

ER.

LAURENT GIASSI

INDIVIDU ET SUJET DANS
LA *LOGIQUE* DE HEGEL



philopsis

Essais et Recherches

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Laurent Giassi - Philopsis 2007

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





Individu et sujet dans la *Logique* de Hegel

Quand on cherche à penser l'individu, on peut être tenté de suivre deux voies qui ne se recoupent pas forcément : la subsumption de l'individu sous la catégorie du *singulier* ou bien sous la catégorie de *sujet*, au sens moderne du *cogito* ou du *Ich denke*. La première subsumption ouvre la voie à des recherches spécifiques portant sur le statut noétique, logique, épistémologique du singulier : qu'est-ce que le singulier ? Comment le définir ? etc. La seconde subsumption nous renvoie à une diversité d'approches, qu'il s'agisse d'une analyse socio-historique qui s'interroge sur la naissance de l'individualisme¹, de la formation historique des différents modes de subjectivation², ou encore de la formation de l'identité subjective comme identité narrative³. Si on tient compte du fait historique selon lequel la question de l'individu a été avant tout une question portant sur *l'individuation*, on peut se demander si on n'a pas là un moyen de trouver un lien entre l'individu, le singulier et le sujet – sans s'en tenir à l'habituelle association d'idées qui nous fait tenir ces termes pour équivalents. *L'individuation* renvoie en effet aux dis-

¹ Louis Dumont et ses différents travaux sur la genèse de l'individualisme.

² On pense ici aux cours au Collège de France de Michel Foucault, voir en particulier le cours sur *l'Herméneutique du sujet*.

³ MacIntyre, *After Virtue*; Judith Butler, *Le récit de soi*.

cussions médiévales portant sur la capacité de l'hylémorphisme aristotélicien à rendre compte de l'individu : c'est dans ce cadre historique qu'ont été apportées différentes réponses, de la *materia signata* de Thomas d'Aquin⁴ aux réflexions scotistes sur l'heccité⁵. Indépendamment de ce contexte métaphysique, on peut se demander s'il n'y a pas un moyen de penser le lien entre l'individualité et le sujet, sans passer par la définition du sujet comme *cogito* et sans accepter la définition du sujet comme *hupokeimenon*. En pensant l'individu comme singularité et la singularité comme catégorie ontologique, on pourrait peut-être penser un devenir-sujet de l'individu qui ne serait pas coextensible à un devenir-conscient du sujet. Un des auteurs de l'histoire de la philosophie pouvant permettre cette opération est justement Hegel. Si on accepte la thèse hégélienne sur la nature du logique, s'interroger sur les catégories qui permettent de penser au mieux *l'individu*, c'est en même temps donner une nouvelle définition du *sujet* et de la *singularité* (comme moment du Concept). Par là même on évite d'identifier l'individu à l'individu conscient de soi en montrant pourquoi il est légitime de chercher à appliquer la catégorie de l'individu à ce qui est, sans pour autant y parvenir à chaque fois - du moins tant que certaines conditions ne sont pas réunies⁶. Si l'opposition entre une philosophie du concept et une philosophie du sujet (au sens limité de conscience de soi) est pertinente, elle l'est tout particulièrement ici pour rendre compte de la pensée logique de l'individu chez Hegel. La pensée hégélienne nous semble être ici l'illustration d'une voie originale où la catégorisation de l'individu comme singulier⁷ est la condition

⁴ *De ente atque essentialia*.

⁵ Duns Scot, *Le principe d'individuation*, trad. Gérard Sondag, Vrin, 2005. Voir aussi du même auteur, *Duns Scot, la métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris, 2005.

⁶ Pour le dire de manière programmatique, on peut se demander si on peut parler d'individus avant ce que Hegel appelle logiquement *l'Objet*, non pas parce que cette partie de la *Logique* semble nous renvoyer au monde réel (ce qui est faux, la *Logique* n'étant pas la *Naturphilosophie*) mais parce que l'individu suppose un régime logique articulant la singularité, la particularité et l'universalité, ce qui n'est pas le cas avant le Concept.

⁷ Ce qui signifie ici que la catégorie du singulier est pensée dans ses relations avec les autres moments du Concept, particularité et universalité. Il ne s'agit pas du singulier pris isolément, ce qui est impossible.

sine qua non des différents modes de subjectivations possibles – dans la nature et dans l'esprit – qui permettent de penser différents régimes d'individuation.

La présentation de la *Logique* hégélienne permet de comprendre cela. Comme on le sait la *Logique* peut être divisée de deux façons, soit selon la dichotomie *Logique objectif/Logique subjective*, soit selon la trichotomie *Doctrine de l'être/Doctrine de l'essence/Doctrine du Concept*. C'est la première division qui nous intéresse tout particulièrement pour traiter de l'individu comme singulier et comme sujet : que la *Logique subjective* soit la *Doctrine du concept* montre bien le rapport fondamental entre la singularité et la subjectivité, si on se rappelle que la singularité est un *moment du concept*. Quel est ce rapport ? Sans la prise en compte du rôle que joue la singularité dans le Concept, on est incapable de saisir l'individu et on est incapable de comprendre ce qu'est un sujet – non pas (seulement) un sujet conscient de soi mais la structure générale de la production et de l'autoreproduction de l'être concret. Être sujet, ce n'est pas être un *support passif* de propriétés au sens de la philosophie scolastique, ce n'est pas non plus être un *principe pensant auto-actif* accompagnant ou produisant ses représentations, au sens de la philosophie moderne du sujet, c'est *se développer* comme et en tant qu'individu selon une structure de sens préétablie mettant en relation syllogistique le particulier, le singulier et l'universel⁸. C'est seulement alors que l'on peut penser les conditions d'existence d'individus qui se singularisent, au double sens d'une différenciation du monde extérieur et d'une autodifférenciation interne et qui sont des sujets parce qu'ils ont triomphé de l'objectivité.

La richesse du lexique hégélien dans la *Logique* permet de distinguer différents moments dans la saisie de l'individu, ce qui correspond à autant de catégories et à autant de positions philosophiques précises. Chacun a en tête le début de la *Phénoménologie* où le retour à l'immédiateté sensible s'accompagne des plus grandes difficultés tant la conscience naïve échoue à rendre compte de la ri-

⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques* (dorénavant Enc.), t. I, la science de la Logique, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1986. C'est au § 161 que Hegel distingue le passage propre (l'Être), le paraître dans autre chose (Essence), le développement (Concept).

chesse de l'expérience sensible⁹. C'est principalement à la *Logique* que l'on s'en tiendra ici¹⁰ : toute la *Logique objective* est l'histoire d'une ascension des catégories vers le concept¹¹, non pas au sens d'une progression temporelle, bien entendu, mais au sens d'un éclaircissement de ce qui demeure implicite dans les sphères subordonnées de l'Être et de l'Essence. Seul le Concept dans sa structuration interne permet de comprendre l'individu et les différentes individuations possibles – telle est notre thèse. Avant de montrer cela, la contre-épreuve doit être de montrer que la *Doctrine de l'être* et la *Doctrine de l'essence* rendent difficile une pensée concrète de l'individu – autrement dit que les catégories de l'Être et de l'Essence ne sont pas pertinentes pour penser un régime d'individuation consistant. Il s'agira ici de montrer ce que la catégorie de *singulier* (prise dans le complexe des autres déterminations du Concept) a de libérateur, de créateur par rapport aux autres catégories antérieures lorsqu'il s'agit de penser l'individualité.

La *Doctrine de l'être* pose les catégories de départ et à ce titre elles sont les plus abstraites. L'unité contradictoire de l'être et du néant fixée dans l'être donne d'abord l'être-là (*Dasein*) ou la qualité, l'être affecté d'une négation ou détermination¹². A ce niveau catégoriel rudimentaire, on pourrait¹³ faire correspondre la saisie préperceptive d'un étant-là, d'un Quelque-chose¹⁴. C'est une thèse ontologique

⁹ *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G.Jarczyk et P.J. Labarrière, Gallimard, 2003, p. 147 sq.

