c'est là la *limite* ».[1839]

Revenons au problème de la finité. Nous pouvons provisoirement répondre à cette question « que veut dire être fini ? » : la réponse de Hegel est claire : « Le quelque-chose, posé, avec sa limite immanente, comme la contradiction de lui-même par laquelle il est renvoyé et expulsé au-delà de lui-même (*durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird*), est le

---

[1836] Nous souivons ici le commentaire de Bernhard Lakebrink, voir *Die europäische Idee der Freiheit*, t. I, pp. 139-142.
[1837] Voir Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit*, t. I. p. 137.
[1838] Cf. Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 194 : « Grâce à cette notion de limite, il va être possible de penser le « nichts sein für Anderes » du « quelque chose », qui est retourné en lui-même à partir de sa référence à l'autre », « pour autant que la limite est instrument de non-être, pour l'un des deux « quelque chose », elle est instrument d'être pour l'autre et inversement ».
[1839] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 183 ; *GW* 21, p. 113.

fini (*das Endliche*) ».[1840] Le résulat dialectique du processus de la limite à l'intérieur de son développement donne ainsi naissance à une nouvelle catégorie qui est la finité, puisque c'est surtout dans la limite qualitative que la déterminité de l'être-là parvient à se contredire effectivement. Certes, déjà le commencement du discours logique, c'est-à-dire la dialectique de l'être pur et le néant pur, reposait sur la structure oppositionnelle des déterminations abstraites, toutefois, nous pensons que ce n'est pas par le surgissement de l'autre au sein du quelque-chose que la tension dialectique devient une véritable expression de la contradiction. La finité est, en effet, une détermination de pensée plus riche et plus réflexive que le processus relativement stérile du devenir de l'être et du néant ; parce que l'idée de l'autre y est seulement implicite et virtuellement présente, tandis que le fini est ce qui est *posé* avec un autre, plus précisément, comme l'autre de soi-même dont la contradiction est immédiatement présente à la fois dans l'être et dans la pensée. Sans doute, c'est dans l'idée de la finité que l'être et la pensée coincident pour la première fois, car ce qui est commun à l'être et à la pensée, c'est leur précarité : l'être paraît présentement comme l'existence contradictoire, il est ce qu'il est et en même temps il est ce qu'il n'est pas ; de la même manière, la pensée éprouve sa destruction, son abîmement dans et par le pensé, puisqu'elle s'efforce de garder, même à travers le processus du passage et de l'altérité, le caractère strictement ponctuel de l'être, mais l'être-là se montre comme ce qui est fluide, passager et toujours autre que lui-même, et pour cette raison, toute considération non-dialectique au niveau de l'être-là mène nécessairement à un conflit.

Telle est, pour Hegel, l'aspect fondemental de la manifestation de la finité : la limite qualitative montre que l'être fini est l'être nécessaire, l'être en repos qui est seulement le soi-même, et l'être séparé de tout ce qui est différent de lui-même, et finalement l'être qui est *réel*, puisqu'il est essentiellement un être-là limité qui se clôt sur lui-même ; en bref, la finité détermine son intériorité exclusive (ou son moment de l'*an-sich*). Mais la finité est en même temps cette déterminité qui pousse l'être-là à aller au-delà de sa limite ; puisqu'il est limité par un autre, c'est-à-dire par sa périphérie, il est l'être contingent, l'être en non repos,[1841] l'être qui passe immédiatement dans son autre, et l'être qui n'est pas *réel*, mais seulement *idéel* ; en bref, la finité

[1840] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 186 ; *GW* 21, p. 116.
[1841] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 186 ; *GW* 21, p. 116 : « L'autre détermination est le non-repos du quelque-chose, consistant, pour lui à être, dans sa limite, en laquelle il est immanent, la *contradiction* qui l'expédie au-delà de lui-même ».

détermine en même temps son ouverture à l'extériorité (ou son moment de l'*an ihm* qui implique l'existence de l'autre dans son en soi).

§4- La finité absolument finie comme la mauvaise infinité qualitative

La catégorie de la finité signifie que ni l'altération (ou le devenir autre que soi-même) ni la limitation exclusive du non-être-là ne peuvent fournir une détermination stable et fixe à l'être-là du quelque-chose : « L'être-là est déterminé ; le quelque-chose a une qualité et, dans elle, il n'est pas seulement déterminé, mais limité ; sa qualité, dont il est affecté tout en restant d'abord un être-là affirmatif en repos » ; cela veut dire que, historiquement parlant, la limite qualitative (πέρας), en tant que ἀρχή, semble apporter un terme, au sens de τέλος, à l'altération de l'être-là, de sorte que l'être-là paraît s'arrêter de s'altérer dans sa limite. Une telle définition *statique* (que les grecs appellent τέλειον) de l'être fini implique que la finité est constituée d'une manière seulement positive et que la limite immanente est saisie comme une détermination privée de l'activité de la négation *absolue* (ou la négation de la négation). Mais la dialectique de la limite montre déjà que cet aspect statique du fini est fondé, en vérité, sur l'aspect *dynamique* qui se réalise entre l'être-là (ou la réalité) et la négation ; à la fois constitutive et destructive, cette opposition dynamique[1842] se trouve au fondement de l'en-soi qui se manifeste, pour la réflexion, comme une intériorité dépouvue de toute négation. Ainsi, la première vérité de la catégorie de la finité, conformément au principe spinozien « *omnis determinatio est negatio* », vise à renverser la condition de la possibilité de l'être fini : « Mais cette négation développée en sorte que l'opposition de l'être-là qu quelque-chose et de la négation en tant que limite immanente à lui soit elle-même l'être-dans-soi du quelque-chose, et que celui-ci soit, par conséquent, seulement, en lui-même, devenir, constitue sa finité ».[1843] Or, on peut affirmer que toute l'entreprise de la logique de l'Etre consiste à défaire comme le dit G. Lebrun[1844] ce « dogmatisme ontologique » à l'égard de la finité que la représentation traditionnelle considère essentiellement comme la finité *spatio-temporelle*, c'est-à-dire comme seulement passagère et donc coupée de l'infinité de la totalité absolue. De là découle une foule de problèmes particuliers comme celui du progrès à l'infini (que Hegel qualifie de la « mauvaise infinité »), comme celui du passage à l'infini, ou encore comme celui de la finitisation de l'infini. Ce sont ces problèmes que nous allons examiner dans ce qui suit.

[1842] Cf. Bernhard Lakebrink, *Kommentar zu Hegels Logik*, t. I, p. 123.
[1843] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 186 ; *GW* 21, p. 116.
[1844] *La patience du concept*, p. 16.

Mais avant de voir en quoi consiste précisément les moments de la mauvaise infinité et le passage dans la véritable infinité, il est nécessaire de penser la finité dans son immédiateté, à savoir comme l'a pensée entendement fini. D'où la question : en quel sens et pourquoi la finité pose-t-elle problème ? Face à cette question difficile, la toute première tendance naturelle (et même nécessaire) de l'entendement est de penser la finité par rapport à la vitalité. Plus précisément, l'entendement est enclin à ne voir dans le problème de la finité que le mouvement, l'altération, le devenir, etc., de l'être ; cela veut dire qu'il pense la finité des choses par la médiation de leur manifestation spatio-temporelle[1845] dans le monde qui, comme telle, représente le processus destiné à périr, qu'est la vitalité, comme la vérité ultime de l'être vivant : « Elles [les choses finies] *sont*, mais la vérité de cêt être est leur *fin* (*Ende*) ». L'entendement identifie la détermination de la finité immédiatement avec le dialectique illusoire du néant pur, qui, dans ce contexte, peut être appelé la mort : « Le fini ne fait pas que changer (*verändert sich*), comme le quelque-chose en général, mais il *passe* (*vergeht*) ; et il n'est pas possible qu'il passe, au sens où il pourrait être sans passer (*Vergehen*), mais l'être des choses finies, en tant que tel, consiste, pour elles, à avoir le germe de leur disparition (*Vergehen*) comme leur être-dans-soi ; l'heure de leur naissance est l'heure de leur mort ».[1846] En effet, le mouvement destructeur du *Vergehen* désigne ici le point de vue du « côté *dialectique* ou *négativement-rationnel* (*die dialektische oder negativ– vernünftige*)» de l'entendement réflexif qui ne voit dans le concept de la finité que « le caractère de néant de tout ce qui est fini (*der Nichtigkeit alles Endlichen*) ». [1847] L'entendement pense la finité selon la temporalité de l'être, et c'est pour cette raison que la mort, en tant que néant de soi-même, paraît être le terme ultime de tout ce qui est fini, et la finité se montre comme la destination absolue de l'être. Cette considération de la finité, remarque Hegel, est quand même dialectique, même s'il s'agit d'un dialectique (*das Dialektische*) inférieur par rapport à la dialectique (*die Dialektik*)

[1845] Cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein*, p. 269.
[1846] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 187 ; *GW* 21, p. 116 ; cf. *Enc*., Add. §81, p. 513 ; *Werke*, Suhrkamp, 8 p. 173 : « Ainsi l'on dit, par exemple, que l'homme est mortel, et l'on considère alors le fait de mourir comme quelque chose qui n'a sa raison d'être que dans des circonstances extérieures, et, selon cette manière de considérer les choses, ce sont deux propriétés particulières de l'homme que d'être vivant et aussi mortel. Mais la manière vraie d'appréhender les choses est celle-ci, à savoir que la vie comme telle porte en elle le germe de la mort et que d'une façon générale le fini se contredit en lui-même et par là se supprime » ; cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein*, p. 269 : « So gibt Hegel die Zeitlichkeit, auf die hin er das Endliche interpretiert, auch hier für Sterblichkeit aus ». Sur la question de la mort chez Hegel, voir Gilles Marmasse, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit,* Paris, Kimé, 2008, pp. 299-305 ; Françoise Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, P.U.F., 2007, pp. 77-94.
[1847] *Enc*., 1830, §79, p. 342; *GW* 20, p. 188; Add. §81, p. 515.

spéculative et « *positivement-rationnelle* (*die speculative oder positive-vernünftige*) » :[1848] « Tout ce qui nous entoure peut être considéré comme un exemple du dialectique. Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque-chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est là rien d'autre que la dialectique du fini (*als die Dialektik des Endlichen*) ».[1849]

Toute la dialectique du fini (de l'entendement) ne se dirige que vers l'*être* du fini et non pas vers le *concept* de la finité. Autrement dit, la séparation de l'être avec la totalité absolue du concept ne découle pas essentiellement de la structure finie de l'être, mais au contraire, de la réflexion qui le saisit comme seulement fini, coupé de l'infini. C'est pourquoi Hegel semble parler implicitement non pas de la finité de l'être, mais de la finité de l'entendement lui-même : l'être *est*, et, il paraît, pour la réflexion, comme la seule *réalité* que l'on peut effectivement saisir de lui, puisque cette réalité paraît comme celle qui est dépourvue du mouvement de la négativité : « Lorsque nous disons que des choses qu'*elles sont finies*, il est entendu par là qu'elles n'ont pas seulement une déterminité, que la qualité n'est pas seulement comme une réalité et comme une détermination étant en soi, qu'elles ne sont pas simplement limitées » ; et de cette présupposition de l'absence de l'idée de négation absolue dans l'*être* fini, surgit, toujours pour la réflexion, la *finité absolue* de l'être, qui constitue, on le verra, le fondement de la dialectique de la mauvaise infinité : « ainsi, elles [les choses finies] ont encore un être-là en dehors de leur limite-, mais le non-être constitue, bien plutôt, leur nature, leur être ».[1850] En d'autres termes, c'est cette opposition entre l'être et le concept des choses finies qui constitue la catégorie de la finité.

Hegel observe que la finité dans son immédiateté (c'est-à-dire selon sa toute première apparition pour la réflexion de l'entendement comme une détermination uniquement *négative*) est la source de la « tristesse ». Pourquoi la négation qualitative qui surgit dans la catégorie de la finité est-elle décrite par une détermination purement anthropologique de l'homme ? La finité n'est-elle pas, en fin de compte, une catégorie de l'absolu ? Il est clair que la tristesse en question est une représentation du point de vue de la réflexion *subjective* à l'égard de la disparition de l'être des choses finies.[1851] « Penser à la finitude des choses apporte cette tristesse, parce qu'elle est la

[1848] *Enc*., 1830, §79, p. 342 ; *GW* 20, p. 188. Pour la différence entre *die Dialektik* et *das Dialektische*, voir André Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, Olivier Tinland (dir.), Paris, Éd. Livre de Poche, coll. Références, 2005, pp. 86-112.
[1849] *Enc*., 1830, Add. §81, p. 514, *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 174.
[1850] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 187 ; *GW* 21, p. 116.
[1851] Dans la *Philosophie de l'esprit*, Hegel semble associer la tristesse à la méconnaissance de la rationalité interne aux choses : « Si l'homme, après un travail de cinquante ans, jette un regard en arrière sur son passé, il connaîtra bien la progression. Cette connaissance, tout comme le discernement de la rationalité du monde, le libère de la tristesse

négation qualitative poussée à sa cime, que, la simplicité d'une telle détermination, il ne leur plus laissé un être affirmatif qui serait *différent* (*unterschieden*) de leur détermination les destinant à la disparition » :[1852] la tristesse, causée par la finité, est, en vérité, une conséquence naturelle provenant de la dissolution de la ponctualité de l'être limité lorsque la réflexion a pris conscience qu'il est, dans sa limite, en même temps ce qui est *fini*, et que c'est la négation elle-même qui constitue sa réalité, puisque la seule vérité de cette réalité est, à ce stade, le *Vergehen*. La contradiction de la dialectique de la limite qualitative détruit ainsi « l'être affirmatif » de l'être qualifié ; parce que, comme nous l'avons étudié, dans la mesure où l'être *est* par la médiation de la limite, il est ce qui *n'est pas* ; plus précisément, l'être est celui qui doit aller au-delà de lui-même.

Telle est donc la signification ontologique du « penser la finitude » pour la pensée finie : le contenu, c'est-à-dire, l'opposition dynamique, qui surgit dans l'être fini, s'oppose au dogmatisme de l'entendement selon lequel tout ce qui se contredit doit tomber dans le néant (puisque, pour la réflexion, le quelque-chose n'a son être-là que dans la limite). Hegel remarque : « La finité – à cause de cette simplicité qualitative de la négation qui est retournée à l'opposition abstraite du néant et du disparaître à l'encontre de l'être- est la catégorie à laquelle l'entendement se fixe le plus obstinement ».[1853] Nous voyons que l'entendement réflexif, du fait de son activité de séparer,[1854] résiste à l'idée de la médiation qui transforme la présence et l'altérité radicale du non-être (ou l'autre) en une activité propre à la finité de l'être lui-même ; ce qui signifie que, toujours du point de vue de la réflexion, le développement conceptuel de l'être-là doit retourner au commencement du discours logique si la contradiction de la finité ne peut pas être résolue.

Mais est-ce que le néant, que la réflexion éprouve dans la finité des choses, est vraiment un néant absolu ou bien seulement un produit de l'entendement ? La réponse à cette question détermine à la fois la position de l'entendement et la position de la pensée spéculative : pour cette dernière un tel retour est non seulement impossible mais aussi inutile, parce que « la négation en général », à savoir la négation *simple*, « la condition constitutive, la limite se concilient avec leur

(*Trauer*) au sujet de la destruction de ses idéaux. Ce qu'il y a de *vrai* dans ces idéaux se conserve dans l'activité pratique ; c'est seulement de ce qui est sans vérité, des vides abstactions, que l'homme se dégage nécessairement en travaillant » ; Add. § 396, p. 438 ; *Werke*, Suhrkamp, 10, p. 84

[1852] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 187 ; *GW* 21, p. 117 .

[1853] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 187 ; *GW* 21, p. 117.

[1854] Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 80 ; *GW* 9, p. 27 : « L'activité de la scission est la force et le travail de l'entendement, de la puissance la plus étonnante et la plus grande, ou, bien plutôt, de la puissance absolue ».

Autre, l'être-là ; lui aussi, le néant abstrait est, pour lui-même, en tant qu'abstraction, abandonné »[1855] ; le progrès de la détermination de l'être a déjà dépassé l'indétermination du néant abstrait par l'auto-position de la *négation* de cette négation simple, car comme le rappelle Hegel, dans l'*Introduction* de la *Science de la logique* : « (…) ce qui se contredit ne se dissout pas en un zéro, dans le néant abstrait, mais de manière essentielle, seulement en la négation de son contenu *particulier*, ou, qu'une telle négation n'est pas toute négation, mais la *négation de la Chose déterminée* qui se dissout, par conséquent une négation déterminée ».[1856] Si tel est le cas, pourquoi la régression au néant abstrait paraît une nécessité pour la réflexion ? D'après la théorie de l'Essence, cette nécessité découle non seulement de la méconnaissance du développement spéculatif du concept de la finité, mais aussi de l'apparence nécessaire de l'essence dans la sphère de l'être : donc, si la réflexion se dirige vers le néant abstrait, c'est à cause de « l'apparance (*der Schein*) » de la finité en tant qu'une contradiction insurmontable, qui paraît comme « ce qui tient en soi du néant (*das an sich nichtige*)» et c'est « l'immédiateté du *non-être* qui constitue l'apparence (*die Unmittelbarkeit des Nichtseyns, welche den Schein ausmacht*) ».[1857] Nous voyons désormais pourquoi Hegel dit que la finité « est la catégorie sur laquelle l'entendement se fixe le plus obstinement » : si l'entendement s'efforce toujours de garder l'identité à soi de l'être par l'exclusion du moment de « l'Autre en lui-même » de son unité qu'il *présuppose* comme une unité non-contradictoire, tandis que cette négation simple de l'autre (qui est, en vérité, l'« Autre de soi-même ») l'empêche de passer de la finité contradictoire à l'infinité, c'est parce que l'opération de l'entendement reste prisonnière de cette apparence de l'être ; comme Hegel dit dans la *Philosophie de droit* « (…) ce paraître de la rationalité dans la sphère de la finité est l'*entendement* ».[1858]

Ainsi, ce qui paraît pour la réflexion comme la seule solution rationnelle contre la contradiction, c'est de fixer l'opposition entre la négation *simple* dans le fini avec l'infinité pour pouvoir consolider la séparation entre l'être (ou la réalité) d'un quelque-chose et son néant (ou

---

[1855] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 187 ; *GW* 21, p. 117.
[1856] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 61 ; *GW* 21, p. 38.
[1857] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 22 ; *GW* 11, p. 247. Pour souligner la différence de la démarche entre la théorie de l'Etre et de la théorie de l'Essence, Hegel écrit : « Dans le devenir de l'être, il y a au fondement de la déterminité de l'être, et elle est relation à *autre chose*. En revanche, le mouvement réflechissant (*reflektierende Bewegung*) est l'Autre en tant que la *négation en soi*, qui n'a un être qu'en tant que négation se rapportant à soi. Ou, en tant que ce rapport à soi consiste précisément à nier ainsi la négation, la *négation comme négation* est, de la sorte, présente, comme quelque-chose qui a son être dans son être-nié, comme apparence. L'Autre n'est donc pas ici l'*être avec la négation* ou la limite », mais la *négation avec la négation* » », l'*Essence*, p. 25 ; *GW* 11, p. 249.
[1858] *Principes de la philosophie de* droit, § 189, trad. J.-F. Kervégan, p. 285 ; cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein*, p. 272.

anéantissement) : « la finité est la négation fixée *en soi* et elle fait, par conséquent, face de manière abrupte à l'affirmatif », à savoir la véritable infinité, « qu'il a en lui ».[1859] Nous voyons que l'entendement tend à chasser toute contradiction de la finité au lieu de la résoudre par la réunion avec l'infinité.[1860] Il nous reste à voir quelles sont les conséquences de cette *finitisation* de la finité ; mais énumérons d'abord brièvement les trois caractères fondamentaux de la « vision du fini (*Ansicht des Endlichen*)[1861]» : 1/ La finité désigne avant tout l'absence de l'idée de la médiation dans le progrès conceptuel, puisque celle-ci paraît, pour la réflexion, comme une contradiction (à savoir l'impossible), 2 /Faute de cette médiation concrète des déterminations unilatérales, l'entendement retombe nécessairement dans l'opposition absolue de l'être (la réalité) et du néant (la négation simple), 3/Au lieu de s'élever au-dessus de la contradiction de la finité par la suppression de la séparation, l'entendement pose celle-ci dans une opposition absolue à l'égard de l'infinité.[1862]

On peut désormais réfléchir sur les conséquences de l'attitude de l'entendement. Nous avons vu que l'entendement qualifie la finité de la contradiction *absolue,* c'est-à-dire insurmontable, et pour cette raison, il ne lui reste que deux possibilités. Pour pouvoir sortir de cet embarras, ou bien 1/ la réflexion doit reconnaître que ce mouvement du *Vergehen*, propre à la *finitié* de l'être, n'est pas la *destination* (au sens du *Bestimmung*) ultime des choses finies et que le terme (*Ende*), impliqué dans le concept de la finitié, peut être supprimé si la négation simple (posée par la réflexion elle-même) se nie par le passage à la (véritable) infinité qui se trouve, en vérité, au fondement du *concept* des choses finies. En bref, la réflexion doit s'élever au-dessus de cette opposition de l'être et du néant, qui provient de l'apparence de l'essence. Ou bien 2/ le passage de la finité dans l'infinité peut se réaliser par l'*illimitation* (au sens de l'ἄπειρον) de ce qui est limité et fini en vue de garder l'aspect purement statique (qui paraît non-contradictoire) de l'*être* (ou de la *réalité*) de la finité. C'est cette approche unilatérale et non-médiatrice, consistant seulement à

[1859] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 187 ; *GW* 21, p. 117.
[1860] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 53 ; *GW* 11, p. 272 : « Mais la tendresse habituelle pour les choses, qui a pour seul souci de veiller à ce que celles-ci ne se contredisent pas, oublie, ici comme ailleurs, que, de cette façon, la contradiction n'est pas résolue, mais seulement reportée autre part, dans la réflexion subjective ou extérieure en général ».
[1861] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.
[1862] Cf. Wolfgang Janke, « Die Trauer des Endlichen. Anmerkungen zur Aufhebung der Endlichkeit in Hegels Seinslogik », in *Philosophie der Endlichkeit: Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, Beate Niemeyer et Dirk Schütze (dir.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 91-93.

aller au-delà de la limite de l'être fini, qui détermine, aux yeux de Hegel, le caractère défectieux du passage à l'infini qu'il nomme la mauvaise infinité (ou « l'infini de l'entendement »[1863]).

Telle sera, dans ce qui suit, la démarche de l'entendement, puisque comme Hegel le dit dans *Propédeutique philosophique*, le fondement de l'illimitation découle de « l'*activité de réfléchir* (*Reflektieren*)» qui consiste dans « l'aller au-delà (*das Hinausgehen*) d'une détermination singulière, sa comparaison avec d'autres et leur réunion en une certaine détermination ».[1864] Il est évident que cette option, comme celle de la dialectique, résulte d'une décision philosophique qui veut maîtriser la persistance de l'altération dans les choses finies d'une manière définitive, car l'altération de l'être-là, comme nous l'avons vu, ne s'achève pas même dans la limite.[1865] Mais contrairement à la pensée spéculative, la pensée finie tente à supprimer la difficulté, provenant de l'altération de ce qui est fini, par l'*absolutisation* de sa finité ; donc comme le dit Socrate dans le *Philèbe*, le fini est bien ce qui « n'a pas de l'achèvement (μὴ τέλος ἔχειν) ».[1866]

L'illimitation de la finité signifie, d'une part, de maintenir fermement l'opposition absolue entre le fini et l'infini, de telle façon que la finité ne puisse pas passer dans l'infinité, mais demeure, du fait de son illimitation perpétuelle, comme l'être *indéterminé* et *indéfini* : « Le fini se laisse ainsi bien emporter dans le flux ; il est lui-même ceci, à savoir d'être destiné à sa fin, mais seulement à sa fin, - il est, bien plutôt, le refus de se laisser amener affirmativement à l'affirmatif qu'il a en lui, à l'infini, de se laisser lier avec celui-ci ; il est ainsi posé inséparable de son néant, et toute réconciliation (*Versöhnung*) avec son Autre, l'affirmatif, est par là retranchée ».[1867] Dans la mesure où l'illimitation conduit l'*être* du fini à un processus de l'indétermination, l'activité d'aller au-delà de la finité ne signifie qu'un retour, posé d'une manière arbitraire par la réflexion, à un moment déjà supprimé, c'est-à-dire à celui du néant. Mais paradoxalement, Hegel observe

---

[1863] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 197 ; *GW* 11, p. 78.

[1864] *Propédeutique philosophique*, §167, b, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gonthier, 1963, p. 166, trad. modifiée ; cf. aussi *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 52 ; *GW* 21, p. 30 : « La réflexion va au-delà de l'immédiat concret et dissocie celui-ci en le déterminant. Mais il lui faut tout autant aller au-delà de ces déterminations dissociantes qui sont les siennes, et, au plus tôt, les mettre en relation. C'est au niveau de cette mise en relation qu'entre en scène leur conflit ».

[1865] Cf. Bernhard Lakebrink, *Kommentar zu Hegels Logik*, t. I, p. 123: « Dieser Veränderung ist kein Ziel gesetzt, siz ist unbegrenzt, *ohne* Ende, *un*-endlich »; cf. aussi, H. Marcuse, *L'ontologie de Hegel*, p. 64: « La *détermination* de l'étant n'est jamais achevée. Elle trouve toujours en face de soi un « être-là non encore incorporé », une extériorité qu'elle ne s'est pas rendue conforme ».

[1866] *Philèbe*, 24 b.

[1867] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.

que ce néant de la finité, saisi comme une déterminité *déterminée* (*bestimmte Bestimmtheit*)[1868] qui est séparée de l'absolu dans sa forme contradictoire, transforme la « nature fluide (*flüßige Natur*) »[1869] de l'être sensible en fondement absolu de la finité : « La détermination des choses finies n'est pas une détermination qui dépasserait leur *fin*. L'entendement persiste dans cette tristesse de la finité en tant qu'il fait du non-être la destination des choses, qu'il le rend en même temps *non passager* et *absolu* ; (…) ainsi, *elle* [la finité] *est éternelle* (*ewig*) ».[1870] Quel est le sens exact de l'*Ewigkeit* de la fluidité de la finité ? Est-ce que la finité éternelle implique une sorte de dépassement de la dimension spatio-temporelle de l'être fini ? Comment l'entendre ?

Evidemment, l'éternité en question n'a rien à voir avec le problème de la temporalité de l'être fini ni avec la présence éternelle de l'Idée, ou de l'infini[1871] dans les choses finies. Hegel pense ici plutôt la *manière* de considérer la finité comme un processsus sans fin (*Endlose*)[1872] qui conduit la réflexion à considérer la finité de l'être seulement dans son *immédiateté* contradictoire. Donc, l'éternité, au sens péjoratif du terme, représente en même temps le refus de l'activité de la médiation dans la finité. En d'autres termes, la persistance de l'opposition entre la finité et l'infinité devient alors le signe du renversement de la considération du fini comme ce qui est seulement *passager* en la considération du fini comme l'être *absolu* ; ce qui veut dire que dès que la participation du fini à l'infini est rejetée par l'entendement séparateur, la déterminité du fini passe dans l'illimitation et l'indétermination afin de pouvoir poser la finité sans tomber dans la contradiction. Le fondement de la mauvaise infinité qualitative découle ainsi de cette activité, s'imposant extérieurement à l'être fini, de la fixation de la finité que nous pouvons nommer l'absolutisation de la finité. Hegel écrit : « C'est là une considération très importante ; mais que le

[1868] Cf. *Logique et métaphysique*, p. 29 ; *GW* 7, p. 5 : « (…) mais la déterminité comme déterminité déterminée comme réalité et négation ; en d'autres termes à même chacune est exprimé ce qu elle serait seulement dans l'opposition ».
[1869] Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 59 ; *GW* 9, p. 10 : « Cependant, leur nature fluide fait d'elles en même temps des moments de l'unité organique dans laquelle non seulement elles ne se contrarient pas, mais sont des moments aussi nécessaires l'une que l'autre, et c'est seulement cette égale nécessité qui constitue la vie du tout. Mais pour une part, la contradiction qui s'exerce à l'égard d'un système philosophique n'a pas coutume de se concevoir elle-même de cette façon et, pour une autre part, aussi, la conscience qui [l']appréhende ne sait pas communément la libérer de son unilatéralité ou la maintenir libre de celle-ci, et reconnaître, dans la figure de ce qui semble être conflictuel et s'opposer à soi, des moments réciproquement nécessaires les uns aux autres ».
[1870] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.
[1871] Cf. *Enc.*, Add. §247, p. 349 ; *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 26 : « L'éternité n'est pas avant ou après le temps, elle n'est pas avant la création du monde, ni lorsqu'il disparaît ; mais l'éternité est le présent absolue (*absolute Gegenwart*), le maintenant sans avant ni après ».
[1872] Cf. *La Différence*, p. 128 ; *GW* 4, p. 29 : « La véritable antinomie, qui pose les deux, le limité et l'illimité, non l'un à côté de l'autre, mais ensemble comme identiques, doit de ce fait dépasser l'opposition. Dès lorsque l'antinomie postule l'intuition déterminée du temps, celle-ci, par laquelle on entend un moment limité du présent et sa position illimitée hors de lui-même, doit être à la fois les deux, donc éternelle ».

fini soit absolu, c'est un point de vue que, à vrai dire, aucune philosophie ou manière de voir de l'entendement ne voudra se laisser imputer ». Toute la métaphysique finitiste ne voit dans le πέρας que la perfection (au sens du τέλειον) de la détermination de l'être et c'est pour cette raison qu'elle tend à qualifier l'être limité/déterminé de l'absolu, car comme le dit Aristote « les choses infinies, en tant qu'elles sont infinies, ne sont pas connaissables, mais en tant qu'elles sont limitées elles sont conssaissables scientifiquement (ἔστι δ', ᾗ μὲν ἄπειρα, οὐκ ἐπιστητά, ᾗ δὲ πεπέρανται, ἐπιστητά) ».[1873] L'entendement prétend que pour pouvoir accéder à la connaissance concrète de *ce qui est*, la finité doit avoir une nature séparée de l'infinité : le fini est alors ce qui est *non-passager*. Comme le dit Hegel, « on persiste *dans l'être de la finité*, le *caractère passager* [de l'être] subsistant durablement » puisque l'image vulgaire de la finité présuppose que le *concept* de la finité repose uniquement sur la délimitation précise de l'être[1874], de sorte que la finité devient «ce en dehors de quoi (ἔξω) il n'est pas possible de saisir aucune partie de la chose, pas même une seule ».[1875] L'on passe de la considération de la finité de l'être passager et altérable (dont la destination est censée disparaître) à la considération de la finité non-passagère et inaltérable, plus précisément, à la finité absolument absolue, et donc éternelle. Autrement dit, l'opération de l'entendement, transforme sans le savoir et le vouloir, la soi-disante vérité ultime de la finité de l'être (à savoir son passage définitif au non-être) en la seule caractéristique de l'être, et c'est en ce sens que Hegel parle de l'absolutisation de la finité : « le Fait en réside précisément dans cette vision du fini qui constitue le [mouvement de] *passer* en être *ultime* du fini », c'est-à-dire « le fait qu'il passe qui est la chose ultime ».

Mais nous avons vu que la finité implique une altération perpétuelle si elle est considérée dans la séparation avec l'infinité, et la dialectique de la limite ne peut pas s'élever au-dessus de la contradiction si cette altération de l'être n'est pas supprimée par le passage dans l'infinité. Il faut donc renverser la définition traditionnelle de la finité : le fini n'est pas ce qui a une limite bien déterminée, ni le non-passager et l'absolu, mais cette positivité illusoire cache sa structure négative, parce que « le fini est ce qui est borné (*Beschränkte*), passager ; le fini est *seulement* le fini, non pas ce qui ne passe pas », et plus important encore, « le *caractère passager* et le [mouvement de] *passer passent* (*die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht*) ».[1876] Toute

[1873] Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 24, 86a 6, trad. P. Pellegrin, p. 199.
[1874] Cf. Eugène Fleischmann, *La science universelle*, p. 79.
[1875] Aristote, *Métaphysique*, Δ, 16, 1021 b, 12-14, trad. J. Tricot, t. I, p. 203.
[1876] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.

tentative de sauver l'*être* du fini de disparaître dans le néant n'empêche donc pas la finité de se contredire pour autant que l'être fini est considéré selon son existence séparée de l'infinité. En d'autres termes, la contradiction effective de l'*être* fini ne peut être résolue par la pensée subjective et son opération de l'absolutisation de la finité[1877] puisque « si le fini ne devait pas, au sein de l'affirmatif, passer, mais si sa fin devait être saisie comme le *néant*, nous serions, à nouveau, auprès du premier néant déjà rencontré, du néant abstrait qui est lui-même, depuis longtemps, passé ».[1878] Nous avons déjà dit qu'un tel retour est impossible, parce que l'être fini n'est pas l'être indéterminé comme c'était le cas du néant abstrait et la contradiction entre l'être pur et le néant pur est déjà supprimée. D'ailleurs, la contradiction dans la finité est toute autre que celle de la transition excluante de l'être et du néant : le fini *est*, mais d'une manière absolument inconciliable avec l'infini. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, le progrès conceptuel passe de la contradiction de l'être et du néant (moment représenté par Parménide et Platon) à la contradiction du fini et de l'infini (qui provient de la « philosophie de la réflexion » de Kant et de Fichte) : « Là-bas, elle », à savoir la contradiction de l'être pur et le néant pur, « apparaît comme subjective ; ici, il est affirmé que le fini *se tient de façon pérenne* à l'opposé de l'infini, que ce qui est en soi du néant *est*, et qu'il est *en tant qu*'en soi du néant. C'est cela qui est à amener à la conscience ; et le développement du fini montre que, en lui, en tant qu'il est cette contradiction, il s'écroule dans soi, mais en vient à la résoudre effectivement, non pas en ce sens qu'il est seulement passager et qu'il passe, mais en ce sens que le fait de passer, que le néant, n'est pas ce qu'il y a d'ultime, mais passe »[1879].

Résumons la dialectique de la limite : nous avons vu que la contradiction de la limite qualitative découle de la considération de la finité comme opposant à l'infinité. Il est vrai que l'*être* du fini est ce qui est passager puisqu'il est, dans sa singularité, l'être temporel dont la destination est de disparaître : « Le fini est passager et *temporel* pour cette raison qu'il n'est pas, en lui-même, comme le concept, la négativité totale, mais a celle-ci dans lui-même, assurémment, comme son essence universelle, sans, toutefoise lui être égal, en étant *unilatéral*, [et], par conséquent, en se

[1877] Il faut ajouter que la contradiction appartient non seulement à l'être fini mais aussi à la réflexion de l'entendement, car comme le remarque G.R.G. Mure, le mouvement de la pensée finie est en effet double « a) the Understanding eventually reaches contradiction in the consideration of any object upon which it reflect, b) that this contradiction is the Understanding's self-contradiction », voir *A Study of Hegel's Logic*, p. 38.
[1878] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.
[1879] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.

rapportant à cette négativité comme à la puissance (*Macht*) [qui dispose] de lui-même ».[1880] Mais cette contradiction, comme dirait Hegel, est seulement *abstraite* puisqu'elle est le résultat de la séparation réflexive de l'*être*, particulier et fini,[1881] avec son *concept* qui est universel et infini. Ainsi, le fondement de la contradiction de la finité est l'activité de la fixation de l'être temporel dans une processus d'altération qui ne peut pas supprimer conceptuellement le non-être du fini : pour la réflexion de l'entendement, le fini doit se détruire lui-même parce qu'il est essentiellement mortel, tandis que, du point de vue de la raison spéculative, son universalité, en tant que l'Idée ou l'esprit, « est au-dessus du temps »[1882] ; plus précisément, l'infinité est la négation qui *nie* le non-être de l'être fini temporel par la suppression de l'inadéquation entre l'être et le concept. Mais la dialectique de la limite qualitative est encore loin de saisir cette liberté qui se saisit soi-même dans et par la médiation de l'autre puisque le principe déterminant de la démarche de l'entendement est encore sous l'empire du formalisme (c'est-à-dire de la séparation entre la pensée et le pensé). En bref, la contradiction de la finité n'est pas encore épuisée, car c'est seulement par la réalisation de la contradiction à travers le couple borne-devoir-être qu'elle va être supprimée et passer à l'infinité.

§5- La réalisation de la mauvaise infinité comme progrès à l'infini : la dialectique de la borne et du devoir-être

Il a été montré plus haut que la limite ne peut pas établir la différence qualitative entre un quelque-chose et un *autre* quelque-chose parce qu'elle est essentiellement le moyen terme, le « et », entre les être-là finis. La limitation purement logique se montrait d'abord comme la simple négation selon laquelle la *réalité* de l'être limité repose sur la négation qualitative qui est, comme le dit Kant, le « *negatio oppositionis* ».[1883] Selon le vocabulaire kantien, cette limitation (*Einschränkung*), de même qu'elle est essentiellement une négation, désigne le statut affirmatif de l'être limité, puisque dans ce contexte « la négation n'est pas absence (*Mangel*) des choses, mais de la détermination des choses »[1884]. Cela veut dire que l'extériorité de l'être limité caractérise

[1880] *Enc*., § 258, p. 198; *Werke*, Suhkamp, 9, p. 49.
[1881] *Enc*., Add. §258, p. 362 ; *Werke*, Suhkamp, 9, p. 51 : « (…) l'individu est aussi séparé de l'universel, et ainsi il est un seul côté du processus, la variabilité (*Veränderlichkeit*) ; suivant ce moment de la mortalité, il tombe dans le temps ».
[1882] *Enc*., Add. §258, p. 362 ; *Werke*, Suhkamp, 9, p. 51 ; cf. §258, p. 362 ; *Werke*, Suhkamp, 9, p. 49 : « Mais le concept, dans son identité avec soi qui existe librément pour elle-même, Moi=Moi, est en et pour soi l'absolue négativité et liberté ».
[1883] *Réflexion* 5816, AK XVIII 361, 362, trad. Sophie Grapotte, *Réflexions* métaphysiques, p. 150.
[1884] *Réflexion* 5815, AK XVIII 361 « Negation ist nicht Mangel der Dinge, sondern der Bestimmung der Dinge. — *Realitas, negatio, limitatio;* eine jede *negatio* ist entweder blos *limitatio* »; cf. *CRP*, B 347, « La réalité est quelque

nécessairement le lieu de l'opposition. Mais l'être limité, en tant que l'être fini, se trouvait opposé en même temps à l'infinité qui est l'*ens realissimum*, « le concept de l'être le plus réel de tous ».[1885] Pourtant, la dialectique de la limite montre que pour autant que la réflexion s'efforce de nier la subsistance par soi de l'autre, se trouvant à l'extérieur d'un être-là qualifié, la fixité exclusive de l'être limité tombe dans l'auto-négation de son existence ponctuelle. Certes, l'autre en question n'est pas n'importe quel *autre* quelque-chose, mais l'autre en tant que l'infinité avec laquelle l'entendement affirme l'impossibilité de toute réunion. En d'autres termes, la contradiction qui surgit dans l'être limité n'est pas résolue mais subsiste, puisque ce qui est nié, ce n'est pas l'opposition absolue entre le fini et l'infini mais seulement le côté positif de l'*être* limité ; de la même manière la finité n'est pas supprimée mais subsiste en tant que contradiction formelle.

Hegel thématise la *non*-solution de cette contradiction, provenant de la séparation de la finité et de l'infinité par l'entendement, par le couple borne (*Schranke*) devoir-être (*Sollen*). Comme la détermination et la condition constitutive, les catégories de la borne et du devoir-être doivent être entendues comme les moments (certes, plus réfléchis que ceux de l'être-là) inséparables de la différanciation de l'identité abstraite de l'être fini par rapport à son autre. En un sens, on n'est pas encore sorti de la sphère de la dialectique de la limite, parce que la borne et le devoir-être sont le résultat de la présence contradictoire de la limite dans l'être limité et fini : d'une part, la limite exprimait le contenu abstraitement positif du quelque-chose limité, c'est-à-dire que pour autant qu'il demeure *à l'intérieur* de sa limite, il n'est que cet aspect *statique* (que Hegel nomme le *repos*) de l'étant-en-soi, car la limite était le principe (ἀρχὴ) de l'*être* du quelque-chose. Mais d'autre part, le limité, du fait de sa limite, était l'exclusion de l'extériorité, à savoir de l'être-autre qui était censé être différent de ce qui se trouve en dedans de la limite. Mais contrairement à la limite, la borne désigne la négation de cette *négation simple* de l'être-autre : la contradiction de la limitation montre que l'*être* du limité est en même temps son non-être et que l'altération transforme la différence radicale entre un être limité et un *autre* être limité en l'identité de deux ; par conséquent, l'autonomie des l'être-là se supprime dans les deux côtés de la limite et l'un passe dans l'autre.

---

chose, la négation n'est rien, c'est-à-dire qu'elle est un concept du manque d'un objet, comme l'ombre, le froid (*nihil privativum*) », trad. A. Renault, p. 323.

[1885] *CRP*, A 605/ B633, trad. A. Renault, p. 538; cf. « Infinitum metaphysicum, was <nicht> limitiert ist, lauter Realitäten und keine Negationen hat, also ens realissimum. Das kann die Welt nie sein », *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel* Kants, Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Hcinrich zu Dohna-Wundlacken, hrsg. von Arnold Kowalewski, München, Leipzig, Rosl & Cie, 1924, p. 575, cité par Heinz Heimsoeth, *Studien Zur Philosophie Immanuel Kants Metaphysische Ursprünge Und Ontologische Grundlagen*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1956, p. 55, n. 127.

Ainsi la finité s'infinitise. On peut se demander si cette *auto*-négation de l'être limité signifie le véritable passage, cherché par la raison spéculative, dans l'infinité : la finité, grâce à l'acte d'aller au-delà de la limite, passe-t-elle ainsi dans l'infinité ? Pour répondre à cette question cruciale, il faut étudier de plus près la signification ontologique de la borne et du devoir-être.

La limite implique déjà la possibilité (au sens aristotélicien du terme[1886]) de la réunion avec cet autre qui est exclu, parce que l'en soi ou l'intériorité de l'être limité s'est déterminé comme l'être-pour-un-autre tandis que la borne désigne le mouvement de l'*intériorisation* dans l'être-dans-soi (*Insichseyn*), cette négation simple qui concerne seulement ce qui est exclu. La différence est essentielle pour le véritable surgissement de la catégorie de la finité : il est vrai que la limite, ainsi que la borne, comportent une négation (logique) de l'être-autre, par contre, dans la première, cette négation n'est pas immanente à l'*être* du limité (parce qu'il est toujours possible d'aller au-delà de la limite commune), alors qu'elle l'est dans la deuxième.[1887] Hegel explique que, conformément au résultat de la dialectique de la limitation, « l'être-dans-soi identique à lui-même se rapporte ainsi à lui-même comme à son prope non-être, mais comme négation de la négation » de l'être-autre, « comme niant cela même qui, en même temps, garde en lui un être-là, car c'est la qualité de son être-dans-soi. La limite propre du quelque-chose, ainsi *posée par lui comme une négatif qui est en même temps essentiel*[1888] n'est pas seulement une limite comme telle, mais une *borne* ».[1889] La détermination de la finité surgit concrètement là où l'*auto-position* de la borne se réalise non pas à travers la réflexion extérieure de l'entendement mais par la réflexion propre de l'être-là. D'ailleurs, si Hegel ne dit pas que *le fini n'est que ce qui limité* c'est parce que rien n'interdit d'aller au-delà de la limite : l'entendement peut toujours *éviter* la contradiction de l'être limité par la négation du point d'aboutissement de l'être ; ce faisant, l'être qualifié ne disparaît pas (à savoir ne tombe pas dans le *néant*) devant son être-autre, mais il *se rapporte* à lui-même par la

[1886] Cf. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, 19, p. 163: « Das Ansich, der Gegenstand, ist nur die δύναμις, das Mögliche ».
[1887] La distinction vient du vocabulaire kantien. Le concept de limite (*Grenze*) en tant que négation concerne les phénomènes (dans les domaines des mathématiques et de la science de la nature) « les limites (dans le cas des êtres étendus) supposent toujours un espace qui se trouve à l'extérieur d'un endroit déterminé ; les bornes n'exigent rien de tel : ce sont seulement des négations affectant une grandeur pour autant qu'elle n'a pas une intégralité absolue », *Prologémènes*, §57, 352, AK. IV. En ce qui concerne le pouvoir de la connaissance, les limites sont quelque-choses de *positives* « il y a donc bien une connaissance positive réelle à laquelle la raison ne prend part qu'en s'étendant jusqu'à cette limite, pourvu toutefois qu'elle ne tente pas de la transgresser » tandis que les bornes en tant que la négation concernent les noumènes dont les connaissances théoriques ne sont pas données dans l'expérience possible, voir *CRP*, A 576/B 604 et sq.
[1888] Nous soulignons.
[1889] *Science de la logique*, l'*Etre,* 1832, p. 189, 190 ; *GW* 21, p. 119.

mise en relation avec son autre. En d'autres termes, dans le cas de la limite, il est possible de progresser à travers le mouvement de l'altération puisque l'être limité est essentiellement ouvert au changement possible (même si ce progrès ne parvient pas à la détermination de l'être). Certes, nous ne voulons pas dire que l'être limité n'est point un être *fini*, il l'est. Mais c'est seulement avec la catégorie de la borne que nous pouvons dire que « le fini est ce qui est *borné* (*das Endliche ist das Beschränkte*) »[1890], puisque la borne, contrairement à la limite, implique que le quelque-chose n'est plus en relation avec son extériorité et que son être n'est plus à l'extérieur de lui-même, mais il est ce qui *fini*, c'est-à-dire l'être *restreint*. Donc, comme le dit H. Niel « une chose est finie non seulement parce qu'elle est déterminée et limitée, mais parce que le non-être constitue sa nature » ;[1891] or, ce qui est constitutif dans la catégorie de la finité, ce n'est pas seulement la présence de la contradiction dans le fini, mais aussi l'immanence de la négation *partielle* (de l'autre) à l'être du fini.

Cependant, la négation simple de la borne, résultant de la restriction à l'égard de la limite du quelque-chose, a une signification non seulement logique, mais aussi onto-logique. Dans ses leçons sur la métaphyique qui datent de l'hiver 1792/1793, Kant disait que « Alle negationes können wir wie Schranken von Dingen denken[1892] (…) Limes (*Schranke*) ist unterschieden von terminus (*Grenze*). Schranken denke ich mir als *Mängel*, Grenzen aber sind positive Bestimmungen im Raum oder der Zeit »[1893] ou encore « Jedes Ding, sofern es Schranken, *Mängel* enthält, ist metaphysisch unvollkommen ».[1894] Selon la table du rien, la négation ou le *non-être* dans le cas de l'être borné, ne désigne pas une contradiction (ou l'impossiblité de penser que Kant appelle *nihil negativum*) provenant de ce non-être, mais le *nihil privatuim*, « objet vide d'un concept » : « la réalité est *quelque chose*, la négation (*Negation*) n'est *rien* (*Nichts*), c'est-à-dire qu'elle est un concept du manque (*Mangel*) d'un objet, comme l'ombre, le froid ».[1895] Le non-être ici est conditionné, pour ainsi dire, par une absence absolue qui détermine la *réalité* de l'être comme l'être manquant, tel est le cas dans l'image de l'ombre, car il est déterminé par le manque de la lumière. Donc, dans la borne, la détermination de la réalité (ou de l'être) est posée non pas

[1890] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188, *GW* 21, p. 117.
[1891] *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 194.
[1892] *Metaphysik Dohna*, AA XXVIII, 2. 1, p. 635; cf. *CRP*, A 576/ B 604: « Toutes les vraies négations ne sont donc que des *bornes* (Alle wahren Verneinungen sind alsdann nichts als *Schranken*) ».
[1893] *Metaphysik Dohna*, AA XXVIII, 2. 1, p. 644.
[1894] *Metaphysik Dohna*, AA XXVIII, 2. 1, p. 645, nous soulignons.
[1895] *CRP*, A 291/B 347; trad. A. Renault, p. 328.

positivement mais seulement négativement, de sorte que la réalité d'un quelque-chose doit être *fixée* à sa négation à cause du manque du contenu déterminé, parce que, toujours selon l'exemple de Kant, l'opposition entre l'ombre et la lumière est réelle (au sens kantien du terme). Dans la première édition de la *Science de la logique*, Hegel utilise la définition kantienne qui affirme la présence de la privation dans la négation effectuée dans la borne : « la négation n'est pas simplement le néant (*Nichts*) en général, mais la négation réfléchie, rapportée à l'être-en-soi, le *manque* (*Mangel*), en tant que le manque de quelque-chose, ou la *borne* ; la déterminité, *posée* comme ce qu'elle est en vérité, comme un non-être (*Nichtseyn*) ».[1896] Qu'est-à dire ? Le non-être, à savoir la négation de l'être-autre, dans la limite impliquait aussi une exclusion, mais celle-ci ne signifiait pas une privation dans la détermination du quelque-chose puisque l'absence d'un contenu déterminé y est dépassée par la *négativité*[1897] (qui n'est pas une négation simple), c'est-à-dire par le rapport à lui-même de la négation de la négation initiale. En revanche, la borne désigne la négation de la *limite* de l'être, ce qui veut dire que l'altération lui est aussi réfusée. La borne traduit ainsi la privation inhérente à la finité de l'être. Il faut voir dans quel sens la borne oppose la finité à l'infinité.

Tout ce qui est fini est nécessairement affecté de la privation, c'est en ce sens précis que le quelque-chose en tant que l'être qualifié devient l'être fini. Il ne faut pas oublier que la détermination de l'être en question résulte du non-être de la limite, autrement dit, la limite ou le non-être est intériorisée dans le *quelque-chose*. Cela signifie que non seulement l'être-en-soi ou la détermination du quelque-chose, mais aussi le statut de l'autre en général subit un changement par la suppression de la contradiction de la limite. Pourtant, cette nouvelle tension dialectique exige

---

[1896] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 168 ; *GW* 11, p. 77.

[1897] Bernard Mabille soutient que ce type de négation (à savoir la négation dans la limite) est une « *négation au sens d'altérité* », c'est-à-dire celle qui est opérée dans la *Sophiste* (257b), parce que la négation (μὴ ὄν) y implique la relation ontotologique à l'être-autre (τὸ ἕτερον). De ce fait, il distingue un autre type de la négation qu'il nomme « *négation déterminante* », celle du *Philèbe* parce que la fonction principale de la négation y est l'activité de la détermination (πέρας) de l'indétermination (ἀπείπρον). Et finalement, il nomme la négation dans la borne *« négation-dépassement* », voir « Idéalisme spéculatif, subjectivité et négations », in *Le transcendantal et le spéculative dans l'idéalisme allemand*, Jean-Christophe Goddard (dir.), Paris, Vrin, 1999, pp. 98-99. Une telle formulation nous paraît bien fondée mais la séparation de la négativité absolue (la négation de la négation) des trois types des négations (*simples*) est, d'après nous, problématique : lorsque ce qui est indéterminé est déterminé par le πέρας, n'est-il pas vrai que cette détermination s'opère essentiellement par la mise en relation avec ce qui *paraît* radicalement autre ? ou encore, la détermination par la suppression de l'être-autre absolu ne veut-elle pas dire que cette négation est *une négation qui dépasse à la fois l'altérité et l'indéterminitié* ? C'est-à-dire que dans chaque type de ces négations, les trois fonctions (détermination/mise en relation/dépassement) sont implicitement inséparables, car si ce n'était pas le cas, chaque négation serait une négation *fixée* qui ne constitue pas une véritable forme de ce qui est indéterminé, non relatif et non dépassé.

l'exclusion du moment de l'être-pour-un-autre (qui était le moment de la condition constitutive) ou l'extériorité de l'autre dans l'unité de la réalité du quelque-chose : « l'extériorité de l'être-autre est la propre intériorité du quelque-chose ». La borne désigne ainsi l'absence de l'être-autre dans l'intériorité de l'être borné, parce que la restriction, qui n'est pas imposée sur le quelque-chose, implique l'activité de se rapporter à soi-même par la négation de l'être-autre : « Le quelque-chose est déterminé, il n'est pas dans lui-même que par sa limite ; elle est négation de l'être-autre », « la limite qui constitue ainsi la détermiantion du quelque-chose, mais de telle sorte qu'elle est en même temps déterminée comme son non-être, est la *borne* ».[1898]

Cependant, la position de la borne sur l'être du quelque-chose n'est que l'un des moments de la finité : l'être borné, du fait de la privation se trouvant dans sa structure, est *couplé* immédiatement avec cette nécessité du remplissement de la détermination avec une déterminité, puisque l'en-soi de l'être se montre comme l'en-soi privé d'un contenu déterminé concret ;[1899] c'est cette nécessité du remplissement que Hegel nomme le *devoir-être*[1900] : « Mais l'être-en-soi de la détermination, dans cette relation à la limite, c'est-à-dire à soi comme borne, est le *devoir-être* ».[1901] L'immanence de la limite fait surgir, d'une part, le négatif comme borne ; cela veut dire que dans la mesure où la détermination est déterminée comme la *négation de l'être-en-soi*, on a affaire seulement à l'être borné. Mais d'autre part, pour autant que la détermination du quelque-chose transforme son en-soi *seulement négatif*, le besoin de nier cette négation par un contenu déterminé devient une nécessité objective. Une telle nécessité était déjà présente dans le moment de la condition constitutive : « mais cette détermination est, à son tour, seulement *en soi*,

[1898] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 168 ; *GW* 11, p. 73, 74.
[1899] Cela ne veut pas dire que l'en-soi du quelque-chose est entièrement vide du contenu. Sur ce point, Hegel nous semble plus proche d'Aristote que Kant.
[1900] Comme cela est bien connu, le devoir-être (*das Sollen*) désigne chez Kant le dépassement de ce qui est refusé à la raison théorique (voir *CRP*, A 547/B 575 et sq.) par la raison pratique : ce qui doit être, c'est la concordance de la libérté et de la nature, de la particularité de l'être fini et de l'universalité de la loi rationnelle, du « ciel étoile » au-dessus de moi » et de « la loi morale en moi » (*Critique de la raison pratique*, AK V, 288, trad. François Picavet, Paris, P.U.F., 3ème éd., 1989, p. 173). Mais la réalisation de ce lien entre le fini et l'infini (ou le Souverain bien), du pouvoir et du devoir-être demeure comme une tâche irréalisable, d'où naît le progrès à l'infini au titre de la solution : « Pour un être raisonnable, mais fini, il n'y a de possible que le progrès à l'infini (*nur der Progressus ins Unendliche*) des degrès inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale » (*ibid*, 221, p. 132). Face à l'impossibilité d'une telle réalisation, la relation de l'être fini avec l'infini demeure comme une *aspiration* (*Streben*). Pourtant, dans le contexte de la logique de l'Etre, la critique de Hegel ne considere pas l'ascept *éthique* du devoir-être (sur ce sujet, cf. *Enc.* §508, *Philosophie du droit*, §138 ; §333) mais seulement le formalisme onto-logique de la séparation du contenu et de la forme, de l'intérieur et de l'extérieur, de la finité de l'être (borné) et de la mauvaise infinité du devoir-être.
[1901] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 168 ; *GW* 11, p. 74.

en tant qu'un *devoir-être*, c'est-à-dire qu'elle est, avec le remplissement qui est incorporé à son en-soi, dans la forme de l'en-soi en général face à l'être-là non corporé à elle ».[1902]

En d'autres termes, la relation de la borne à la détermination du quelque-chose est une relation *négative*, et pourtant, si cette négation demeure comme une négation *exclusive* de l'autre (c'est-à-dire si elle se refuse de *s'infinitiser* par cette négation *partielle*), elle se transforme en l'être absolument fini qui disparaît dans le néant (à savoir dans l'indétermination absolue). Mais même si ce qui constitue sa nature, c'est le non-être (de l'autre), et même s'il n'est lui-même qu'en étant borné (puisque son essence est marquée par la privation), l'être borné *est*. Telle la signification du *Sollen* selon laquelle l'être borné ne *doit* pas être, en vérité, ce non-être qui est privé de l'*être*, il ne *doit* pas subsister, selon l'heureuse expression de E. Fleichmann, comme une « *détermination* indéterminée »,[1903] mais il *doit* être déterminé par une détermination *déterminée*. Le progrès dialectique retombe ainsi dans la même contradiction qui était supprimée dans le couple être pur/néant pur, le quelque-chose/un autre, ou autrement dit, la même contradiction revient sous une forme plus développée : pour l'entendement, « omnis determinatio est negatio » *en tant que borne*, car pour tout ce qui déterminé par la borne, l'être-autre *paraît* comme une négation *négatrice* qui le *sépare* ontologiquement non seulement de cette autre, mais aussi de tout ce qui est autre de lui-même. Donc, pour l'entendement, l'identité de l'être borné est déterminée par une négation au sens de la privation (*nihil privatium*) qui doit être entendu non pas comme un non-être *déterminé* (τι μὴ ὂν) mais un non-être *absolu* (ὅλως μὴ ὂν).[1904] Cela veut dire qu'une réunion avec l'infinité

[1902] *Science de la logique, l'Etre*, 1832, p. 181 ; *GW* 21, p. 111.

[1903] Voir *La science universelle*, p. 78.

[1904] Voir *Physique*, I, 3, 186b 9 ; sur la différence entre le non-être déterminé et le non-être absolu, voir Enrico Berti, « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être », in *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, pp. 129-149. Il est vrai que Kant distingue la négation logique (*Nicht*), entendu comme le *rapport* (*Verhältnis*) entre les concepts, de la négation transcendantale (*transzendentale Verneinung*) comme la reflexion (transcendantale) rapportant au *contenu* de l'objet pensée : « une négation transcendantale signifie au contraire le non-être en soi-même (*Nichtsein an sich selbst*) » (*CRP*, A 574/B 602, trad. A. Renault). En ce qui concerne la négation logique, Kant écrit : « l'expression « non-mortel » ne peut aucunement donner le moyen de connaître que par là c'est une simple non-être (*ein bloßes Nichtsein*) qui est représenté dans l'objet, mais elle laisse tout contenu de côté ». Autrement dit le *Nicht* est proche à la négation aristotélicienne du ἀπόφασις, à savoir que l'un comme l'autre est une négation de l'être qui signifie seulement une *absence* : « ἀπουσία γὰρ ἡ ἀπόφασις ἐκείνου ἐστίν » (*Métaphysique*, Γ, 1004a 15). Le « non-mortel » ou bien le « non-blanc » represente ainsi non pas la privation (*Mangel*, στέρησις) mais seulement l'absence : « D'ailleurs lorque quelqu'un, à qui l'on demande si un objet est blanc, repond que non, il ne nie rien d'autre chose, sinon l'objet est blanc, et la négation n'indique ainsi qu'un non-être (ἀπόφασις δὲ τὸ μὴ εἶναι) », (Γ, 1012a 15-17, trad. J. Tricot). Ainsi la véritable privation ne se trouve que dans la négation transcendantale, mais celle-ci concerne ici uniquement la *détermination*, comme le dit Kant, de la « *Realität* (*Sachheit*) » de l'être qui traduit celui-ci en un néant pur, puisqu'il s'agit seulement d'une idée de la raison pure qui ne peut pas être donnée dans l'expérience possible. C'est en ce sens précis que la négation de la borne signifie un non-être *absolu* qui est proche du non-être parménidien (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Sur l'ambiguïté de ce non-être

est niée pour l'être fini en raison du caractère du non-être absolu à l'égard de l'infini. Mais cette *aspiration* doit être réalisée même s'il n'est pas possible pour l'être fini d'y parvenir. Autrement dit, l'être borné, saisi comme purement négatif à cause de la limite immanente en lui, *doit* être *illimité*, parce que, selon la dialectique contradictoire de la limitation, le véritable être-là de l'être borné se trouve *au-delà* de sa borne.

Cependant, paradoxalement « cette borne », remarque Hegel, « n'est pas quelque-chose d'étranger »[1905] à la finité de l'être qualifié, puisque sans une telle borne, tout être-là en général serait quelque-chose du déterminé (au sens du πέρας), mais indéterminé (au sens de l'ἄπειρον); car comme le remarque H. Marcuse, la priorité de la borne vient de sa fonction qui est d'être « le principe (ἀρχὴ) de son devoir-être ».[1906] C'est pourqoi Hegel précise que la borne n'est pas seulement « ce qui est posé comme *nié* », puisque « la négation » dans la borne « est à double tranchant (*zweyschneidig*) » : d'une part la borne est ce qui se nie en tant que limite, mais d'autre part, comme telle, elle désigne en même temps la négation du devoir-être pour pouvoir être véritablement un être-là ; car c'est grâce à cette opposition à l'égard du devoir-être qu'un être borné est ce qu'il est : « cet être-en-soi est par là, en tant qu'il est la relation négative à sa limite aussi différent de lui, à lui-même comme borne, un *devoir-être* ».[1907] La contradiction est ainsi plus complèxe qu'elle n'y paraît : 1/ la négation de la détermination et de l'être-en-soi est elle-même la borne 2/ en revance, le devoir-être, qui est l'être-en-soi de l'être borné, est la négation de la borne, de sorte que leur opposition se montre comme une opposition absolue : dans la mesure que le quelque-chose s'est déterminé comme l'être borné, il nie son en-soi qui est la condition nécessaire pour être borné, mais inversement, le devoir-être est la négation de la restriction fixée de l'être-là ; autrement dit, toute contradiction, comme nous le verrons, repose sur l'exclusion de son autre à cause de la méconnaissance de la vérité essentielle de la *finité* qui est d'être l'autre de soi même.

---

absolu, Léo Freuler remarque à bon droit que « puisque le concept de limitation établit un lien entre la réalité et la négation ainsi défini, et si la réalité consiste en la possession de déterminations d'être, la négation à l'en priver, la limitation désigne quelque chose de réel en tant que privé de déterminations. Pour limiter, c'est-à-dire borner, il ne suffit pas d'envisager quelque chose de réel, car on néglige alors la négation, ni d'envisager quelque chose comme dépourvu de réalités, car on oublie alors la réalité. Limiter signifie affirmer et nier de telle sorte que quelque chose de réel est privé de réalités », *Kant et la Métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992, p. 332.

[1905] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 191, *GW* 21, p. 120.

[1906] *L'ontologie de Hegel*, p. 67.

[1907] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 190, *GW* 21, p. 119.

A cela s'ajoute une autre condition qui concerne la fonction du devoir-être. Celui-ci contient, précise Hegel, « la détermiantion double (*die verdoppelte Bestimmung*) »[1908] : 1/ dans un premier temps, le devoir-être exprime seulement la nécessité du remplissement de l'en-soi avec un contenu. Il est alors « la détermination comme détermination étant-en-soi (*als ansichseyende Bestimmung*) » qui ne signifie rien d'autre que l'intériorité virtuelle du fini face à l'illimitation, ou mieux, il est seulement cette possibilité en tant que « l'élément objective »[1909] se trouvant encore comme une *passivité* dans son opposition à la borne ; 2/ dans un second temps, le devoir-être, en tant que non-être de la borne, se tranforme lui-même en une *borne*, c'est-à-dire qu'il passe lui-même dans le côté du non-être : « la même détermination comme un non-être, qui, en tant que borne, est différent d'elle, mais en même temps lui-même une détermination étant-en-soi ».[1910] Qu'est-ce à dire ? Comment le devoir-être, la nécessaire réalisation du passage du non-être à l'être-là, retombe dans la négation initiale ?

Pour le comprendre, revenons de nouveau à la définition de la borne. Nous avons vu plus haut que la borne est une limite *posée* à l'être-là finie *par sa propre réflexion*. Pourtant, cette manière de définir ce qui est la borne est incomplète, car la condition la plus essentielle de la borne consiste en même temps dans l'activité d'aller au-delà de la limite : « Pour que la limite, qui est à même le quelque-chose en général, soit une borne il faut que ce quelque-chose, en même temps, dans lui-même, *aille au-delà d'elle*, qu'il se rapporte, en lui-même, *à elle comme un non-étant* (*Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sey, muß es zugleich in sich selbst über sie hinausgehen, sich an ihm selbst auf sie als auf ein Nichtseyendes beziehen*)[1911] ; […] mais le quelque-chose ne va au-delà de sa limite que dans la mesure où il est l'être-supprimé de celle-ci. Et en tant qu'elle est dans la *détermination* elle-même comme borne, le quelque-chose va, par là, *au-delà de lui-même* ».[1912] Selon cette explication, l'intériorisation de la limite dans la déterminité de l'être-là se pose également comme la nécessité de transcender la limite qui est devenue une borne. Autrement dit, la condition essentielle de la borne elle-même exige le

[1908] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 190, *GW* 21, p. 119.
[1909] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 519.
[1910] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 190, *GW* 21, p. 119.
[1911] Cf. Fichte *Doctrine de la Science, 1794*, I. 132, p. 45, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794*, Hamburg, Felix Meiner, 1956, p. 53 : « *Le Non-Moi doit déterminer le Moi*; en d'autres termes il doit supprimer de la réalité en celui-ci. Ceci n'est cependant possible qu'à la condition, qu'il contienne en lui-même la partie de la réalité, qu'il doit supprimer dans le Moi. Ainsi – *le Non-Moi contient de la réalité en soi* (*Das Nicht-Ich, soll bestimmen das Ich*, d. h. es soll Realität in demselben aufheben. Das aber ist nur unter der Bedingung möglich, daß es in sich selbst denjenigen Teil der Realität habe, den es im Ich aufheben soll. Also — *das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität* ».
[1912] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 190 ; *GW* 21, p. 119.

dépassement d'elle-même, parce que si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas une borne mais une limite, par conséquent, il n'y aurait pas un être privé, mais seulement un être *affirmatif* : « l'être-là gît en repos, dans l'indifférence, pour ainsi dire *à côté* de sa limite ».[1913] Ainsi, contrairement à l'être limité, l'être borné n'est pas celui qui est en repos, mais il est celui qui est dans le non-repos, c'est-à-dire qu'il est l'être *contradictoire* dont la destination est de supprimer la juxtaposition limitative.

Nous pouvons désormais dire pourquoi le devoir-être se détermine comme une borne : pour autant que le devoir exige l'activité d'aller au-delà de la borne, l'être borné *s'illimite*. L'être-là passe ainsi de la déterminité du non-être privitif au véritable être-là, de l'identité abstraite à l'identité concrète par le remplissement de l'en-soi. Mais l'illimitation en tant qu'extériorisation de l'intériorité, renverse le statut de l'être-là : du moment qu'il s'illimite, il ne peut pas devenir cet être rempli puisqu'il *doit* être seulement l'être *fini*. La réflexion d'entendement exige dans ce cas la suppression de cet « être-au-delà (*Hinausseyn*) »[1914] d'abord parce que le mouvement d'illimitation semble détruire l'opposition de la finité et de l'infinité. L'être passé au-delà de la borne se contredit ainsi puisque, selon sa *détermination* ou son l'en-soi, le fini doit être ce qui est séparé de l'infini. L'être illimité se montre ainsi comme l'être contradictoire qui doit se supprimer, et c'est ainsi que « la même détermination », à savoir le devoir-être, est posée « comme un non-être » en tant que borne. D'un autre côté, l'être devenu illimité doit être borné parce que le fini ne doit pas être *pour* un autre ni *avec* un autre (telle est en vérité la différence ontologique entre la limite et la borne ; celle-là est une négation simple qui se réfère implicitement à son être-autre tandis que celle-ci est une négation simple selon laquelle une extension à l'autre devient problématique) ; tout effort qui détruit la différence entre l'*Etwas* et sa détermination privative doit être supprimé pour la réflexion, comme le dit Hegel, « le devoir-être est seulement borné en soi, par conséquent, *pour nous* »[1915] qui est la réflexion *extérieure.* La distinction est importante pour l'infinitisation du fini : la borne constitue la nature de ce qui est fini ; pour Hegel, elle est loin d'être une construction contingente imposée par la réflexion, mais le fini se pose par sa propre réflexion comme cet être borné. Ainsi tout ce qui est fini contient *effectivement* une borne qui le restreint à cause de la présence de la contradiction dans son en-soi : « En ce que [la] limite est

[1913] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 190 ; *GW* 21, p. 119.
[1914] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 103, *GW* 21, p. 121.
[1915] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 190 ; *GW* 21, p. 119, nous soulignons.

déterminée en tant que négation du quelque-chose, elle est ce par quoi le quelque-chose est, c'est [la] contradiction parfaite ; quelque-chose est en soi, rapport simple à soi, donc sans négation, mais la limite appartient tout autant que à son en-soi ; à présent [la] contradiction est posée, nous voyons là [la] contradiction, mais elle réside aussi dans [la] détermination du quelque-chose, et, posé avec cette contradiction, le quelque-chose est *fini :* la finité est négation ».[1916] Dans la dialectique de la limite, nous n'avons affaire qu'à la catégorie de l'*Etwas*, pourtant, c'est seulement par l'auto-position de cette limite dans la déterminité du quelque-chose (ou l'être qualifié) comme le non-être privatif que le progrès logique parvient véritablement à la catégorie de la *finité*. Autrement dit, la limitation du quelque-chose anticipe déjà le surgissement de sa finité. Mais le devoir-être, au contraire, est causé par la réflexion extérieure de l'entendement et son opération de *comparer*[1917] la finité et l'infinité (d'après leur soi-disante opposition) qui conduit à leur séparation définitive.

Il est donc inutile d'attendre de l'entendement qu'il supprime le devoir-être lorsque le non-être transcende au-delà de sa borne, car selon la présupposition de la réflexion, l'élévation de la catégorie de la finité dans l'infinité conditionne l'auto-position de la borne dans le devoir-être et inversement le devoir-être dans la borne. En 1794, Fichte formule l'ambiguïté du dédoublement de la borne et du devoir-être comme suit : « pas d'infinité, pas de limitation ; pas de limitation, pas d'infinité (*keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit*) ».[1918] Dans un premier temps, il s'agit de l'infinitisation/détermination de ce qui est fini/indéterminé (le « pas d'infinité, pas de limitation ») : l'être borné, pour autant qu'il est cet être *indéterminé*, doit être *différencié* de son indétermination par l'activité d'aller au-delà de sa borne : « L'activité du Moi consiste en une auto-position sans limites. Une résistance se présente. Si elle cédait devant cette résistance, l'activité, qui s'étend au-delà de la limite de cette résistance, serait entièrement supprimée et niée ; dans cette mesure Le Moi ne serait pas posant en général ».[1919] Aux yeux de

---

[1916] *Leçons sur la Logique*, 1831, §91, p. 112 ; *GW* 23.2, p. 731.

[1917] Cf. *Leçons sur la Logique*, 1831, §91, p. 112 ; *GW* 23.2, p. 731 : « (…) c'est seulement en comparaison avec l'en-soi qu'il y a là une borne (*denn nur im Vergleich mit An sich, ist da Schranke* », (nous soulignons) ; cf. aussi *Enc*., 1830, §60, *Remarque*, p. 321, *GW* 20, p. 98 : « Une borne, un manque de la connaissance ne sont de même déterminés comme borne, manque, que par la *comparaison* avec l'Idée *présente* de l'universel, d'un être total et achevé (*Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die* Vergleichung *mit der* vorhandenen *Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten*) ».

[1918] *Doctrine de la Science, 1794*, I. 214, p. 99; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 133.

[1919] « Die Tätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sich-Setzen : es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand », *Doctrine de la Science, 1794*, I. 214, p. 99, 100; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 134; cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 1985 ; *Werke*, Suhrkamp, 20, p. 398 : « Moi pose une fois le Non-Moi comme limitant (*als begrenzend*) et lui-même comme limité (*als begrenzt*), ce en quoi le Moi se pose comme ayant besoin d'un objet : Je me sais en tant que Moi, mais déterminé par le Non-Moi; le Non-Moi est ici actif, et le Moi, passif ».

Hegel, cela veut dire que l'illimitation se produit comme une activité qui transforme l'*être-au-delà* en un être dont la détermination est restreinte par la résistance de l'*autre*. Celui-ci exprime la présence irréductible de l'extériorité qui est saisie comme l'autre radicalement différente de l'activité du *Soi* ; ou comme Fichte l'appelle, l'*Anstoß* (choc) qui conduit l'imagination (*Einbildungskraft*) à un mouvement *indéfini* de *flottement* (*Schweben*) « entre la détermination et la non-détermination, entre fini et l'infini ».[1920] En termes hégéliens, on peut dire que, dans l'infinitisation du fini, la finité-indéterminée ne se supprime pas véritablement comme le non-être *supprimé*, mais le non-être seulement *passe* dans un *autre non-être* qui est également un être fini-indéterminé. C'est pourquoi, dans un second temps, cet être qui est *devenu* illimité doit être posé, de nouveau, comme limité (c'est le moment qui traduit le devoir-être, l'en-soi en une pure borne), parce que, d'une part, si l'illimitation continue, on ne parvient jamais à la détermination mais seulement à l'indétermination, d'autre part, il doit y avoir une différence entre le côté déterminant et infini et le Moi déterminé et fini ; d'où vient l'exigence du *pas de limitation, pas d'infinité :* « si le Moi ne se limitait pas, il ne serait pas infini », « dire qu'il est infini signifie : il se pose infini ; il se détermine par le prédicat d'infinité ; ainsi il se limite lui-même (le Moi) comme substrat de l'infinité ; il se distingue lui-même de son activité infinie (ces deux actes étant identiques) ; et il doit en être ainsi, si le Moi doit être infini ».[1921] Dès lors, il s'agit d'un mouvement rétroactif, de sorte que l'*infinitisation de la finité* doit être déterminée, cette fois, par un autre mouvement qui concerne la *finitisation de l'infinité* ; dans l'un comme l'autre, la détermination recherchée est conditionnée par l'activité du Moi ; la position du Moi comme *se posant* doit coïncider avec la position du Moi comme *non se posant*. Ainsi, le résultat de l'activité de la détermination repose

[1920] Fichte, *Doctrine de la Science, 1794*, I. 216, 217, p. 101; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 136. Pour Hegel le choc fichtéen n'est rien d'autre que l'en soi inconnaissable de Kant, voir *Enc*, 1830, Add. §60, p. 508, 509 ; *Werke*, Suhkamp, 8, p. 147 : « La nature du choc reste, à ce sujet, un dehors inconnu et le Moi est toujours quelque chose de conditionné qui a un Autre en face de lui. Par conséquent, Fichte lui aussi en reste au résultat de la philosophie kantienne, à savoir que l'on ne peut connaître que le fini tandis que l'infini dépasse la pensée. Ce qui chez Kant s'appelle la chose en soi, c'est chez Fichte le choc du dehors, cette abstraction d'un Autre que le Moi, qui n'a aucune autre détermination que celle du négatif ou du Non-Moi en général. Le Moi est à cet égard considéré comme étant en relation avec le Non-Moi, moyennant lequel seulement son activité de la détermination-de-soi est stimulée, et cela de telle sorte que le Moi est seulement l'activité continue de se libérer du choc, sans que pourtant il parvienne à la libération effective, puisque, avec la cessation du choc, le Moi lui-même, dont l'être n'est que son activité, cesserait d'être. Or, en outre, le contenu que l'activité du Moi amène au jour n'est aucun autre que le contenu habituel de l'expérience, seulement avec cette addition que ce contenu est simplement un phénomène » ; cf. aussi, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 1990 ; *Werke*, Suhkamp, 20, p. 404. Pour la théorie du choc de la *Doctrine de la science* de 1794, voir M. Richir, *Le rien et son apparence : Fondements pour la phénoménologie*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1979, pp. 258-319.