¹⁰ Le fil conducteur sera la *Science de la Logique* de 1830 mais on ne s'interdira pas de recourir aux autres textes de Hegel comme la *Science de la Logique* de 1812-1816 ou encore les *Leçons sur la Logique* de 1831 (trad. J.M Buée et D.Wittmann, Vrin, 2007).

¹¹ On pourrait nous objecter que c'est l'Idée qui est la catégorie ultime mais l'Idée suppose l'unité/la différence du concept et son objectivité. On veut seulement dire par là que le Concept marque une rupture significative par rapport à l'Être et l'Essence, rupture ne signifiant pas hiatus, sinon le projet logique hégélien s'effondre.

¹² Enc., I, § 90, p. 356.

¹³ *Pourrait* car nous sommes dans la sphère de la logique et non pas dans le monde de la nature ou de l'esprit, même si pour des raisons pédagogiques Hegel a recours à des exemples pour faciliter l'intelligence de sa doctrine.

¹⁴ Si on cherche une correspondance entre les catégories et la noologie, les catégories de l'Essence correspondent au stade de la perception.

courante que cette représentation d'un monde comme totalité constituée de qualités existantes ou d'étants identifiables par leurs qualités distinctes. Mais la négation est au cœur de l'être-là : la détermination est en même temps la négation de l'être, ce qui veut dire que l'être qualitatif est limité, borné. La tentative de chosifier le domaine des qualités en autant d'étants individuels échoue : le quelque-chose est fini et variable car par sa borne il se rapporte intérieurement à un Autre qui lui est extérieur. L'identité qualitative du Quelque-chose échappe dès qu'on veut la fixer :

« Quelque-chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque-Chose, donc il devient pareillement un Autre, et ainsi de suite à l'infini »¹⁵.

Phénoménologiquement cette catégorie correspond à une saisie *déictique* du singulier sous la forme du *ceci* singulier en ces deux modalités, le *hic* et le *nunc*. Comme l'indique Hegel, dans le rapport immédiat qu'est la rencontre du je et de l'étant où « la conscience est *Je*, rien de plus, un pur *celui-ci* ; le *singulier* sait [un] pur ceci, ou le *singulier* »¹⁶. Hegel a tôt fait de montrer qu'une telle immédiateté n'est que de surface comme le montrent les contradictions qui naissent lorsque le signifiant « *hic* » ou « *nunc* » est associé à la présence du lieu ou du moment déterminé qu'il désigne – ce que montre l'expérience réitérée du *ceci* c'est bien plutôt l'indifférence de l'*hic* et du *nunc* à toute détermination, cette indifférence étant ici l'autre nom de *l'universel*. La certitude sensible ne s'y retrouve plus en effet lorsqu'elle veut saisir la singularité du sensible en accordant à chaque moment ou à chaque lieu une présence à chaque fois distincte : « le maintenant est le jour », « le maintenant est la nuit », « ici est un arbre », « ici n'est pas un arbre ». La certitude sensible est alors dépouillée de sa prétention à saisir l'ensemble de l'étant dans son exhaustivité et sa singularité puisqu'elle fait l'amère expérience d'une conversion soudaine de l'immédiat dans le médiatisé, du *ceci* singulier dans le *ceci univer-*

¹⁵ Enc., § 93, p. 357.

¹⁶ *Phénoménologie de l'esprit*, La certitude sensible, p. 148.

*sel*¹⁷. Hegel insiste d'ailleurs avec force sur cet aspect à la fin de la *Certitude sensible* :

« Si je dis *une chose singulière*, tout autant je la dis plutôt comme [une chose] tout à fait *universelle*, car toute chose est une chose singulière ; et pareillement *cette* chose est tout ce que l'on veut. Désigné de façon plus précise comme *ce morceau de papier*, tout papier et *chaque* papier est *un ce* morceau de papier, et je n'ai toujours dit que l'universel »¹⁸.

L'inconvénient de l'approche phénoménologique est d'une part qu'elle présuppose déjà l'emploi possible de *l'universel* et du *singulier*, termes évidemment ignorés de la conscience immédiate, préperceptive, mais connus seulement du philosophe qui observe le rapport entre la conscience et le ceci. Cet emploi se justifie rétrospectivement lorsqu'on connaît la circularité de la *Phénoménologie* et la libération du *Savoir absolu* vers l'être immédiat du début. D'autre part, ce qui est plus important peut-être, la dialectique du *ceci* sensible repose essentiellement sur les propriétés d'universalisation des signes linguistiques : dès que l'expérience de la conscience s'exprime sous une forme propositionnelle, aussi fruste soit-elle¹⁹ et dès que les signes sont utilisés pour signifier, alors la conscience s'enferme elle-même dans l'universel, *nolens volens*. Le langage est en effet pour Hegel un opérateur d'universalité qui rend impossible la croyance en un quelconque ineffable venant limiter *a priori* les capacités expressives du langage humain. Il est donc complètement illusoire de croire que les signes manqueraient par nature la singularité de l'étant, selon une opposition convenue entre la (trop grande) généralité du langage et le *je-ne-sais-quoi* irréductible et indéductible du singulier qui s'éprouve dans la joie ou dans l'effroi²⁰. La *Doctrine de*

¹⁷ Ibid., p. 150.

¹⁸ Ibid., p. 158.

¹⁹ « Le maintenant est le jour », etc.

²⁰ *Sermons*, Bossuet, *Sur la résurrection dernière* : « il faut que le corps soit détruit jusqu'à la poussière. [...] La chair deviendra un je-ne-sais-quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue ».

l'être a l'avantage de ne pas supposer cette forme supérieure de l'esprit objectif qu'est le langage : indépendamment de tout rapport aux signes, la question se pose de savoir si l'être est en lui-même singulier. Les catégories de la qualité permettent ainsi de remplacer la saisie déictique par la dialectique immanente de la qualité. L'identité absolue de l'être et de la pensée, dans laquelle baignent toutes les catégories, empêche de subjectiviser les résultats obtenus et de faire de la nature contradictoire de la qualité un changement de posture ou d'attitude face à l'étant. C'est en et pour elle-même que la pensée qualitative du singulier est vouée à l'échec.

Ce mouvement de fuite de l'être-là à l'autre-de-l'être-là ne trouve sa fin que lorsque l'être-là devient *être-pour-soi* : le Quelque-chose devient Autre mais comme le Quelque-chose est déjà un Autre, on a comme résultat l'Autre de l'Autre, cette altérité redoublée étant dialectiquement une négation de la négation, ou un être capable de maintenir son identité dans son rapport à l'autre. Si l'être-là n'est pas une catégorie permettant de saisir l'individualité, il semble que l'être-pour-soi y parvienne : en effet on y retrouve la séparation et l'exclusion qui caractérisent formellement l'individu. Si être individu, c'est être isolé, distinct, voire séparable, alors l'être-pour-soi répond à ce critère : l'être-pour-soi

«en tant que relation à soi-même est immédiateté et en tant que relation du négatif à soi-même [...] un étant-pour-soi, l'Un – ce qui est en soi-même sans différence, ce qui par là exclut de soi l'Autre »²¹.