[1921] Fichte, *Doctrine de la Science, 1794*, I. 214, 215, p. 100; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 134.

sur « une limite infinie (*eine unendliche Grenze*) », par conséquent, son activité est elle-même une activité « qui va à l'infini (*ins Unendliche gehenden Tätigkeit*) ».[1922] Autrement dit, la position de *l'infinité-déterminité* doit immédiatement céder la place à la *finité-indéterminité*, et *vice versa*, parce que chaque activité, au sens de l'auto-détermination, exige une auto-limitation à laquelle elle s'oppose. C'est la raison pour laquelle, comme le remarque M. Richir, « l'opposition du fini et de l'infini est donc l'opposition du déterminable et de l'indéterminable ».[1923] Que signifie pour Hegel l'auto-position de l'être en tant qu'illimité et l'auto-limitation de celui-ci en tant que limité ?

« Ce qui doit être *est*, et, en même temps, *n'est pas*. S'il *était*, il ne *devrait* pas simplement *être* (*Was seyn soll,* ist *und ist zugleich* nicht. *Wenn es* wäre, *so* sollte *es nicht bloß* seyn) »[1924]. Telle est, chez Hegel, la formulation de la contradiction de l'activité réflexive du mouvement déterminant. La critique de Hegel doit être pensée à plusieurs niveaux qui sont, sans doute, interdépendants. 1/ La première critique concerne la fonction de la négation dans le processus de la détermination : le devoir-être et la borne sont traités ensemble par la réflexion comme une seule et même négation *négatrice* qui ne détermine l'être-là que d'une manière unilatérale. Nous avons vu que la force motrice d'aller au-delà de soi-même, à savoir l'illimitation, résulte de la structure privative de l'être borné-*indéterminé*. En tant que *fini*, la borne a en elle (au sens de l'*an ihm*) le non-être de l'être-autre (qui est la négation de l'au-delà), pourtant, en tant qu'être détaché et séparé de l'extériorité (et de l'infini), elle a en soi (*an sich*) la négation d'elle-même en tant que le non-être, puisque l'être-là se trouve au-delà d'elle-même. Au niveau du fini, la négation comme le non-être de l'autre, n'est rien de contingent, car c'est par cette négation négatrice qu'on parle de la finité d'un être. Le fini est donc l'être qui se contredit (sur ce point, il n'y a aucun doute ni pour l'idéalisme *subjectif* ni pour Hegel). Du point de vue de la réflexion, la solution de la contradiction consiste dans la négation simple de la borne ; autrement dit, l'activité d'aller au-delà de la borne est elle-même une négation seulement négatrice, c'est-à-dire partielle, parce que le *fini ne doit pas* subsister, selon son en-soi, comme un être indéterminé (ou borné). Mais une question se pose alors : est-ce que cette négation en question est une *auto-négation* qui fait se rapporter le fini-indéterminé à lui-même comme l'infini-déterminé par la négation du non-être de l'être-autre ? La

[1922] Fichte, *Doctrine de la Science, 1794*, I. 216, p. 101; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 136.
[1923] *Le rien et son apparence : Fondements pour la phénoménologie*, p. 160. Pour une étude systématique de la réalisation du couple infinité-finité chez Fichte, voir Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, pp. 232-249.
[1924] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 191 ; *GW* 21, p. 120.

réponse est donnée à travers le renversement du devoir-être (en tant que négation nécessaire de la borne) en *borne* qui n'est pas une *négation de la négation* ou la négation absolument *déterminante*, mais au contraire, une négation partielle dans la mesure où elle interdit une véritable réunion avec l'autre qui est l'infini. La réponse est donc certes non, parce que, pour Hegel, la négation partielle est une négation qui, au lieu d'élever le fini à l'infini, produit la persistance de l'indétermination au sein de l'être fini ; de ce fait, il ne s'agit que de la « *mauvaise ou négative* infinité (schlechte oder negative *Unendlichkeit*) »[1925] qui laisse subsister la contradiction du fini dans son isolement comme privé de la véritable détermination, à savoir de l'infini (sur laquelle nous allons revenir). Ainsi, on peut affirmer que le formalisme de la négation en question ne fonctionne que comme un passage perpétuel d'un être fini-indéterminé à un autre sans réaliser une véritable différenciation qui déterminerait son identité abstraite comme l'identité de l'identité et de la différence. C'est pourquoi la négation, lorsqu'elle vise à déterminer ce qui est indéterminé, demeure un « rapprochement à l'infini (*Annäherung zum Unendlichen*) »[1926] que Hegel interprète en termes du *progrès à l'infini* (ou l'indéfini). En bref, dans la négation au sens du processus de détermation, la différenciation ne peut pas (ou bien *ne doit pas*) parvenir à l'*Aufhebung* de la différence entre le fini et son autre, l'infini ; et d'autre part, même si la négation ne recule pas dans la catégorie du *néant* (qui est une indétermintaion *indéterminée*), elle ne s'élève pas non plus au-dessus du non-être privatif (qui est une *détermiantion* indéterminée).

2/ A cela s'ajoute une autre critique qui éclaircit la précarité onto-logique de la borne et du devoir-être. Du point de vue de la réflexion extérieure, les moments, comme c'est le cas dans toute contradiction, se présentent comme des figures irréconciliables de telle sorte que le moment actif s'oppose nécessairement au côté passif. C'est pour cette raison qu'une fois que l'en-soi de l'être fini se réalise en allant au-delà de la borne, le devoir-être ne se supprime pas d'une manière effective, mais se pose immédiatement dans l'opposition *avec lui-mêm*e, et la détermination passe dans le côté déterminant qui est la borne. En réalité, l'opposition de la borne et du devoir-être ne laissent pas voir ce qui se cache au fond de ces moments fixés : la borne paraît comme la négation du devoir-être et le devoir-être paraît également comme la négation de la borne. Mais en vérité, l'un et l'autre *sont* une seule et même *détermination étant-en-soi* (*ansichseyende Bestimmung*),

[1925] *Enc*., 1830, §94, p. 357; *GW* 20, p. 130.
[1926] Fichte, *Doctrine de la Science, 1794,* I. 118, p. 35; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 38.

puisque ce qui est supprimé comme moment est seulement la négation de l'*immédiateté* de l'étant-en-soi.[1927] Cela signifie qu'il s'agit d'une seule *détermination* qui supprime une fois l'immédiateté de l'en-soi dans la borne, et une fois l'immédiateté de l'en-soi dans le devoir-être. En d'autres termes, la différence entre les moments est purement *extérieure* à eux-mêmes, et par conséquent, il n'y a qu'un devoir-être de la réflexion exigant une exclusion réciproque par la position de la borne pour pouvoir tenir séparé les moments, soi-disant, opposés. Hegel écrit : « l'être-en-soi du quelque-chose dans sa détermination se rabaisse donc de façon à être un *devoir-être*, du fait que cela même constitue son être-en-soi est, sous un seul et même aspect, en tant que *non-être* ; et cela, de telle sorte, dans l'être-dans-soi, dans la négation de la négation, cet être-en-soi en question est, en tant que l'une des négations (que ce qui nie), une unité avec l'autre, qui est en même temps comme limite qualitativement autre, ce qui fait que cette unité-là est en tant que relation à elle ».[1928] La différence entre l'*être-en-soi* et *l'être-dans-soi* du fini sera décisive pour comprendre comment s'opère le passage dialectique de la finité (et de la mauvais infinité) à la véritable infinité. Disons provisoirement que cette différence consiste dans la saisie de l'être-autre radicalement autre (à savoir l'opposition à l'égard de l'infini) comme la *négativité* (la négation de la négation). Pour le moment, il nous suffit de constater que la différence entre la borne et le devoir-être s'est dissoute dans une identité *abstraite*. Il apparaît que le devoir-être est loin de pouvoir remplir la fonction du moyen-terme médiateur entre la finité-indéterminée et l'infinité-déterminée, parce qu'il est essentiellement un produit de la réflexion séparatrice. Comme le montre B. Lakebrink, « le devoir-être *a en lui* une borne et va au-delà de lui-même, dans ce cas, le devoir-être *est* lui-même une borne et par là, a *en-soi* le non-être »;[1929] autrement dit, la différence entre l'être et l'avoir, l'*an ihm* et l'*an sich*, tombe toujours du côté de l'indétermination, et par conséquent, l'exigence de la détermination (du devoir-être) de l'être fini finit par être absolument et perpétuellement *bornée :* « la borne du fini n'est pas quelque-chose d'extérieur, mais sa propre détermination est aussi sa borne ; et celle-ci est aussi bien elle-même qu'également devoir-être ; elle est ce que les deux ont en commun, ou, bien plus tôt, ce en quoi les deux sont identiques (*sie ist das Gemeinschaftliche beyder, oder vielmehr das, worin beyde identisch sind*) ».[1930] Il est donc inutile de rechercher,

[1927] Nous suivons ici le commentaire de Brigitte Bitsch, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel*, p. 42, 43.
[1928] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 191 ; *GW* 21, p.
[1929] Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit*, t. I, p. 151.
[1930] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832 ; *GW* 21, p. 120.

comme fait Fichte, un moyen-terme qui médiatiserait les deux extrêmes opposés s'il n'y a que la borne formelle qui lui interdit d'accomplir la réalisation de l'en-soi. Parce que, si la borne *ne doit pas* être supprimée, mais *déplacée*, la nécessaire suppression de la contradiction du fini doit être réduite à un « effort infini (*unendliche Streben*) » (qui est, selon Hegel, un effort *indéterminé* et *indéfini* ou mieux la mauvaise infinité), qui est incapable de résoudre ladite contradiction,[1931] puisqu'il est impossible d'accomplir une réunion effective du fini et de l'infini.

D'après ce qui précède, on voit que le problème de devoir-être repose sur une interprétation erronée de l'aspect dynamique de la finité et de l'altérité. Le dynamisme, à savoir le contenu positif dans la sphère de la finité, signifie d'abord la *possibilité* de se rapporter à soi-même en allant au-delà de la borne, parce que la *déterminité* du qualitativement fini ne consiste pour Hegel que dans ce « mouvement d'aller au-delà de la finité, l'infinité (*das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit*) »; [1932] de plus, cet aller au-delà n'est pas causé par la réflexion, mais il est « *immanent* » à la dialecticité du fini[1933] puisque « tout ce qui est fini a pour être de se supprimer soi-même (*Alles Endliche ist diß, sich selbst aufzuheben*) ».[1934] Rappelons que tel était le sens onto-logique de la *déterminité* du fini dans la logique d'Iéna : « le déterminé n'a, comme tel, pas d'autre essence que cette inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est ».[1935] Mais d'autre part, du point de vue du *concept spéculatif* de la finité, cette déterminité entendue comme l'auto-suppression du fini est couplée immédiatement avec la suppression de l'autonomie de l'être-autre, voire de toute altérité radicale. Parce que l'en-soi ou la détermination du fini ne consiste pas seulement dans la suppression de soi-même comme non-être, mais aussi dans la suppression de son être-autre limitant qui le réduit à n'être que fini. Mais du point de vue de l'apparence de l'être-là ou de la soi-disante *réalité* du fini, non seulement l'auto-suppression de soi-même mais aussi la

---

[1931] Cf. Fichte, *Doctrine de la Science, 1794*, I. 139, p. 35 ; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 188 : « Le Moi est infini, mais dans son effort seulement ; il tend à être infini. Mais la finitude est déjà intérieure au concept même de l'effort. En effet ce à quoi ne s'oppose aucune résistance n'est pas effort. Si le Moi était plus qu'effort, s'il possédait une causalité infinie, ce ne serait plus un Moi, il ne se poserait pas lui-même, et par consé- quent il ne serait rien. S'il n'était pas cet effort infini, il ne pourrait pas non plus se poser, car il ne pourrait rien s'opposer ; il s'ensuit qu'il ne serait pas un Moi, mais un néant ».

[1932] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 192 ; *GW* 21, p. 121.

[1933] *Enc*, 1830, §81, *Remarque*, p. 344; *GW* 20, p. 119: « Die Dialektik dagegen ist diß *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich, als das was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt ».

[1934] *Enc*, 1830, §81, *Remarque*, p. 344 ; *GW* 20, p. 119 ; cf. §386, p. 181 ; *GW* 20, p. 384 : « (…) le fini n'*est* pas, c'est-à-dire n'est pas le vrai, mais est purement et simplement le fait de *passer* et d'aller *au-delà de* soi (das Endliche nicht ist, d.i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein *Uebergehen* und *Ueber-sich-hinausgehen* ist ».

[1935] *Logique et métaphysique*, p. 55 ; *GW* 7, p. 33.

supression de l'être-autre ne doivent pas être réalisées « car une déterminité, une limite, n'est déterminée comme borne qu'en opposition à son Autre en général comme à son corrélatif *non borné* ; l'Autre d'une borne est précisément *l'au-delà* d'elle ».[1936] C'est dans cette perspective que l'on doit penser le surgissement de la contradiction dans le fini *seulement* fini : pour autant que le processus de détermination ne s'opère pas à travers l'auto-supression du fini comme fini d'une part, et la supression de l'être-autre d'autre part, il n'est pas possible de dépasser, comme dit Hegel, « l'inadéquation du concept et de la réalité » du fini.[1937] En d'autres termes, ce qui se contredit dans la catégorie du devoir-être, ce n'est pas le *concept* et la *réalité effective* du fini, mais seulement la considération réflexive de la relation de l'infinitisation du fini et de l'autonomie illusoire de l'être-autre : « car dans le devoir-être, est impliquée tout autant la borne comme borne ; le formalisme (…) de la possibilité a, en elle, une réalité, un être-autre qualitatif, face à lui-même, et la relation des deux l'un à l'autre est la contradiction, par conséquent le non-pouvoir ou, bien plutôt, l'impossibilité ».[1938] Pour Hegel, Kant et Fichte, du fait de leur échec à penser l'altérité comme l'autre de soi-même et la négation comme négativité fondatrice, restent prisonniers du formalisme vide de l'opposition du penser et du pensé, du concept et de la réalité effective. Par exemple chez Fichte, l'auto-supression du fini est reconnue comme une nécessité, par contre il ne peut pas parvenir, comme Kant, à la suppression de l'altérité. Hegel explique que si le passage dans l'autre doit être nié par l'auto-limitation, c'est parce que « l'être-autre a été admis comme inconditionné (*unbedingt*), comme en soi » ;[1939] ce qui veut dire qu'il n'y a pas, dans l'effort infini du fini, de retour à soi-même par l'être-autre, mais seulement de progrès en avant qui est destiné à échouer dans la contradiction du fini.

[1936] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 192; *GW* 21, p. 121: « Denn eine Bestimmtheit, Grenze, ist als Schranke nur bestimmt, im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt, also gegen sein *Unbeschränktes*; das Andere einer Schranke ist eben das *Hinausüber* dieselbe ».

[1937] *Enc*., §386, p. 180; *GW* 20, p. 383: « Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier ihre Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs und der Realität mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist »; cf. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 361; *GW* 9, p. 221: « Diese Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das Bewußtseyn in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet ».

[1938] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 191, 192 ; *GW* 21, p. 121. Cette critique du formalisme du *Sollen* kantien (« Tu peux, parce que tu dois ») montre la continuité de la pensée hégélienne car ici il s'agit de nouveau du formalisme des « philosophies de la réflexion » de l'époque d'Iéna.

[1939] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 1986

§6- La mauvaise infinité hégélienne à la lumière des pensées de Platon et d'Aristote

Résumons notre propos : pour Hegel, la déterminité du quelque-chose n'est rien d'autre que la *finité* et dans la mesure où l'être fini est tenu fermement séparé de l'infinité, il est une « contradiction parfaite ».[1940] Celle-ci est alors définie comme une « scission » entre le devoir-être ou « l'*être-en-soi* » et la borne ou « l'*être-là* » de l'être fini.[1941] Le finité de l'être scindé consiste donc en ceci que le mouvement de différenciation ne s'elève pas au-dessus de la négation simple parce l'activité réflexive de déterminer présuppose une opposition absolue entre l'être-en-soi et l'être-dans-soi, la singularité et l'universalité, la réalité et l'idéalité, l'unité et la dualité, l'intérieur et l'extérieur, la détermination et l'indétermination, la possibilité et l'impossiblité, l'identité et la différence, le même et l'autre, etc. Mais selon Hegel, le fini en tant qu'être scindé et contradictoire ne subsiste pas au-dedans de la borne, car il est, grâce à la reconnaissance de cette borne, toujours déjà cet *être au-delà* (*Darüberhinausseyn*) de sa borne, ce qui veut dire que le fini est toujours déjà en puissance en relation avec l'infinité, comme le dit Hegel dans le paragraphe 359 de l'*Encyclopédie* : « un être qui est capable d'avoir et de supporter dans lui-même la contradiction de lui-même est le *sujet* ; c'est là ce qui constitue son *infinité* ».[1942] Que ce soit un être organique[1943] ou inorganique,[1944] l'être fini, selon son l'être-dans-soi, va toujours au-delà de sa borne, et pourtant son processus de détermination ne retombe pas dans l'auto-limitation comme devoir-être. Mais « il accomplit cet aller-au-delà ».[1945] Autrement dit, le fini se supprime comme l'être scindé et contradictoire parce qu'en transcendant la borne, la finité est en même temps niée grâce au passage en l'infinité : son τέλος est de devenir l'infini, ou mieux c'est dans l'infinité que le mouvement d'aller au-delà *s'arrête*.

C'est ce qui fait la différence entre la *finité saisie comme devoir-être* et la *finité qui se supprime*. Hegel, à la fin du deuxième chapitre de l'Etre-là, explique provisoirement les caractéristiques de la mauvaise infinité de la finité saisie comme devoir-être. D'après celle-ci, la mauvaise infinité désigne elle-même la structure *finie* d'aller au-delà (*endliches Hinausgehen*) de

---

[1940] *Leçons sur la Logique*, 1831, §91, p. 112 ; *GW* 23.2, p. 731.
[1941] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 195; *GW* 21, p. 123, 124: « dieses aber ist dieselbe Entzweyung des Ansichseyns und des Daseyns wie die Schranke ».
[1942] *Enc*., 1830, §359, *Remarque*, p. 313 ; *GW* 20, p. 358.
[1943] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 192 ; *GW* 21, p. 121, 122.
[1944] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 193 ; *GW* 21, p. 122.
[1945] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 193 ; *GW* 21, p. 122.

la borne : dans la mesure où l'illimitation ne doit pas être achevée, le dépassement de la borne devient un « progrès à l'infini (*Progreß ins Unendliche*) », ou encore, un tel aller-au-dela est un être « imparfait (*unvollkommenes Hinausgehen*) » qui n'a rien à voir avec la « véritable libération (*wahrhafte Befreyung*) » de la finité du devoir-être, et de ce fait, seulement « l'abstraction en général (*die Abstraction überhaupt)* ».[1946]

Du point de vue où la philosophie antique se place, il est aisé de voir que la mauvaise infinité, telle que Hegel la définit, équivaut à l'infini en puissance (δυνάμει ἄπειρον)[1947] selon lequel l'infini est « non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce en dehors de quoi il y a toujours quelque-chose (Οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν) ».[1948] Mais l'infini comme tel s'oppose à l'infini en acte au sens de l'ἐνεργείᾳ ὂν qui équivaut à la véritable infinité de Hegel. Pourtant, dans la mesure où le progrès à l'infini (εἰς ἄπειρον ἰέναι)[1949] signifie un progrès à l'*indéfini*, cette infinité doit être entendue comme la mauvaise infinité de Hegel, car comme l'affirme Aristote, « rien n'est achevé s'il n'est terminé ; or, le terme est limite (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος τὸ δὲ τέλος πέρας) ».[1950] En d'autres termes, pour autant que le mouvement d'aller au-delà (ἔξω) signifie un non-achèvement (ἀτελές) et une opposition à la totalité (ὅλον), le devoir-être implique la présence d'un mouvement *indéfini*, entendu comme mauvaise infinité-indéterminée : « car l'être en puissance, et non l'être en entéléchie, est l'indéterminé (τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν) ».[1951] L'infini en puisssance est donc une sorte de privation dans la *détermination* de l'être et c'est dans cette perspective que la mauvaise infinité hégélienne se rapproche de la pensée aristotélicienne – à condition qu'on ne parle pas de l'infini en acte. Mais comme nous l'avons étudié plus haut, l'infini en acte, au sens de la réunion effective de l'infini avec le fini, n'est pas concevable aux yeux d'Aristote : « l'infini ne peut exister comme être en acte (οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον ὡς ἐνεργείᾳ ὂν) », [1952] puisqu'il est « ce qui est impossible de parcourir (τὸ ἀδύνατον διελθεῖν) ».[1953] La seule façon de pouvoir penser l'infini en acte est de le saisir sur un mode répétitif : « d'une manière générale d'abord, l'infini existe dans le fait de prendre toujours autre chose, et que cette chose soit toujours limitée, mais toujours

[1946] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 192 ; 193 ; 194 ; *GW* 21, p. 121 ; 122 ; 123.
[1947] *Physique*, III, 6, 206 a 18.
[1948] *Physique*, III, 6, 206 a 33-35, trad. Henri Carteron, t. I, p. 105.
[1949] *Physique*, III, 6, 206 a 29.
[1950] *Physique*, III, 6, 207 a 14.
[1951] *Métaphysique*, Γ, 4, 1007 b 28.
[1952] *Physique*, III, 5, 204 a 20.
[1953] *Physique*, III, 5, 204a 14.

différent (Ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἔστιν τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ᾽ ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον) ».[1954] De la même manière, dans la mauvaise infinité du devoir-être, le mouvement de l'illimitation exige que l'on passe en l'être-autre (ou en au-delà) par la différanciation d'avec soi-même, mais cet être différencié doit être de nouveau limité, borné, de telle sorte que le progrès à l'infini devient une répétition indéfinie du même être fini ; ce qui y est posé, c'est seulement la finité une fois comme être qualitativement différencié, une autre fois comme la négation simple de cet être différencié. Dans l'un comme dans l'autre, le « véritable être-là » ou bien « l'être en acte » reste toujours en puissance, à savoir irréalisable et jamais achevé, et l'au-delà est, à son tour, défini négativement comme l'indéterminé-indéfini vers lequel on puisse progresser sans jamais l'atteindre dans sa totalité. Autrement dit, il ne reste qu'une seule façon d'aborder l'infinité qualitative qui est la répétition du mouvement de l'illimitation : « il est fastidieux de se laisser aller à la considération de ce progrès à l'infini, parce que, ici, la même chose se répète continuellement. Une limite est posée, elle est dépassée, puis c'est à nouveau une limite, et ainsi de suite à l'infini (*und so fort ins Endlose*). Nous n'avons donc ici rien d'autre qu'une altérnance (*Abwechslung*) superficielle qui reste toujours dans le fini ».[1955] On retrouve la même attitude dans l'ontologie du *Philèbe* de Platon : la synthèse des deux genres ou bien des principes opposés, le πέρας (le fini au sens de la limite) et l'ἄπείρον (l'indéterminé), se réalise à travers un processus indéfini parce que la détermination quantitative des intérmédiaires (« plus » et « moins »), « vont toujours de l'avant et jamais ne demeurent (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει) ».[1956] De prime abord, le processus du déterminer, l'indéterminé, semble être achévé par l'activité déterminatrice du πέρας, car celui-ci ne désigne qu'une détermination fixe où s'arrête la différenciation de l'indéterminé. De là surgit le mélange (μεικτόν, le troisième genre) à titre de l'οὐία[1957] des deux principes séparés ; pour le

[1954] *Physique*, III, 6, 206 a 26 ; trad. A. Stevens, p. 159.
[1955] *Enc*., Add. § 94, p. 528 ; *Werke*, Suhkamp, 8, p. 199
[1956] *Philèbe*, 24d.
[1957] Cf. *Philèbe*, 26 d.

dire en termes aristotéliciens et hégéliens, il s'agit de l'infini en puissance[1958] ou l'être borné[1959] au delà duquel se trouve encore la possibilité de progresser par la suppression de la détermination fixée comme borne. Comme remarque H.-G. Gadamer, « un étant simplement déterminé comme plus chaud ou plus froid a nécessairement en lui quelque chose d'inachevé et n'a pas de contours nettement délimités » ;[1960] ce qui veut dire que même du moment où l'indéterminé est déterminé, le mélange surgit comme un être borné et l'on retombe dans un progrès à l'indéfini dans lequel se répète le passage de la détermination (ou du limité et de l'être borné) à l'indétermination (à l'illimité, et à l'être non borné) en raison de l'opposition entre les intermédiaires. Précisons que ce qui est important est seulement le fait que Platon ait reconnu le processus de détermination comme détermination de soi, à savoir le dépassement de l'opposition entre les principes séparés par l'*auto*-détermination : « le déterminer est l'activité du différencier ; par conséquent le πέρας, comme totalité de la limite, la pure forme, apparaît-il bien plus haut que l'ἄπειρόν » ;[1961] en revanche la triplicité des principes πέρας- ἄπειρόν-μεικτόν ne nous donne pas la véritable infinité, mais seulement la mauvaise infinité. Hegel est clair sur ce point comme en témoigne la brève analyse du *Philèbe* dans la *Remarque* du paragraphe 95 de l'*Encyclopédie* : « Si, à la suite de la réflexion qui a été faite sur le caractère de néant de l'opposition d'entendement entre le fini et l'infini (thème avec lequel on peut comparer avec profit le *Philèbe* de *Platon*) on peut ici aussi facilement songer à s'exprimer en disant qu'ainsi l'infini et le fini ne font qu'*un*, que le vrai, la véritable infinité sont déterminés et énoncés comme *unité* de l'infini et du fini, une telle expression renferme, il est vrai, quelque chose de juste, mais elle est, tout autant, boiteuse et fausse, tout comme on l'a remarqué, il y a un instant, de l'*unité* de l'être et du néant. Elle entraîne en outre le reproche justifié visant la finisitisation de l'infini, un infini fini (*der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen*

[1958] Sur le caractère indéfini du μεικτόν platonicien et l'δυνάμει ὂν aristotélicien Gadamer observe que : « L'être du devenir », qui forme le troisième genre, n'est justement pas un être « pur », mais un mélange de non-être et de devenir. Lorsque Platon le nomme γένεσιν εἰς οὐσίαν, il semble plus aristotélicien qu'il ne l'est en réalité. Car cette expression ne renvoie pas au processus naturel du déploiement de l'être vers l'entéléchie, mais au caractère approximatif des phénomènes dans leurs rapports aux mesures et aux nombres idéaux » ; voir « Amicus Plato magis amica veritas », in *Interroger les Grecs : Etudes sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, trad. D. Ipperciel, Canada, Éditions Fides, 2006, p. 244.

[1959] Cf. *Leçons sur la logique*, §94 ; *GW* 23.2, p. 736 : « le πέρας n'est pas seulement ce qui est fini, mais la limite et ensuite le déterminer (das πέρας ist das nicht nur Endliche sondern die Grenze und dann das Bestimmen) ».

[1960] *L'ethique dialectique de Platon. Interpretation phenomenologique du Philebe*, trad. Florence Vatan, Veronika Von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994, p. 201.

[1961] *Leçons sur la logique*, §94; *GW* 23.2, p. 736 : « Das Bestimmen ist die Thätigkeit des Unterscheiden; daher erscheint das πέρας; als Totalität der Grenze, die reine Form viel höher als das ἄπειρόν »; cf. *Leçons sur Platon*, p. 101, et, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 444.

Unendlichen). Car dans cette expression-là, le fini apparaît comme laissé en place ; il n'est pas exprimé de façon expresse comme *supprimé* ».[1962] On voit que cette critique porte sur la *juxtaposition* du fini et de l'infini d'une part et sur leur unité unilatérale d'autre part : le μεικτόν au sens de l'unité ne provient pas dans le *Philèbe* de l'auto-suppression de l'ἄπειρόν en tant que terme indéterminé mais il est seulement le résultat de la réflexion extérieure qui le détermine comme une quantité précise dans son identité. Autrement dit, le caratère négatif du fini et de l'indéterminé n'est pas nié par le passage en l'autre mais le même terme est posé *à côté de* l'autre, c'est-à-dire que la différenciation échoue dans sa tentative de produire une véritable *Aufhebung* de ces termes unilatéraux ; et c'est aussi pour cette raison que l'au-delà demeure pour lui-même comme non supprimé. L'unité en question ne désigne donc pas la pénétration conceptuelle dans laquelle le fini-indéterminé devient l'autre de l'autre d'une manière affirmative et par là passe dans l'infini-déterminant mais la finité est seulement niée par une négation simple ; elle n'est pas dissolue en tant qu'être fini particulier dans l'infini universel mais simplement tombe en dehors de l'infini. Ainsi la finité demeure dans son opposition avec l'infini et dans la mesure où cette opposition n'est pas supprimée par l'auto-suppression, l'infini est aussi affecté de la finité, d'où découle l'expression de l'infini *fini* qui est la caractéristique de toute tentative unilatérale entendue comme mauvaise infinité. « Car l'unité » de la mauvaise infinité « exprime une identité abstraite, persistante en *repos* »[1963] tandis que la véritable infinité doit être entendue comme le processus de l'inquiétude et du non-repos de la déterminité elle-même, parce que celle-ci qui n'implique pas une différenciation exclusive et indéfinie allant à l'infini mais une auto-différanciation affirmative grâce à l'unification du particulier et de l'universel, du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, du fini et de l'infini etc.

Après ces observations sur la question de la mauvaise infinité de l'entendement, nous pouvons désormais définir de plus près sa distinction avec la véritable infinité par l'analyse du passage dans l'infinité. Mais avant d'y arriver, résumons brièvement le résultat de la dialectique de la borne et du devoir-être. Nous avons vu que la mauvaise infinité de l'être indéterminé provient de la contradiction du fini et de sa finité. Pour Hegel, la contradiction en question n'est rien de contingent ni d'arbitraire, mais nécessaire, puisqu'elle met en évidence la constitution scindée du fini entre l'*être* fini-indéterminé et le *dévoir être*-déterminant qui sont, en dernière analyse, des

[1962] *Enc*., 1830, §95, p. 359; *GW* 20, p. 132.
[1963] *Enc*., 1830, §215, p. 449; *GW* 20, p. 218.

moments eux-mêmes finis. Telle est la *déterminité* du fini en tant que fini et elle constitue sa véritable nature comme l'être contradictoire. De même que le fait d'être scindé et d'être indéterminé est le véritable sens de la finité, la solution d'élever l'être fini-indéterminé vers l'infini-déterminant reste problématique : du point de vue de la tendance de l'entendement réflexif, la solution ne consiste que dans l'activité d'aller au-delà de la borne par le progrès à l'infini, mais nous avons vu qu'un tel devoir-être ne parvient seulement à la suppression de l'être fini et à la re-position répétitive de celui-ci. Au lieu de se supprimer, la finité se répète, se continue d'une manière indéfinie sous la même forme contradictoire, et de ce fait, elle ne peut pas être supprimée d'une manière définitive, mais devient perpétuelle.[1964] C'est cette impuissance de l'entendement, qui détermine le fini comme opposé à l'infini, que Hegel nomme la mauvaise infinité ou l'infinité négative propre à toute philosophie pour qui une véritable saisie de l'infini est impossible, voire seulement contradictoire.

Tel est le fondement de la critique hégélienne de la mauvaise infinité. Pour comprendre et saisir la distinction entre les deux conceptions de l'infinité (négative et affirmative), il est nécessaire d'étudier ce que Hegel entend par la véritable infinité. Pour cela, nous devons commencer par le processus du passage de la finité à la véritable infinité. Cela nous permettra aussi d'élucider la fonction des grands thèmes hégéliens de la négativité et de l'idéalité du fini et de l'infinité rationnelle, qui est elle-même la manifestation de l'idée absolue.

Section III. La dialectique de l'infini

§1. Le passage de la finité qualitative à l'infinité qualitative

On sait qu'au niveau de la sphère de la théorie de l'Etre, le développement logique des déterminations consiste seulement dans le « passer » dans son autre. Ici, l'auto-détermination de chaque concept spéculatif s'accomplit par le passage à un terme opposé qui avait été posé par la réflexion extérieure comme le non-être, et de ce fait, l'être déterminé, grâce à ce passage, *devient* un être *réflechi*, c'est-à-dire que la réflexion ne se trouve pas seulement dans la pensée mais aussi

[1964] Cf. Fichte, *Doctrine de la Science, 1794,* I. 185, p. 81; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 104,105 : « Certes une finitude doit être posée; mais en vertu de son concept, tout être fini limité par son opposé; et la finitude absolue est un concept contradictoire (*Zwar soll eine Endlichkeit schlechthin gesetzt sein; aber alles Endliche ist, vermöge seines Begriffes, begrenzt durch sein Entgegengesetztes : und absolute Endlichkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff* ».

dans l'être lui-même, l'un coïncide effectivement avec l'autre. En outre, l'être devenu ne subsiste pas dans une opposition avec ce non-être qui était son autre, parce que le passage implique *être un avec l'autre*, ou mieux, l'être ne devient identique et égal à lui-même qu'à l'aide de la médiation avec l'être-autre qui paraît d'abord différent mais qui est, au fond, également identique et égal à lui-même. En d'autres termes, une fois qu'une déterminité, entendue comme non-être de l'être lui-même, s'est révélée inadéquate, cette déterminité de l'être se dissout immédiatement et la détermination, par conséquent, passe, non pas au néant vide, mais dans son autre. Ainsi il est juste de dire que, dans la sphère de l'Etre, la signification ontologique du passer est essentiellement le *devenir autre que soi-même*. Telle est la genèse spéculative de la catégorie de la finité.

Mais comment la finité passe-t-elle dans l'infinité ? Commençons par préciser le statut de la finité. Nous avons vu plus haut que la déterminité désigne la présence de la négation dans l'être fini, et cette première négation que nous avons définie en termes de la privation (στέρησις) désigne le non-être du fini.[1965] Pourtant, il n'y a pas, dans la catégorie de la finité, seulement la négation de soi-même, mais aussi la possibilité, quoique précaire, de la négation de cette négation. Pour Hegel, l'être (ou la borne) en tant que la relation *négative* à soi-même d'une part, et le devoir-être en tant que la négation de la négation d'autre part, ne se trouvent pas dans une opposition qualitative, car la vérité des ces moments n'est rien d'autre que la *relation* de l'être fini à lui-même : « c'est, en effet, la limite ou négation qui se rapporte, comme *être-en-soi*, à soi comme *non-être*. Les deux négations, qui se rapportent l'un à l'autre ; constituent la *relation* de la négation *à elle-même* ».[1966] L'être fini est lui-même cette négation *posée* comme non-être, et le devoir-être est la négation comme *étant-en-soi*. Mais nous avons vu que l'un comme l'autre désigne la *même détermination étant-en-soi* que Hegel nomme l'*être-dans-soi*, le Soi exigant la suppression de la contradiction par la négation de la première négation.

Hegel décèle ainsi les deux aspects affirmatifs qui montrent la finité se niant elle-même : la première concerne la *relation avec soi-même* par la négation de la négation et la deuxième concerne la *relation avec l'autre* que l'on représente habituellement comme le passage dans l'infinité. Ce ne sont pas deux aspects séparés, en vérité, l'un est la condition de l'autre : le fini ne

[1965] Comme remarque B. Mabille « en décrivant le manque à partir de la borne, Hegel n'y voit pas une simple privation mais bien une négation (ἀπόφασις) », voir « Idéalisme spéculatif, subjectivité et négations », p. 160.
[1966] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 172; *GW* 11, p. 77: « *Es ist nemlich die Grenze oder Negation, welche sich als Ansichseyn auf sich als Nichtseyn bezieht. Beyde Negationen, welche sich aufeinander beziehen, machen die Beziehung der Negation auf sich selbst aus* ».

se rapporte à lui-même qu'en se reportant à lui-même comme à un autre. La co-présence de la relation avec soi-même et de la relation avec autre constitue la dialectique du passage dans l'infinité.

1/ La *relation avec soi-même* est le résultat dialectique qui découle de la dissolution de la contradiction entre l'être et du devoir-être : lorsque l'être s'illimite en allant au-delà de lui-même et inversement lorsqu'il se limite, dans cet au-delà, lui-même, il ne se rapporte qu'à lui-même. L'extériorité du soi, pensée par l'entendement comme pure (in)différence, se montre comme *extériorisation de sa propre intériorité qui se pose comme être devenu dans et par son autre*. Dans ce contexte, l'illimitation ou le procesus de détermination de l'être fini-indéterminé ne s'écroule pas dans un progrès à l'indéfini lorsqu'il va au-delà de lui-même, mais au contraire, dans cette au-delà, le fini en effet est « venu se joindre avec lui-même (*mit sich selbst zusammengegangen*) ».[1967] Pour le dire autrement : grâce à la négativité immanente, l'en-soi ou l'identité abstraite du fini indéterminé se différencie en allant au-delà de son non-être, et par là, il est devenu autre que lui-même ; en bref, il ne passe pas dans un *autre fini* mais passe dans lui-même comme autre de lui-même. C'est pour cette raison que la différenciation avec soi-même ne constitue pas une série linéaire des êtres finis, qui serait elle-même à la fois indéterminée et illimitée du fait de l'extériorité de la totalité, mais un retour circulaire à soi-même. De la même façon, l'auto-limitation de l'être-au-delà ne renvoie l'être fini qu'à lui-même. Même si ces deux moments sont essentiellement des moments négatifs et finis, ils sont en même temps des moments foncièrement affirmatifs, parce que, dans l'un comme l'autre, l'être fini a d'abord la tendance à se différencier par la suppression du non-être, ensuite dans son au-delà, il devient l'autre de lui-même, et enfin il se rapporte à lui-même comme l'être devenu dans lequel la contradiction de l'être-en-soi est supprimée : « Cette *identité avec soi*, la négation de la négation, est un être affirmatif, de la sorte que l'autre du fini en tant que celui-ci doit avoir pour déterminité la première négation ».[1968] Autrement dit, l'auto-suppression de la finité *absolue* est en effet l'œuvre de la négativité, et ce n'est que par cette médiation avec lui-même que le fini opère la mise en relation avec lui-même.

[1967] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 195 ; *GW* 21, p. 123 ; cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812 ; *GW* 11, p. 77, 78 : « Or ces négations qui se rapportent encore comme autres l'une à l'autre- la négation *posée* comme *non-être* et la négation *étant-en-soi*-, la borne et le devoir-être, constituent ce qui est (qualitativement) *fini* et ce qui est (qualitativement) *infini*, ainsi que leur *relation l'un à l'autre* ».

[1968] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 195; *GW* 21, p. 124: « *Diese* Identität mit sich, *die Negation der Negation, ist affirmatives Seyn, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll*».

2/ En ce qui concerne la *relation avec l'autre*, Hegel écrit : puisque « le fini est la contradiction de lui-même dans lui-même ; il se supprime, il passe *(Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich ; es hebt sich auf, vergeht*) »,[1969] et l'infini est ce en quoi il passe, parce que « cet autre du fini est l'*infini* ».[1970] Qu'est-ce à dire exactement ? La première chose à remarquer, c'est qu'il faut éviter de considérer la relation du fini avec son autre comme un saut *réflexif* et extérieur vers l'infinité. C'est le point capital pour arriver à la compréhension de l'infinité hégélienne, car pour Hegel, le passage immanent de la finité dans l'infinité affecte à la fois le fini et l'infini.

Du point de vue de la finité, on peut constater que, d'une part, l'*infinitisation du fini* ne se réalise pas à travers une négation unilatérale de la finité, si tel était le cas, cela signifierait en effet la reconstitution de l'opposition exclusive entre la finité et l'infinité, dont le résultat serait la *finitisation de l'infini* ; d'autre part, si le fini peut passer dans l'infini, c'est parce que la contradiction provenant de la scission entre l'être et le devoir-être du fini est désormais supprimée. C'est en ce sens précis que l'être fini se produit comme l'infini, ou mieux, c'est grâce à la négativité fondatrice de l'auto-suppression que le fini lui-même *devient* l'infini, et ainsi il *est* lui-même infini. En outre, du point de vue de l'infinité, il ne s'agit pas non plus d'une infinité qui se trouve *en dehors* ou *au-delà* du fini, puisque, selon Hegel, la catégorie de l'infinité, ainsi que la catégorie de la finité, ne peuvent pas être pensées sans relation avec son autre qui est constitutif pour pouvoir élaborer l'identité onto-logique. Ainsi, l'infinité ne peut pas être saisie par la pensée de l'altérité radicale, qui est l'œuvre de l'entendement séparateur, mais par l'immanence de l'infini au fini, de l'autre au même qui est l'œuvre de la raison totalisatrice.

C'est dans cette perspective qu'est résolu le problème de l'altérité et de l'extériorité de l'infini au fini : l'auto-suppression de la finité unilatérale est en même temps la suppression de l'infinité en tant que l'être-autre. Ainsi l'*auto-suppression* du fini comme fini est en effet l'*auto-détermination* du fini comme infini, de telle sorte que l'on passe de la considération de l'infini comme l'être-autre absolu faisant face au fini, à celle de la concordance du fini avec l'infini. Hegel n'entend donc pas par le passage dans l'infinité ni la finitisation de l'infini ni l'infinitisation du fini ; car dans l'un comme dans l'autre cas, le passage ne s'opère pas par la médiation avec soi-

[1969] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 194 ; *GW* 21, p. 123.
[1970] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 195 ; *GW* 21, p. 124.

même qui supprime à la fois le soi-même et son autre, mais par la réflexion. Contrairement au processus de l'illimitation qui ne peut pas épuiser l'*être* du fini, le passage dialectique dans l'infinité accomplit le remplissement du fini avec un contenu véritable puisque l'infini est le moment constitutif du fini, et inversement, le fini est le moment de l'infini ; c'est-à-dire que si l'un n'exclut pas l'autre c'est parce le fini est lui-même l'autre de lui-même, à savoir l'infini. Donc le passage dans l'infinité n'implique nullement la mise en relation du fini avec un être plus essentiel, plus grand et plus puissant que le fini, car lorsqu'on dit que le fini devient ou passe dans l'infini, cela veut dire qu'il se rapporte, au contraire, au *Soi* : la dissolution de toute fixitié de la finité va avec la dissolution de la subsistance de l'être-autre, l'auto-détermination du fini par sa propre réflexion comme l'infini veut dire l'activité de retourner à lui-même après avoir différencié dans et par son autre. C'est cet épuisement de l'altérité, de la particularité de l'être fini dans l'identité et de l'universalité de la pensée infinie que Hegel nomme la véritable infinité : « cette relation à soi-même dans le passage [en autre chose] et dans l'autre est la véritable infinité. Ou, si on le considère négativement, ce qui est changé, c'est l'*autre*, il devient l'*autre* de l'*autre* ».[1971] Pour résumer, la relation avec soi-même et la relation avec son autre coïncident lorsque le fini devient infini.

§2- La contradiction du fini devenant in-fini

Nous venons de présenter brièvement la processualité du passage de la finité dans l'infinité. Pourtant, l'infinité que nous avons atteinte à la fin de la dialectique de la borne et du devoir-être est celle que Hegel appelle le « concept simple »[1972] de l'infini. Le résultat du progrès dialectique de la finité est seulement la suppression de la fixité du non-être du fini et par là son passage au-delà de lui-même comme l'être supprimé. Autrement dit, la nécessité d'un tel passage est posée par la réflexion de la finité elle-même, mais il n'est pas encore réalisé effectivement, puisque l'on ne peut pas arriver à la véritable infinité seulement par cette affirmation de devenir infini du fini, le processus du concept de l'infini doit être particularisé aussi, sinon il n'y aurait pas d'auto-détermination du fini et de l'infini, mais une sorte de *deus ex machina.*

La finité est passée dans le concept simple de l'infini qui est une « *détermination simple*, ce qui est affirmatif en tant que négation du fini (einfacher Bestimmung *das Affirmative als Negation*

[1971] *Enc*., §95, 1830, p. 358 ; *GW* 20, p. 131.
[1972] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1830, p. 196 ; *GW* 21, p. 124.

des Endlichen) ».[1973] Cela veut dire que l'infini comme tel est donc *immmédiat* et *abstrait* comme tout le résultat dialectique provenant de la suppression d'une détermination logique à la sphère de la théorie de l'Etre. Hegel explique que ce concept de l'infini désigne d'une part « l'être-autre de l'être-autre, la négation de la négation, la relation à soi par suppression de la déterminité »; ainsi conçu, il est le résultat logique du dépassement de la contradiction de la finité par l'auto-suppression du fini comme fini, s'opposant à l'infini, mais d'autre part, l'infini ainsi conçu est « encore affecté d'une déterminité », [1974] il est « la détermination du fini, mais cette détermination est le déterminé lui-même »,[1975] c'est-à-dire que, comme toute déterminité de la logique de l'Etre, l'infini comme tel contient une certaine négation simple et par là il est lui-même une *détermination déterminée*, voire le négatif et l'indéterminé, qui le constitue non pas comme un infini effectivement réuni avec son autre, le fini, mais seulement un *in-fini*, à savoir la négation définitive de l'être fini. La duplicité du concept de l'infini comporte ainsi une ambiguïté, car comment l'infini en question peut-il être à la fois la suppression de la finité et une infinité impliquant la présence de la finité dans son concept ?

Nous comprenons maintenant que le *passage* dans l'infinité ne désigne pas une véritable élévation du fini à l'infini. En effet, il ne faut pas entendre par le passage (*Vergehen*) une véritable *Aufhebung* qui conserve en soi le terme se niant, mais une *disparition* ou un *aller au fondement*[1976] (*zu Grunde gehen*) (qui désigne la disparition des déterminations des réflexions dans la logique de l'*Essence*) de ce qui est nié. Ce qui est *affirmatif* dans le passage dans l'infini, c'est seulement la suppression de la borne de l'être fini ; la finité est ainsi libérée de la contradiction qui l'empêche de passer dans l'infinité et par conséquent, le fini a *disparu*, et grâce à cette disparition, *devient* infini lui-même, c'est-à-dire ce qu'il était toujours déjà dans son être-en-soi : « l'infini est la négation de la négation, ce qui est affirmatif, l'*être*, qui s'est restauré en sortant de la condition de l'être-borné (*das sich aus der Beschränktheit wieder hergestellt hat*) (…) il est l'être véritable, l'élévation (*Erhebung*) hors de la borne ».[1977] Mais paradoxalement on voit que ce passage, au sens de la disparition, transforme en même temps le fini tel que nous avons décrit, puisque lorsqu'il

[1973] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 197 ; *GW* 21, p. 124.
[1974] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 196 ; 197 ; *GW* 11, p. 78.
[1975] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 199 ; *GW* 11, p. 79.
[1976] Telle est la traduction de B. Bourgeois dans l'*Encylopédie* (voir §142) alors que G. Jarczyck et P. -J. Labarrière utilisent « aller au gouffre », voir *Science de la logique*, t. II, *La logique subjective. La doctrine du concept*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981.
[1977] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 199 ; *GW* 21, p. 124.

devient l'infini, il « se sursume, disparaît (*es hebt sich auf, vergeht*) ».[1978] L'infini est donc l'*être devenu*, et le fini, à son tour, est l'être *disparu* ; Hegel écrit : « ainsi, dans l'infini, le fini est disparu et ce qui *est*, c'est seulement l'*infini* (*So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und* was ist, *ist nur das* Unendliche) ».[1979] Le fini devient alors l'*in-fini*, c'est-à-dire celui qui est *non-fini*, ou, le contraire du fini, de telle sorte que, l'infini, selon cette réalisation, est ce qui n'inclut pas le fini, mais ce qui l'exclut. En d'autres termes, ce qui reste, c'est seulement l'infinité non-finie parce que le progrès dialectique a prouvé que toute déterminité, du fait de la précarité de la finité, se supprime et se rapporte nécessairement à elle-même comme *non-fini*. En outre, il est suffissamenet clair que le processus du passage ou la disparition est une nécessité relevant de l'intériorité ou de l'en-soi du fini, c'est cette nécessité qui constitue la relation avec soi comme relation avec être-autre, qui est l'infini : « dans la mesure où le fini lui-même est élevé en l'infinité, c'est sa nature que de se rapporter à soi en tant que borne, aussi bien en tant que borne prise comme telle qu'en tant que devoir-être, et d'aller au-delà de cette borne, ou, bien plutôt, d'en avoir en tant que relation à soi, opéré la négation, et d'être au-delà d'elle ».[1980]

Si la finité « est seulement en tant que mouvement d'aller au-delà de soi »[1981] et si, dans cet au-delà, elle passe dans son autre et disparaît, il est également nécessaire que l'infini, du fait de leur relation mutuelle, contienne le fini supprimé en soi-même. Mais sans doute une telle réunion n'est pas encore réalisée au niveau de l'infinité non-finie. La disparition de la finité doit être entendue alors en termes de la *négation simple* et non pas en termes de la *négation absolue*. Parce que s'il y avait un processus de négation de la négation, de l'auto-suppression de la finité découlerait une unité avec l'infinité. Mais on voit que cette in-finité que l'être fini est devenu, n'est pas une véritable suppression de la finité, mais plutôt une annulation de celle-ci. On peut affirmer que la catégorie de l'infini s'est produite, mais le développement logique de celle-ci implique une sorte de rechute dans les figures logiques qui sont déjà supprimées : Hegel fait référence, d'une part à la définition de l'absolu, apparue à la fin la dialectique de l'être pur et du néant pur, et d'autre part à la dialectique de la limite qualitative du quelque-chose et de l'autre. En ce qui concerne l'absolu, Hegel déclare que « l'infini dans ce concept simple qui est le sien, peut, d'abord, être

[1978] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, trad. G. Jarczyck et P. -J. Labarrière, Paris, Kimé, 2007, p. 129 ; *GW* 21, p. 123.
[1979] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 198 ; *GW* 21, p. 125.
[1980] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 198 ; *GW* 21, p. 125.
[1981] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 208 ; *GW* 11, p. 82.

regardé comme une nouvelle définition de l'absolue ; en tant qu'il est la relation à soi dépourvue de la détermination (*bestimmungslose*), il est posé comme *être* et *devenir* ».[1982] L'absolu, dans le commencement de la logique,[1983] s'est déterminé comme n'étant ni l'être pur ni le néant pur : toute déterminité y est supprimée par le passage à la catégorie de devenir, car la dynamique de l'absolu exige la suppression de la fixité ; tout ce qui *est* donc entre nécessairement dans un processus de différenciation. S'il n'y avait pas une telle différenciation, l'absolu demeurerait engagé dans l'indétermination absolument indéterminée. De la même façon, l'absoluité de l'infini est maintenant présente, elle résulte d'un processus d'altération et de différenciation des déterminations de l'être-là fini et l'auto-suppression de la finité donne naissance au surgissement de l'infinité. Autrement dit, il *est* mais il doit entrer dans le mouvement de devenir pour ne pas tomber dans une détermination indéterminée, c'est pourquoi Hegel dit qu'*il est la relation à soi dépourvue de détermination.* En bref, on passe de la sphère de la finité, qui est entièrement accomplie et épuisée, à l'infinité qui est une sorte de retour à l'état de la détermination abstraite ; pour pouvoir parvenir à l'identité concrète de l'infinité, l'identité doit se contredire en elle-même. En ce sens, l'infinité entendue comme deuxième définition de l'absolu marque le *développement* du concept du fini et de l'infini, comme dit Hegel dans les *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* « chaque degré qu'il parcourt contient dans cette mesure l'élévation d'une catégorie de la finitude à son infinité ».[1984]

Mais d'après cette nouvelle définition, l'absolu n'est infini qu'en tant que négation de la finité ; « l'infini est la négation de la négation »[1985] signifie que *tout ce qui est, est infini*[1986] et la finité ne fait que disparaître lorsque l'in-finité s'est totalisée en elle-même. La *relation à soi*, dans cette infinité, s'est transformée alors dans la *relation négative à l'autre* qui est la finité. L'être

---

[1982] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 196, 197 ; *GW* 21, p. 124.

[1983] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 89 ; *GW* 11, p. 37 : « L'analyse du commencement donnerait, par conséquent, le concept de l'unité de l'être et du non-être, - ou, dans une forme plus réfléchie, de l'unité de l'être-différencié et de l'être-non-différenciée, - ou, de l'identité de l'identité et de la non-identité. Ce concept pourrait être regardé comme la première, la plus pure définition de l'absolu ; - comme il le serait en fait, si l'important était, somme toute, la forme consistant en des définitions et le nom de l'absolu. En ce sens, de même que le concept abstrait dont il vient d'être question seraient la première définition de l'absolu, de même toutes les déterminations et tous les développements venant ensuite ne serait que des définitions plus déterminées et plus riches de cet absolu ».

[1984] *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, traduction, présentation et notes par Jean-Marie Lardic, Paris, Aubier, 1994, p. 111.

[1985] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 197 ; *GW* 21, p. 125.

[1986] Cf. Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, pp. 402, 403; cf. Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Band 1: Systementwicklung und Logik*, Hamburg, F. Meiner, 1987, p. 169.

n'est l'être affirmatif que dans la mesure où l'on supprime de cet être la réalité de l'être fini : d'après cette considération traditionnelle, comme nous l'avons vu plus haut, l'infini est saisi comme la catégorie de la *réalité* et le fini comme la catégorie de la *négation*, et du fait de leur séparation, on retombe dans la catégorie de la *limite* dans laquelle réémerge ainsi le problème de la différence qualitative de l'autre absolument autre : « comme étant et, en même temps, comme *non-être* d'un *autre* », l'infini « est retombé dans la catégorie du quelque-chose en tant qu'un quelque-chose déterminé en général, plus précisément- parce qu'il est l'être-là réflechi en soi, devenu résultat moyennant la suppression de la déterminité en général, parce qu'il est, du coup, *posé* comme l'être-là différencié de sa déterminité- dans la catégorie du quelque-chose avec sa limite ».[1987]

En effet, la « détermination réciproque (*Wechselbestimmung*) » du fini et de l'infini ne reproduit de nouveau que la dialectique de l'opposition entre l'être limité et le limitant, le même et l'autre, l'être-en-soi et le non-être de l'autre, l'en-deçà (*Diessets*) et l'au-delà (*Jenseits*), la réalité et la négation, etc. Nous avons suffisamment montré que c'est à cause de l'incapacité de la négation simple (ou la *première négation*) et la méconnaissance de nature positive de l'altérité que l'opposition des termes conduit à la séparation du fini en tant que l'être limité (ou la soi-disante *réalité*) et de l'infini en tant que l'au-delà du fini. De la relation exclusive des deux déterminités renaît le « mauvais infini » qualitatif qui est « l'infini de l'entendement ». Pour autant que le devenir de l'infini, entendu comme l'au-delà du fini, désigne « le non-fini (*das Nicht-Endliche*) »,[1988] la même contradiction de la catégorie du quelque-chose émerge entre le fini et l'infini. C'est ainsi que le processus de détermination passe dans le *progrès à l'infini* par l'activité d'aller au-delà du fini, qui est un moment de la mauvaise infinité. Le fini se supprime, à savoir nie le non-être de lui-même, et va au-delà de lui-même, mais le passage dans l'infini ne résout pas la contradiction en question, et leur réunion ne peut pas être réalisée puisque l'infini comme tel se montre comme lui-même *fini :* « (…) il *y a* deux mondes, un monde infini et un monde fini, et dans leur relation, l'infini est seulement la *limite* du fini et, en cela, il est seulement un *infini* déterminé, *lui-même fini* (*selbst endliches Unendliches*) ». Autrement dit, ni l'extériorité de l'être fini, ni l'être fini absolument opposé à l'infini ne oeuvent être supprimés à cause de l'application extérieure des catégories par la réflexion de l'entendement.

[1987] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 199 ; *GW* 21, p. 126.
[1988] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 200 ; *GW* 21, p. 126.

On voit que la même mauvaise infinité est présente non seulement dans la sphère de la finité, mais aussi dans la sphère de l'infinité. 1/ Dans la sphère de la finité, l'unité de l'être-là (ou du même déterminé) et du non-être (ou de l'autre indéterminé) est saisie par la réflexion, essentiellement comme moments irréconciliables, et c'est par la négation exclusive que le progrès logique parvient à la suppression de la finité. Mais lorsqu'une contradiction surgit entres ces côtés, la réflexion s'efforce de la résoudre par l'illimitation qui est la négation de la *négation extérieure* (ou de l'autre). C'est de cette manière que le progrès logique passe de la séparation du fini et de l'infini (à savoir la *mauvaise infinité* en général) dans le progrès à l'infini. Celui-ci est, il est vrai, un moment plus concret que la mauvaise infinité, car la contradiction paraît surmontable par le déplacement de limite de l'être fini, mais en vérité, il n'est essentiellement que le même processus de prolongement de l'être fini par le dédoublement de la limite, avec la seule différence qu'au lieu de tenir séparé les termes opposés, maintenant le même être fini est posé une fois comme l'auto-suppression (à savoir le passage dans l'infini-*fini*) et l'autre fois comme l'auto-position (à savoir la restauration de l'être fini). 2/ Cependant, la mauvaise infinité se pose immediatement, lorsque le fini *s'infinitise* à partir de la suppression de la contradiction entre son être-en-soi et sa négation immanente (ou la borne). Dans ce cas, on passe de l'opposition exclusive du fini et de l'infini à la disparition totale de la subsistance de l'être fini. L'infinitisation simple du fini doit être distinguée du processus de l'illimitation, parce que, contrairement à ce dernier, l'infini est lui-même ce par quoi le fini cesse d'être le fini qui s'opposait à l'infini. En ce sens, l'infinité est en effet un moment nécessaire qui permet à penser le fondement de la finité en général ; ainsi que le dit Hegel, il ne découle nullement d'une « violence étrangère » que la réflexion extérieure qui lui impose, mais sa nature est de se supprimer et de disparaître dans l'infini. En outre, nous avons observé qu'avec le surgissement de l'infinité en question, l'être fini, s'élevant au-dessus de sa déterminité contradictoire, se rapporte à lui-même, mais non plus comme non-être, coupé de son autre, mais comme l'être affirmatif, à savoir comme l'infini. Cela veut dire que l'être-en-soi ou la détermination du fini, se réalise en épuisant tout le contenu contradictoire de la finité. Pourtant, de même que cet être affirmatif est un « être restauré », c'est-à-dire l'être qui s'est libéré de la limitation par sa borne, il lui manque encore, pour Hegel, le processus du retour en soi par lequel il aurait posé comme l'unité de l'en-soi (ou la nécessité de devenir l'infini) et de l'être-pour-soi (qui n'implique pas une disparition de fini mais sa présence dans l'infini). 3/ Ainsi, même si le passage de la finité dans l'infinité est réalisé, selon Hegel, ce qui est posé est seulement *être*

immédiat de l'infinité, et son *concept*, à son tour, est dépourvu de la détermination. En d'autres termes, une telle infinité est un concept vide qui est pensé par l'entendement seulement comme la suppression de la catégorie de la finité contradictoire. Et l'infinité ainsi conçue est de nouveau séparée par la réflexion extérieure de sa relation avec la finité ; l'une tombe en dehors de l'autre et par là, leur relation intérieure demeure non réalisée. Ainsi réémerge la même mauvaise infinité, puisque *la subsistance de la finité, en vérité, n'est pas supprimée* ; le fini résiste, il ne fait en effet que passer à côté de l'infinité, et par conséquent, il devient le côté *limitant*, l'infinité que Hegel désigne comme l'infini *fini* : « Tandis que la pensée s'imagine de cette manière s'élever à l'infini, il lui arrive le contraire, de parvenir à un infini qui n'est qu'un fini ».[1989] Si l'in-fini est saisi comme non-être du fini, on a affaire non pas à leur relation, mais seulement, comme dit Hegel, à leur « relation extérieure »[1990] qui est une « vide agitation du dépassement ».[1991] C'est pourquoi l'*infinitisation du fini* (pour ainsi dire la première forme de la mauvaise infinité du fini) passe dans la *finitisation de l'infini* qui conduit nécessairement au mouvement de l'illimitation du progrès à l'infini qui ne reproduit que l'infini fini.

L'impossibilité de la suppression de la contradiction entre les catégories de la finité et de l'infinité constitue donc la mauvaise infinité. Mais on sous-estime souvent l'aspect effectivement dialectique de cette reproduction de la finité. Dès la *Propédeutique* de Nuremberg, Hegel distingue bien de l'aspect *dialectique* (*die dialektische*) de la logique de l'aspect *abstrait* et de l'aspect *spéculatif*.[1992] Les deux premiers proviennent de l'entendement dont l'activité, comme nous l'avons vu, consiste dans la séparation extérieure des contenus. Le sujet et l'objet, l'être et le non-être, le fini et l'infini etc., sont saisis toujours comme des catégories qui existent d'une manière isolée, par exemple, le fini n'est rien d'autre que le contraire ou l'autre de l'infini. S'il est vrai que la division triple de la logique est en même temps « historique »,[1993] une telle séparation du fini et de l'infini entendu comme mauvaise infinité équivaut au moment présocratique que l'on peut saisir comme l'aspect *abstrait* de la logique (le « οὐκ ἔστι μὴ εἶναι » de Parménide, par exemple, découle d'un telle abstraction de l'entendement) : « La pensée en tant qu'*entendement* s'en tient à la

[1989] *Enc*., 1830, §95, *Remarque*, p. 350 ; *GW* 20, p. 132.
[1990] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 202 ; *GW* 11, p. 80.
[1991] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1830, p. 204 ; *GW* 21, p. 130.
[1992] Voir *Propédeutique*, §12, p. 132.
[1993] Voir *Enc*., §79, p. 343 ; *GW* 20, p. 188 : « L'indication qui est faite ici des déterminations du logique- de même que la division- est ici également seulement anticipé et historique ».

déterminité fixe et à son caractère différenciel par rapport à d'autres ».[1994] Cependant, lorsqu'il s'agit de l'opposition *déterminée* (à savoir d'une opposition plus concrète et réflechie que celle de l'aspect abstrait) de la finité et de l'infinité, l'entendement ne progresse nullement, il est vrai, en appréhendant l'altérité propre du fini et de l'infini, il tend seulement à les comparer dans leur *immédiateté* sans pourtant laisser émérger leur relation intérieure. Mais au niveau de l'aspect dialectique, la réflexion de l'entendement s'élève à la *détermination réciproque* du fini et de l'infini. Ici, la dialecticité de l'infini est déterminée *rationnellement* puisque le besoin d'une relation du fini et de l'infini est affirmé par la suppression de la borne, mais cette relation est en même temps déterminée *négativement* puisqu'il est réfusé à l'entendement d'exécuter une telle relation : « la réflexion est tout d'abord le dépassement de la déterminité isolée et une mise en relation de cette dernière », à savoir le fini, « par lequel celle-ci », à savoir l'infini, « est posé dans un rapport, tout en étant par ailleurs maintenue dans sa valeur isolée ».[1995] Du point de vue de la pensée antique, l'aspect *négativement-rationnel* de la mauvaise infinité consiste, ou bien dans la répétition indéfinie de l'illimitation par le passage de l'indétérmination dans la détermination (le moment platonicien), ou bien dans l'impossibilité d'épuiser ce qui est sans fin (le moment aristotélicien), mais dans l'un comme dans l'autre, l'infini est entendu au sens péjoratif du terme, c'est-à-dire que comme l'indéfini s'opposant à ce qui est bien et parfait. Du point de vue de la pensée moderne, l'aspect *négativement-rationnel* de la mauvaise infinité n'est rien d'autre qu'un idéal de la raison (le moment kantien) que la conscience subjective doit s'efforcer d'atteindre (le moment fichtéen).

Pour le dire en termes hégéliens, dans la pensée antique ainsi que dans la pensée moderne, la déterminité ou le non-être du fini se supprime, le fini, en allant au-dela de sa borne, se détermine comme l'autre de lui-même ; cette différenciation, à savoir le passage à l'inégalité avec soi-même, constitue la reconnaissance de la présence de l'altérité absolue dans la sphère de la finité, parce que, ici, la réflexion ne tombe pas dans la nullité de la finité, et la différenciation ne s'écroule pas dans le néant vide (comme c'est le cas dans l'aspect abstrait de la logique). Pourtant, pour Hegel,

---

[1994] *Enc.*, 1830, §80, p. 343 ; *GW* 20, p. 118. Dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, ce moment abstrait de la logique est défini par l'opposition provenant de « l'extériorité mutuelle des termes divers et variés » de sorte qu'il ne s'agit pas encore d'aucune relation entre le borné ou le fini et le non-borné ou l'infini ; voir *Première partie : Introduction. Le concept de la religion*, t. I, trad. P. Garniron, W. Jaeschke (éd.), Paris, P.U.F, 1996, p. 183.

[1995] *Enc.*, 1830, §81, p. 343, 344 ; *GW* 20, p. 119 ; cf. *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. I, p. 191 : « Le fini se rapporte à l'infini ; l'autre est l'infini ; tous deux s'excluent réciproquement (…) le fini doit être limité et ce qui le limite doit être infini » ; « On admet que les connaissances n'ont pas de limite, mais nous en arrivons par la suite à ce résultat qu'on les connaît de manière finie », p. 184 ; 185.

reconnaître que *tout ce qui est, est immédiatement le contraire ou l'autre de soi-même* ne suffit pas à parvenir à la connaissance absolue (ou à la connaissance *spéculative*, comme nous allons le voir) de l'unité absolue du fini et de l'infini, car même si le fini se rapporte désormais à lui-même comme à l'autre de lui-même, il ne devient en vérité que l'infini-*fini* ; donc il s'est transformé de nouveau en l'être fini dans lequel se trouve encore une relation d'opposition qui lui interdit de devenir effectivement l'*autre de cet autre*.

§3- La véritable infinité comme l'auto-suppression de l'altérité et l'idéalité du fini

La théorie de la véritable infinité dans la *Science de la logique* de 1832 diffère, non seulement de celle d'Iéna, mais également de celle de 1812 par sa richesse et sa complexité. Ici, Hegel montre d'une manière éclatante non seulement comment la finité et l'infinité passent l'une et l'autre dans une unité (non affectée de l'unilatéralité des deux) en supprimant leur subsistance par soi, mais aussi comment se supprime leur contradiction par le surgissement d'une nouvelle catégorie logique qui est l'idéalité (*Idealität*). En outre, Hegel discute dans les *Remarques* en quel sens l'*idéalité* du fini et de l'infini est constitutive de son idéalisme et plus important encore, il y précise pourquoi l'idéalité de l'être doit être entendue comme le fondement unique de tout idéalisme dans l'histoire de la philosophie. Mais l'idéalité en tant que l'auto-suppression et l'unification des opposés n'est pas un fondement *statique* préexistant à la finité et à l'infinité, elle est plutôt un résultat logique qui se pose seulement à la fin d'un processus dynamique dont Hegel décrit les divers moments. Nous allons donc commencer par préciser en quoi consiste le dévoloppement menant de la mauvaise ou négative infinité à la véritable ou affirmative infinité.

« Dans la détermination réciproque, prise en son va-et-vient, du fini et de l'infini, telle qu'on l'a montré leur vérité est en soi déjà présente, et il n'y a plus besoin que de recueillir ce qui est *présent* (*Vorhanden*)»;[1996] « l'*unité du fini et de l'infini* n'est donc pas seulement l'intérieure, mais elle est *présente* »[1997] : pour Hegel, le résultat de la dialectique négativement-rationnelle de la mauvaise infinité et du progrès à l'infini nous présente déjà le déploiement spéculatif de l'unité de l'opposition. Cette approche du contenu de l'unité du fini et de l'infini paraît de prime abord purement subjective, comme s'il était nécessaire de quitter le domaine de l'infinité négative de l'*être* et de s'élever à la réflexion *extérieure* du philosophe pour y déceler le véritable sens de

[1996] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 205 ; *GW* 21, p. 130.
[1997] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 205 ; *GW* 11, p. 82.

l'infinité. Mais telle n'est pas exactement la perspective de la pensée spéculative. Lorsque Hegel dit qu'« il n'y a besoin que de la comparaison de ces moments différents, dans laquelle se dégage l'*unité* qui donne le concept lui-même »,[1998] il ne veut pas dire que l'unité effective du fini et de l'infini se trouve dans la pensée qui est séparée de l'être contradictoire. Hegel soutient, au contraire, que c'est par la réflexion propre de l'être que ladite unité se pose comme telle, car elle n'est pas un contenu donné ou trouvé par l'application des déterminations de la pensée, mais elle s'est construite à travers le processus de l'infinitisation du fini et de l'auto-position de l'infini comme infini-fini. En ce sens, il ne s'agit que d'une « extériorisation du concept (*Aeusserung des Begriffes*) » précise Hegel ;[1999] ce qui veut dire qu'on a affaire ici à la manifestation immédiate ou bien à la particularisation de l'universalité du concept ou de l'idée de l'infinité affirmative. La manifestation du concept comme mauvaise infinité n'est pas, sans doute, temporelle, puisqu'elle n'est qu'un moment logique nécessaire qui se pose comme différent, aliéné et séparé de son concept. Il faut en dégager la vérité spéculative en analysant la fonction de la négativité et de l'altérité dans l'unité du fini et de l'infini ; c'est-à-dire, il faut montrer comment l'identité de l'être et de la pensée accomplit le développement du moment négativement rationnel de l'infinité par la démonstration spéculative de son aspect « positivement-rationel ». Autrement dit, le contenu spéculatif de l'unité du fini et de l'infini est toujours déjà présent, parce que selon Hegel, la dialecticité de la mauvise infinité et du progrès à l'infini a en même temps un contenu positif même si leur résultat est négatif au sens de l'exclusion réciproque du fini et de l'infini. C'est par le moyen de la connaissance de ce contenu spéculatif que l'on va parvenir à la structure rationnelle de l'idéalité de l'être.

Pour pouvoir « penser spéculativement », dit Hegel dans *Leçons sur la philosophie de la religion*, il faut d'abord « dissoudre quelque chose d'effectif », ensuite il faut « l'opposer à lui-même de telle manière que les différences soient opposées selon des déterminations du penser », et, enfin ce n'est que par la présence de l'opposition entre la pensée et l'être que l'objet peut être saisi « comme l'unité des deux ».[2000] L'objet ainsi saisi « contient en lui-même comme supprimées ces oppositions auquelles s'en tient l'entendement » et par là il « se montre comme concret et comme totalité ».[2001] Du point de vue de l'entendement, la démarche est presque inverse :

[1998] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 205 ; *GW* 21, p. 130, 131.
[1999] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 205 ; *GW* 21, p. 131.
[2000] *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. I, p. 106.
[2001] *Enc.*, 1830, Add. § 82, p. 517; *Werke*, Suhkamp, 8, p. 178.

l'entendement pense l'être fini comme l'être réel et effectif, et de ce fait, l'infinité lui paraît comme ce qui transcende la sphère de la finité, c'est-à-dire comme une négation définitive de l'être fini ; ainsi surgit une contradiction entre les deux côtés de l'opposition, mais en vérité, celle-ci découle de l'entendement et de son opération de la séparation. La contradiction qui est propre à l'opération réflexive n'apparaît pas comme une erreur de la part de l'entendement, et c'est pourquoi, lorsqu'il essaie de la résoudre, l'application subjective des catégories a pour résultat la répétition successive du poser et du supprimer du fini face à l'infini. La solution spéculative apportée par Hegel à la contradiction du fini et de l'infini consiste donc à dévoiler qu'à travers la détermination réciproque du progrès à l'infini, l'opposition de ces termes constitue en même temps une unité déterminée dans laquelle ils se suppriment eux-mêmes comme des termes indéterminés et entrent en relation : « (…) le progrès à l'infini, l'infini développé de l'entendement, a pour condition constitutive d'être l'*altérnance* des deux déterminations que sont l'*unité* et la *séparation* des deux moments » et par conséquent, « cette unité et cette séparation sont elles-mêmes inséparables ».[2002] Tout d'abord, la solution dépend d'une prise de conscience de l'unité *réflexive* du fini et de l'infini, ensuite nous verrons que celle-ci n'implique pas une juxtaposition arbitraire des opposés qui sont recueillis d'une manière unilatérale, mais au contraire, l'unité est elle-même une unité *spéculative* dans laquelle chaque terme se montre à la fois comme le contraire de lui-même et comme le contraire de leur unité purement réflexive.

Par l'unité *réflexive* du fini et de l'infini, nous entendons l'objectivité de l'infinité qui est posée par la subjectivité comme comme statique et finie, c'est-à-dire comme encore inadéquate au concept spéculatif de la processualité de l'infinité dans laquelle le fini et l'infini sont totalisés comme des moments dynamiques.[2003] Dans cette unité réflexive, ce qui est connu, c'est seulement la nature *relative* du fini et de l'infini, puisque l'intelligibilité de la finité exige la pensée de l'infini qui est le contraire du fini. Comme dit Hegel dans la *Préface* de la *Phénoménologie*, il s'agit d'une connaissance fausse en ce sens que le faux, à savoir la mauvaise infinité séparatrice, doit être saisi comme « un moment de la vérité », à savoir comme un moment de l'unité spéculative ; car « on peut bien savoir faussement » signifie que « le savoir est dans une inégalité avec sa substance ».[2004]

[2002] *Science de la logique*, l'*Etre,* 1832, p. 214 ; *GW* 21, p. 139.
[2003] Cf. *Enc*., 1830, Add. § 24.2, p. 479 ; *Werke*, Suhrkamp, 8, p. 86 : « (…) mais toutes les choses finies ont en elles-mêmes une non-vérité, elles ont un concept et une existence, mais qui est indéaquate à leur concept. C'est pourquoi elles doivent aller au fondement (*zugrunde gehen*), ce qui manifeste l'inadéquation de leur concept et de leur existence ».
[2004] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 84 ; 85 ; *GW* 9, p. 30 ; 31.