L'être-pour-soi a ceci de supérieur à l'être-là qu'il contient la détermination du Quelque chose mais comme détermination infinie, comme différence *augehoben*. L'être-pour-soi est en effet unité du Quelque-chose et de l'Autre, ce qui explique qu'il soit relation négative à soi et qu'il ne retombe pas dans la catégorie de l'être qualitatif. Logiquement cette double relation contenue dans l'être-pour-soi donne d'abord une différenciation de l'Un d'avec soi-même sous la forme d'une répulsion – le Un est simultanément position de

²¹ Enc., § 96, p. 360.

plusieurs Uns. La relation immédiate de l'Un avec soi fait que ces Plusieurs correspondent à autant d'étants qui s'excluent. En tant que *plusieurs* Uns, ils s'excluent mais comme *Uns* ils s'attirent. Par cette attraction la catégorie de l'être-pour-soi nous fait quitter le domaine de la qualité en nous faisant passer dans le domaine de la quantité. Comme dans l'être qualitatif, la volonté de fixer un moment du procès logique est vouée à l'échec. Penser l'individu comme être-pour-soi, c'est certes penser une relation de soi à soi qui semble exclusive mais comme relation *négative* à soi, elle pose le rapport excluant/attirant du soi et des autres soi – ou des éléments constitutifs de la matière. Par exemple la représentation atomistique du cosmos social a ceci de rassurant qu'elle croit être au plus proche de la réalité effective en composant l'univers(el) à partir d'individus pensés comme autant d'atomes sociaux et à partir de la relation externe entre ces individus sous la forme du contrat²². L'universel politique ne saurait être le produit d'un tel contrat fictif entre des unités sociales interchangeables, la particularité des sujets étant alors réduite à l'*abstractum* de l'atome.

Les *catégories de la quantité* semblent nous mettre sur une meilleure voie : la quantité est en effet l'être pur où la détermination est supprimée ou indifférente²³. Ce qui faisait problème dans l'être-qualitatif, c'est que l'être changeait lorsque sa qualité variait. Une fois que le changement ne modifie pas la nature de l'être et que la Chose peut varier sans changer, il se pourrait qu'on ait trouvé des catégories permettant une identification stable de l'être, pour parvenir enfin à des choses distinctes. Comme la quantité contient les deux moments antérieurs de la répulsion et de l'attraction, elle est aussi bien discrète que continue. La catégorie de la quantité pure passe alors dans la catégorie du *quantum* qui est l'être-là de la quantité, ce qui donne une multiplicité de *quanta* ou de quantités ou de grandeurs limitées²⁴. Chacune de ces grandeurs peut à son tour être considérée comme une unité distincte des autres et l'expression de

²² Ibid., § 98, p. 361-362.

²³ Ibid., § 99, p. 362.

²⁴ Ibid., § 101, p. 363.

cette unité est le *nombre*²⁵. La numération du *quantum* donne deux expressions possibles : si on privilégie le moment de la multiplicité contenue dans le *quantum* on obtient la grandeur extensive, si c'est le moment de la détermination simple que représente chaque *quantum* on a une grandeur intensive ou un *degré*²⁶. Mais un degré n'a de sens que sur une échelle qui laisse place à toute la variation possible : si on peut toujours augmenter à loisir le degré, on risque de se perdre dans le progrès à l'infini, ce qu'on évite si on voit que cet être-à-l'extérieur de soi du *quantum* est justement sa détermination, sa qualité²⁷. On fait ainsi l'économie de la fuite aux extrêmes – le progrès à l'infini qualitatif et quantitatif – en pensant sous la catégorie de mesure un *quantum* qualitatif, un *quantum* auquel est liée une qualité²⁸. Sera-ce suffisant pour stabiliser le procès logique et parvenir enfin à des catégories permettant de saisir l'individualité ou la différence des choses ? Apparemment la catégorie de la *mesure* semble plus appropriée que les catégories antérieures : concrètement chaque être a une mesure propre qui le définit et qui semble le distinguer de tout autre. La quantifiabilité et la mesure de la taille, de la dimension d'une chose sont des indicateurs plus fiables de son identité et de son individualité que la description vague de ses propriétés car on a affaire à une formule numérique, délivrée des imprécisions du langage. Cette idée d'un cosmos organisé, où Dieu a tout organisé selon le poids et la mesure, renvoie d'ailleurs à une représentation solidement ancrée dans les esprits²⁹, et que la science prenne la place du Dieu créateur ne change rien à cette conviction profonde de trouver dans le nombre l'expression symbolique ou réelle des choses³⁰. D'ailleurs en 1812 Hegel consacre beaucoup de

²⁵ Ibid., § 102, p. 364. Hegel définit en effet le nombre comme l'unité de la valeur numérique (l'Un) et de l'unité (continuité).

²⁶ Ibid., § 103, p. 365.

²⁷ Ibid., §§ 104-105, p. 366

²⁸ Ibid., § 107, p. 367.

²⁹ « Dieu a créé toutes choses selon le Nombre, le Poids, la Mesure », dit le Livre de la sagesse de Salomon (XI, 21).

³⁰ Depuis les spéculations des Pythagoriciens et de Platon, cette importance donnée au nombre est manifeste, sans parler des spéculations des kabbalistes.

temps à analyser la mesure, en montrant comment le rapport des corps des mesures autonomes et la ligne nodale des rapports métriques ne permettent pas de stabiliser le rapport entre la quantité et qualité³¹. Or dans le changement du *quantum* qualitatif on a affaire soit à des variations quantitatives n'affectant pas l'être qualitatif soit à des changements quantitatifs changeant la qualité, ce que Hegel appelle le « sans-mesure »³² :

« La constitution de la ville de Hambourg sera excellente [pour un petit Etat], mais si on la transférait à [un] grand Etat, celui-ci s'effondrerait. L'Etat romain est devenu plus grand après [la] seconde guerre punique, et du fait de [cette] quantité, [la] liberté s'est effondrée. Survient [la] destruction de la mesure, le sans-mesure ; ce n'est que quelque chose de relatif, mais la qualité s'effondre. L'eau est liquide, maintenant élevons la température, elle reste liquide, à 80 degrés (Réaumur) survient le point [où] la quantité est outrepassée pour laisser place à [une autre] qualité. Le liquide prend d'abord la forme de gouttes, survient alors [le] sans-mesure, mais [une] autre qualité survient : [l']état de vapeur ; ou bien cette chaleur est à nouveau diminuée, à un certain degré l'eau est encore parfaitement liquide, elle ne passe pas graduellement [à un autre état], mais d'un seul coup, elle devient glace, solide, c'est [un] pur et simple saut, cette alternance de mesure et de sans-mesure est le changement qualitatif »³³.

Quelle en est la conséquence ? Les catégories de l'être sont insuffisantes pour penser le singulier en tant que tel : elles n'arrivent pas encore à lui, car elles renvoient à une sphère subordonnée où les moments passent les uns dans les autres, où la médiation est plus le fait du penseur que de la Chose elle-même³⁴. Seule l'autonégation

³¹ On renvoie au précieux commentaire d'André Doz qui a commenté cette partie ardue de la *Doctrina de l'être* de 1812 : *La théorie de la mesure*, P.U.F., Paris, 1970.

³² *Ibid.*, § 109, p. 368.

³³ *Leçons de 1831*, p. 128.

³⁴ Cette remarque ne vise évidemment pas à donner raison à ceux qui ont toujours accusé le mouvement du Concept d'être le mouvement du penseur pensant le Concept comme ce fut le cas de Schelling ou de Marx.

de l'être peut corriger cela et cette relation où l'être se médiatise avec soi nous donne les structures du monde phénoménal. Avec les catégories de la quantité on n'a pas dépassé une représentation schématique des choses : des qualités, des quantités, des mesures, voilà autant de coupes superficielles – et pourtant indispensables – sur le corps des choses. On n'atteint pas l'individualité en se contentant d'une énumération exhaustive des qualités ou en mesurant un corps de façon statique (ses aspects) ou dynamique (son évolution sous forme de différents états).

Si les catégories de l'être sont encore trop abstraites, les catégories de l'essence peuvent-elle remédier à cette abstraction ? Les catégories de l'essence permettent de penser la substructure du monde phénoménal et à ce titre elles correspondent au monde de la *perception* et de l'*entendement*. Il était impossible de fixer un moment sans qu'il ne se renverse dans son contraire selon la logique du *passage*, caractéristique de la première partie de la *Doctrine de l'être*. Avec la *Doctrine de l'essence*, on est dans une situation *a priori* plus favorable : les moments ne passent plus l'un dans l'autre, dans une sorte d'oubli structurel qui donne au penseur la charge de retrouver l'unité chaque fois que se produit un passage – car l'Essence paraît dans soi-même³⁵, ce qui signifie que les catégories de l'Essence sont des catégories de la réflexion. La relation à soi est relation à un Autre qui est posé non pas comme un étant mais comme un quelque chose de posé et de médiatisé : l'essence est en effet *das was gewesen ist*, ce qui est le produit d'une médiation, d'une réminiscence de l'être qui se souvient pour ainsi dire du mouvement de constitution qui est le sien. Dès qu'un tel rapport entre la médiation et l'immédiateté est posé, on peut ne plus craindre de voir la pensée nous mener toujours plus loin, nous faire passer de la qualité à la quantité et faire ressurgir la qualité au sein de la quantité. Le problème est justement là : l'essence est « la sphère de la *contradiction posée* », c'est-à-dire que chaque moment de l'essence se rapporte à soi, tout en étant en même temps dépassé³⁶. C'est ce que montre l'examen des pures déterminations de la réflexion, ce préalable à

³⁵ Enc., § 112, p. 372.

³⁶ Enc., § 114, p. 373.

l'exposition des structures du monde phénoménal (*Effectivité*). L'essence comme relation-à-soi correspond à la catégorie de l'identité et au principe formel de l'entendement : $A = A$. Cette tautologie n'est, bien entendu, d'aucun secours pour penser l'individualité ou le moindre régime d'individuation. Plus précisément la catégorie d'identité n'est possible qu'à la suite d'une opération d'abstraction portant sur la différence : la simplicité artificiellement produite (*Einfachheit*) par cette opération ne permet pas de penser l'individu, l'indivisible de l'individu étant ici le produit d'une division entre l'identité et la différence au sein du *concretum* qu'est l'individu.

« L'abstraction est la position de cette identité formelle, la transformation de quelque chose qui est soi-même concret en cette forme de la simplicité, - soit qu'une partie du divers multiforme présent à même le concret soit mise de côté (au moyen de ce que l'on appelle l'analyse) et que seul un élément de ce divers multiforme soit retenu, ou qu'avec la mise de côté de leur diversité les déterminités multiformes soient contractées en une seule »³⁷.

Sous ses deux formulations, négative et positive³⁸, le principe d'identité ne nous dit rien de pertinent, si ce n'est au sens d'un manque de contenu concret³⁹ : faire de l'identité-à-soi le critère unique de l'individu ne suffit pas, comme l'avait remarqué Kant dans la *Critique de la raison pure* lorsque, dans la discussion des paralogismes de la Psychologie rationnelle de la première édition, il n'excluait pas la possibilité d'un transfert d'une même conscience dans des substances ou des corps différents⁴⁰. Sauf à admettre comme Locke que la *conscience* est suffisante pour identifier l'individu comme le même –mais c'est renoncer alors à conférer au principe d'individuation une portée ontologique et s'en tenir à une

³⁷ Ibid., § 115, p. 374-375.

³⁸ Ibid. « Tout est identique avec soi » et « A ne peut être en même temps A et non-A ».

³⁹ Le concret est ici le concret au sens hégélien et non le concret de l'expérience sensible. On rappelle que le concret spéculatif signifie l'unité de déterminations opposées.

⁴⁰ *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale.

approche psychologique de l'individualité comme identité personnelle⁴¹. Pas plus l'identité-à-soi comme principe que, ultérieurement, l'identité du Soi ne suffisent comme critères de l'individuation. Comme relation *négative* à soi, l'essence n'est pas cette reduplication stérile de soi-même mais acte de se repousser de soi, la *différence* comme *être-posé*, comme *être-médiatisé*. Avec la *différence* on peut avoir légitimement l'impression d'avoir un critère plus précis : un individu est ce qui diffère d'un autre – être différent, c'est être un individu et réciproquement. Seulement la différence prise dans son immédiateté signifie la *diversité extérieure* où chaque terme est pour lui-même ce qu'il est et est sans relation avec les autres. Cette indifférence rendrait impossible toute affirmation de la différence, s'il n'existait pas justement un tiers caché, un observateur, capable d'établir des relations d'égalité ou d'inégalité entre les termes. Indépendamment de cela, on peut dire que toute chose est diverse ou qu'il n'y a rien de semblable dans le monde, non pas extrinsèquement mais intrinsèquement, selon la nature propre de chaque être ou selon la *différence en soi-même* ou la *différence déterminée*⁴². Cette catégorie correspond au principe leibnizien des *indiscernables*⁴³ et représente un progrès par rapport à l'identité stérile. Dire qu'aucune chose n'est semblable à une autre, qu'elle se définit par une distinction interne, c'est loger l'individuation au cœur même de l'être, c'est définir un régime d'individuation radical en opérant un déplacement de la sphère angélique à la sphère hu-

⁴¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste L. II. Le *principium individuationis* n'a plus qu'une portée *ontique* et non plus *ontologique* car il « consiste dans l'existence même qui fixe chaque être, de quelque sorte qu'il soit, à un temps particulier, et à un lieu incommunicable à deux êtres de la même espèce » (§3, p. 260). Il vaut de tout étant singularisé dans le temps et l'espace sans qu'il soit nécessaire de présupposer un autre principe ontologique d'individuation. On renvoie au reste du chapitre pour la définition lockéenne de l'identité personnelle en termes de conscience comme pouvoir d'auto-attestation, par exemple : « le *soi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et par là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette *conscience* peut s'étendre » (§17, p. 270).

⁴² Enc., §§ 117-118, p. 377.

⁴³ *Monadologie*, § 9 et surtout *Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, XXVII, 1-3 avec le fameux épisode de la princesse et des feuilles.

maine⁴⁴. Depuis sa dissertation de jeunesse⁴⁵, Leibniz s'était signalé par une réflexion précoce sur le régime d'individuation en posant l'individualisation totale de la substance⁴⁶, l'individuation affectant aussi bien la matière que la forme. En faisant ainsi de la substance une substance exclusivement individuelle, Leibniz mettait fin à la différence opposant les intelligences angéliques individuelles, formant chacune une espèce unique et les âmes humaines formant une seule espèce et n'étant individualisées que par la matière. Cette individuation radicale qui devait culminer dans la monadologie et son atomisme spirituel ne satisfait pas Hegel comme le montre le long développement qu'il lui consacre dans la *Doctrine de l'essence* de 1813 au sujet d'une catégorie qui a disparu dans *l'Encyclopédie*, l'Absolu, première catégorie de l'Effectivité⁴⁷. Dans cette section finale qui amorce la transition vers le Concept, Hegel avait jugé bon de faire une place à l'Absolu sous la forme d'un développement logique propre⁴⁸ avant de traiter l'effectivité proprement dite. Dans la Remarque il fait correspondre au procès logique qui fait passer d'un Absolu clos sur soi à un Absolu qui se manifeste (le mode) la séquence philosophique qui oppose Spinoza à Leibniz. Face aux définitions statiques de l'Absolu, de l'attribut et du mode, l'approche monadologique de Leibniz représente un progrès certain car elle inclut le moment fondamental de l'essence qu'est la *réflexion en soi*⁴⁹. Cependant il y a encore quelque chose de défectueux :

« La *monade* est un *Un*, un négatif réfléchi dans soi ; elle est la totalité du contenu du monde ; le varié divers est en elle non seulement disparu, mais conservé de manière négative ; la substance spinoziste est l'unité de tout contenu ; mais ce contenu varié du

⁴⁴ *Discours de Métaphysique*, Vrin, Paris, 1988, § 9, p. 44 : « (...) ce que saint Thomas assure sur ce point des anges ou des intelligences (*quod ibi omne individuum sit species infima*) est vrai de toutes les substances (...) ».