Autrement dit, ce qui est objectif dans la mauvaise infinité, c'est seulement la reconnaissance du caractère de néant de la catégorie de la finité : celle-ci doit être supprimée tandis que son opposition avec l'infinité doit être maintenue. C'est en ce sens que leur unité posée est affectée de la réflexion de l'entendement.

Pour démontrer la précarité de l'unité réflexive, Hegel examine de plus près le mouvement négativement-rationel de l'infinitisation du fini ainsi que de la finitisation de l'infini dans le progrès à l'infini. D'après ce qui est montré plus haut, le progrès à l'infini parvient à un résultat selon lequel « l'infini est seulement le mouvement d'*aller au-delà du fini* (*nur als das Hinausgehen über das Endliche*) » alors que « le fini est seulement ce au-delà de quoi il faut aller (*nur als das, worüber hinausgegangen werden muß*) ».[2005] Dans le cas de l'infinité, on voit qu'elle n'est affirmée comme infini qu'à condition que le fini disparaisse entièrement ; c'est-à-dire que le fini ne se supprime pas lui-même à cause de sa séparation d'avec l'infini, son moment constitutif, mais il doit être nié, selon la présupposition de l'entendement, par l'infinité elle-même; donc l'infini est déterminé comme « la négation du fini ». En ce qui concerne le fini, l'entendement prétend qu'une fois qu'on le transcende, on aboutit effectivement à l'infini dans lequel le fini est déterminé comme ce dans quoi se trouve « la négation de soi-même en lui-même (*die Negation seiner an ihm selbst*) »,[2006] ce qui veut dire qu'il n'y a que l'infini. Hegel observe que la relativité du fini à l'infini démontre implicitement l'identité de ces termes opposés, car si « aucune ne peut pas être posé et saisi sans l'autre », c'est parce qu'« *en chacun* [des deux] *gît* la *déterminité* de l'*autre* ».[2007]

Cette première forme de la relation est déjà survenue dans la dialectique de la limite qualitative du « *et* » qui exprime seulement le simple fait d'*être-un* avec son être-autre. Nous avons vu que l'identité à soi de l'être-là n'est pas donnée immédiatement, mais elle est constituée par la médiation de l'autre. Autrement dit, le fini ainsi que l'infini s'est révélé être immédiatement le contraire de lui-même, chacun a l'autre de lui-même en lui-même, et par conséquent, chacun s'est déterminé par rapport à son autre ; l'altérité, en revanche, n'est pas supprimée entièrement, mais elle subsiste encore sous la forme de l'unité réflexive dans laquelle le fini et l'infini sont déterminés

[2005] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 131.
[2006] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 131.
[2007] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 131.

en tant que l'être-autre. [2008] Ainsi, il y a encore une différence entre le fini et l'infini, même si du point de vue de l'*en soi* l'un se rapporte à l'autre, puisque l'un s'oppose à l'autre. Hegel explique cette opposition dans la théorie de l'Essence de la manière suivante : « le fait d'être opposé ne serait pas simplement un moment et ne relèverait pas non plus de la comparaison, mais est la détermination *propre* des côtés de l'opposition. *En soi* positif ou négatif, ils ne le sont donc pas en dehors de la relation à autre chose, mais en ce sens que *cette relation*, et cela en tant que relation excluante, constitue leur détermination ou leur être-en-soi ».[2009]

Cependant, cette relation d'opposition n'est pas construite de la même manière dans les deux côtés de l'opposition, car à y regarder de plus près, il apparaît que l'unité réflexive est elle-même dédoublée. Hegel observe que, d'une part, au niveau du mouvement d'aller au-delà, l'infini désigne une relation véritable à avec son autre, car l'infini, qui est présupposé comme l'autre absolu du fini, se montre comme l'infini lui-même *fini :* « L'infini, ainsi placé, est l'*un des deux* ; mais en tant qu'il est *seulement* l'un des deux, il est lui-même fini, il n'est pas le tout, mais seulement l'un des côtés ; il a, en ce qui lui fait face, sa limite ; il est ainsi l'*infini qui est fini* (*das endliche Unendliche*). Il n'y a donc de présents que deux finis. C'est justement en ceci qu'il est ainsi *séparé* du fini, par là placé comme un être *unilatéral*, que réside sa finité, donc son unité avec le fini ». D'autre part, le statut du fini dans cette unité est tout autre : « le fini, de son côté, placé comme étant, pour lui-même, à l'écart de l'infini, est ce *rapport à soi* dans lequel sa relativité, sa dépendance, son caractère passager (*Vergänglichkeit*) sont mis à l'écart ; il est la même subsistance-par-soi et affirmation de soi-même que doit être l'infini ».[2010] On voit clairement que l'infini *se finitise* lui-même, parce qu'il exprime essentiellement une *relation inclusive* qui le rapporte au fini. Tout effort d'établir une séparation avec le fini amène l'infini à se contredire lui-même. L'unité avec l'opposé est la preuve de sa nature contradictoire, car il est, en vérité, le contraire ou l'autre de lui-même, à savoir comme le fini, et par conséquent, l'infini, contrairement à la présupposition de l'entendement, se rapporte à lui-même comme *fini*. Il en est de même pour le fini. Celui-ci est représenté par l'entendement comme un contenu tout autre que l'infini et, de ce fait, il est considéré d'une manière isolée. Ainsi, contrairement à l'infini, le fini exprime une

[2008] Cf. D. Henrich, « Absoluter Geist und Logik des Endlichen », in *Hegel in Jena*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn, Bovier, 1980, p. 109 : « Das Andere, das gegen sich selbst Anderes, wird, setzr sich als Gegenteil, das wiederum in den Ausgang zurückschlägt, so daß sich ein Paar von instabilen Relata ergibt ».
[2009] *Science de la logique*, l'*Essence*, trad. B. Bourgeois, p. 56 ; *GW* 11, p. 275.
[2010] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 131.

relation *exclusive* de son autre, il est lui-même ce qui est non-infini. Or, le fini ainsi représenté est posé en vérité, malgré la tendance de l'entendement à le fixer d'une manière statique, sous la forme de l'absoluité ; c'est-à-dire qu'il est posé comme un infini qui se rapporte à lui-même par son autonomie. Ainsi le fini, grâce à sa séparation de l'infini, s'infinitise, il devient le contraire de lui-même et se rapporte à l'infini. Il est donc clair dans le côté de l'infini qu'il s'agit d'un mouvement de la *finitisation de l'infini* par sa propre réflexion et c'est de cette manière que l'infini s'est avéré comme l'être se rapportant au fini ; et de la même manière dans le côté du fini, on a affaire au mouvement de l'*infinitisation du fini*, car le fini s'est avéré comme l'être se rapportant à l'infini. En bref, malgré la séparation présupposée du fini et de l'infini, l'un se rapporte nécessairement à l'autre du fait de leur inséparabilité et de leur non-altérité essentielle.

L'exclusion réciproque du fini et de l'infini s'est ainsi niée et par là ils se sont posés non pas dans une relation extérieure, mais dans une unité *réfléchie* dans laquelle a disparu l'immédiateté des termes. Pourtant la négation de l'exclusion n'a pour résultat que la négation de la subsistance de l'autre et de la séparabilité ontologique des opposés : l'infini en tant qu'être-autre n'est plus déterminé comme au-delà du fini et le fini n'est plus déterminé comme cet être exclu de l'infini. A travers l'infinitisation du fini provenant de l'exclusion de l'infinité et la finitisation de l'infini provenant du passage de l'infini dans la finité, les deux côtés coïncident, parce que les deux processus, qui représentent deux origines opposées de la pensée de l'entendement, « donnent un seul et même résultat ».[2011] Mais pour Hegel, l'essentiel est de souligner que la possiblilité de reconnaître une telle unité réflexive dépend du processus du dédoublement des termes opposés. Il serait faux d'imaginer que l'unité du fini et de l'infini est constituée à partir de la juxtaposition d'un infini devenu *seulement* fini et d'un fini devenu *seulement* infini. Car si tel était le cas, il n'y aurait pas d'une unité effective des termes opposés, mais une unité dans laquelle subsiste de nouveau hétéronomie des catégories. La différenciation n'implique pas seulement une simple négation de l'autre mais aussi un dédoublement dans lequel se trouve la suppression de soi-même. Si Hegel sougline qu'il y a, en effet, « deux unités » dans cette unité réflexive, c'est parce que l'unilatéralité d'une identité formelle du fini et de l'infini y a disparu : dans la mesure où le fini et l'infini sont reconnus comme des moments partiels d'une seule et même totalité, chacun d'eux « est lui-même en lui l'unité des deux (*selbst an ihm die Einheit bey der*) ».[2012] Ainsi, contrairement

[2011] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 131, 132.
[2012] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 132.

à la séparation de l'entendement, l'unité dédoublée du fini et de l'infini révèle que le côté infini est, en vérité, l'unité de lui-même et son contraire, le côté fini, à son tour, est le même l'unité de lui-même et son contraire. Un tel processus d'être-un doit être entendu comme l'auto-suppression de la « déterminité qualitative » que le fini et l'infini *sont* : « ce qu'ils en commun, l'unité des déterminités, posé comme unité eux-mêmes tout d'abord en tant que nies, puisque chacun d'eux doit être ce qu'il est dans leur être différencié ; dans leur unité, ils perdent ainsi leur qualitative ».[2013]

On voit que la relation exclusive, imposée au fini et à l'infini par la réflexion d'entendement, se montre comme une séparation purement *formelle*. Cela ne veut pas dire que le fini et l'infini ne sont pas eux-mêmes dépourvus de la contradiction dans eux-mêmes : la déterminité du fini ainsi que de l'infini est contradictoire en soi, puisque, comme nous venons de le voir chacun est à la fois lui-même (par l'exclusion de son autre) et le contraire de lui-même (par le passage à son autre).[2014] Mais la contradiction provenant de la différence qualitative se résout elle-même dans le processus de devenir le contraire de soi-même, parce que, ce que nous avons appelé la finitisation de l'infini et l'infinitisation du fini constituent la médiation des deux unités dans lesquelles l'un passe dans l'autre en tant que l'autre de lui-même. Autrement dit, le fini et l'infini sont contradictoires en eux-mêmes, mais en tant que des contenus réfléchis, ils ne sont pas absolument séparés l'un de l'autre. Ainsi la contradiction est, au contraire, le produit de la réflexion qui les compare d'une manière extérieure comme s'ils étaient en repos et dépourvus du travail de la négativité médiatrice, de sorte que c'est la réflexion elle-même qui se contredit :[2015] « C'est là une réflexion importante à l'encontre de la représentation qui ne veut pas se défaire de l'attitude consistant à les maintenir fixement, dans l'unité de l'infini et du fini suivant la qualité qu'ils doivent avoir en tant que pris l'un en dehors de l'autre », c'est pourquoi l'entendement « ne voit dans cette unité-là rien d'autre que la contradiction, et non pas aussi la résolution de celle-ci par la négation de la déterminité

[2013] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 132.
[2014] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 69 ; *GW* 11, p. 287 : « (…) la contradiction n'est pas à prendre simplement comme une anomalie qui se rencontrerait seulement ici et là, mais elle est le négatif en sa détermination essentielle, le principe de tout auto-mouvement, lequel auto-mouvement ne consiste en rien d'autre que dans une exposition de la contradiction ».
[2015] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 65 ; *GW* 11, p. 283 : « (…) la pensée réfléchissante s'embrouille et devient contradictoire avec elle-même dans ces déterminations. Quand on n'est pas familier avec la nature qui est la leur, on est d'avis que cet embrouillement est quelque chose d'injustifié, qui ne doit pas se produire, et on l'attribue à une faute subjective. Ce passage [à autre chose] demeure en réalité aussi un simple embrouillement, pour autant que la conscience de la nécessité de la transformation n'est pas présente ».

qualitative des deux ; c'est ainsi que l'unité universelle, tout d'abord simple, de l'infini et du fini, est faussée (*verfälscht*) ».[2016]

Le résultat de cette première approche de l'entendement nous montre que le fini et l'infini, dans leur négation réciproque, parviennent à une unité en laquelle chacun devient le contraire de lui-même, parce que l'un comme l'autre, en se niant, va au-delà de lui-même et par conséquent leur unité est posée malgré la séparation extérieure : la présupposition, concernant la « diversité qualitative » du fini et de l'infini, est ainsi falsifiée par la réflexion propre de l'être en lui-même. Il en est de même pour la séconde approche de l'entendement qui consiste à attribuer à l'un des côtés une détermination plus concrète et plus essentielle. Dans le cas où l'infini est appréhendé comme l'être-en-soi du fini, et le fini devient non-être-en-soi (qui est le néant lui-même[2017]), la différence présupposée réduit de nouveau l'infini lui-même au fini (« *es ist so ein verendlichtes Unendliches* »), et inversement le fini à l'infini (« *es wird als das verunendlichte Endliche gesetzt* »).[2018] La contrariété qui est immanente à chaque unité dédoublée, supprime leur différence extérieurement posée et par conséquent la séparation présupposée est de nouveau falsifiée.

De là, Hegel conclut que, même par une comparaison extérieure du point de vue de la pensée spéculative, les deux approches de l'entendement à l'égard du fini et de l'infini font naître la nécessaire unification des moments qui sont connus par entendement comme diamétralement opposés. La genèse de la falsification, écrit Hegel, « se fonde sur l'oubli de ce qu'est, pour lui-même, le concept de ces moments »,[2019] car l'opération de l'entendement « dégrade et gâte »[2020] le sens ontologique du fini et de l'infini en élévant le fini, tenu séparé de l'infini, au niveau de l'absoluité d'une part et en réduisant l'infini au niveau du fini absolument limité d'autre part. Mais du point de vue de leur *concept*, l'unité du fini et de l'infini est déjà présente implicitement dans la mauvise infinité : si le fini peut aller au-delà de lui-même, c'est parce qu'il est toujours déjà contenu dans l'infinité, il est donc avec son autre dans une relation essentielle ; de la même manière, l'infini se rapporte, dans son activité d'aller au-delà du fini, au fini, parce qu'il est toujours déjà contenu dans le fini. Ce n'est pas la réflexion subjective du logicien qui accorde leur unité au sens du « rassemblement extérieur », puisque lorsque le fini va au-delà de lui-même, il se

[2016] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 206 ; *GW* 21, p. 132.
[2017] Günther Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, p. 178.
[2018] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 207 ; *GW* 21, p. 132.
[2019] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 208 ; *GW* 21, p. 133.
[2020] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 207 ; *GW* 21, p. 132.

supprime lui-même comme l'être seulement *négatif* et se rapporte à l'infini comme l'être différencié ou l'être devenu le contraire de lui-même – il est donc uni avec l'infini. Lorsque l'infini, à son tour, va aud e-là du fini, il se supprime lui-même comme l'être négatif et se rapporte au fini comme l'être devenu le contraire de lui-même. Ainsi dans ces deux unités, on a affaire à l'*auto-supression du fini et de l'infini* qui constitue un *processus de la négation de l'altérité de l'autre* ; et par là grâce à cette double négation, *chacun se rapporte à son autre comme l'autre de lui-même*. C'est de cette manière que s'opère le progrès spéculatif de l'unification : l'opposition statique de l'entendement fait naître la mauvaise infinité négativement rationelle tandis que l'auto-suppression dynamique des contenus conduit à la coïncidence intérieure, à savoir positivement rationelle, de l'être et du concept du fini et de l'infini.

En outre, on peut demander si la relation immanente au fini et à l'infini diffère du mouvement de l'altération (*Veränderung*) de la catégorie du quelque-chose et de l'autre. Dans celle-ci, le devenir-autre est constitué par la négation de la négation de ce qui se trouve en dehors du quelque-chose limité. C'est de cette manière que se produisait le passage de l'être limité dans l'être-autre. Dans la sphère de l'infinité, Hegel prend soi de distinguer le mouvement d'altération du quelque-chose avec la suppression véritable du fini et de l'infini. La différence entre les deux sortes de la double négation consiste en ceci que dans l'altération, ce qui est nié, c'est seulement la *limite* qui introduisait une diversité entre un quelque-chose et *un autre quelque-chose*. Cela signifie que dans la négation de la limite, le quelque-chose passe dans un autre quelque-chose alors que la catégorie de l'*être-là* reste intacte non supprimée. La négation extérieure de l'être-autre (*Andersseyn*) n'est point une suppression véritable de l'altération, on peut même dire que cette altération continue est le fondement de l'incapacité de la suppression de l'altérité. D'autre part, la catégorie du quelque-chose est déjà supprimée par le surgissement de son finité et par l'élévation de celle-ci dans l'infinité, et l'être-là est déjà déterminé « comme un *non-être* (*Nichtseyn*) ». Or, le mouvement du fini et de l'infini est tout autre que celui de la multiplicité de l'être-là ; dans ce dernier, la négation n'est qu'une négation *simple* parce que la suppression de l'être-là n'est qu'un passage dans un autre être-là, et ainsi de suite ; de ce fait, la négation simple s'avère incapable de l'auto-suppression et de la suppressin de l'être-autre tandis que dans celui-là, il s'agit de « la même négation de la négation dans les deux termes ». L'auto-suppression du fini et de l'infini en tant que double négation ne désigne pas un passage partiel entre le fini et l'infini, mais au contraire, elle constitue *la relation à soi,* « l'affirmation, mais en tant que retour à soi-même, c'est-à-dire par le moyen de

la *médiation* qu'est la négation de la négation ». [2021] Dans la version de 1812, Hegel remarque que la véritable infinité est déjà présente dans cette négativité constitutive : « Par là, a fait son entrée l'*infinité vraie*, dans laquelle sont supprimée aussi bien la finité que la mauvaise infinité. Elle consiste dans le mouvement d'aller au-delà de l'être-autre, en tant que ce mouvement est le *retour à soi-même* ; elle est la négation en tant que *se rapportant à soi-même* ; l'être-autre, pour autant qu'il n'est pas un être-autre *immédiat*, mais suppression de l'être-autre, l'*égalité avec soi restaurée* ».[2022]

Jusqu'ici nous avons montré que 1/ le fini, par sa propre réflexion, s'infinitise en allant au-delà de lui-même et de la même manière, l'infini se finitise en allant au-delà du fini ; autrement dit, chacun tend à s'unifier avec l'autre malgré l'opposition réflexive qui est présupposée par l'entendement ; 2/ cette convergence, tout d'abord abstraite, montre que chacun devient immédiatement l'autre de soi-même étant donné que chacun a en soi le contraire de soi-même ; 3/ la négation de la séparabilité de l'autre conduit ainsi à la suppression de l'altérité de l'être-autre, parce que la différence qualitative s'avère posée par la réflexion subjective qui les compare d'une manière extérieure ; 4/ dès que ce qui est l'autre se montre comme l'autre de soi-même, le facteur négatif dans les deux côtés est nié et de cette négation de la négation surgit l'affirmation de leur relation. Telle est la genèse de l'unité spéculative du fini et de l'infini dans laquelle la mauvaise infinité de l'entendement est faussée ; cela dit, la dissolution de celle-ci ne constitue pas immédiatement l'affirmation de l'être véritable de l'infinité. Il nous faut répondre aux questions suivantes : quel est le statut de la finité dans cette unité ? Est-ce que l'auto-suppression de celle-ci est accomplie entièrement ? Ou encore, comment entendre cette « retour à soi-même » ?

La réponse à ces questions ne se trouve que dans le mouvement de la *négativité médiatrice* du progrès à l'infini. Il faut prendre conscience que ce progrès linéaire demeure indéterminé ou indéfini dans la mesure où l'on méconnait le fait que *le fini, en allant au-delà de sa borne, se nie comme l'être opposé à l'infini et par conséquent devient l'infini ; l'infini, à son tour, en allant au-delà du fini nie à la fois le fini et lui-même comme l'être devenu fini, et par conséquent il n'y a*

[2021] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 208 ; *GW* 21, p. 133.

[2022] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 208; *GW* 11, p. 82, 83: « Es ist hiemit die *wahre Unendlichkeit*, in der sowohl die Endlichkeit, als die schlechte Unendlichkeit aufgehoben ist, eingetreten. Sie besteht in dem Hinausgehen über das Andersseyn, als der *Rückkehr zu sich selbst*; sie ist die Negation als sich *auf sich selbst beziehend*; das Andersseyn, insofern es nicht *unmittelbares* Andersseyn, sondern Aufheben des Andersseyns, die *wiederhergestellte Gleichheit mit sich ist* ».

qu'une seule infinité. En d'autres termes, la véritable infinité n'est pas la *finitisation de l'infini* par une négation définitive de l'infinité, ni l'*infinitisation du fini* par une négation définitive de la finité. Or, si tous les deux étaient la vérité de l'infinitisation, on aurait de nouveau l'infinité *négative* de l'entendement, parce que dans ce cas comme nous l'avons montré, l'opposition subsiste entre le fini devenu infini et l'infini devenu fini. D'autre part, si l'un de ces processus était la vérité de l'infinité véritable, l'un deviendrait de nouveau l'être-en-soi, à savoir le fondement et l'autre non-être-en-soi, à savoir le côté inessentiel, de sorte que l'on retomberait dans le progrès à l'infini qui est dépourvu d'une suppression véritable. La véritable infinité donc ne peut pas être purement et simplement l'unité unilatérale des termes qui sont mise en relation dans leur opposition.

Ainsi, on voit que si l'auto-négation du fini est traitée comme une négation exclusive de l'infini, c'est-à-dire que si le fini est appréhendé, comme présuppose l'entendement, comme l'être-là qui ne doit pas passer dans l'infini à cause de sa borne intérieure, et en revanche, si l'infini est traité seulement comme *destin* du fini, la contradiction du fini et de l'infini ne peut pas être résolue. Hegel remarque que « l'entendement ne se dresse tant contre l'unité du fini et de l'infini que parce qu'il présuppose la borne et le fini, ainsi que l'être-en-soi, comme *se faisant pérennes* ; en cela il laisse échapper la négation de deux, qui est présente, en fait, dans le progrès à l'infini, qu'en tant que moment d'un tout, et qu'ils n'entrent en scène que par l'intérmédiaire de leur contraire, mais essentiellement, tout aussi bien par l'intermédiare de la suppression de leur contraire ».[2023] Autrement dit, du point de vue de la pensée spéculative, la solution est déjà présente dans le progrès à l'infini : l'activité d'aller au-delà ne constitue pas en effet une altérnance répétitive entre une négation extérieure et une position extérieure, et ce qui surgit dans cet au-delà n'implique pas une réinstauration de la même déterminité qui est déjà supprimée par cette activité de l'aller au-delà. Au contraitre, 1/ chacun s'est différencié en allant au-delà, et dans cet au-delà le fini se supprime comme l'être borné, par là il se pose comme l'infini ; et l'infini se supprime comme l'être opposé au fini, il se pose comme l'infinité dans laquelle la finité est supprimée. Le résultat de la différenciation du fini et de l'infini n'est donc pas la reposition du même fini comme l'être-là borné et du même l'infini comme séparé du fini, parce que, ce qui est posé en réalité, c'est une nouvelle détermination *affirmative* au sein de laquelle l'altérité du fini et de l'infini est supprimée : « ils sont ainsi un *résultat*, en cela non pas ce qu'ils sont dans la détermination de leur

[2023] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 210 ; *GW* 21, p. 135.

commencement » ;[2024] 2/ ce processus de passer dans le contraire de soi-même n'est pas la même chose que la finitisation de l'infini et l'infinitisation du fini,[2025] parce que chacun a dans soi-même la même détermination qui est la *suppression de la finité* : « Ces moments sont, dans le progrès à l'infini, différenciés, mais d'égale façon, l'un est seulement le moment de l'autre. En tant que tous les deux, le fini et l'infini, sont eux-même des moments du progrès, ils sont *en commun le fini*, et, en tant qu'ils sont aussi bien en commun niés dans ce progrès et dans le résultat, ce resultat (…) s'appelle, avec vérité, l'infini » ;[2026] 3/ la double suppression provient donc d'une part, du mouvement de passer dans son contraire, d'autre part de l'auto-négation de la finité et de la négation de cette finité dans l'infinité ; chacun n'est qu'un moment dynamique (parce que chacun passe dans son autre) et inachévé (parce qu'aucun des deux ne contient pas la totalité) de la véritable infinité.

Il est donc clair que la séparation formelle de la finité de son contenu véritable (à savoir de l'infinité) ainsi que la méconnaissance de l'auto-suppression du fini empêchent l'entendement de reconnaître le processus médiateur dans le progrès à l'infini. Et de la même manière, il ne pense l'infinité que d'une manière formelle et statique, parce qu'il ne reconnaît pas le travail de la négativité dans le progrès à l'infini. Pour Hegel, l'infinité au sens affirmatif du terme repose sur la double négation : dans un premier temps, l'infini va au-delà du fini, il le nie, et en raison de cette négation *simple*, il se détermine comme un moment simplement négatif, car il demeure, dans cet au-delà, opposé à son autre sous la forme du « vide au-delà » ; c'est la mauvaise infinité que Hegel ne cesse de critiquer dès l'époque d'Iéna. Mais dans un second temps, lorsque le fini resurgit de nouveau dans cet au-delà en tant qu'élément limitant, l'infini va de même au-delà de lui, pourtant cette deuxième négation n'a pas le même sens que celle qui l'oppose au fini. Au contraire, Hegel observe que cette deuxième négation désigne plutôt un moment fondateur du véritable concept de l'infinité, et cela en ce sens qu'elle est « l'auto-suppression » de la mauvise infinité « dans le fini » : « l'auto-suppression de celui-ci au sein du fini est un retour [hors] de la fuite vide, une

[2024] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 210 ; *GW* 21, p. 135.
[2025] Cf. *Leçons sur la Logique*, § 94, p. 117 ; *GW* 23.2, p. 735 : « Par la négation en général l'infini a déjà le fini en soi, mais celui-ci en tant que nié, en tant que ce qui se sursume (*als sich aufhebend*). On peut prendre cela de façon eronnée en disant que par là l'infini est finitisé (*verendlicht*), puisque l'on transforme l'infini en fini : on n'aurait ainsi rien de plus qu'un simple fini. En cela, on oublie cependant l'autre partie, à savoir celle-ci : on n'a rien d'autre que le fini, mais dans ce que nous avons vu, dans l'unité du fini et de l'infini, le fini a justement tout autant disparu, on n'a pas simplement le fini, car celui-ci est justement la négation de soi-même et l'infinité ».
[2026] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 210 ; *GW* 21, p. 135.

négation de l'au-delà qui est, en lui-même, un *négatif* » (sein Sich-aufheben im Endlichen ist ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, *Negation* des Jenseits, das ein *Negatives* an ihm selbst ist).[2027] Deux pages plus loin, nous lisons : « l'infini a le double sens, d'être l'*un* des deux moments en question- ainsi, il est le mauvais infini », que nous pouvons intérpréter comme l'infinitisation du fini, « et d'être l'infini dans lequel ces deux moments, lui-même et son autre, sont seulement des moments » qui est la finitisation de l'infini ou l'infini *fini* ; « le mode suivant lequel l'infini est donc, en fait, présent (*vorhanden*), c'est d'être le procesus dans lequel se rabaisse à être seulement l'*une* de ses déterminations, en face du fini, et par là lui-même seulement l'un des finis, puis de supprimer cette différence de lui-même d'avec lui-même en faisant une affirmation de soi, et d'être, grâce à cette médiation, en tant que ce qui est *véritablement infini* ».[2028]

Il faut donc éviter de penser la suppression de la finité comme une négation exclusive, imposée par l'infinité. En effet, la finité *se* supprime dans l'infinité tout comme l'infinité unilatérale se supprime comme l'infini *fini*. Aux yeux de Hegel, cette négation de la négation n'est rien d'autre que *l'auto-détermination logique de l'être lui-même.* Il s'avère par la réflexion propre de l'être que la catégorie de la finité est fondée essentiellement sur l'inachèvement, puisque l'être fini, en tant qu'être singulier est de nature *contingente* ; ce qui veut dire qu'il est, dans la sphère de l'étant, n'a pas son fondement en lui-même, ou mieux, en tant qu'être contingent, il est « quelque chose qui est sans fondement (*ein Grundloses*) ».[2029] Sa nécessité, en revanche, ne se trouve pas dans un *autre* être fini, ni dans le progrès illimité de la mauvaise infinité dans laquelle l'être fini s'in-finitise tout en restant le même être fini contingent, mais dans son *concept totalisant* qui est la véritable infinité : « la détermination la plus concrète de la finitude de l'être est la contingence, et de même l'infinité de l'être dans sa détermination la plus concrète est-elle la nécessité ».[2030] En outre, on peut se demander si la réconciliation de la contingence de la finité

[2027] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 208; *GW* 21, p. 133; cf. Günther Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, p. 180.

[2028] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 210, 211 ; *GW* 21, p. 15, 136 : « Wie also das Unendliche in der That vorhanden ist, ist der Proceß zu seyn, in welchem es sich herabsetzt, nur eine seiner Bestimmungen dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu seyn, und diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittlung als *wahrhaft Unendliches* zu seyn ».

[2029] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 194 ; *GW* 11, p. 384.

[2030] *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, p. 112 ; cf. aussi, Jean-Marie Lardic, « La contingence chez Hegel », in *Hegel, Comment le sens commun comprend la philosophie*, Paris, Actes Sud, 1989, p. 84 : « La chute de l'être contingent constitue donc bien une double négation, négation revenant sur elle-même, puisque le fini était déjà l'autonégation de l'infini. Telle est l'originalité de la négation dialectique qui permet de comprendre authentiquement la contingence » ; Andries Sarlemijn remarque que le mouvement de l'être contingent est proche au mouvement circulaire de l'être fini et que chacun *passe* dans son contraire de la même manière : « Die Kreisbewegungstheorie

avec la nécessité conceptuelle de la véritable infinité qualitative a pour résultat une *disparition* (au sens du *Vergehen*) de l'être fini. A cette question, Hegel fournit une réponse décisive : « la négation de la négation n'est pas une neutralisation, l'infini est l'affirmatif, et seul le fini est ce qui est supprimé».[2031] Ce qui est supprimé, ce n'est pas l'*être* fini,[2032] mais la détermination logique de la catégorie de la finité, et quant à la suppression, elle n'est point un processus qui réduit une déterminité au niveau du néant pur (cela signifierait que le développement progressif retourne au commencement de la logique[2033]), mais l'élevation de ce qui se montre comme incomplet et contradictoire à un niveau supérieur. Autrement dit, on peut bien parler de la disparition en ce sens que c'est la disparation (de la finité) elle-même qui disparaît « *die* Vergänglichkeit und das Vergehen *vergeht* ».[2034] Or, dans l'infinité affirmative, la finité n'est pas *niée* puisqu'une telle négation simple ne signifierait qu'un retour à la dialectique négativement rationelle de la mauvaise infinité. Ainsi, la véritable infinité veut dire la suppression de la soi-disante *effectivité* de la catégorie de la finité en le faisant entrer dans le domaine de l'intelligibilité, car le fini n'est intelligible qu'en tant qu'être supprimé : « ni un tel fini ni un tel infini n'ont de vérité ; mais le non-vrai est inconcevable (*unbegreiflich*) ».[2035]

Chacun des moments, c'est-à-dire le fini qui se pérennise tout en demeurant séparé de l'infini, et l'infini transcendant au fini, ne peut pas être pensé sans référence à son contraire, mais non pas parce que l'infini transcendant est le véritable concept de la réalité ou de l'être d'un tel fini, mais parce que l'un ainsi que l'autre sont des moments dépendants d'une totalité qui est plus proche de l'idée absolue.

Pourtant, la véritable infinité, en tant que *résultat* logique de l'être, n'implique point une juxtaposition du moment de la finité comme telle avec le moment de la mauvaise infinité comme

---

wird somit in die Ausdrücke hineininterpretiert : Das Zufällige trennt sich vom notwendigen Zusammenhang, fällt aus demselben heraus und wiederum auf ihn zu. So wie das Endliche endigt und die Unendlichkeit voraussetzt, so fällt das Zufällige und setzt die Notwendigkeit voraus. Beide Kategorien, Endlichkeit und Zufälligkeit, weisen durch ihre Negativität auf ihr Gegenteil hin », voir Andries Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, Berlin, W. de Gruyter, rééd. 2011, p. 154.

[2031] *Enc*., 1830, § 95, *Remarque*, p. 359; *GW* 20, p. 133.

[2032] Cf. *Enc*., 1830, Add. §386, p. 399; *Werke*, Suhkamp, 10, p. 36: « Le fini a ainsi, dans l'esprit, seulement la signification d'un [être] supprimé, non celle d'une étant (Das Endliche hat also im Geiste nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die jeines Seienden) ».

[2033] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.

[2034] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 188 ; *GW* 21, p. 117.

[2035] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 217 ; *GW* 21, p. 141 ; cf. *Enc*., 1830, § 386, *Remarque*, p. 181 ; *GW* 20, p. 384 : « (…) le fini n'*est* pas (das Endliche *nicht ist*), c'est-àdire n'est pas vrai, mais est purement et simplement le fait de *passer* et d'aller *au-delà de soi* ».

telle dans une unité statique et cela pour deux raisons : 1/ la réconciliation en question se réalise en fait à travers de l'*auto-suppression de* chaque moment processuel de l'être et pour cette raison, la processualité des moments ne peut pas être pensée sans leur développement *originaire*. L'unité (*Einheit*), que nous pouvons appeler désormais *spéculative* de la véritable infinité, doit être considérée en même temps du point de vue son *devenir* pour y voir la dissolution du dualisme réflexif de l'entendement[2036] : « l'infini est, de même que ses deux moments, bien plutôt, essentiellement, seulement en tant que *devenir*, mais le devenir désormais *davantage déterminé* dans ses moments. Ce devenir a pour détermination, tout d'abord, l'être et le neant abstraits ; en tant que changement : des étant-là, quelque-chose et autre chose; maintenant, en tant que l'infini : le fini et l'infini, eux-mêmes en tant que termes qui deviennent ».[2037] Dès le commencement, la détermination progressive s'opère par la suppression de l'immédiateté et de la subsistance par soi des contenus ; que ce soit l'être pur et le néant pur ou l'altération de l'être-là, que ce soit la finité ou la mauvaise infinité, chaque moment se supprime en passant dans son autre. Donc, ce que l'on appelle par commodité *résultat* est en vérité déduit spéculativement par l'auto-suppression successive des moments du même être. Cela signifie que la véritable infinité, en tant que *résultat*, est l'*être devenu véritablement infini* dans lequel est contenue son *origine*, mais d'une manière *supprimée*. Pour le dire autrement, la véritable infinité est à la fois le *résultat* de l'être devenant lui-même *dans et par lui-même*, et l'origine implicite de celui-ci ;[2038] Hegel explique que l'épuisement progressif de la pensée de l'altérité coïncide avec la « fondation régressive » : « chaque pas de la *progression* dans la détermination croissante, tout en s'éloignant du commencement indéterminé, est aussi un *rapporchement* rétrograde (*Rückannäherung*) de lui, que, par conséquent, ce qui peut bien apparaître tout d'abord comme divers : la *fondantion régressive* (*das rückwärts gehende Begründen*) du commencement et la *détermination croisssante progressive* (*das vorwartsgehende Weiterbestimmen*) de lui-même, tombent l'un dans l'autre, et sont la même chose » ;[2039] « (…) la progression est une *rétrogradation* ramenant dans le *fondement* et à l'*originaire* ».[2040] Qu'est-ce à dire ?

[2036] Cf. G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, p. 52: « Hegel is here attacking any dualist philosophy which severs the finite from an infinite which is held to be an unknowable, or a mere 'ought-to-be', an unattainable ideal of will ».
[2037] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1830, p. 211 ; *GW* 21, p. 136.
[2038] Cf. Bernhard Lakebrink, *Kommentar zu Hegels Logik*, t. I, p. 130; D. Henrich, « Absoluter Geist und Logik des Endlichen », p. 109.
[2039] *Science de la logique*, le *Concept*, p. 318 ; *GW* 12, p. 251.
[2040] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 84 ; *GW* 11, p. 34.