⁴⁵ Leibniz, *Dissertatio metaphysica de principio individui* (1663).

⁴⁶ *Dissertatio* : « *omne individuum sua entitate individuatur* ».

⁴⁷ *Science de la Logique*, *Doctrine de l'essence*, 3^e section, p. 243.

⁴⁸ A. L'exposition de l'Absolu, B. L'attribut absolu, C. L mode de l'Absolu.

⁴⁹ *Science de la Logique*, *Doctrine de l'essence*, p. 242.

monde n'est pas comme tel en elle, mais dans la réflexion extérieure en elle. La monade, par conséquent, est essentiellement *représentante*, mais les changements et les déterminations en elle, sont des manifestations d'elle dans elle-même. Elle est entéléchie ; le révéler est son faire propre. – En cela la monade est également *déterminée, différente d'autres* ; la détermination tombe dans le contenu particulier et la manière d'être de sa manifestation. La monade est par conséquent en soi, selon sa substance, la totalité [et] *non dans sa manifestation*. Cette *limitation* de la monade tombe nécessairement, non pas dans la monade se posant elle-même ou représentante, mais dans son être-en-soi, ou est limite absolue, une *prédestination* qui se trouve posée par un autre qu'elle. En outre, comme des termes limités ne sont que comme se rapportant à d'autres termes limités, mais que la monade est en même temps un absolu clos sur soi, *l'harmonie* de ces limitations, savoir le rapport des monades l'une à l'autre, tombe en dehors d'elles, et est également préétablie par un autre être ou *en soi*.

Il est clair que, par le *principe de la réflexion-dans-soi*, qui constitue la détermination-fondamentales de la monade, l'être-autre et l'influence à partir du dehors sont certes éloignés de façon absolue, et [que] les changements de la monade sont son poser propre, – mais que de l'autre côté la passivité due à autre-chose est transformée seulement dans une borne absolue, dans une borne de *l'être-en-soi*. Leibniz attribue aux monades un certain achèvement dans soi, une sorte d'autonomie : elles sont des êtres créés. – Quand on considère de plus près leur borne, il se dégage de cette présentation que la manifestation d'elles-mêmes qui leur revient est la *totalité de la forme*. C'est un concept sûrement important que les changements de la monade se [trouvent] représentés comme des actions dépourvues-de-passivité, comme des *manifestations* d'elles-mêmes, et [que] le principe de la réflexion dans soi ou de *l'individuation* s'impose comme essentiel. Mais à présent, ce n'est pas seulement cette unité absolue de la forme et du contenu, mais aussi la nature de la réflexion, [entendue] comme la négativité se rapportant à soi-même [et qui consiste] à se repousser de soi, ce par quoi elle est posante et créatrice, qui serait à trouver dans le concept de la *monade absolue*. Dans le système leibnizien est certes également présent le fait que

Dieu est la source de l'existence et de l'essence des monades, c'est-à-dire que ces bornes absolues, dans l'être-en-soi des monades, ne sont pas des [bornes] étant en et pour soi, mais disparaissent dans l'absolu. Mais, dans ces déterminations se montrent seulement les représentations habituelles qui [sont] laissées sans développement philosophique et ne sont pas élevées à des concepts spéculatifs. Ainsi le principe d'individuation ne reçoit pas sa plus profonde élaboration ; les concepts qui concernent les différenciations des diverses monades finies et leur relation à l'absolu ne jaillissent pas de cette essence elle-même, ou [ne jaillissent pas] de manière absolue, mais appartiennent à la réflexion ratiocinante, dogmatique, et ne sont parvenus par conséquent à aucune cohérence intérieure »⁵⁰.

Cette citation de la fin de la *Remarque* nous donne les critiques de Hegel à l'égard du principe d'individuation : la monadologie corrige ce que la doctrine spinoziste de la substance a de rigide en faisant de la monade un être auto-actif qui projette le contenu varié du monde à partir d'elle-même – cette relation spéculaire (la monade réfléchissant le monde) étant interprétée dans le langage de la logique spéculative comme une réflexion en soi. Seulement si l'atome immatériel qu'est la monade est le tout, il manque encore la liaison entre la réflexion-en-soi et la réflexion-dans-un-autre : la monade est le monde de son point de vue, mais elle est incapable d'en rendre compte, elle le découvre comme un donné, comme une limite absolue, indéductible – sauf à la rattacher à la *monas monadum*⁵¹ chargée de rétablir la communication intermonadique entre des monades sans portes ni fenêtres. Du point de vue de l'enchaînement conceptuel, Hegel voit dans l'individuation monadique un complément indispensable face à l'universalité abstraite de la substance spinoziste mais Leibniz n'a pas été à la mesure de sa découverte. L'élaboration spéculative du *principium individuationis* aurait dû l'amener à poser l'autodifférenciation de la substance

⁵⁰ *Science de la Logique, Doctrine de l'essence*, III^e section, p. 243-245.

⁵¹ Expression au demeurant inventée par Hegel pour désigner Dieu, voir la remarque de Garniron dans *L'Histoire de la philosophie*, t. VI.

comme manifestation de soi, sans admettre l'hypothèse de la pluralité des monades qui est une régression à l'être-pour-soi⁵².

Si on reprend le fil des catégories de l'essence, la différence déterminée permet de penser *l'existence* et de la *chose*, à partir du *fondement* comme unité du positif et du négatif, de l'identité et de la différence. L'unité dialectique du *fondement* inaugure une dimension processuelle fondamentale pour penser l'individualité : seulement pour l'instant cette processualité⁵³ est encore minimale car le propre du fondement est d'être une réflexion-en-soi qui est immédiatement réflexion-en-autre chose⁵⁴, le fondant étant ce qu'il est dans le mouvement même de la fondation. Ce mouvement est restauration de l'immédiateté car la différence entre le fondement et le fondé s'abolit dans le mouvement même, ce qui donne la catégorie de *l'existence*. On est bien loin de l'appréhension naïve et qualitative de l'être : l'existence correspond en effet à

« la multitude indéterminée de réalités existantes en tant que réfléchies-en-soi, qui en même temps tout autant paraissent-dans-autre-chose, sont *relatives* et forment un monde de dépendance réciproque et [fait] d'une connexion de fondements et de réalités fondées »⁵⁵.

La différenciation qui se produit dans le champ de l'existant vient de ce que celui-ci est réfléchi dans soi en tant que fondement : ce qui correspond à la catégorie de *la chose*. Loin d'être arrivé à une unité ontologique fixe, on arrive au contraire à un moment de tension dialectique remarquable : la chose étant l'unité du fondement et de l'existence perd toute unité physique et est au bord de sa dissolution. Selon le moment de la *réflexion-en-un-autre*, la chose dé-

⁵² D'ailleurs dans la *Doctrine de l'être* de 1812, la monade sert aussi à illustrer la catégorie de l'être-pour-soi (voir, p. 140-141), elle n'est pas limitée à ce moment de l'Essence.

⁵³ La processualité au sens propre du terme sera posée dans la catégorie du *chimisme* comme processus de processus, dans la *Doctrine du concept*.

⁵⁴ Enc., § 121, p. 380.

⁵⁵ Enc., § 123, p. 381.

terminée est formée de déterminations différentes qui sont autant de propriétés, mais selon le moment de la *réflexion-en-soi*, ces propriétés sont distinctes de la chose où elles se trouvent et apparaissent comme autant de matières distinctes (matière magnétique, électrique), etc. Dès qu'on veut appréhender l'unité chosale, celle-ci se dissout en une multiplicité de matières libres, contingentes, dont l'association ponctuelle correspondrait à l'unité provisoire de la chose. La chose est ainsi la contradiction la plus grande entre son unité négative (la forme), dans laquelle la matière est particularisée, et l'existence de matières qui sont tout aussi subsistantes par soi que niées⁵⁶. Cette contradiction se résout dans une existence qui se supprime dans elle-même, ou dans *l'apparition* de l'essence.