La célèbre image du cercle explicite cette difficulté : « L'image du progrès à l'infini est la *ligne droite*, aux deux limités de laquelle il n'y a et il n'y a jamais que l'infini, là où elle – et elle est être-là- n'est pas, et qui va *au-delà* en direction de son non-être-là, c'est-à-dire dans l'indéterminé ; quant à l'infinité véritable, recourbée en elle-même, son image va être le *cercle*, la ligne qui s'est atteinte, la ligne qui est fermée et totalement présente, sans *point de commencement* et *sans fin* ».[2041] Le mouvement de détermination est dit circulaire parce que, dans la véritable infinité, la *borne* de l'être est supprimée définitivement; ce qui revient à dire qu'avec l'anéantissement de l'idée de transcendance, il s'avere que chaque détermination de l'être en réalité fait référence non pas à l'extériorité limitante (qui est la condition de la présupposition d'un *au-delà* déterminant[2042]) mais à la réflexion propre de l'être. De la même manière, chaque *auto-détermination*, même si elle est encore sous la forme du passage en son autre dans la logique de l'Etre, a lieu dans et par la médiation de la totalité de la véritable infinité.[2043] En outre, grâce à la suppression de l'altérité de l'être-autre, chaque point du cercle est déterminé *régressivement* comme un moment du développement de l'être lui-même. Contrairement à l'idée de la progression et à la régression infinie de la mauvaise infinité, il n'y a, dans le mouvement circulaire de l'infinité affirmative, aucun moment qui serait *indéterminé*, ou encore, aucun *choc* qui viendrait briser l'identité à soi de l'être, parce qu'il n'y a plus d'altérité entre ce qui est pensé et ce qui pense.[2044] Du fait de cet autoréférantilité de la véritable infinité, non seulement l'indéterminité du commencement, mais aussi le commencement en tant que commencement, sont supprimés, parce que, comme insiste Hegel, « cet infini, en tant qu'être-retourné-en-soi » se met en relation avec ses moments qui sont globalement l'être et l'être-là ; l'infini « *est*, et il *est là*, présent, actuel (present, gegenwärtig) ».[2045] L'infini, n'ayant ni le point de commencement, ni le point d'aboutissement, est une unité rationelle ayant son but en lui-même (*Selbstzweck*) : « Le résultat est la même chose

---

[2041] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 211 ; *GW* 21, p. 136.

[2042] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction : Système et histoire de la philosophie*, p. 133 ; *SW. XVa*, p. 111 : « Il y a continuité dans l'évolution (*Fortgang*), mais sans aboutir à l'infini (abstrait) ; elle revient au contraire en elle-même ».

[2043] Cf. *Ibid*, : « une évolution (*Entwicklung*) est toujours un mouvement passant par une foule d'évolutions ; l'ensemble de cette série est une succession d'évolutions revenant sur soi (*in sich zurückweichende*) et chaque développement particulier est un degré de l'ensemble ».

[2044] Cf. Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986, p. 64 : « (…) la réflexion ne se fait pas comme le simple retour de la ligne droite sur elle-même, mais comme l'automouvement qui absorbe le poser dans son présupposer, et son présupposer dans son poser. L'immédiateté que, comme sursumer, elle se présuppose, n'est purement et simplement que comme être-posé, sursumé en soi, qui n'est pas différent du retour dans soi, et n'est lui-même que cet acte de faire retour ».

[2045] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 211 ; *GW* 21, p.

que le commencement pour cette seulement raison que le *commencementi* est *but* ;- ou l'effectif est la même chose que son concept pour cette seule raison que l'immédiat, en tant que but, a dans lui-même le Soi ou l'effectivité pure. Le but réalisé ou l'effectif qui est là est du mouvement ou du devenir déployé ; mais c'est justement cette inquiétude qu'est le Soi, (…) ce qui fait retour en soi est précisément le Soi et que le Soi est l'égalité et simplicité qui se rapporte à elle-même».[2046] En bref, l'auto-suppression de la borne de la finité et l'auto-suppression de la présence présupposée de l'au-delà dans le progrès à l'infini constituent ensemble une nouvelle catégorie logique qui est la véritable infinité ; et comme l'explique E. Fleischmann, ni l'être indéterminé du commencement, ni l'être véritablement déterminé du résultat « ne doit pas être entièrement différent », car « en ce cas, le mauvais processus infini de l'indétermination continuerait : l'être déterminé n'est pas l'indéterminé, et *vice versa, in infinitum* »,[2047] mais un tel processus, comme nous venons de le voir, est supprimé : l'unité spéculative se prouve être l'auto-approfondissement des moments opposés de l'être lui-même.

2/ La reconstrution spéculative du problème de l'unité infirme en même temps la validité du problème du *passage de l'infini au fini*.[2048] Aux yeux de Hegel, une telle question ne présente aucun intérêt spéculatif dans la mesure où elle présuppose une séparation rigide entre l'infini et le fini, réduisant leur unification à une juxtaposition finitiste : « la réponse à la question demandant *comment l'infini devient fini* (*wie das Unendliche endlich werde*) est, du coup, celle-ci, qu'il n'*y a* pasun infini qui est, *en premier lieu*, infini, et qui après seulement, aurait à devenir fini, à parvenir à la finitude, mais il est, pour lui-même, déjà tout aussi bien fini qu'infini »[2049] ; « la question en cause, de savoir comment l'infini sortirait de lui-même en direction du fini, peut encore contenir cette autre présupposition, que l'infini, *en soi*, inclurait dans lui-même le fini, par conséquent serait

---

[2046] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, p. 71 ; *GW* 9, p. 20 ; cf. aussi, p. 257
[2047] Eugène Fleischmann, *La Science universelle*, p. 81.
[2048] Il s'agit, comme cela est bien connu, de la polémique de Jacobi contre Spinoza : « Selon ces idées, il trouva que tout commencement dans l'infini, — peu importent les mots et les images dont on use alors comme expédients —, tout changement dans l'infini posent un quelque chose hors du néant. Il rejeta donc tout passage de l'infini au fini », voir « Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza », in *Œuvres philosophiques de F. H. Jacobi*, traduction, introduction et notes de J.J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 109 ; cf. aussi Schelling, « Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme », in *Premiers écrit (1794-1795)*, p. 186 : « Sans doute, la philosophie ne peut pas passer de l'infini au fini, mais à l'inverse elle peut passer du fini à l'infini. L'effort, interdisant tout passage de l'infini au fini, devient par là même le moyen terme susceptible de les réunir, même pour la connaissance humaine. Afin qu'il n'y ait aucune possibilité de passage de l'infini au fini, la tendance à l'infini doit en effet être intrinsèque au fini lui-même, l'effort éternel visant à se perdre dans l'infini ». Nous nous contentons de renvoyer à l'étude de Sylvain Zac, *Spinoza en allemagne - Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989, pp. 155-186.
[2049] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 217 ; *GW* 11, p. 84.

en soi l'unité de lui-même et de son autre, de telle sort que la difficulté se rapporte essentiellement à l'*opération de séparer*, en tant que celle-ci s'oppose à l'unité présupposée des deux extrêmes ».[2050] En somme, l'unité spéculative de l'infinité s'exclut d'elle-même de toute approche finitiste, statique et formelle de la « réflexion inachevée ».[2051]

Après avoir analysé le processus de l'auto-réalisation de la véritable infinité et ses implications ontologiques, nous pouvons désormais mieux comprendre la signification et le statut de l'*idéalité* (*Idealität*) du fini. Après la dissolution définitive de la *finité* de tout ce qui est connu comme véritablement réel, surgit, dans et par l'infini totalisateur, une nouvelle détermination de ce fini supprimé. Hegel déclare que « ce n'est pas le fini qui est le réel, mais l'infini (*Das Endliche ist nicht das Reale, sondern das Unendliche*) ; « l'idéel est le fini tel qu'il est dans la véritable infini, - comme une détermination, un contenu qui est différencié, toutefois sans être un *étant* sur le mode se la *subsistance par soi*, mais en tant que *moment.* L'idéalité a cette signification plus concrète, qui n'est pas exprimée complètement par une négation de l'être-là fini » ;[2052] et nous lissons dans la *Remarque* du paragraphe 95 que : « dans l'être-pour-soi, a fait son entrée la détermination de l'*idéalité*. L'*être-là*, appréhendé tout d'abord seulement suivant son être ou son affirmation, a une *réalité*, par conséquent la finité elle aussi tout d'abord dans la détermination de la réalité. Mais la vérité du fini est bien plutôt son *idéalité* ».[2053] Et Hegel ajoute que « l'idéalité peut être nommée la *qualité* de l'infinité ».[2054] Comme tout développement progressif dans la logique spéculative, la détermination de l'idéalité contient un double aspect. Elle désigne, d'une part, l'accomplissement de la suppression dialectique de la *qualité* de l'étant ; ce qui revient à dire que l'être-là ne peut plus être qualifié comme ce qui est véritablement réel et effectif, parce que le devenir processuel de ses moments démontre qu'il est essentiellement ce qui est non réel et non effectif. Le progrès dialectique va ainsi de l'être, compris comme réel, à l'être idéel, c'est-à-dire à l'être supprimé (*Aufgehobenseyn*)[2055] ou à l'être-nié du fini (*Negiertseins des Endlichen*).[2056] Ainsi, celui-ci devient l'être *réconcilié* avec lui-même, d'abord par le devenir le contraire de lui-même,

---

[2050] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 218 ; *GW* 21, p. 142.
[2051] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 214 ; *GW* 11, p. 83.
[2052] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 212; *GW* 21, p. 137: « das Ideelle ist das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen ist, - als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht *selbstständig seyend*, sondern als *Moment* ist. Die Idealität hat diese concretere Bedeutung, welche durch Negation des endlichen Daseyns nicht vollständig ausgedruckt ist ».
[2053] *Enc.*, 1830, p. 359, 360 ; *GW* 20, p. 133.
[2054] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 213 ; *GW* 21, p. 137.
[2055] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 191 ; GW 21, p. 120.
[2056] *Enc.*, 1830; Add. §386, p. 399; *Werke*, Suhkamp, 10, p. 34.

ensuite par la médiation avec son contraire qui est de la même manière le contraire de lui-même ; on lit déjà dans la logique d'Iéna que : « cette idéalité qui est la sienne est à même elle-même; elle est l'unité de soi-même et de son contraire ».[2057] Cette suppression de la déterminité de la finité et la réunion avec l'infini véritable anéantissent également la primauté ontologique de la réalité qui est censée lui donner une sorte d'autonomie à l'égard de l'infini abstrait de l'entendement. Du coup, l'idéalité désigne la réduction de la catégorie de la réalité (ou la déterminité qui exclut la négativitié) à un moment déjà supprimé et qui doit être reconnu désormais comme un moment non vrai ; en ce sens, l'idéalisation est le mouvement de l'« annéantissement de ce qui est du néant » par la réflexion absolue de l'être lui-même qui « rend vain ce qui est vain ».[2058]

Lorsque Hegel évoque que « la nature du fini lui-même » est « d'aller au-delà de lui-même et de nier la négation et de devenir infini », cela implique que la réalité, la détermination inadéquate au concept de l'être fini, en allant au-delà d'elle-même, s'élève elle-même au niveau de *l'idéalité*, et plus important encore, il va au-delà de sa qualité, parce que non seulement celle-ci s'avère être une apparence (*Schein*) de l'être, mais aussi le fini comme tel contient toujours déjà en soi la nécessité de passer dans l'idéalité. Comme écrit Hegel dans la *Doctrine de l'Essence*, « l'être est apparence »[2059] et l'apparence au niveau de l'étant-là consiste dans la présupposition selon laquelle la vérité ultime du fini est d'être absolument *borné* et qu'il faut aller sans cesse au-delà de celle-ci pour éviter à l'identité du fini de tomber dans la contradiction. Mais nous avons vu que la réalité du fini est elle-même contradictoire et la résolution de celle-ci ne peut pas être obtenue par l'abstraction du fini de la médiation avec son contenu essentiel qui est l'infini. Ainsi, l'élévation de la réalité du fini à l'idéalité de l'infini est l'unique solution de cette contradiction,[2060] parce que le processus de l'idéalisation ontologique se fait par la négation de l « impuissance du négatif (*Ohnmacht des Negativen*) » ou de la « négation seulement imparfaite (*nur unvollkommene Negation*) »[2061] provenant de la réflexion subjective et que ce n'est par la purification de cette apparence que l'être fini peut se rapporter à lui-même comme l'être véritablement infinitisé. Donc,

---

[2057] *Logique et métaphysique*, p. 66 ; *GW* 7, p. 44.
[2058] *Enc*., §386, *Remarque*, p. 181; *GW* 20, p. 384: « der Geist aber, der Begriff und das *an sich* Ewige, ist es selbst, dieses Vemichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in sich selbst zu vollbringen »; cf. Bernhard Lakebrink, *Kommentar zu Hegels Logik*, t. I, p. 128.
[2059] *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 20 ; *GW* 11, p. 246.
[2060] Cf. *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 214, 125 ; *GW* 21, p. 139 : « la solution de cette contradiction n'est pas la reconnaissance de l'*égale exactitude* et de l'égale inexactitude des deux affirmations (…) mais l'*idéalité* des deux, en tant que, dans celle-ci, elles sont, en leur différence, comme négation réciproques, seulement des *moments* ».
[2061] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1812, p. 349 ; 357 ; *GW* 11, p. 142 ; 146.

il ne faut pas considérer cette élévation à l'idéalité comme un poser, provoqué de l'extérieur, tout autant qu'il n'est pas vrai de dire, comme le fait E. Coreth, que « le fini a son idéalité dans l'infini et l'infini a sa réalité dans le fini ».[2062] Il ne suffit pas de dire que l'idéalité du fini se trouve dans l'infini, il l'a sans doute, mais il faut aussi souligner que cette infinité, du fait de son immanence à l'être, est également contenue virtuellement dans l'en soi du fini, sinon le progrès conceptuel retomberait au niveau de l'*infitisation du fini* que Hegel interprète implicitement dans la logique d'Iéna comme la « mauvaise idéalité (*schlechte Idealität*) », consistant seulement dans l'exclusion de la borne.[2063] Il en est de même pour l'infini ; il est fallacieux de prétendre que l'infini a sa *réalité* dans le fini tout simplement parce que l'infini est d'abord également un infini qui est *fini* ; autrement dit, il doit être aussi idéalisé. Or, si l'infini avait sa réalité dans le fini, cela signifierait que la véritable infinité est fondée en même temps sur la *finitisation de l'infini*. Dans ce cas, on aurait affaire non pas à l'idéalisation véritable de l'infini, mais de nouveau à la mauvaise idéalité de celui-ci. La thèse hégélienne, au contraire, est que l'idéalisation et le devenir infini sont virtuellement déjà présents dans l'en soi de l'être fini, et cela parce que l'idéalité ne désigne pas la « mauvaise réalité (*schlechte Realität*) » du fini et de l'infini dans laquelle chacun ne se rapporte qu'à lui-même en excluant son autre,[2064] elle n'est pas non plus la *mauvaise idéalité* du fini et de l'infini ni la *mauvaise infinité* qui n'est rien d'autre que l'altérnance indéfinie de la mauvaise réalité et de la mauvaise idéalité. L'idéalité logique signifie ainsi la transposition du contenu fini, limité, abstrait et contingent de tous ces moments de l'apparence de l'être en un contenu concret et infini dans lequel on reconnaît *rétrospectivement* non seulement la nécessité de l'élevation au-dessus de la négation intérieure (ou de la borne) et de la négation extérieure (ou de la limite) mais aussi la nécessité de devenir infini.

Que la véritable infinité constitue le fondement de la suppression de l'altération et de l'altérité de l'être fini d'une part et du principe de l'intélligibilité de tout contenu borné d'autre part, c'est certainement la leçon principale de la théorie de l'idéalité. Mais ces aspects de l'idéalité demeure problématique du point du vue de la pensée réflexive, comme s'il s'agissait du dédoublement en deux mondes diamétralement opposés : un monde sensible et phénoménal qui

[2062] Voir E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, Herder, 1952, p. 89.
[2063] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 31.
[2064] *Logique et métaphysique*, p. 53 ; *GW* 7, p. 31 : « La mauvaise réalité s'en tient au concept de qualité prise comme une déterminité posée qui n'est en relation qu'à soi-même ».

n'est qu'une image spatio-temporelle de l'idéalité[2065] (que l'on peut nommer le moment platonicien en général) et qui est, de ce fait, connu par l'activité de la spontanéité et de la réceptivité subjective (qui est le moment kantien en général), et un monde intelligible dont la connaissance ou bien surpasse l'horizon de l'expérience possible et est fixée comme une *idée* de la raison, ou bien vient de l'extérieur à travers la participation à l'idéalité.[2066] Selon Hegel, il y a dans ces deux approches historiques deux présuppositions selon lesquelles : 1/ l'idéalité en tant que l'essence ou le fondement, ne se trouve pas effectivement dans le domaine de l'être-là, mais toujours au-delà ou en dehors de celui-ci, 2/ à cause de cettte altérité radicale de la réalité et de l'idéalité, celle-ci est pensée par son opposition avec celle-là. Hegel observe, dans la théorie de l'*Essence* qu'une telle scission extérieure du seul et même contenu idéel est en vérité formelle pour autant que c'est la réflexion de l'entendement qui introduit une rupture ontologique entre le *fondé* et le *fondement*,[2067] le *conditionné* et l'*inconditionné*[2068] et le *monde qui apparaît* et le *monde qui est en soi* (*die erscheinende und die an-sich-seyende Welt*)[2069] jusqu'à ce que l'idée de l'absolu surgisse comme l'idéalité totalisante. Même si tous ces moments des déterminations-de-réflexions sont plus réflechis et plus concrets que des déterminations passagères de la logique de l'Etre, c'est toujours la même vérité qui se développe, mais seulement d'une manière plus complexe : le processus de l'idéalité, que ce soit au niveau de l'être ou de l'essence, est à la fois le *fondement* et le *résultat* de chaque contenu limité et unilatéral, parce que, non seulement cette idéalité se trouve au fond de la possiblité de la suppression des oppositions que l'entendement échoue à résoudre, mais aussi ce n'est que par cette idéalisation que le développement progressif de la pensée parvient à se connaître lui-même dans le mouvement de l'être. Nous lissons dans l'addition du §96 que : « Réalité et l'idéalité sont considérées souvent comme un couple de déterminations se faisant face l'un à l'autre

---

[2065] Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 174 ; *GW* 9, p. 91 : « le monde *suprasensible* est, de ce fait, un *calme règne de lois* (*ein ruhiges Reich von Gesetzen*), il est vrai au-delà du monde perçu- car celui-ci présente la loi seulement à travers un changement constant-, mais [qui est], dans ce monde perçu, aussi bien *présent* et [constitue] sa copie immédiate en repos ».

[2066] Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 171 ; *GW* 9, p. 89 : « Dans ce *vrai* [qui est] *intérieur*, comme dans l'*absolument universel* qui est purifié de l'*opposition* de l'universel et du singulier et qui est devenu *pour l'entendement*, commence désormais de s'ouvrir, au-dessus du *monde sensible* en tant qu'il est le *monde des phénomènes*, un monde *suprasensible* en tant qu'il est le monde *vrai*, - au-dessus de l'*en-deçà* qui disparaît, l'*au-delà* qui demeure ».

[2067] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, pp. 84-103 ; *GW* 11, pp. 291-322.

[2068] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, pp. 104- 113 ; *GW* 11, pp. 323-340.

[2069] Cf. *Science de la logique*, l'*Essence*, p. 73 ; *GW* 11, p. 290 : « Dans l'opération syllogistique ordinaire, l'*être* du fini apparaît comme fondement de l'absolu ; parce que le fini *est*, l'absolu est. Mais la vérité est que c'est parce que le fini est l'opposition en soi-même contradictoire (*der an sich selbst widersprechende Gegensatz*), parce qu'il *n'est pas*, que l'absolu est. Dans le premier sens, la proposition énonçcant le syllogisme a la teneur suivante : l'*être* du fini est l'*être* de l'absolu ; dans la dernier sens, en rrevanche, la teneur que voici : le *non-être* du fini est l'*être* de l'absolu ».

avec une égale subsistance-par-soi,[2070] et l'on dit que, en conséquence qu'en dehors de la réalité, il y a *aussi*[2071] une idéalité. Or, l'idéalité n'est pas quelque chose qu'il y a en dehors et à côté de la réalité, c'est-à-dire que la réalité, posée comme cela même qu'elle est en soi, se montre elle-même comme idéalité (…) une telle idéalité, à côté ou même encore au-dessus de la réalité, ne serait en fait qu'un nom vide ».[2072] L'idéalité n'est pas une détermination qui se cache derrière la réalité, mais au contraire, *tout ce qui est, est l'être idéel* ; en revanche, la réalité ne *paraît* comme fondement de l'être en général que pour la pensée représentative. En outre, l'idéalité s'oppose non plus à la réalité, parce que ce qui connu ordinairement comme réel est, en vérité, l'aspect passager et incomplet de l'être. Comme telle, la réalité se réfère non pas à la suppression de son existence contradictoire, mais toujours au fait d'être le contraire d'elle-même, c'est-à-dire d'être idéel ; ce qui veut dire que, pour Hegel, l'être réel *n'existe pas*, il est même impensable en dehors de l'idéalité qui l'anime : « l'idéalité [est] que le fini n'est posé que comme sursumé ; l'idéalité n'est rien d'autre que le fait que tout ce qui est fini n'a aucun être véritable, mais que [l']être est un sursumé, un négatif. L'être est seulement [un] moment de [quelque chose] qui est [en] vérité » ;[2073] et c'est de cette manière que l'être fini ou la détermination de la réalité devient un être « conservé, virtuellement retenu, bien qu'il n'existe pas ».[2074]

Cela signifie que lorsqu'on parle de la réalité de l'être-là, on affirme sans le savoir la nécessité de la suppression de l'*en soi* de l'être et du passer dans l'idéalité de l'être *pour soi*- et tel est le deuxième aspect de l'idéalité : grâce à la suppression de l'extériorité et de l'altérité et à travers la constitution de la relation *infinie* avec le soi, l'être ne demeure plus comme l'être qui est

---

[2070] Hegel dit, dans *La Raison dans l'histoire*, que c'est d'abord dans l'esprit grec que l'on trouve une telle distinction : « Cette conscience spirituelle que le peuple a de lui-même est la chose suprême, mais au début elle est seulement idéelle. Cependant cette œuvre de la pensée est la satisfaction la plus profonde ; mais en tant que l'Universel, elle est une œuvre idéelle qui diffère formellement de l'activité réelle, de l'œuvre effective et de la vie qui l'a produite. Il existe donc maintenant une existence réelle et une existence idéale (*ein reales Dasein und ein ideales*) », trad. Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 10/18, 1965, p. 208 ; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. I, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner, 1994, p. 177, 178.

[2071] Selon Hegel, c'est toujours dans cet « aussi (*Auch*) » que l'on trouve l'activité de la juxtaposition des contenus opposés ; comme il dit dans une Addition dans la *Philosophie de la nature* : « c'est un tel « aussi » que combat la philosophie », voir. *Enc*., Add. §257, p. 361 ; *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 48. Cela veut dire que la philosophie doit montrer que la contradiction se dissout elle-même une fois que la réflexion y reconnaît l'activité transformative de l'idéalisation.

[2072] *Enc*., 1830, Add. §96, p. 529; *Werke*, Suhkamp, 8, p. 204.

[2073] *Leçons sur la Logique*, 1831, §94, p. 118; *GW* 23.2, p. 737: « Idealität ist, daß das Endliche nur gesetzt ist als aufgehoben, die Idealität ist nichts Andres als dieses, daß alles Endliche kein wahrhaftes Seyn hat, sondern d a ß Seyn ein Aufgehobenes ist, ein negatives. Das Seyn ist nur Moment von einem, das Wahrheit ist ».

[2074] *Enc*., §403, *Remarque*, p. 200; *GW* 20, p. 401: « die Idealität Negation des Reellen, dieses aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existirt ».

seulement *en soi*, ou mieux, comme l'être qui est seulement *en puissance* et contingent, mais il est qualifié comme l'être qui est *pour soi*. L'idéalisation introduit ainsi une sorte de spécification, une cristallisation concrète qui fait disparaître l'inintelligibilité de l'être-là[2075] qui était couplé avec altérité et avec l'apparence de la réalité. L'être pour soi a ainsi un contenu *infinitisé*, étant donné qu'il provient du processus de l'idéalisation dans laquelle la mauvaise réalité et la mauvise infinité du fini sont supprimées. Mais d'autre part, une telle individualitation du contenu logique redevient un *moment* immédiat parce que l'idéalité, étant seulement le moment du *pour soi*, ne désigne pas la totalité de l'idée absolue qui est *en et pour soi*. Le caractère momentané de l'idéalité implique qu'il existe encore une distance à l'égard de la totalité absolue de l'esprit ; l'idéalité donc n'est pas le terme ultime du développement de la pensée et de l'être, mais seulement un *moment* plus concret de l'esprit. En d'autres termes, si l'en soi de l'être est sa δύναμις, l'idéalité du pour soi est son ἐνέργεια, à savoir le moment de la réalisation de cet en soi qui n'est certes pas *inactif*, mais seulement *incomplet*.[2076] « L'idéalité n'est pas simplement une pensée, mais c'est l'idéel en et pour soi, c'est un supprimé, un moment, mais pas un simple abstrait, le « *nihil privativum* ». Cela signifie le supprimer, également quelque chose de conservé, et c'est dans ce sens qu'on prend ici l'idéel. Ce qui est idéel est un moment, et inversement ce qui est moment est idéel ».[2077] L'idéalité est, d'une part, l'élément *formateur* qui est immenent au contenu limité de l'être-là ; elle constitue l'activité de la réalisation de la potentialité qui se trouve dans l'en soi et par là sa suppression. Mais d'autre part, ce qui est réalisé comme l'être pour soi par la suppression du moment de l'en soi, redevient un *moment* dont la finité, certes, est supprimé, mais il est de nouveau ce dont l'infinité finitise en raison de l'auto-différenciation (par exemple, l'un et la multiple) de l'être pour soi.

Mais quoi qu'il en soit, nous voyons que le mouvement réflexif de l'être dans l'idéalité coïncide avec la réflexion totalisante de la pensée qui reconnaît l'aspect positivement rationel de la négativité affirmative : « la nature de la pensée spéculative » écrit Hegel, « se montre, en ce

---

[2075] En effet, non seulement l'être-là en général mais aussi « la *liberté*, l'*esprit*, *Dieu* » restent inintelligibles si l'on n'y reconnait pas le processus de l'idéalisation, car « ces objets se présentent aussitôt suivant leur *contenu* comme infinis », c'est-à-dire comme non finis, voir *Enc*., §8, p. 172 ; *GW* 20, p. 48.

[2076] Cf. *Raison dans l'histoire*, p. 187 ; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner, 1994, p. 157 : « La possibilité indique, tout au moins par réflexion, quelque chose qui doit se réaliser, et le *dynamis* d'Aristote est aussi *potentia*, force et puissance. L'imparfait, en tant qu'il est en soi le contraire de soi-même, et la contradicton qui existe réelment mais qui et tout aussi bien supprimée et résolue ».

[2077] Cf. *Leçons sur la logique et la métaphysique* : *Heidelberg, 1817*, Add. §40, p. 94 ; *GW* 23.1, p. 74.

qu'on a ici, comme en un exemple explicité, dans sa manière d'être déterminée, -elle consiste uniquement dans l'appréhension en leur unité des moments opposés. En tant que chacun d'eux, et ceci de fait, se montre en lui avoir son contraire en lui-même et venir se joindre avec lui-même dans de contraire, la vérité affirmative est cette unité qui se meut dans elle-même, le rassemblement des deux pensées, leur infinité, la relation à soi-même, non pas la relation à soi immédiate, mais la relation à soi infinie ».[2078]

[2078] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 215 ; *GW* 21, p. 139.

Conclusion

Nous avons vu que la relation infinie à soi-même de l'être fini par la suppression de l'altérité absolue constitue elle-même le processus de l'idéalisation du fini. Le devenir infini du fini montre que l'infinité n'est pas une représentation ou un *idéal* de la raison humaine que l'on doit seulement chercher à atteindre, ni une qualité extérieure qui dépasse à la fois la borne de l'être fini et la connaissance subjective limitée, mais au contraire il est ce qui est immanent à la réflexion de l'être et à la réflexion de la pensée. Pour autant que l'infini n'est pas ce dont la présence est pensée comme contradictoire ou bien comme simplement impossible, la question traditionnelle concernant la passivité/potentialité et l'activité de l'infini perd aussi sa signification : pour Hegel, tout ce qui est fini est non seulement *potentiellement infini en soi* mais *aussi effectivement infini pour soi*. Le fini est potentiellement infini en soi car s'il ne l'était pas, l'activité de l'illimitation ou le progrès à l'infini ne serait pas possible, et de la même manière le fini est effectivement ou actuellement infini lui-même car, dans l'illimitation, l'opposition prétendue à l'égard de l'autre du fini se supprime elle-même. En d'autres termes, le fini est lui-même infini et il n'est que comme l'infini.

La théorie de deux infinités et son résultat logique, l'idéalité du fini, permet à Hegel de surmonter la difficulté traditionnelle, qui est selon lui soulevée essentiellement par l'entendement séparateur, de penser l'effectivité de l'infini dans le fini et leur réunion concrète, et cette unification des termes opposés est l'activité de la raison: « *Die Vernunft, geht über die Bestimmungen des Verstandes, oder über das Endliche überhaupt hinaus, oder ist die Kraft des Unendlichen oder Unbedingten, indem sie das Entgegengesezte in eine Einheit verbindet* ».[2079] Cependant la thèse hégélienne est que le processus de l'idéalisation peut être retracé jusqu'à la naissance de la philosophie en Grèce, et que dans le développement progressif de l'idée absolue, chaque moment philosophique contient en effet la trace du déploiement de la rationalité de l'idéalisation. Dans la deuxième remarque ajoutée dans la seconde édition de la Logique de l'Etre, Hegel développe brièvement cet aspect historico-philosophique de l'idéalité du fini. On y lit que : « la proposition que le *fini est idéel* constitue l'*idéalisme*. L'idéalisme de la philosophie ne consiste en rien d'autre qu'à reconnaître que le fini n'est pas comme un étant véritablement tel. Toute philosophie est

[2079] « Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besonderen Wissenschaften - Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16 », *GW* 10.1, §117, p. 352.

essentiellement un idéalisme ou a, du moins, celui-ci pour principe, et la question est alors seulement de savoir, jusqu'à quel point il est effectivement réalisé »[2080]. Deux points sont ici essentiels : 1/ l'idéalité du fini, c'est-à-dire le dépassement de l'indétermination provenant de l'alternance perpétuelle du fini et la relation ontologiquement constitutive à soi du fini comme l'infini, constitue le principe (spéculatif) non seulement de l'idéalisme hégélien mais de toute sorte d'idéalisme dans l'histoire de la philosophie. Autrement dit, Hegel définit foncièrement l'idéalisme à partir du statut ontologique du fini. 2/ Mais ce qu'il y a de plus complexe et de plus controversé dans cette conception de l'idéalisme, c'est que Hegel soutient que c'est grâce à ce devenir infini et ce processus de l'idéalisation que toute réflexion philosophique est possible. Cela ne revient pas à dire que l'on peut réduire toute l'histoire de la philosophie qui précède Hegel à un seul et même type d'idéalisme tel que Hegel l'entend - certes, la thèse sous-jacente est que c'est dans et par l'idéalisme hégélien que la philosophie s'accomplit, et que chaque moment philosophique contient implicitement des éléments plus ou moins spéculatifs qui vont s'accomplir ultérieurement dans la pensée hégélienne.[2081] Hegel soutient que toute philosophie est dite idéaliste dans la mesure où son activité dépend de l'idéalisation d'un contenu et on peut retrouver la trace de ce processus dans toute l'histoire de la philosophie et, plus important encore, *il n'y a pas de philosophie hors de cette idéalisation et hors de la reconnaissance de l'infinité d'un contenu*. Autrement dit, la philosophie est idéaliste ou bien n'est pas philosophie : « c'est pourquoi l'opposition : philosophie idéaliste et philosophie réaliste est sans signification. Une philosophie qui attribuerait à l'être-là fini, en tant que tel, un être véritable, ultime, absolu, ne mériterait pas le nom de philosophie »[2082]. L'idéalisme de toute philosophie implique donc qu'il y a seulement des philosophies dans lesquelles l'idéalisation est partiellement réalisée et qu'aucune philosophie n'échappe au processus de l'idéalisation. Au mieux, il y a des philosophies que Hegel nomme « le mauvais idéalisme (*schlechte Idealismus*) »[2083] dans lequel le principe de l'idéalité est ou bien

---

[2080] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 199, *GW* 21, p. 142.

[2081] Cf. Olivier Tinland, *L'idéalisme hégélien*, p. 168 : « cet idéalisme radical défend simultanément deux thèses : l'une selon laquelle toute philosophie est idéaliste, l'autre selon laquelle seule la philosophie hégélienne l'est, deux thèses apparemment contradictoire qui, en vérité, n'en font qu'une. L'idéalisme est ainsi partout et nulle part : partout impliqué, il n'est jamais vraiment assumé jusqu'en ses ultimes conséquences ».

[2082] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 199, *GW* 21, p. 142.

[2083] Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, p. 197 : « Mais par là, la porte est en même temps ouverte au mauvais idéalisme, qui pense en avoir fini avec ce qui est objectif quand il l'a rapporté à la conscience » ; t. III, p. 571 : « Croire que la passivité et la spontanéité de l'esprit dépendent du caractère intérieur ou extérieur de la déterminité donnée, est le fait d'un mauvais idéalisme » ; t. VI, p. 1664 : « La plus mauvaise forme de cet idéalisme est celle où la conscience de soi, en tant que singulière ou formelle, se contente de dire : tous les objets sont nos

ignoré et méconnu (comme c'est le cas dans la philosophie antique) ou bien mal interprété et poussé jusqu'à l'opposition absolue entre l'être et la pensée (comme c'est le cas dans la philosophie moderne). Nous voyons que l'idéalisme hégélien ne peut être entendu sans sa relation profonde avec le problème du fini et de l'infini. De la même manière, le problème de l'idéalité du fini n'est pas un problème qui est formulé en dehors de l'histoire de la philosophie. C'est dans cette double optique que nous pouvons désormais répondre à la question de savoir pourquoi, selon Hegel, la finité et l'infinité demeurent problématique dans l'histoire de la philosophie.

Au commencement de notre étude, nous avons essayé de montrer l'influence que la philosophie platonienne et aristotélicienne ont exercé sur la philosophie de Hegel. Nous avons vu que l'ontologie et la dialectique platonienne occupent une place déterminante dans la logique de l'Etre, car selon Hegel, c'est d'abord chez Platon que l'on retrouve la toute première élaboration spéculative de la dialecticité de l'étant, de l'un et le multiple d'une part, et du surgissement de l'idée de l'*être* du non-être d'autre part. Le mérite du *Parménide* et du *Sophiste* est qu'ils montrent que toute déterminité, c'est-à-dire tout ce qui est fini, est fondée sur l'altérité relationnelle qui fait dissoudre l'objectivité présupposée des représentations finies, qui déterminent la réalité sensible comme une « réalité dernière, véritable ». L'ontologie platonicienne démontre ainsi que ce mouvement de la différenciation inhérente à l'être singulier est conditionné en effet par l'idéalité de l'idée universelle et absolue qui est saisie par la pensée. Pourtant, à cause de l'immobilité de l'essence, l'en soi spirituel ne parvient pas à une différenciation avec lui-même, l'infinité de l'absolu demeure coupée de la réalité effective comme un pur au-delà, et cette différence ontologique entre l'être et l'idée et la transcendance de l'infinité[2084] dégradent la découverte de l'idéalisation du contenu fini. En d'autres termes, pour autant que le dynamisme du mouvement de la détermination de l'infinité absolue est séparé du dynamisme du devenir de l'étant, l'idéalité n'implique que la présence de l'extériorité dans la totalité de *ce qui est*. Pour Hegel, une telle idéalité *statique* se réalise seulement le dépassement de la mauvaise réalité du fini, à savoir le

---

représentations » ; *Phénoménologie de l'esprit*, p. 239 ; *GW* 9, 134 : « seul le mauvais idéalisme, unilatéral, fait se placer cette unité, en tant que conscience, à nouveau, d'un côté, et face à elle, un *en-soi* ».