Phénoménologiquement la séquence qui va de l'être-pour-soi à l'apparition correspond à la perception. La certitude sensible laisse place à une figure supérieure de la conscience qui se rapporte à un ceci *augehoben* et le résultat de cette *Aufhebung* du ceci est une chose aux multiples propriétés. Pour reprendre l'exemple de Hegel,

« ce sel est [un] ici simple, et en même temps multiple ; il est blanc, et aussi piquant, aussi de figure cubique, aussi de poids déterminé, et ainsi de suite. Toutes ces propriétés multiples sont donc dans Un ici simple, dans lequel elles se compènètrent toutes [...] »⁵⁷.

La saisie perceptive de la chose semble enfin donner une synthèse complète de l'unité et de la différence ou du négatif, ce qui remplace la *saisie déictique* de l'étant, vouée à l'échec, par une *saisie sommative* – l'étant singulier n'est rien d'autre que la somme de ses propriétés et *rien d'autre*. Comme si on pouvait ainsi se débarrasser du négatif en isolant la chose actuellement perçue des autres, en faisant simplement abstraction des autres et en se lançant dans une énumération des propriétés présentes en elle. En fait la chose singulière est l'unité excluante de ces propriétés, elle est une concentration de celles-ci en elle-même. Cependant la perception de cette

⁵⁶ Enc., §§ 127-130, p. 383-385.

⁵⁷ *Phénoménologie*, p. 161.

chose manifeste la caractéristique de l'être-pour-soi : dès que la conscience perceptive saisit une propriété, le propre de la chose devient impropre, collectif. La singularisation précipitée de la chose dans la saisie perceptive s'inverse dans sa banalisation : la propriété universelle est en effet commune à cette chose *et* à d'autres, ce qui lui enlève toute individualité. L'opération pouvant se répéter avec chaque propriété, on comprend que cela rend douteux de parler d'« une » chose tant qu'on ne sait pas articuler l'unité et la multiplicité (les matières). Si on ne veut pas faire de la singularité ce qui reste après avoir éliminé toute propriété universelle – la pensée d'un quelque chose d'indéterminé qui se rapprocherait dangereusement de la visée à vide du ceci sensible de la conscience naïve – il reste à dégager dans l'expérience perceptive un pôle de stabilité (la chose) face à l'inversion constante des moments les uns dans les autres (singularité et universalité) et surtout face au pôle subjectif⁵⁸, responsable de la diversité sensible. Tout se passe comme si la conscience perceptive devenait un filtre déformant la saisie de l'étant singulier et diffractant l'Un de la chose. C'est là une fausse solution : on ne peut s'en tirer à bon compte en attribuant la multiplicité à la conscience percevante en raison de la sensorialité tout en conservant l'unité à la chose. Il est vain de retarder le moment où s'effectue cette articulation de l'un et du multiple, de la chose et de ses propriétés en distinguant des côtés essentiels et d'autres qui ne le seraient pas. Il faut penser l'unité de la réflexion-en-soi de la chose et de la réflexion-en-autre-chose, ce qui équivaut au passage de la chose perçue à la phénoménalisation de la chose, ou à la disparition de la chose sensible comme telle dans sa présence. C'est ce qu'indique Hegel :

« La singularité sensible disparaît certes dans le mouvement dialectique de la certitude immédiate et devient universalité mais seulement *universalité sensible*. L'opiner a disparu et le percevoir prend l'ob-jet tel qu'*il est en soi* ; ou comme [quelque chose d'] universel en général ; la singularité, par conséquent, entre en scène en

⁵⁸ Le sujet percevant dans les philosophies qui font de la sensorialité la cause de la multiplicité de la chose.

lui comme singularité vraie, comme entre en soi du Un, ou comme *être-réfléchi dans soi-même*. Mais il est encore un être pour soi *conditionné, à côté duquel* se rencontre un autre être pour soi, l'universalité op-posée à la singularité et conditionnée par elle ; pourtant ces deux extrêmes contradictoires ne sont pas seulement *l'un à côté de l'autre*, mais dans Une unité, ou, ce qui est la même chose, ce qui est commun aux deux, l'être pour soi, est affecté de l'opposition en général, ce qui veut dire qu'il n'est en même temps pas un *être pour soi*. Ces moments, la sophistiquerie du percevoir cherche à les sauver de leur contradiction, et à les maintenir fermement par la distinction des *points de vue*, par le *aussi* et [le] *dans la mesure où*, comme en fin de compte à saisir le vrai de par la distinction de l'*inessentiel* et d'une *essence* à lui opposée »⁵⁹.

Hegel peut dénoncer ici à juste titre « ces abstractions vides de la singularité et de l'universalité à elle op-posée » car ce qui est en jeu ici ce n'est pas tant le statut noétique et ontologique des catégories du singulier et de l'universel que leur relation statique qui cause les apories de la conscience perceptive. La perception voulait saisir une unité cohérente et elle voit son objet se dérober pour laisser place à autant de matières qui semblent faire des choses sensibles une unité provisoire – aussi longtemps que le dynamisme logique qui lie le singulier et l'universel n'est pas élucidé en tant que tel avec les catégories adéquates. Ce qui menace la perception ce n'est pas l'ineffabilité du réel singulier résistant à toute tentative de le dire⁶⁰, c'est sa dispersion, son éclatement en unités non-individuelles : car ces matières, ces réifications des propriétés de la chose, n'ont rien d'individuel *per se*. Cette contradiction entre l'unité de façade et la multiplicité des matières existantes se résout lorsque l'essence existe et que l'on passe aux catégories de l'apparition. Il y a apparition lorsque quelque chose existe *per se* tout en existant immédiatement comme un Autre, bref une existence immédiate comme médiation⁶¹. L'unité n'est plus ici une identité fermée sur soi mais une

⁵⁹ *Phénoménologie*, p. 172.

⁶⁰ Comme dans le cas de la certitude sensible.

⁶¹ *Enc.*, § 82, p. 225.

identité relationnelle qui n'est ce qu'elle est que par les termes différents – le *Rapport*⁶². Ce qui distingue le Rapport du Concept, c'est qu'on reste ici au niveau de la réflexion, du paraître des opposés les uns dans les autres, sans que l'on parvienne à un *développement*. Les catégories du Rapport sont le rapport *du tout et des parties*, la *force et son extériorisation* : on passe de l'un à l'autre quand on prend au sens actif la contradiction contenue dans le rapport du tout et de ses parties. Le tout est en un sens le contraire de lui-même car il est l'unité des parties qui ne sont pas le tout : cette nature contradictoire du tout en fait « une relation négative à soi-même », d'abord comme relation indifférente à l'égard de la différence (le tout est ses parties) et comme relation négative à soi (le tout produit les parties qu'il n'est pas et sans lesquelles il ne serait pas tout)⁶³. Le rapport méréologique est un rapport « privé de pensée⁶⁴, car il ne permet pas de saisir la relation logique entre l'un et le multiple : si on pense que la totalité épuise l'unité, on n'a fait qu'indiquer la voie pour penser celle-ci. Sauf à tomber dans le vertige leibnizien qui consiste à voir dans des touts de nouvelles parties et dans celles-ci des touts décomposables à l'infini⁶⁵, on ne peut faire du tout la catégorie de l'individualité. D'abord le rapport entre le tout et ses parties est trop statique, ensuite la possibilité de faire de chaque partie un tout montre l'extrême formalisme de cette catégorie. Est-ce que la catégorie de *force* nous éloigne de cette abstraction ? En un sens oui, car si le rapport méréologique est un rapport formel, la force permet de penser une relation plus souple entre les termes opposés : le rapport du tout et des parties devient ici le rapport dynamique par lequel

⁶² Ibid., § 84, sq.