[2084] Il est vrai que Hegel n'accepte pas la critique traditionnelle qui voit dans la théorie des idées platoniciennes une séparation absolue entre le monde phénoménal et le monde intelligible ; voir les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 414 : « Par la présentation de ses idées, Platon a ouvert le monde intellectuel. Celui-ci n'est pas au-delà de la réalité effective, dans le ciel, dans un autre lieu, il est le monde effectivement réel ; comme chez Leucippe, l'idéel est rapproché de la réalité effective, il n'est pas métaphysique ». Nous appelons ici l'infinité transcendante non pas parce qu'elle est absolument séparée du fini (comme c'est le cas chez Kant) mais parce que le véritable infini, tel que Platon entend, reste insaisissable et irréalisable comme une mauvaise infinité ; cf. M. Theunissen, *Sein und Schein*, p. 281, n. 21 ; « Introduction » de J.-L. Vieillard-Baron in *Leçons sur Platon*, p. 34.

dépassement de la soi-disante *réalité* du fini, mais elle reste en fin de compte, selon la terminologie de la logique d'Iéna, une mauvaise idéalité. Celle-ci ne désigne pas la réunion véritable du fini avec l'infini, mais l'activité de l'auto-détermination du fini (πέρας) par l'exclusion de l'indétermination (ἄπειρον), de telle sorte que l'indétermination ne se trouve pas supprimée, mais au contraire elle est renvoyée de nouveau en dehors du fini, d'où provient l'opposition figée ou la mauvaise infinité entre le fini déterminé et l'infini indéterminé, et même indéterminable et inaccessible. Selon l'interprétation hégélienne, le résultat du principe de l'idéalisation chez Platon est donc toujours inachevé, car il souffre de l'absence d'une véritable suppression qui peut établir l'identité de l'identité et de la différence : il est vrai que pour Hegel, Platon reconnaît que la négativité est l'aspect fondateur dans un contenu fini et c'est seulement par le moyen de la négation que la finité d'un contenu peut s'élever dans l'universalité. Cela dit, il manque à Platon de concevoir dans l'unité unilatérale de l'un et le multiple, de l'être et du non-être, du déterminé (le fini) et de l'indéterminé (l'infini) la *négation de la négation* qui produit un contenu positif. Hegel ne cesse pas de rappeler que le μεικτόν, l'unité déterminée d'une manière juxtaposée du fini et de l'infini « est mauvaise puisque le mélange immédiatement qu'une liaison extérieure »;[2085] autrement dit, chez Platon, la dialectique de l'infini consiste seulement dans la *neutralisation* de l'indétermination du fini qui n'est certes pas le véritable infini mais l'infini qui est *finitisé*[2086] ou bien le fini est élevé au niveau de l'infini sans pourtant se supprimer en tant que déterminité inadéquate au concept de l'infinité. Du point de vue du principe de l'idéalité, il est certain que le moment platonicien accomplit le dépassement de l'altérité radicale de l'infini, car « la finitude est ainsi dans l'infini même », et même si « c'est là une grande pensée » [2087] du point de vue de

[2085] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. IV, p. 931. Hegel retrouve une unité *spéculative* du πέρας et du ἄπειρον qu'il appelle *unitrinité* (*Dreieinigkeit*, voir, *ibid*, p. 935) non pas dans le *Philèbe* de Platon, mais dans la philosophie néoplatonicienne de Proclus, cf. *Éléments de théologie*, trad. Jean Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, §89, p.114 : « Tout être authentique est formé de déterminant (πέρατος) et d'infini (ἀπείρου) (…), or l'être authentique est à la fois indivisible et infini en puissance. Il est donc nécessairement composé de déterminant et d'infini ». De la même manière, le « résultat négatif » de la dialectique platonicienne de l'un et du multiple, du fini et de l'infini (cf. *Leçons sur Platon*, p. 93 : « sa dialectique est souvent simplement ratiocinante, procédant de points de vue particuliers ; elle n'a souvent qu'un résultat négatif, elle est souvent sans résultat ») est dépassé dans le *Commentaire du Parménide de Platon* et dans la *Théologie platonicienne* de Proclus. Sur ce sujet, voir, M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, pp. 241-251 ; Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Hegel-Studien, Beiheft 40, Bonn, Bouvier, 1999, pp. 386-432 ; B. Mabille, « Puretés (Un plotinien et Être hégélien) » in *Rencontres : Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, pp.59-81.

[2086] Cf. Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, p. 270.

[2087] *Leçons sur Platon*, p. 115.

l'histoire de la philosophie, selon Hegel ce n'est que la mauvaise infinité découlant de la mauvaise idéalité du fini.

La deuxième étape de notre étude se concentre sur l'interprétation hégélienne du problème du fini et de l'infini dans la *Métaphysique*, dans la *Physique* et dans *De l'âme*, c'est-à-dire les trois œuvres d'Aristote que Hegel juge spéculatives. Nous avons observé que Hegel retrouve le principe de l'idéalisation non pas dans la logique d'Aristote (qu'il qualifie de logique formelle finie opérant selon le principe de l'identité) mais dans son ontologie, dans sa philosophie de la nature et dans sa philosophie de l'esprit. Pour Hegel, le mérite d'Aristote consiste dans sa considération de la substance comme idée dynamique qui se connaît elle-même essentiellement à travers le mouvement de la différenciation, inhérente à la vitalité de l'être. Contrairement aux idées platoniciennes qui sont en soi statiques et à l'être éléatique qui est purement immobile et exclusif, Aristote reconnaît, aux yeux de Hegel, que la condition de l'auto-détermination de l'être repose nécessairement sur l'auto-transformation de la virtualité de l'en soi du fini par l'activité infinie de la forme et celui-ci n'est pas superposé extérieurement à l'être, mais se trouve dans sa propre réflexivité. Hegel pense retrouver sa propre conception de l'idéalisation du fini dans la primauté ontologique de la forme (ou de l'activité) sur la matière (ou sur la passivité) d'Aristote et le fil conducteur, qui traverse la *Métaphysique*, la *Physique* et *De l'âme*, n'est rien d'autre que l'auto-réalisation de la δύναμις d'un seul et même l'être par son propre ἐνέργεια. A notre avis, que ce soit le problème de l'οὐσία ou le problème du mouvement et de l'altération des choses naturelles ou encore le pouvoir de l'esprit fini, la théorie de l'idéalité du fini de Hegel est plus proche d'Aristote que de Platon : si nous entendons par l'idéalisation d'une détermination finie le passage spéculatif de l'en soi au pour soi, la détermination concrète de ce qui est indéterminé et abstrait, la suppression logique de l'altérité qualitative, l'activité médiatrice de l'essence avec elle-même et l'épuisement de l'extériorité par actualisation de la potentialité, en somme, si l'idéalisation du fini est la véritable infinité au sens *qualitatif* du terme, il ne serait pas faux d'affirmer la proximité profonde d'Aristote et de Hegel. En effet, ce qu'Aristote appelle l'infini en puissance et ce que Hegel appelle la mauvaise infinité *qualitative* visent ensemble à démontrer l'état dindétermination et d'inachèvement de l'être lorsqu'il est pensé, séparé des moments processuels de la différenciation, car c'est seulement par ce devenir pour soi que le contenu amorphe du fini est

formé et rempli par une détermination positive.[2088] Autrement dit, lorsque Aristote définit la connaissabilité de l'être par son achèvement et par sa délimitation qualitative, il décrit une sorte d'être totalisé pour soi qui n'a rien à l'extérieur de lui-même, puisque la possibilité infinie de son en soi et sa contingence sont élevées au niveau de la nécessité et de la détermination. C'est dans ce sens précis que nous soutenons que la définition aristotélicienne de l'infinité en acte, qu'il qualifie comme ce qui est impossible à penser, équivaut à la définition hégélienne de la mauvaise infinité, car lorsque Aristote affirme que « non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose, voilà l'infini »,[2089] le leitmotiv fondamental entre Aristote et Hegel est de sauver l'être qualitativement déterminé de sa chute dans l'indétermination et l'illimitation, dans son processus du passage perpétuel, et de penser la détermination comme l'activité de l'οὐσία qui est intemporelle, au sens de l'ἀρχή, mais aussi qui est active. C'est seulement dans cette optique qu'on peut affirmer une parenté entre l'auto-détermination de l'οὐσία ἀκίνητος d'Aristote et l'idée absolue qui se détermine par le moyen de l'idéalisation et de l'infinitisation du fini. De la même manière, c'est dans ce point de vue que pour Hegel la considération du statut du fini et de l'infini accompli un pas en avant chez Aristote par rapport à Platon, puisque Hegel trouve une première formulation de l'avènement du « principe de la pure subjectivité »[2090] du *Concept* en et pour soi infini dans l'ontologie aristotélicienne. Cette interprétation ne signifie pas qu'il n'y a aucune opposition entre le fini et l'infini chez Aristote et qu'il dépasse le problème de la mauvaise infinité par rapport à Platon. Nous avons montré que chez Aristote, la considération quantitative de l'infini, comme l'infini platonicien, est fondée essentiellement sur la mauvaise infinité. Dans la *Physique*, la réfutation de l'infini quantitivement en acte repose sur le mouvement de détermination par le processus linéaire selon lequel l'illimitation de la limite de l'être spatio-temporel et la répétition de son inachèvement constituent le fondement de la considération quantitative du temps et du mouvement. Certes, nous pouvons trouver des éléments spéculatifs dans l'analyse de l'infinité de la grandeur continue et de la grandeur discontinue et dans l'analyse de la ponctualité de la limite temporelle et spatiale. Mais malgré la fonction à la fois négatrice et unificatrice de la notion de la limite spatio-temporelle, on

[2088] Cf. E. Fleischmann, *La science universelle*, p. 27 : « l'indéterminé n'est plus une chose qui échappe au pouvoir de penser, mais il est contourné et délimité par lui, il n'est plus indéfini (ou mauvais infini), mais reçoit la *détermination de l'indétermination* et devient ainsi déterminé, ce que Hegel appelle, par fidélité à l'esprit aristotélicien (Phys. IV), l'infini proprement dit ».
[2089] *Physique*, III, 6, 207 a 2-4, trad. H. Carteron, t. I, p. 105, 106.
[2090] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 517.

ne trouve nulle part dans la *Physique* la trace de la négativité affirmative qui dépasserait la déterminité finitiste du caractère antinomique des grandeurs finies.

Du point de vue du rapport de la pensée de Hegel à l'histoire de la philosophie, les sources antiques du problème du fini et de l'infini sont le foyer principal : leurs échos vibrent dans toute la théorie de l'Etre. C'est chez Platon et chez Aristote que Hegel retrouve les aspects fondamentaux de notre problématique : la relativité du fini et de l'infini, l'altérité radicale de l'infini, l'illimitation du fini et l'indéterminité de l'infini etc. Nous soutenons que le moment platonicien et le moment aristotélicien parviennent à la réalisation du contenu idéel et négatif du fini, autrement dit, le principe de l'idéalité y est posé tandis que cette idéalité n'est pas reconnue d'une manière systématique qui comprend l'idéalité du fini du point de vue de la totalité que l'infinité nécessite. Dans chacune des deux, il ne s'agit pas de l'unité *affirmative* obtenue par la suppression de l'opposition du fini et de l'infini : l'esprit grec reconnaît avec Platon la dialecticité et l'altérité du fini, l'universalité et l'infinité de l'idée absolue, alors que chez Aristote on trouve la particularisation du moment de l'effectivité dynamique et de la négativité qui n'est pas constituée de la même manière que la *négation absolue* hégélienne, car la négativité aristotélicienne désigne seulement la différenciation du fini qui supprime partiellement les déterminations figées de l'entendement. Le diagnostic hégélien ne s'appuie pas simplement sur l'impossibilité de *penser* l'infini chez Platon et Aristote. L'infinité, en tant qu'auto-détermination d'un contenu par lui-même, y est déjà présente puisque chez l'un comme chez l'autre la nécessité de dépasser l'indétermination (ἄπειρον) de l'être est le fondement du penser. C'est pourquoi il ne faut pas mal comprendre l'affirmation hégélienne qui constate la primauté du πέρας sur l'ἄπειρον dans la pensée antique ; cela ne veut pas dire seulement que tout être fini est supérieur à l'infini mais aussi, dans un sens plus fondamental, que le mouvement de la détermination et de l'être déterminé est supérieur à l'indétermination et à l'indéfinité de l'être qui échappent au penser. Ainsi le diagnostic hégélien est que cette suppression de l'indétermination n'est pas poussée jusqu'à la considération spéculative qui contiendrait toute l'idéalité *qualitative* et *quantitative* de l'être comme des moments supprimés de la totalité absolue de l'être et de la pensée. La critique de la mauvaise infinité est dirigée contre le processus quasi formel de la détermination qui laisse subsister comme indéterminé ou encore contradictoire l'un des côtés de l'opposition statique, après avoir déterminé l'autre côté comme essentiel et véritable. C'est à cause de cette détermination graduelle de l'indéterminité que la mauvaise infinité de Platon et d'Aristote ne parvient pas à épuiser et à

supprimer la contradiction immanente de la *déterminité* du fini en général. En concluant, nous pouvons observer que le résultat qui se dégage de l'interprétation hégélienne du fini et de l'infini chez Platon et chez Aristote est que leur idéalisme philosophique est un *mauvais* idéalisme dont l'idéalité ne supprime pas définitivement ni la limite intérieure de l'être fini, ni l'extériorité réciproque du fini et de l'infini. La reconnaissance de la négativité et de l'altérite de l'être fini, et de la finité du caractère fixé des déterminations de l'entendement, est leur aspect positif, mais en revanche l'absence de la connaissance qui situe l'infini (non pas au sens de la négation de l'indétermination mais au sens du processus déterminant l'universalité de l'idée dans la particularité) au fondement du fini est leur aspect négatif. C'est pour cette raison que le développement réalisé, eu égard de notre problématique, par les philosophies de Platon et d'Aristote peut être situé au niveau du moment dialectique négativement rationnel qui dépasse la mauvaise finité de l'être en dégageant la mauvaise idéalité de l'infini.

L'importance, à la fois *systématique* et *historique*, que Hegel attache à la question de la finité et de l'infinité nous a conduit, dans la deuxième partie de notre travail, à nous concentrer sur l'exposition de notre problématique dans la philosophie de Kant. Cela, parce que la philosophie transcendantale occupe une place singulière, non seulement dans le développement de la pensée de Hegel mais aussi par rapport au développement historique de la pensée de l'infini. Nous avons essayé de montrer que la critique détaillée par Hegel de l'idéalisme transcendantal s'appuie principalement sur l'affirmation kantienne de la finité radicale de la pensée subjective et sur la réfutation de la connaissance absolue de la totalité infinie. De *Foi et savoir* jusqu'à la *Science de la logique* Hegel critique : 1/ l'opération formelle et séparatrice des catégories de l'entendement et l'extériorité de la réflexion de celui-ci au contenu idéel de l'être 2/ le saisissement de la phénoménalité de l'être fini comme étant exclu de la structure rationnelle et infinie de l'essence, 3/ la séparation finitiste entre le sujet connaissant et l'objet connu, et 4/ la marque du principe de la non-contradiction dans la considération de l'opposition entre le fini et l'infini. Selon nous, la différence fondamentale entre la critique hégélienne du traitement du problème du fini et de l'infini dans la pensée antique et celle concernant la pensée moderne (surtout Kant) est que dans cette dernière la connaissance de la totalité infinie de l'absolu est considérée comme impossible du fait des limites de la connaissance subjective. La limitation de la faculté de connaître aux phénomènes conditionnés et la régulation de l'usage de la raison par rapport à l'infinité dans la sphère de la raison théorique présupposent une différence ontologique entre le fini et l'infini dont le fondement,

pour Hegel, réside dans le « dogmatisme subjectif »[2091] de Kant. Il est vrai que pour Hegel la *subjectivité* du penser chez Kant est un retour au moment socratique et le penser auto-déterminant requiert la connaissance absolue de l'infinité,[2092] mais chez Kant cette nécessité est affectée d'une séparation purement subjective entre le domaine de la finité et le domaine de l'infinité qui implique, du point de vue de l'histoire de la philosophie, une sorte de rechute par rapport aux idées platoniciennes « qui n'existent pas quelque part au loin, mais en tant qu'elles sont les genres substantiels, dans les choses singulières ».[2093] Dans la mesure où le geste transcendantal comprend l'essentialité de l'infinité comme un pur au-delà dépassant la sphère de la finité (ce qui n'est pas le cas chez Platon et Aristote), l'entendement discursif laisse subsister l'infinité comme indéterminée et indéterminable tandis que la raison kantienne exige la pensée de l'inconditionné : la théorie de l'essence montre que la contradiction entre la nécessité et l'impossibilité de l'infinité est l'œuvre du processus de manifestation et d'extériorisation de l'absolu, alors que tenir cette manifestation pour vraie est certainement le produit de l'approche *finitiste* de la « réflexion extérieure ».

Nous avons vu que le problème de la contradiction du fini et de l'infini dans la première antinomie reste nécessairement non résolu, non pas parce que la connaissance de la totalité inconditionnée dépasse les limites de la raison théorique, comme le prétend Kant, mais parce que les catégories formelles et subjectives de l'entendement et ses applications extérieures au contenu du fini et de l'infini ne s'élèvent pas au niveau de la négativité dont ces concepts dépendent. Faute de comprendre cette structure constitutive de la contradiction, la pensée de l'infinité (quantitative) kantienne se rapproche de la position aristotélicienne : du fait de l'impossibilité de l'achèvement de la synthèse dans une série des conditions et du fait de l'impossibilité de la donation de totalité infinie dans l'expérience, la considération de l'infinité quantitative des grandeurs dans le monde est loin d'être déterminante, par conséquent l'infini est devenu ce qui doit être saisi au sens de la puissance et de la passivité comme l'infinité quantitative (potentielle) de la *Physique* d'Aristote. L'analyse hégélienne de l'idée cosmologique de la totalité absolue de Kant montre que la

---

[2091] *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII, p. 1854.

[2092] *Ibid*, p. 1851 : « Kant retourne au point de vue de Socrate, au penser, mais avec la détermination l'infinie au concret, avec la règle de la perfection ; (…) dans la philosophie kantienne, c'est ce penser qui doit être appréhendé comme décisif. Dans le fini, en connexion avec lui, se fait jour un point de vue absolu qui est le moyen terme, le facteur de liaison du fini et de son élévation à l'infini ».

[2093] *Enc.*, Add. § 246, p. 342 ; *Werke*, Suhrkamp, 9, p. 19. Dans cette addition, Hegel définit « l'idéalisme philosophique » par la considération de la phénoménalité de l'être immédiat et fini comme « une apparence (*Schein*) », *ibid*.

reconnaissance de la contradiction de l'infinité est un apport important ; pourtant le défaut capital de la philosophie transcendantale est de ne pas comprendre l'aspect *ontologique* de la contradiction (d'où découle, aux yeux de Hegel, la banalité de la solution transcendantale). Pour Hegel, la raison a le pouvoir de supporter et de supprimer l'antinomie du fini et de l'infini en supprimant l'identité formelle des catégories, mais cela n'est possible que par la compréhension à la fois logique et ontologique de l'altérité et de la contrariété du fini et de l'infini. Ainsi, on peut dire que la *désubjectivation* de la différence formelle entre le fini et l'infini est la thèse essentielle de Hegel de *Foi et Savoir* et la *Differenzchriftt*. D'autre part, on sait que la théorie des deux infinités est encore absente dans ces premiers écrits, mais on y trouve quand même une première élaboration du concept de véritable infinité que Hegel formule comme *l'identité de l'identité et de la non-identité*. Par cette formule, il comprend l'unité originelle et absolue qui est le fondement de l'identité du concept et de l'intuition, du fini et de l'infini, du sujet et de l'objet. Tant dans le jugement synthétique *a priori* et l'entendement intuitif, que dans la doctrine de l'imagination transcendantale, Hegel voit une possibilité du dépassement de la contradiction entre la finité subjective et l'extériorité de l'infinité, mais la reconnaissance implicite d'un tel fondement originaire se termine toujours chez Kant par la retombée dans la finité radicale de la connaissance subjective. L'interprétation que Hegel donne du kantisme dans le *Vorbegriff* de l'*Encyclopédie* ne diffère pas sur ce point de celle de l'époque d'Iéna (la seule différence consiste en ce que dans le *Vorbegriff*, Hegel situe la pensée finie de l'empirico-formalisme de Kant dans le processus philosophique allant de l'école wolfienne à l'empirisme anglais).

Dans les années de 1804-1805, la critique hégélienne de ce qu'il appelait l'*infinité empirique* ou l'*infinité de l'imagination* et de l'*identité absolue* ont subi une transformation systématique. L'avènement de la théorie des deux infinis marque ainsi le moment décisif pour le problème de l'idéalité du fini. C'est pourquoi la troisième partie de notre travail se concentre sur ce développement et la réalisation du problème ontologique de la mauvaise infinité et de la véritable infinité dans la logique d'Iéna et dans la *Science de la logique*, ainsi que dans l'*Encyclopédie*. Dans ses premières écrits, Hegel est encore dans le sillage de l'identité schellingienne selon laquelle l'absolu est conçu comme purifié de l'opposition effective de l'être, puisqu'il est ce qui est essentiellement indifférent à la différenciation dynamique de l'être. Mais le souci fondamental de Hegel dans la logique d'Iéna est d'une part la fondation d'une théorie de l'absolu qui saisit l'identité de l'être et de la pensée d'une manière dynamique afin de dépasser l'infini (à la foi vide

et séparé du fini) des philosophies de la réflexion et de l'infini indifférent de Schelling ; d'autre part, Hegel vise à montrer comment le processus de la détermination du fini est lui-même son auto-détermination comme infini. Autrement dit, c'est dans la logique d'Iéna que nous trouvons la première élaboration de l'idéalisation du fini au sens de la véritable infinité qui n'est plus déterminée suivant son opposition habituelle au fini. Nous avons essayé de montrer comment cette infinité affirmative est dérivée au sein de la déterminité effectivement contradictoire du fini.

A notre avis, l'originalité de la distinction entre une infinité affirmative et une infinité négative ne consiste pas seulement à prendre l'infinité comme le foyer de la détermination, car pour Hegel l'idée d'un tel dépassement de l'indétermination est déjà présente chez Platon et chez Aristote et à un certain degré chez Kant (du fait de la spontanéité déterminante de la raison). Mais ce qui est original ici, c'est la démonstration de l'élévation du fini à l'infini, et cela ne se réalise pas par le moyen de la réflexion subjective du philosophe (comme c'est le cas selon Hegel dans le Moi de Fichte) mais par l'auto-élévation du fini lui-même. En outre, pour Hegel, à l'arrière-plan de l'opposition traditionnelle du fini à l'infini, se trouve la pensée finitiste qui ne connaît pas la contradiction comme vérité ultime du fini. C'est pour cette raison que chaque fois que la réflexion de l'entendement rencontre une contradiction, elle tend à fixer et à séparer ce qui paraît contradictoire comme une pure impossibilité ou encore comme une faute. A cet effet, le fini apparaît pour la réflexion comme ce qui est non-infini et inversement l'infini comme ce qui est non fini. Nous pensons que cette attitude finitiste est plus manifeste dans la riche dialectique de la limite. Tant dans la pensée antique que dans la pensée moderne, toute limitation unilatérale du fini à l'égard de son autre (que ce soit un *autre* fini ou l'infini) mène nécessairement à la contradiction puisque ce qui se trouve en dehors du limité menace la subsistance pour soi du déterminé. La réflexion de l'entendement n'apporte qu'une solution subjective à cette contradiction qui consiste dans la négation partielle et donc abstraite de la limite externe. Pour Hegel, ce qui caractérise la mauvaise considération de l'être limité, c'est toujours la méconnaissance de la présence de la différence dans l'identité du fini. Même si Platon et Aristote reconnaissent l'altérité et la relativité comme l'aspect constitutif de l'être fini, chez eux le fait d'être limité équivaut à la perfection de ce qui déterminé et c'est pourquoi la présence de l'extériorité détermine implicitement leur conception du fini et de l'infini. En revanche, dans l'époque moderne l'esprit passe de la perfection du fini-déterminé à la connaissance de la précarité de l'être du fini. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, nous pouvons interpréter la reconnaissance de la limite interne ou de la borne

du fini (chez Kant et surtout chez Fichte) comme un progrès fondamental par rapport à la connaissance subjective. Pourtant cette reconnaissance de la précarité du fini ne parvient pas à la reconnaissance de la réunion du fini avec l'infini. Au lieu d'expliquer la nature passagère du fini et de parvenir à sa dissolution dans l'infini, la pensée tombe complètement dans la considération finitiste des limites de la conscience de soi qui rejette l'immanence de la pensée à l'être, du fini à l'infini.

D'autre part, nous pensons que le problème de la limite interne et externe du fini ne peut pas être résolu dans la pensée antique ainsi que dans la pensée moderne. Dans l'une comme dans l'autre, la solution à cette contradiction n'établit aucune médiation du fini avec l'infini, la seule solution possible pour ces pensées est d'illimiter la limite externe sans pourtant nier la limite interne du fini. Par exemple, le défaut de la solution subjective du devoir-être de Fichte provient de cette incapacité de reconnaître l'auto-suppression de l'opposition du fini et de l'infini dans le processus de l'illimitation. Dans la mesure où l'opposition statique entre le fini et l'infini n'est pas saisie comme le déploiement de la relation dynamique des opposés, on n'a affaire qu'à la mauvaise idéalisation du fini, c'est-à-dire à une activité d'infinitisation qui ne supprime pas la soi-disante réalité du fini. Nous avons vu que cet être supprimé (*Aufgehobenseyn*), c'est-à-dire l'être infinitisé d'une manière extérieure, n'est pas l'infinitisation spéculative du fini par lui-même, et, par conséquent, le problème du limité et du limitant reste non résolu : il n'y a pas, dans cet être infinitisé, l'unité d'un fini, formé par l'infini, et d'un infini, intériorisé par le fini, car ce n'est qu'une unité dans laquelle l'*être* du fini se répète et se continue comme ce qui ne doit pas être supprimé. Nous avons vu que Hegel caractérise ce progrès à l'infini de l'être infinitisé comme la mauvaise infinité ou comme l'infinité négative. Dès la logique d'Iéna, ce concept désigne toute considération finitiste et subjective empêchant une véritable réunion du fini avec l'infini sous le prétexte de l'altérité absolue et de la structure inachevée de l'infini. Hegel montre qu'au sein du va-et-vient de la négation simple de la limite externe et de la position de la limite interne, la non-relation du fini et de l'infini de la mauvaise infinité se supprime. Pour Hegel, la mauvaise infinité provient de la contradiction interne de la déterminité du fini mais paradoxalement elle est en même temps la clé du dépassement de la contradiction. Celui-ci se supprime lorsque la première négation, à savoir la négation de la limite interne, est supprimée dans et par la deuxième négation de l'infini. Dans cette perspective la théorie de la *négation absolue* n'a rien de subjectif et d'arbitraire, rien

de présupposé (conformément au développement de logique hégélienne) par la réflexion du philosophe.

Nous pouvons résumer le résultat de notre étude de la manière suivante : 1/ dans l'histoire de la philosophie, la finité est acceptée en général comme la *réalité* ultime de l'être. Il nous semble que cette présupposition est plus forte dans la pensée moderne que dans la pensée antique parce que dans cette dernière le fini n'est pas considéré comme séparé de la totalité de l'idée (platonicienne) ou de la substance absolue (aristotélicienne), tandis que dans cette première, le fini, du fait de l'absence de la connaissance de la totalité absolue de l'être, est seulement l'être conçu avec une limite externe et interne. Nous avons montré que, dans la pensée antique, le fait d'être limité désigne la perfection et la véritable détermination de ce qui est connu, et c'est seulement dans cette perspective que nous affirmons une certaine affinité entre l'être achevé (πέρας) de la pensée antique et la véritable infinité hégélienne. 2/ La conscience de la limitation et de la nature passagère de l'être fini conduit à l'acceptation de l'idée de l'infini qui est entendue habituellement comme le facteur limitant le fini. Sur ce point encore, nous pensons que la pensée antique est plus proche de la mauvaise infinité hégélienne, car cette infinité est saisie comme le terme échappant à la détermination, à savoir comme aspect indéterminé et indéfini. Mais dans la pensée moderne, cette indétermination apparaît comme la seule détermination possible de l'infini ; elle est ou bien ce dont la connaissance dépasse les limites de la connaissance subjective (le moment kantien) ou bien ce à quoi le sujet aspire à parvenir mais en même temps ce à quoi il ne doit pas parvenir (le moment fichtéen). Cependant, dans la pensée antique et dans la pensée moderne, la détermination essentielle de l'infini est d'être le *non fini* (ou l'indéterminé-illimité). De ce fait, la détermination du fini s'oppose à l'infini, parce qu'il est saisi comme *non infini* (le déterminé-limité). Autrement dit, la relation du fini et de l'infini est posée comme une négation mutuellement exclusive. L'opposition traditionnelle entre l'indéterminé-illimité et le déterminé-limité est fondée donc d'une part sur la limite (spatio-temporelle et logique) interne du fini et d'autre part sur l'altérité radicale de l'infini. La différence qualitative entre les deux est affirmée ou bien selon le principe de la non-contradiction ou bien selon les catégories formelles de l'entendement et c'est pour cette raison que toute unité recherchée entre le fini et l'infini paraît nécessairement de l'ordre de la contradiction. Afin de ne pas tomber dans la contradiction, l'indéterminé-illimité est considérée dans la pensée antique et moderne comme ce qui se trouve toujours en dehors (chez Platon et Aristote) ou au-delà (chez Kant et Fichte) du déterminé-limité. 3/ Mais cette solution est sans doute

problématique. La séparation de l'infini à cause de son altérité radicale à l'égard du fini, est elle-même contradictoire, parce que si l'on pose l'indéterminé-illimité en face du déterminé-limité, nous devons non seulement accepter l'autonomie absolue du fini mais aussi le caractère limité et fini de l'infini. Le progrès à l'infini ou l'illimitation du limité est ainsi la solution ultime dans la pensée antique et dans la pensée moderne. Dans celle-là, cette mauvaise infinité consiste dans le mouvement de détermination qui supprime successivement la limite externe de l'être fini tandis que dans la pensée moderne, la mauvaise infinité se réalise à partir de la négation et de la position successive de la limite interne. Hegel interprète cette solution comme une répétition unilatérale de la même contradiction qui ne résout ni le problème de l'opposition du fini et de l'infini (que la pensée moderne hérite de la pensée antique) ni le problème de la détermination de l'infini. Il en résulte que le fini s'infinitise et s'illimite en demeurant toujours le même fini limité et contradictoire, et l'infini ou bien se finitise ou bien demeure comme le côté indéterminé-illimité. 4/ C'est pourquoi l'idéalité du fini, qui est le principe fondamental de la conception de l'idéalisme philosophique chez Hegel, n'est que partiellement réalisée dans la pensée antique et dans la pensée moderne : celle-là peut être entendu comme un « idéalisme mauvais » dans la mesure où l'idée de l'extériorité indéterminé et illimitée ne se supprime pas entièrement dans la totalité infinie, tandis que celle-ci est un « idéalisme subjectif » ou un « idéalisme systématique de la subjectivité »[2094] qui, en séparant le contenu infini du contenu fini, réduit l'infini à l'indéterminé-illimité formel et le fini à une réalité *éternelle* qui est en vérité dépourvue de la réalité effective. Or, s'il nous semble que ces idéalismes sont limités pour des raisons différentes, que nous avons discutées, ce qui est commun entre eux, c'est l'incapacité à dépasser le point de vue de la mauvaise idéalité du fini.

D'autre part, notre étude montre que la solution hégélienne apporte des réponses à nos yeux définitives à ces problèmes. Pour Hegel, la véritable détermination du fini ne réside pas dans sa réalité finie mais dans son idéalité infinitisante. Nous avons expliqué que, dès la logique d'Iéna, la théorie de l'idéalisation permet à Hegel de dépasser la pensée de la finité radicale de l'être par rapport à l'infini et cela pour des raisons multiples. 1/ *Le fini est l'être qui se contredit* : la contradiction de la finité est sa vérité essentielle, parce que son mouvement de détermination nous prouve que le fini n'est lui-même que comme ce qu'il n'est pas. Du fait de sa nature contradictoire, la finité ne se réfère pas à elle-même mais toujours au *contraire* d'elle-même, puisque la qualification de l'être dépend d'un processus *dynamique* qui ne s'arrête pas, mais toujours s'altère,

[2094] *Science de la logique*, l'*Etre*, 1832, p. 200 ; *GW* 21, p. 143.

se transforme en son autre ; ce qui veut dire que le fini n'est pas seulement cet être déterminé-limité abstraitement, mais aussi l'être qui est toujours déjà en train de devenir. 2/ *Le devenir du fini est le devenir autre que lui-même* : la théorie de l'altérité met en évidence que la séparation subjective du fini de son autre ne peut établir ni l'identité du fini, ni la différence de l'autre parce que la différenciation interne à l'être conduit ces déterminations unilatérales à se nier en passant dans son autre. Autrement dit, l'identité à soi du fini n'est fondée que sur sa différence à l'égard d'elle-même. Cela signifie que le fini, en s'opposant à sa propre déterminité finitiste (qui est la finité absolue de l'entendement), se met en relation avec ce qui est présupposé comme absolument différent (qui est l'infini transcendant). 3/ *Le problème de l'altérité ontologique de l'en soi du fini se résout grâce à la propre négativité de l'être* : dire que le fini change constamment ne veut pas dire qu'il s'illimite tout en restant indéterminé. La théorie de la négativité (ou la négation absolue) montre que cette mauvaise infinité du fini se supprime par la négation de la négation simple de la limite interne et externe du fini. L'appropriation de l'altérité interne (le fait d'être le contraire de soi-même) et externe (l'opposition de l'infini avec le fini) par la médiation de ce processus de la double négation est l'auto-affirmation ontologique de l'infinité du fini. 4/ *La véritable infinité est l'auto-suppression de l'altérité et de l'extériorité par la médiation du fini avec lui-même* : le processus de la véritable infinité prouve que tout contenu limité, contingent, fini, immédiat, particulier etc., s'élève au-dessus de sa limitation contradictoire par sa propre médiation réflexive. Dans la théorie de l'Etre sur laquelle nous sommes concentrés, cette médiation produit le passage spéculatif de l'en soi virtuel au pour soi concret qui est lui-même un *moment* logique, mais un moment *idéel* qui contient en soi la totalité des moments supprimés. Avec le surgissement du concept spéculatif de l'infinité, le chemin qui mène à la connaissance de l'absolu s'ouvre car, comme le remarque Hegel dans la *Métaphysique de la subjectivité* d'Iéna , « pour autant que l'Esprit connaît ainsi l'infinité, il se conçoit soi-même, car son se-concevoir consiste en ce qu'il se pose comme étant en relation à un autre; il se conçoit car il se pose en relation à l'autre, c'est-à-dire soi-même comme l'autre de soi-même, comme l'infini, et égal-à-soi-même de cette façon ».[2095]

Nous ne prétendons nullement avoir épuisé, dans notre travail, tous les aspects logiques de la véritable infinité telle qu'elle se fait jour tant dans la logique d'Iéna que dans la *Science de la logique* et dans l'*Encyclopédie*. L'infinité véritable que nous avons essayé de mettre en lumière

[2095] *Logique et métaphysique*, p. 199 ; *GW* 7, p. 173.

est bien le *concept* de l'infinité qui est encore dépourvu de l'effectivité. Elle doit être réalisée, différenciée et finalement totalisée comme *en soi et pour soi* à travers des moments extrêmement riches de la logique objective (l'Etre et l'Essence) et de la logique subjectif (le Concept). Nous avons cru pouvoir montrer que le problème traditionnel de la relation du fini et de l'infini constitue le fondement de la conception hégelienne du fini et de l'infini et que c'est seulement par le dépassement de ce problème qu'il est possible de comprendre pourquoi « cette idéalité du fini est la proposition capitale de la philosophie et [que] toute philosophie est pour cette raison un *idéalisme* ».[2096]

[2096] *Enc.*, 1830, §95, *Remarque*, p. 360 ; *GW* 20, p. 133.

Bibliographie

I. Œuvres de G.W.F. Hegel citées :

1. Textes allemands, éditions critiques

Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner, 1968*ff* (désormais cité *GW*):

GW 4: *Jenaer kritische Schriften*. Hg. v. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, 1968.

GW 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. Unter Mitarbeit von Theodor Ebert hg. v. Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Verfasser des Anhangs: Kurt Rainer Meist, 1998.

GW 7: *Jenaer Systementwürfe II*. Hg. v. Rolf-Peter Horstmann und Johann-Heinrich Trede, 1971.

GW 9: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, 1980.

GW 10,1: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*. Hg. v. Klaus Grotsch. 2006.

GW 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13).* Hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978.

GW 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. Hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1981.

GW 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotsch. 2001.

GW 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Unter Mitarbeit von Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992.

GW 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985.

GW 23, 1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*. Hg. v. Annette Sell, 2013.

GW 23, 2: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1830*. Hg. v. Annette Sell, 2015.

Nous nous sommes également référés aux œuvres suivantes :

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler. Hrsg., eingeleitet und mit Interpretationen versehen von Klaus Düsing, Köln, 1988.

Sämtliche Werke, Band XVa: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einteilung: System und Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1940 (désormais cité *SW., XVa*).

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner, 1994.

2. Textes allemands, éditions non-critiques

Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970ff (désormais cité *Werke*, Suhrkamp)

Werke, Suhrkamp, 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, 2014.

Werke, Suhrkamp, 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, 1978.

Werke, Suhrkamp, 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, 1986.

Werke, Suhrkamp, 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1989.

Werke, Suhrkamp, 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 1986.

Werke, Suhrkamp, 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1986.

3. Traductions consultées

Correspondance, t. III, *1823-1831*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1967.

Cours d'esthétique, t. I, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995.

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I, *La Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. II, *Philosophie de la nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. III, *Philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

Foi et savoir, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.

La phénoménologie de l'esprit, 2 tomes, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941.

La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie (1805), trad. Guy Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., « Epimethée », 1982.

La Raison dans l'histoire, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Plon – 10/18, 1965.

La relation du scepticisme à la philosophie, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986.

Le Droit naturel, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1972.

Le Savoir absolu, trad. Bernard Rousset, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

Leçons d'Iéna 1801-1802. Fragments de manuscrits, trad. A. Michalewski, *Philosophie*, 2004/1, n. 80, p. 9-18.

Leçons sur la logique et la métaphysique : Heidelberg, 1817, Cahier de Franz Anton Good, trad. Alain-Patrick Olivier, Jean-Marie Lardic, Tatjana Barazon, Henri Simhon, Paris, Vrin, 2017.

Leçons sur la logique, 1831, trad. Jean-Michel Buée, David Wittmann, Paris, Vrin, 2007.

Leçons sur la philosophie de la religion, 1ère Partie, Notion de la Religion, trad. J. Gibelin, 2ème édition, Paris, Vrin, 1971.

Leçons sur la philosophie de la religion, 3ème Partie, La Religion accomplie, trad. P. Garniron, Walter Jaeschke (éd.), Paris, P.U.F., « Epimethée », 2004.

Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, trad. Jean-Marie Lardic, Paris, Aubier, 1994.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale, trad. Gilles Marmasse, Paris, Vrin, 2004.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. I, *La Philosophie grecque - Des Origines à Anaxagore*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. II, *La philosophie grecque - Des sophistes aux socratiques*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1990.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. III, *La philosophie grecque - Platon et Aristote*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1972.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. IV, *La philosophie grecque - Le Dogmatisme et le Scepticisme, Les Néoplatoniciens*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, p. 1975.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. VI, *La philosophie moderne - De Bacon aux « Lumières »*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. VII, *La philosophie moderne - La philosophie allemande récente*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991.

Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : Système et histoire de la philosophie, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.

Leçons sur Platon, 1825-1826, édition bilingue de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976.

Les orbites des planètes, Dissertation de 1801, trad. François De Gandt, Paris, Vrin, 1979.

Logique et métaphysique, (Iéna 1804-1805), trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

Notes et fragments, Iéna 1803-1806, trad. Catherine Colliot-Thelene, Gwendoline Jarczyk, Jean-François Kervégan, Paris, Aubier, 1991.

Phénoménologie de l'esprit, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Premières publications : Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling ; Foi et savoir, trad. Marcel Méry, Paris, Vrin, 1952.

Premiers écrits (Francfort 1797-1800), trad. Olivier Depré, Paris, Vrin, 1997.

Principes de la philosophie du droit, trad. Jean-François Kervégan, Paris, P.U.F., 2003.

Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982.

Propédeutique philosophique, trad. par Maurice de Gandillac, Paris, Gonthier, 1963.

Science de la logique, t. I, *l'Etre*, (édition de 1812), trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

Science de la logique, t. I, *l'Etre*, (édition de 1832), trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Kimé, 2007.

Science de la logique, t. I, *l'Etre*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.

Science de la logique, t. II, *l'Essence*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.

Science de la logique, t. III, *le Concept*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.

Science de la logique, t. III, *le Concept*, trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

II. Autres œuvres mentionnées

Aristote, *Catégories*, *De l'Interprétation*, *Organon I, II*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004.

——, *De l'Âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

——, *De l'Âme*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

——, *Du Ciel*, trad. Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

——, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 21012.

Aristote, *Métaphysique*, 2 tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, 2004.

——, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002.

——, *Physique* II, traduction et commentaire de O. Hamelin, Paris, Vrin, 1931.

——, *Physique*, 2 tomes, édition et traduction de H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

——, *Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 2012.

——, *Premiers analytiques*, *Organon III*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2007.

——, *Second Analytiques*, *Organon IV*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, 2005.

——, *Topiques*, 2 tomes, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 2007.

——, *Traité du temps*, *Physique, Livre IV, 10-14*, introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert, Paris, Kimé, 1995.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, 4ème éd., Halle, (1757), reproduit dans *Kant*, *Gesammelte Schriften*, Band XVII, hrsg. von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1926, p. 5-226.

D'Aquin, Thomas, *L'être et l'essence*, Cathrine Capelle, Paris, Vrin, 8ème éd., 1985.

——, *S. Thomae de Aquino*, *Sentencia libri De anima*, éd. Leon., t. XLV-1, Roma-Paris, Commissio Leonina, Paris, Vrin, 1984.

——, *S. Thomae de Aquino, Summa Theologica*, éd. Léon, t. I, Roma, 1894.

Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Paris, P.U.F., 9ème éd., 1986.

——, *Œuvres de Descartes*, *Correspondance (1647-1650)*, vol. 5, l'édition de C. Adam et P. Tannery, (Léopold Cerf, Paris, 1903), rééd., Paris, Vrin- CNRS, 1974.

Empiricus, Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, Hamburg, Felix Meiner, 1956.

——, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 3ème éd., 1999.

Héraclite, *Fragments*, texte établi, traduit par M. Conche, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1991.

Hölderlin, *Œuvres*, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1967.

Hume, David, *La nature humaine*, t. I, traduction, préface et notes par André Leroy, Paris, Aubier, 1973.

Jacobi, Friedrich H., *David Hume et la croyance, Idéalisme et réalisme*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2000.

——, *Œuvres philosophiques de F. H. Jacobi*, traduction, introduction et notes de J.J. Anstett, Paris, Aubier, 1946.

Kant, I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1923, (désormais cité Ak.).

——, Ak. XXVIII, *Vorlesungen über Metaphysik*, 3 tomes, Berlin, W. de Gruyter, 1968, 1970, 1972.

——, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. *Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Hcinrich zu Dohna-Wundlacken*, hrsg. von Arnold Kowalewski, München, Leipzig, Rosl & Cie, 1924.

——, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2000.

——, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, P.U.F., 3ème éd., 1989.

——, *Critique de la raison pure*, A 854/ B 882, tr. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.

——, *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, trad. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.

——, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1997.

——, *La Dissertation de 1770*, trad. Paul Mouy, Paris, Vrin, 1942.

——, *Leçons de métaphysique*, trad. C.J. Tissot, Paris, Ladrange, 1843.

——, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, trad. J. Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986.

——, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982.

——, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. A. Pelletier, Paris, Vrin, 2017.

——, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), trad. Jacques Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985.

——, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986.

——, *Réflexions métaphysiques (1780-1789)*, trad. Sophie Grapotte, Paris, Vrin, 2011.

——, *Réponse à Eberhard*, trad. A. J.-L. Delamarre, in *Œuvre philosophiques*, t. II., Paris, Gallimard, 1985.

Leibniz, G. W., « Briefwechsel zwischen Leibniz und Des Bosses, 1706-1716 », *Die philosophischen Schriften*, Band II, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin, 1879), rééd., Hildesheim-New York, Olms, 1978, p. 287-523.

——, « Nouveaux essais sur l'entendement humain », in *Die philosophischen Schriften*, Band V, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin, 1882), rééd., Hildesheim-New York, Olms, 1978, p. 41-509.

——,« Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke (1715-1716) », in *Die philosophischen Schriften*, Band VII, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin, 1890), rééd., Hildesheim-New York, Olms, 1978, p. 347-440.

——, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*, auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet (1954) und der Übersetzung von Artur Buchenau, Hambourg, Felix Meiner, 1956.

Locke, J., *An essay concerning Human Understanding*, Roger Woolhouse, (éd.), London, Penguin Books, 1997.

Newton, Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduction de Madame la Marquise du Chastellet (Desaint, Saillant et Lambert, Paris, 1759), 2 tomes, réédition fac. Sim, J. Gabay, Paris, 1990.

Parménide, *Le Poème : Fragments*, trad. M. Conche, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1996.

——, *Parménide, de l'étant au monde*, textes, traduction du grec, interprétation par Jean Bollack, Paris, Verdier, 2006.

Platon, *La République*, 3 tomes, texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932, 1933, 1934.

——, *La République*, trad. R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

——, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par August Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

——, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

——, *Parménide*, texte établi et traduit par August Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

——, *Phédon*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

——, *Phèdre, suivi de « La Pharmacie de Platon » de Jacques Derrida*, trad. Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1989.

——, *Philèbe*, texte établi et traduit par August Diès (1941), Paris, Les Belles Lettres, 6ème éd., 1993.

——, *Théétète*, texte établi et traduit par August Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

——, *Timée*, texte établi et traduit par Albert Rivaud (1925), Paris, Les Belles Lettres, 6ème éd., 1985.

Schelling, F. J. W., *Exposition de mon système de la philosophie : Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000.

——, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. Franck Fischbach et Emmanuel Renault, Paris, Le Livre de poche, 2001.

——, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, présenté, traduit et annoté par Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978.

——, *Premiers écrits, (1794-1795)*, trad. et notes par J.-F. Courtine avec la coll. de M. Kauffmann, Paris, P.U.F., 1987.

Spinoza, *Ethique*, t. III, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

——, *Opera*, t. II, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg, 1925.

Wolff, Christian, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-Fr. Goubet, J.-M. Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006.

——, *Philosophia prima, sive Ontologia, Erste philosophie oder Ontologie*, Lateinisch-Deutsch, Übersetzt und herausgegeben von Dirk Effertz, Hamburg, Felix Meiner, 2005.

III. Autres ouvrages et articles cités ou consultés :

Al-Azm, Sadik J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, Revised and Enlarged Edition, New Haven, Yale University Press, 2004.

Apulée, « Du Dieu de Socrate » in *Opuscules philosophiques* (*Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du Monde) et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 19-45.

Aubenque, Pierre, « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, Jacques D'Hondt (dir.) Paris, P.U.F., 1974, p. 97-120.

——, *Le problème de l'être chez Aristote, essais sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 6e édition, 2013.

Baum, Manfred, « Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel », *Hegel-Studien*, Beiheft 20, (1980), p. 119–138.

——, « Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs », *Hegel-Studien* 11, (1976), p. 89-124.

——, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.

Beierwaltes, Werner, *Platonisme et idéalisme*, trad. Marie-Christine Challiol-Gillet, Jean-François Courtine, Pascal David, Paris, Vrin, 2002.

Beiser, Frederick, *Hegel*, New York, Routledge, 2005.

Bennett, Jonathan, *Kant's dialectic*, New York, Cambridge University Press, 2016.

Bergson, Henri, « L'idée du lieu chez Aristote », in *Les Etudes Bergsoniennes* t. II, Paris, A. Michel, 1949, p. 29-104.

Berti, Enrico, « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être », in *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 129-149.

Biard, J., Buvat, D., Kervegan, Kling, J.-F., J.F., Lacroix, A., Lécrivain, A., Slubicki, M., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, t. I, *L'Etre*, Paris, Aubier, 1981.

Bitsch, Brigitte, *Sollensbegriff Und Moralitätskritik Bei G. W. F. Hegel Interpretationen Zur "Wissenschaft der Logik", "Phänomenologie" und "Rechtsphilosophie"*, Bonn, Bouvier, 1977.

Bonitz H., *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870, 2è éd., Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955.

Bonsiepen, Wolfgang, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien. Beiheft 16, Bonn, Bouvier, 1977.

Bourgeois, Bernard, « Présentation », in Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La Science de la logique, trad, et notes de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.

——, « Savoir absolu et « pensée de la pensée » : retour à Aristote », in *Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 245-259.

——, « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel » in *Etudes hégéliennes : raison et décision*, Paris, P.U.F., 1992, p. 111-133.

——, *Hegel à Francfort Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970.

——, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803), commentaire, (contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna)*, Paris, Vrin, 1986.

Bouriau, Christophe, *Aspects de la finitude : Descartes et Kant*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000.

Bouton, Christophe, « La dialectique du temps », in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée et Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 125-141.

——, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel : de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000.

Brague, Rémi, « Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque », in *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du congrès de Nice, mai 1987, J.-F. Mattéi (éd.), Paris, P.U.F., 1990, p. 23-31.

——, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1982.

Brisson, Luc et Pradeau, Jean-François, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.

Bröcker, Walter, *Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 5. Aufl., 1987.

Buée, Jean-Michel, « La critique de la métaphysique de l'immédiateté dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques », in *Hegel au présent, Une relève de la métaphysique*, Jean-François Kervégan et Bernard Mabille (dir.), Paris, CNRS, 2012.

Burbidge, John W., *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1981.

Chantraine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009.

Chapelle, Albert, « Entfremdung et Entäusserung : Essai de définition », in *Hegel et la religion*, t. III, Paris, Éditions universitaires, 1967, p. 101-125.

Châtelet, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.

Chenet, François-Xavier, *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, Paris, Presses Univ. Septentrion, 1994.

Chiereghin, Franco, « De l'organisation de la logique hégélienne à son auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809 », trad. Jean-Michel Buée, in *Hegel à Iéna*, Jean-Michel Buée et Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 59-79.

——, « Le concept spinozien d'infini aux origines de la dialectique hégélienne », in *Cahiers de Fontenay*, 36-38, Fontenay-aux-Roses, Ecole normale supérieure de Fontenay, 1985, p. 115-121.

Clavier, Paul, *Kant, les idées cosmologiques*, Paris, P.U.F., 1997.

Cohn, Jonas, *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, trad. Jean Seidengart, Paris, Cerf, 1994.

Collobert, Catherine, « Commentaire » in *Aristote, Traité du temps, Physique, Livre IV, 10-14*, introduction, traduction et commentaire par Catherine Collobert, Paris, Ed. Kimé, 1995, p. 51-122.

Conche, Marcel, *Philosopher à l'infini*, Paris, P.U.F., 2005.

Coreth, Emerich, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, Herder, 1952.

Courtine, Jean-François, « Les traductions latines d'ousia la compréhension romano-stoïcienne de l'être », in *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, P.U.F., 2003, p. 11-77.

Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, trad. Gerd Van Riel, Paris, Les Belles Lettres, 2008

Darbon, André, *Une doctrine de l'infini*, publié par Madeleine Lagarce-Darbon, Paris, P.U.F, 1951.

Dastur, Françoise, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, P.U.F., 2007.

David-Mesnard, Monique, *La folie dans la raison pure : Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

De Libera, Alain, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Delbos, Victor, *De Kant aux postkantiens*, Paris, Aubier, 1992.

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1997.

D'Hondt, Jacques, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1987.

DeVries, Willem A., *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1988.

Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

——, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes*, t. I., Paris, Vrin, 2000.

Doz, André, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987.

Düsing, Klaus, « Antinomie und Dialektik. Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre », in *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken: Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2012, p. 93-111.

Düsing, Klaus, « Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung », *Hegel-Studien* 21, (1986), p. 87-128.

——, « Constitution and structure of self-identity: Kant's theory of apperception and Hegel's criticism », in *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, t. III, Robert Stern (dir.), Routledge, 1993, p. 495-521.

——, « La métaphysique idéaliste de la substance. Les problèmes du développement systématique chez Schelling et Hegel à Iéna », trad. Jean-Michel Buée, in *Hegel à Iéna*, Michel Buée, Emmanuel Renault (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 15-39.

——, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bonn, Bouvier, 1976.

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, t. I, trad. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994.

Engelhard, Kristina, *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*, Kantstudien Ergänzungshefte, Band 148, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005.

Erdmann, Johann Eduard, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle, Lippert, 1841.

Ferrarin, Alfredo, « Hegel On Aristotle's Energeia », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 53, (2006), p. 69–80.

——, « Hegel's Aristotle: Philosophy and its Time », in *A Companion to Hegel*, Stephen Houlgate et Michael Baur (dir.), Oxford, Blackwell, 2011, p. 433-451.

——, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Fichant, Michel, « Espace esthétique et espace géométrique chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 44/4, (2004), p. 530-550.

Fischbach, Franck, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

Fleischmann, Eugène, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968.

Förster, Eckart, « Die Bedeutung von §§ 76, 77 der « Kritik der Urteilskraft » für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie », Teil 1, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 56 (2), (2002), p. 169-190.

Forster, Micheal N., *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

——, *Kant and Skepticism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Freuler, Léo, « Les antinomies cosmologiques de Kant », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 124, (1992), p. 19–39.

——, *Kant et la Métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992.

Fulda, Hans-Friedrich, *G.W.F. Hegel*, München, Beck, 2003.

Gadamer, Hans-Georg, « Amicus Plato magis arnica veritas », in *Interroger les Grecs : Etudes sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, trad. D. Ipperciel, Canada, Éditions Fides, 2006, p. 233-260.

——, « Hegel und die Antike Dialektik », in *Gesammelte Werke*, Band 3, Tubingen, Mohr, 1987, p. 3-29.

——, « Signification de la « Logique » de Hegel », in *L'Art de comprendre, Écrits I, herméneutique et tradition*, trad. par Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 201-223.

——, *L'ethique dialectique de Platon. Interpretation phenomenologique du Philebe*, trad. Florence Vatan, Veronika Von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994.

Gauss, Hermann, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, III/2, Die Spätdialoge Philebus, Timaeus, Critias und Gesetze*, Bern, Verlag Herbert Lang und Cie, 1961.

Geraets, Théodore, « Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, Olivier Tinland (dir.), Paris, Le livre de poche, 2005, p. 156-195.

Gérard, Gilbert, « Hegel, lecteur de la Métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », *Revue de métaphysique et de morale*, 74, (2012), p. 195-223.

——, *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna, 1801-1805*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982.

Glockner, Hermann, *Hegel Bd. II: Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 22, Stuttgart, Frommann, 1958.

Goldschmidt, Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Paris, Vrin, 1982.

Goretzki, Catia, *Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801-1804/05*, Hegel-Studien, Beihefte 54, Hamburg, Felix Meiner, 2011.

Griswold, Charles, « Reflections on Dialectic in Plato and Hegel », *International Philosophical Quarterly*, 22, (1982), p. 115-130.

Gueroult, Martial, « Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure », *Revue de métaphysique et de morale*, T. 38, n° 3, (1931), p. 412-439.

——, *Dianoématique, L. I : Histoire de l'histoire de la philosophie ; t. 2 ; En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris, Aubier, 1988.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Vol. V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge, University Press, 1978.

Guyer, Paul, « Hegel, Leibniz, and the Contradiction in the Finite », *Philosophy and Phenomenological Research, International Phenomenological Society*, Vol. 40, No. 1, (1979), p. 75-98.

Guzzoni, Ute, *Werden zu sich: Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg i.Br, München, Alber, 1963.

Halfwassen, Jens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Hegel-Studien, Beiheft 40, Bonn, Bouvier, 1999.

Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, publié par Léon. Robin, Paris, Félix Alcan, 1920.

Harris, Errol E., *An interpretation of the logic of Hegel*, Lanham, University Press of America, 1983.

Harris, H. S., *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

——, « Introduction » in *G. W. F. Hegel, Faith and Knowledge*, trad. Walter Cerf, H. S. Harris, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 1-50.

——, « General Introduction », in *G. W. F. Hegel, The Jena system, 1804-5, Logic and metaphysics*, trad. John W. Burbidge et George di Giovanni, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1986, p. XII-XXIII.

Havet, Jacques, *Kant et le problème du temps*, Paris, Gallimard, 1946.

Heidegger, Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

——, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Band 18, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2002.

——, « Hegel et les Grecs », trad. Jean Beaufret et Dominique Janicaud, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 45-68.

——, « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », trad. François Fédier, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 167-267.

Heimsoeth, H., *Studien Zur Philosophie Immanuel Kants Metaphysische Ursprünge Und Ontologische Grundlagen*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1956.

——, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. II, Berlin, W. de Gruyter, 1967.

Henrich, Dieter, « Absoluter Geist und Logik des Endlichen », in *Hegel in Jena*, *Hegel-Studien*, Beiheft 20, (1980), p. 103-118.

——, « Altérité et absoluité de l'esprit. De Schelling à Hegel : sept étapes sur le chemin », in *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 155-182.

——, « Formen der Negation in Hegels Logik », in *Seminar, Dialektik in der Philosophie Hegels*, Rolf-Peter Horstmann (dir.), Frankfurt am Main, Surhrkamp, 1978, p. 213-229.

Horstmann, R.-P., *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. Philippe Muller, Paris, Vrin, 1998.

Hösle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Band 1: Systementwicklung und Logik*, Hamburg, F. Meiner, 1987.

Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 2006.

Hyppolite, Jean, « La critique hégélienne de la réflexion kantienne » in *Figures de la pensée philosophique, Écrits (1931–1968)*, t. I, Paris, P.U.F., 1991, p. 175-195.

——, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna » in *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, p. 11-29.

——, *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2012.

Iber, Christian, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1990.

Inwood, Michael, *A commentary on Hegel's philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

——, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992.

Jaeger, Werner, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, traduit et présenté par Olivier Sedeyn, Paris, Edition de l'Eclat, 1997.

Jaeschke, Walter, « Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion, Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen », *Hegel-Studien* 13, (1978), p. 85-117.

Janicaud, Dominique, « Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme », in *Hegel et la pensée moderne*, Jacques D'Hondt (dir.), Paris, P.U.F., 1970, p. 161-192.

——, *Hegel et le destin de la Grèce*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin, 1975.

Janke, Wolfgang, « Die Trauer des Endlichen. Anmerkungen zur Aufhebung der Endlichkeit in Hegels Seinslogik », in *Philosophie der Endlichkeit: Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, Beate Niemeyer et Dirk Schütze (dir.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, p. 83-100.

Kern, Walter, « Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4–5 », *Hegel-Studien* 1, (1961), p. 49-88.

——, « L'Interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du « Noûs » aristotélicien dans l'« esprit » hégélien », trad. A.-M. Roviello, *Revue de philosophie ancienne*, Vol. 3, n. 1, (1985), p. 29-68.

Kimmerle, Heinz, « Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das 'spekulative Denken' das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt », in *Hegels Seinslogik, Interpretationen und Perspektiven*, Andreas Arndt et Christian lber (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 2000, p. 158-172.

——, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800–1804*, Hegel-Studien, Beiheft 8, Bonn, Bouvier, 1970.

Koyré, A., « Hegel à Iéna », in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p.147-189.

Kreis, Guido, *Negative Dialektik des Unendlichen, Kant, Hegel, Cantor*, Berlin, Suhrkamp, 2015.

Lacroix, Alain, *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris, P.U.F., 1997.

Lakebrink, Bernhard, *Die europäische Idee der Freiheit, t. I : Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968.

——, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830, t. I: Sein und Wesen*, Freiburg/München, Alber, 1979.

Lardic, Jean-Marie, « La Contingence chez Hegel » in G. W. F. Hegel, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Paris, Actes Sud, 1989, p. 61-107.

——, *L'infini et sa logique : étude sur Hegel*, Paris, Harmattan, 1995.

Lauer, Quentin, « Hegel as historian of philosophy », in *Hegel and the history of philosophy: proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*, Joseph J. O'Malley, K.W. Algozin, G. Frederick (dir.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 21-46.

Laurent, Jérôme, « L'être et le non-être selon Platon », in *Lectures de Platon*, M. Dixsaut (dir.), Paris, Ellipses, 2013, p. 131-146.

Lauth, Reinhard, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, trad. R.P. Marcel Régnier et Xavier Tilliette, Paris, Vrin, 1987.

Lebrun, Gérard, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004.

——, « Hegel lecteur d'Aristote », *Les études philosophique*, No. 3, (1983), p. 329-347.

——, « L'antinomie et son contenu », in *Kant sans kantisme*, Paul Clavier et Francis Wolff (éd.) Paris, Fayard, 2009, p. 121-165.

——, *Kant et la fin de la métaphysique : essai sur la Critique de la faculté de juger*, Paris, A. Colin, 1970.

——, *La patience du concept, Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, « Collection Bibliothèque de Philosophie », 1972.

Lemaigre, B.-M., « Hegel et le problème de l'infini d'après la Logique d'Iéna, (1801-1802) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 49, (1965), p. 3-36.

——, « Infinité et existence dans la métaphysique d'Iéna », *Hegel-Studien*, Beiheft 4, (1969), p. 57-64.

Léonard, André, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974.

Longuenesse, Béatrice, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

——, *Kant et le pouvoir de juger Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1993.

Lugarini, Leo, « Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hegelienne d'Iéna », *Hegel-Studien*, Beiheft 20, (1980), p.139-155.

Macherey, Pierre, *Introduction à l'éthique de Spinoza, La première partie, la nature des choses*, Paris, P.U.F., 1998.

Mabille, Bernard, « Détermination et ontologie. Dasein et tode ti », in *Rencontres : Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, Gilbert Gérard et Gilles Marmasse (éd.), Leuven, Peeters, 2017, p. 47-57.

——, « Idéalisme spéculatif, subjectivité et négations », in *Le transcendantal et le spéculative dans l'idéalisme allemand*, Jean-Christophe Goddard (dir.), Paris, Vrin, 1999, p. 151–171.

——, « Puretés (Un plotinien et Être hégélien) » in *Rencontres : Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, pp. 59-81.

——, *Cheminer avec Hegel*, Paris, Éditions de la Transparence, 2007.

——, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

Malabou, Catherine, *L'avenir de Hegel, plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.

——, *La plasticité au soir d'écriture : Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, Léo Scheer, 2005.

Maluschke, Günther, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 13, Bonn, Bouvier, 1974.

Marcuse, Herbert, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard, 1972.

Marmasse, Gilles, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008.

Martin, Gottfried, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. Jean-Claude Piguet, Paris, P.U.F., 1963.

Marx, Werner, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, The Hague, Martinus Njhoff, 1954.

Mattei, Jean-François, *Platon*, Paris, P.U.F., 2010.

Moore, A. W., « Aspects of the Infinite in Kant », *Mind*, New Series, Vol. 97, No. 386 (1988), p. 205-223.

——, *The Infinite*, London, Routledge, 1991.

Moreau, Joseph, « Le Temps selon Aristote (suite et fin) », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, t. 46, n°11, (1948), p. 245-274.

——, « L'espace et les vérités éternelles chez Leibniz », in *L'univers Leibnizien*, Hildesheim, Olms, 1988, p. 483-506.

——, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Antenore, 1965.

——, « Hegel a-t-il abusé de Platon? », *Revue De Philosophie Ancienne*, vol. 3, no. 1, (1985), p. 9-28, repris in *Platon devant les sophistes*, Paris, Vrin, 1987, p. 133-152.

Mure, G. R. G., *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Calderon Press, 1950.

Nancy, Jean-Luc, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.

Niel, Henri, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3ème éd., 1978.

Peperzak, Adrien, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.

Peters, F. E., *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*, New York, New York University Press, 1967.

Petry, M. J. « Introduction », in *Hegel's Philosophy of Nature*, t. I, Londres-New York, Allen and Unwin, 2002, p. 11-177.

Philonenko, Alexis, « Hegel critique de Kant », in *Etudes kantiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 33-51.

——, *L'Œuvre de Kant, La philosophie critique*, t. I, *La philosophie pré-critique et la Critique de la raison pure*, Paris, Vrin, 2003.

——, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

Priest, Graham, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Proclus, *Éléments de théologie*, trad. Jean Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Renault, Emmanuel, *Connaître ce qui est : enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015.

Richir, Marc, *Le rien et son apparence : Fondements pour la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 1979.

Riedel, Manfred, « Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum « ältesten Alten » der Philosophie », in *Hegel und die antike Dialektik*, Manfred Riedel (dir.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 13-62.

Rinaldi, Giacomo, *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston, Edwin Mellen, 1992.

Robin, Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, étude historique et critique*, Paris, Félix Alcan, 1908.

——, *Platon*, Paris, P.U.F, 1997.

Rohs, Peter, *Form und Grund: Form und Grund: Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 6, Bonn, Bouvier, 1969.

Romano, Claude, *L'événement et le temps*, Paris, P.U.F., 1999.

Rosenkranz, Karl, *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. de Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004.

Ross, David, *Aristotle*, London, Routledge, 6ème éd., 2004.

Rousset, Bernard, « Commentaire », in *G. W. F. Hegel, Le savoir absolu*, traduction, introduction, commentaires, notes par Bernard Rousset, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 123-246.

Sarlemijn, Andries, *Hegelsche Dialektik*, Berlin, W. de Gruyter. 2011.

Schäfer, Rainer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien, Beiheft 45, Hamburg, Felix Meiner, 2001.

Schmitz, Hermann, *Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1992.

Sedgwick, Sally, « Productive Imagination as Original Identity: Kant's « Transcendantal Deduction » in Hegel's Glauben und Wissen », in *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Bd. 5, Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher (dir.), Berlin, W. de Gruyter, 2001, p. 343-352.

Seidl, Horst, « Einleitung », in *Aristoteles, Über die Seele*, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegebenvon von Horst Seidl, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. IX-LV.

Sell, Annette, « Les déficience de l'ancienne métaphysique, la critique hégélienne de la métaphysique dans le « Concept préliminaire » de la Logique de l'Encyclopédie », trad. Bernard Mabille, in *Hegel au présent, Une relève de la métaphysique*, J.-F. Kervégan et Bernard Mabille (dir.), Paris, CNRS, 2012, p. 177-190.

Shields, Christopher, « Commentary », in *Aristotle, De Anima*, Translated with an Introduction and Commentary by Christopher Shields, Clarendon Aristotle Series, Oxford University Press, 2016, p. 79-379.

Soual, Philippe, *Intériorité et réflexion, Etude sur la logique de l'essence chez Hegel*, Paris, L'Hartmann, 2000.

Souche-Dagues, Denise, *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986.

——, « Présentation », in *G.W.F Hegel, Logique et métaphysique, (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, p. 9-20.

Speight, Allen, « *Hegel on conscience and the history of moral philosophy » in Hegel: New Directions*, Katerina Deligiorgi (dir.), Chesham, Acumen, 2006, p. 17–32.

Stanguennec, André, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, Olivier Tinland (dir.), Paris, Le livre de poche, 2005, p. 86-112.

Stanguennec, André, *Hegel critique de Kant*, Paris, P.U.F., Coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1985.

Stevens, A., « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de Philosophie Ancienne* 9 (2), (1991), p. 153-167.

Sweeney, Leo, « L'infini quantitatif chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 58, No 60, (1960), p. 505-528.

Tennemann, W. G., *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. I, trad. V. Cousin, Paris, Pichon et Didier, 1829.

Theunissen, Michael, *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Thomas-Fogiel, Isabelle, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.

Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS éditions, 2013.

Tonelli, Giorgio, « La question des bornes de l'entendement humain au XVIIIe siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4 (1959), p. 396-427.

Van der Meulen, Jan, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg, Felix Meiner, 1958.

Vaysse, Jean-Marie, *Dictionnaire Kant*, Paris, Ellipses, 2007.

——, *Kant et la finalité*, Paris, Ellipses, 1999.

Verneaux, Roger, *Le vocabulaire de Kant*, t. II, *Les pouvoirs de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

Vetö, Miklos, *De Kant à Schelling : les deux voies de l'idéalisme allemand*, t. II, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1998.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, « Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, (1973), p. 385-419.

——, « Platonisme et aristotélisme chez Hegel », in *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, p. 175-186.

——, *Hegel, Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 2006.

——, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979.

——, « Introduction », in *Leçons sur Platon, 1825-1826*, édition bilingue de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, p. 9-55.

Vlastos, G., « The Third Man Argument in the Parmenides », in *Studies in Plato's Metaphysics*, dir. R. E. Allen, Kegan Paul (dir.), London, Routledge, 1965, p. 231-261.

Vuillemin, J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, P.U.F., 1954.

Wahl, Jean, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Vrin, 1951.

Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik, Untersuchungen Über Die Grundlegung der Naturwissenschaft Und Die Sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung Bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 3. Auflage, 1992.

Wolff, Michael, « Der Begriff des Widerspruchs in der Kritik der reinen Vernunft: Über das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik », in *Probleme der Kritik der reinen Vernunft*: *Kant-Tagung Marburg 1981*, B. Tuschling (éd), Berlin, W. de Gruyter, 1984, p. 178-202.

——, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Koenigstein, Hain-Athenaeum, 1981.

Zac, Sylvain, *Spinoza en allemagne - Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.

Zimmerli, Walther Christoph, *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels « Differenzschrift »*, Hegel-Studien, Beiheft 12, Bonn, Bouvier, 1974.

Tables des matières

Remerciements 3
Résumé 4
Introduction 5
PREMIERE PARTIE : 21
L'interprétation hégélienne de la métaphysique du fini dans la philosophie antique (Platon et Aristote) 21
Chapitre I. La dialectique du fini et de l'infini dans les dialogues de Platon et leur réception par Hegel 24
Section I. La dialectique comme science véritable et comme dialogue chez Socrate 25
Section II. L'ironie et la subjectivité socratique 29
Section III. La dialectique chez Platon 39
Section IV. L'être, le non-être et l'autre chez Platon 48
Chapitre II. Le fini et l'infini dans la philosophie d'Aristote et les critiques de Hegel 67
Section I. De Platon à Aristote 68
§ 1 - Hegel, lecteur d'Aristote 70
§2 - « La manière aristotélicienne » entre l'empirisme et l'idéalisme 73
Section II. La logique d'Aristote et l'interprétation de Hegel 75
§ 1 - La question du système et le syllogisme 75
§ 2- Le jugement 77
§ 3 - Les syllogismes aristotélicien et hégélien 81
§ 4 - Le refus hégélien de la logique d'entendement 84
Section III. La *Métaphysique* d'Aristote et l'interprétation de Hegel : le fini et l'infini dans l'ontologie d'Aristote 89
§ 1 - La Métaphysique d'Aristote 90
§ 2 - Considérations préliminaires sur δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεία 92
§ 3 - La théorie des substances d'Aristote : la substance sensible 99
§ 4- La substance intermédiaire 103
Section IV. Le νοῦς aristotélicien et l'esprit hégélien 107
§ 1 - La sensation comme dimension de l'esprit 109
§ 2 - La théorie de νοῦς et la substance absolue : le νοῦς passif 119
§ 3 - Le νοῦς actif et le passage à la substance absolue 125
§ 4 - La « substance première » d'Aristote et la « substance comme sujet » de Hegel 128

Section IV. La *Physique* d'Aristote et la *Philosophie de la nature* de Hegel 138
§1 - La théorie de l'infini dans la Physique 138
§2 – L'espace et le passage au temps 145
§3 – La conception du temps comme maintenant et le maintenant comme limite : l'identité et la différence 149
§ 4 - Le temps et le mouvement 154
DEUXIEME PARTIE 158
Hegel critique de la philosophie transcendantale: le problème de l'infini chez Kant 158
Chapitre I. La critique de Kant par Hegel à Iéna 159
Section I. La philosophie transcendantale comme « philosophie de la réflexion » 160
§1 – La réflexion chez Kant 161
§2 - La distinction de l'entendement et de la raison pure 163
§ 3 – Le problème de la « chose en soi » 164
§4 – La critique de la méthode transcendantale 166
Section II. Les aspects de l'infini : la philosophie transcendantale dans *Foi et savoir* 171
§1- Le « jugement synthétique a priori » comme une possibilité de dépassement de la finitude 173
§2- La doctrine de l'« imagination transcendantale » comme le foyer de l'infini 180
§3 - L' « entendement intuitif » comme le véritable infini 186
§4- Conclusion 193
Chapitre II. La critique de Kant par Hegel à Berlin dans le *Vorbegriff* 197
§1 - Le formalisme de Kant entre l'ancienne métaphysique et l'empirisme 199
§ 2- L' « ancienne métaphysique » et la philosophie transcendantale 202
§ 3 - L'empirisme métaphysique et la philosophie transcendantale 204
Chapitre III. Le problème de l'infini dans la doctrine des antinomies de Kant 209
Section I. L'antinomie kantienne et la dialectique hégélienne 209
§1 – Le problème du monde 212
§2 -L'exposition de la thèse de la première antinomie : la finité de la grandeur du monde selon l'espace et le temps 219
§3 - L'exposition de l'antithèse de la première antinomie : l'infinité de la grandeur du monde selon l'espace et le temps 226
§4 - La solution logique aux antinomies mathématiques 232
§5- La solution transcendantale aux antinomies mathématiques et l'impossibilité de l'infini actuel 238

Section II. La critique de la doctrine des antinomies par Hegel à Iéna 241
§1- Le traitement de la doctrine des antinomies dans la Differenzschriftt 241
§2- Le traitement de la doctrine des antinomies dans Foi et savoir 248
TROISIEME PARTIE : 251
Le problème de l'infini dans la Logique de Hegel 251
Chapitre I. La théorie des deux infinis dans la *Logique et métaphysique* d'Iéna 252
Section I. Les deux modalités de l'infini dans la logique d'Iéna 258
§1 – La qualité comme la mauvaise réalité de la mauvaise infinité 258
§2- La quantité comme la mauvaise idéalité de la mauvaise infinité : La position de l'Un numérique 268
§3- Le dépassement de l'Un numérique comme Multiplicité des Uns numériques et Somme totale comme la véritable quantité 274
§4- L'impuissance de la mauvaise infinité du quantum : la différence quantitative et la naissance de la véritable infinité comme la différence qualitative 278
Section II – La mauvaise infinité et la véritable infinité 292
§1 –La mauvaise infinité 293
§2 – La véritable infinité 298
Chapitre II. La théorie des deux infinis dans la *Science de la logique* 319
Section I : Du devenir à l'être-là : la genèse de la catégorie de la finité 319
§1- L'être pur, le néant pur et le devenir : le surgissement de l'être-déterminé 319
§2 - L'être-là comme la qualité et le surgissement de la dialectique de la finité 330
Section II. La dialectique du fini 346
§1- Le Quelque-chose et un Autre : le devenir-autre comme l'Autre en soi-même 346
§2- Détermination et condition constitutive : la transformation de l'être qualitatif par l'altération 354
§3 – La dialectique de la limite qualitative comme le moyen terme et le passage à la catégorie de la finité 360
§4- La finité absolument finie comme la mauvaise infinité qualitative 373
§5- La réalisation de la mauvaise infinité comme progrès à l'infini : la dialectique de la borne et du devoir-être 383
§6- La mauvaise infinité hégélienne à la lumière des pensées de Platon et d'Aristote 400
Section III. La dialectique de l'infini 405
§1. Le passage de la finité qualitative à l'infinité qualitative 405
§2- La contradiction du fini devenant in-fini 409

§3- La véritable infinité comme l'auto-suppression de l'altérité et l'idéalité du fini 417
Conclusion 441
Bibliographie 457
Tables des matières 477