⁶³ Ibid., § 85.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Leibniz. *Monadologie*, § 66-68 : 66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière. 67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang. 68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible ».

l'intérieur se fait extérieur. Dans le cas de ce second rapport, on passe du visible, de ce que l'on peut compter, énumérer, à l'invisible : c'est pourquoi dans la *Phénoménologie* la force correspond à l'entendement comme figure spécifique de la conscience⁶⁶. En laissant de côté les analyses complexes de 1807, on peut indiquer rapidement pourquoi le recours à la force ne permet pas de clore l'enquête catégoriale sur l'individu : penser un être comme la manifestation d'une force c'est dire beaucoup et peu à la fois. On dit beaucoup car on dit ce qu'est la chose, le contenu, qui se trouve en fait divisé en un intérieur (invisible et insensible) et un extérieur (apparaissant) lorsque la force a été sollicitée à se produire par un ou des facteurs externes. On dit peu car c'est la même chose qui est posée une fois et reposée une seconde fois dans l'extériorité : la force ne tient pas ses promesses, si l'on peut dire. Elle promettait de donner le dynamisme par lequel un être se pose comme l'être qu'il est et on trouve une « tautologie » vide de sens⁶⁷. Dans le cours de 1831, Hegel cite le recours constant au concept de forces par Herder, en particulier dans son *Dieu* – on pourrait dire la même chose des *Ideen* où Herder utilise fréquemment ce terme pour rendre compte de ce qui est, dans le cadre de sa cosmologie globale⁶⁸. Cependant si on fait abstraction de la finitude de la force (sa sollicitation) et du rapport formel entre l'intérieur et l'extérieur, on dispose d'une structure fondamentale : la relativité atteinte à ce niveau catégoriel est telle que les *relata* ne sont pas ce qu'ils sont sans la *relatio* qui les unit dans leur différence même. Cette relation qui relativise les opposés en les reliant n'est autre que *l'effectivité* comme unité de l'essence et de l'existence : de l'apparition de l'un dans l'autre on passe à la manifestation de l'un en tant qu'autre ou la *manifestation*

⁶⁶ *Phénoménologie*, p. 175 sq.

⁶⁷ Enc, § 85, p. 227-228.

⁶⁸ *Leçons sur la Logique* (1831), p. 145 et *Ideen*, Olms, S.W., XIII, *Ideen, Vorrede*. Herder y explique entre autres que s'il a recours au terme de *Kraft*, lorsqu'il parle de forces organiques de la création, c'est parce qu'il ne sait quel nom plus pur leur donner. – Il serait trop long par la suite de faire le compte-rendu des occurrences si nombreuses où Herder utilise ce concept, ce qui avait fort agacé Kant dans son compte-rendu qui y voyait là une résurrection des *qualitates occultae* bannies par la physique moderne.

de soi⁶⁹. L'effectivité englobe les catégories de la modalité et de la relation dans un mouvement qui fait de la nécessité bien comprise la liberté et de la substantialité ce qui s'ouvre au Concept et à ce que la *Logique* de 1812-1816 appelait la *Logique subjective*, titre supprimé par Hegel probablement en raison des malentendus qui concernent la signification de *subjectif*⁷⁰.

Comme il n'est pas question de commenter chaque moment, on s'en tiendra à l'essentiel pour ce qui est de notre propos, à savoir montrer le lien entre l'individuation et la subjectivité du point de vue logique. Pour cela on se concentrera plutôt sur les catégories de la relation. Dire que l'effectivité est l'unité *immédiate* de l'essence et de l'existence ne signifie rien si on s'en tient à un simple constat du résultat produit au sein du mouvement logique : quand on pense la médiation de l'essence et de l'existence au sein de l'effectivité, alors on pense ce qui se rapproche du caractère autoproducteur de l'être ou encore on montre comment la substance se fait sujet, sans faire (encore) de ce sujet un Esprit, pour reprendre la formule programmatique de 1807⁷¹. Pour cela il faut montrer que la substance n'est pas une unité close sur soi mais s'ouvre et devient active dans la causalité : la substance comme unité compacte devient cause lorsque l'identité-à-soi de la substance s'avère dans l'extériorité de ses accidents, tout en ayant la puissance sur ses manifestations⁷². En devenant *Ursache* (cause), la substance devient en même temps une chose originaire (*ursprüngliche Sache*), c'est-à-dire une chose qui s'origine à partir d'elle-même dans une expression qui laisse subsister la dualité entre la cause et l'effet avant de supprimer celle-ci dans l'action réciproque. Quand on pense qu'une chose est cause de..., on veut maintenir à tout prix la différence entre la chose et ce que

⁶⁹ Enc., § 91, p. 230.

⁷⁰ Dans la *Logique* de 1816, Hegel intitule la première section du Concept *La Subjectivité* alors que dans la *Logique* de l'*Encyclopédie* Hegel parle de *Concept subjectif* – ce qui, remarquons-le, ne supprimait pas forcément toute difficulté si on entendait par là un concept de nature subjective, formé par l'activité du sujet pensant. De toute façon la signification que Hegel donne au concept est, en un sens, tellement nouvelle qu'elle ne pouvait manquer de produire des difficultés dans l'interprétation.

⁷¹ *Phénoménologie*, Préface, p. 80.

⁷² Enc., §§ 98-99, p. 233.

produit la chose. Ce faisant on s'en tient uniquement à la finité du rapport de causalité⁷³, sans voir l'émergence d'une relation de complémentarité active entre ce qui pose et ce qui est posé : au lieu de poursuivre une régression à l'infini du côté des causes dans l'espoir de trouver un point fixe, une cause causante et non causée, il vaut mieux penser la contradiction dans toute son ampleur. La cause est active comme cause et passive en tant que dépendant de son effet, c'est-à-dire d'une autre substance qui est son double. Cette relation en miroir des substances est l'action réciproque, relation de relations qui met fin au règne d'une substance-hypokeimenon sous-jacente à l'être qu'elle fonde. La relation réciproque n'est pas seulement un échange de déterminations, laissant chaque substance, de son côté, intacte : la relation réciproque est « la vérité de la causalité »⁷⁴ au sens où elle remplace la représentation habituelle d'un monde de choses singulières, éternellement séparées les unes des autres, secondairement reliées par la relation causale, par celle d'un monde où les êtres se produisent en relation avec d'autres êtres dans une relation de complémentarité ontologique. C'est ce que veut dire Hegel lorsqu'il parle d'une *relation à soi-même* qui pourrait faire penser à la *causa sui* cartésienne, ou dans la pire des hypothèses, à l'enfermement idéaliste dans le Soi pensant. En effet

« Le cours de la substance à travers la causalité et l'action réciproque est par suite seulement de *poser* que la *subsistance-par-soi* est la *relation-négative-à-soi*, – relation *négative*, dans laquelle la différenciation et médiation devient une originalité de termes *effectifs subsistant par eux-mêmes* l'un vis-à-vis de l'autre, – *relation à soi-même*, en tant que leur subsistance-par-soi n'est précisément que leur identité »⁷⁵.

⁷³ Ibid., § 101, p. 234.

⁷⁴ Enc., § 104, p. 236.

⁷⁵ Ibid., p. § 106, pp. 236-237.

Ce que la philosophie spéculative demande de penser ici est assez scabreux⁷⁶ : Hegel nous demande d'accepter une conception ontologique qui fait descendre du ciel sur la terre les réflexions hardies de Platon sur l'être et le non-être⁷⁷. Le sens de l'être ne se trouve plus dans le savoir portant sur la compatibilité des formes combinables entre elles mais dans la négativité inscrite au cœur même de l'être : cela entraîne la disparition des vérités tenues pour indubitables comme l'immutabilité de l'être ou encore l'identité substantielle. Le parricide déjà accompli par Platon ne suffit cependant pas : le *non-être* relatif laisse encore l'être indemne si l'on peut dire – or la dialectique ne respecte pas cette idole d'un être cerné de négatif et d'une altérité multipliable à l'infini. C'est *l'être comme mouvement* qu'il faut penser, ce qu'avait déjà vu Aristote dans sa critique de Platon, mais l'être dans son mouvement logique, ce qu'Aristote refusait en situant le mouvement uniquement dans la sphère de la *physis*. C'est pourtant le prix à payer si on veut penser une théorie moderne de la subjectivation non-essentialiste et non-métaphysique, si on entend par là la manière traditionnelle de penser l'individu et l'individu conscient de soi dans le cadre de la métaphysique. En clair, la destruction du *monisme de la substance* est la condition préalable pour penser les structures ontologiques comme l'Objet ou le Vivant : à chaque fois ce n'est pas à un être singulier parmi d'autres que l'on a affaire mais à un être-en-relation-à...à une structure ouverte. Et la relation de cet être aux autres n'est pas une péripétie qui lui arrive de l'extérieur, elle le définit dans son processus d'individuation qui n'est pas constitué une fois pour toutes, comme le croyaient les scolastiques, mais dépend des domaines où il se produit : si l'objet mécanique ou chimique est une proto-

⁷⁶ Hegel ne s'y trompe pas, en parlant du passage de la substance à la nécessité comme « ce qu'il y a de plus dur » (Enc., § 108, p. 238) car il n'y a rien de plus contraire à nos habitudes de pensée que de penser le Soi comme identique à son Autre (« l'acte de se joindre dans l'Autre avec soi-même ») et ce dans un sens non métaphorique – comme si la structure relationnelle ontologique était une *intersubjectivité* déguisée ou du moins une configuration logique du monde destinée à rendre celui-ci perméable aux sujets humains.

⁷⁷ Platon, *Le Sophiste*.

subjectivité⁷⁸, ce n'est pas parce que le mécanisme et le chimisme sont les conditions réelles de la subjectivité consciente de soi mais parce que l'Objet relève du Concept qui est une logique subjective – non pas une Logique du sujet transcendantal (Analytique de la raison pure) mais une logique de l'être comme sujet, comme processus et unification de la série des moments par lesquels un être particulier se pose comme ce qu'il est. Il n'y a pas de raison que ce qui vaut pour l'esprit – être conscient de soi – ne vaille pas *logiquement* de ce qui est autre que le sujet (le monde extérieur), étant donné l'universalité des catégories logiques qui ne fondent pas des ontologies régionales⁷⁹. Ce n'est qu'au niveau de la philosophie de l'esprit que le processus logique de subjectivation (*Logique subjective*) et la subjectivité moderne coïncident, ce qui n'interdit pas de parler d'individuation dans le domaine de la nature, comme nous y invite Hegel avec ses analyses sur l'Objet dans la *Logique*⁸⁰. On ne peut parler d'individu et de sujet que lorsque la relation est inscrite en tant que négativité au cœur de l'être : cette relationnalité de l'être est en même temps la relativité de l'être, ce pourquoi il devient difficile de parler d'ontologie tant la perspective spéculative englobe et transcende ce qui s'est appelé de ce nom durant la *Schulmetaphysik*. Si Hegel emploie le terme de *Logique*, ce n'est pas seulement par la surdétermination du terme logos dans la philosophie occidentale, mais aussi parce que le syllogisme est l'expression logique définitive de cette relationnalité. Car c'est là où la raison semble renversée qu'elle récupère ses droits absolus : la négativité de l'être ne détruit pas le logos, comme le croyait Platon qui tenait à la distinction entre le non-être relatif et le non-être absolu⁸¹, elle trouve son expression dans le syllogisme où la permutation des ter-

⁷⁸ En un sens que l'on voit ci-dessous ; il ne faut pas prendre ces affirmations comme un hylozoïsme déguisé.

⁷⁹ Ce sont les mêmes catégories de l'être, de l'essence et du concept que l'on trouve dans les différentes sciences philosophiques et c'est leur travail qui produit des résultats différents dès que la contingence intervient, par exemple la contingence de la nature.

⁸⁰ Et comme le montrent clairement les exemples tirés de la *Naturphilosophie* où la réalisation du Concept dans la nature équivaut à une individualisation de plus en plus poussée.

⁸¹ *Le Sophiste*.

mes du raisonnement est comprise par Hegel comme le schème de l'auto-réalisation ou de l'auto-production de l'être – ce que Hegel appelle le *concret*⁸². Pour le dire rapidement, Hegel comprend le *Concept* non pas comme un Principe supplémentaire⁸³ mais comme le mouvement de position de l'être en tant que tel dont les déterminations fondamentales – universalité, particularité, singularité – sont médiatisées par le jugement et le syllogisme. Sans entrer dans le détail de ces analyses, on peut dire que le syllogisme tel que le comprend Hegel est une manière de répondre aux apories traditionnelles de la participation (du singulier à l'universel) et aux difficultés soulevées dans le cadre des doctrines nominalistes⁸⁴. En un sens on peut dire que Hegel rejette toute doctrine qui réifie les termes dont elle traite : la solution élégante mais un peu rhétorique de l'universel *ante rem, in rem, post rem* essaie bien de concilier les moments de la singularité et de l'universalité mais c'est là un rapport statique qui ne correspond pas à l'esprit des temps modernes, où la contemplation de l'être immobile a été remplacée par l'expérience du devenir⁸⁵. Paradoxalement ce n'est pas dans les analyses hégéliennes sur la *singularité* que l'on trouvera l'essentiel de ce que Hegel a à nous dire sur l'individu : car au niveau du *Concept subjectif*, les déterminations du Concept sont complètement transparentes les unes aux autres et par là même inconsistantes. Ce qui fait sortir de cette transparence réciproque qui menace de tourner à l'immobilité, c'est

⁸² Si chez Kant le schème a une dimension temporelle voire temporalisante, chez Hegel c'est le syllogisme qui est la schématisation générale de la processualité de l'être, sans faire intervenir les conditions transcendantales du temps et de l'espace. On comprend alors pourquoi les hégéliens comme Weiss et Rosenkranz ont toujours cherché par la suite à corriger l'abstraction de la Logique hégélienne en voulant à tout prix poser le rapport entre le logos, le temps et l'espace à l'intérieur de la Logique, et non pas dans le rapport de celle-ci avec la *Naturphilosophie*. L'idée d'un schématisme non temporalisant leur apparaît comme insoutenable.

⁸³ De même que Kant ne veut pas donner un nouveau principe de la morale, de même Hegel n'entend pas fournir un principe métaphysique supplémentaire en hypostasiant le Concept ou l'Idée.

⁸⁴ On se rapportera à l'introduction au problème historique des universaux par Alain de Libéra (Porphyre, *Isagoge*, Vrin, Paris, 1998).

⁸⁵ Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

la singularité comme « *déterminé déterminé* »⁸⁶. Comme totalité, l'universalité contient en soi la particularité et la singularité : si la particularité est la première détermination ou négation de l'universalité, la singularité en est la seconde, d'où la formule d'une détermination déterminée pour désigner la singularité comme moment du concept. Tant que l'on s'en tient à la détermination (externe dans l'Être/interne dans l'Essence), on s'en tient seulement à une négation sans relation à la totalité où elle a son origine (l'universalité). Avec le singulier comme *déterminé déterminé* on a la *duplex negatio* et ce que Hegel appelle le retour dans soi du concept, expression qui ne signifie pas le retour au point de départ mais le développement des moments du concept, leur articulation fluide se passant de l'intervention du penseur. Qu'est-ce que cela signifie concrètement pour une pensée de l'individu ? Pour qu'il y ait individualité véritable, il faut qu'il y ait singularité mais la signification de celle-ci n'est pas quantitative mais conceptuelle : ce qui distingue le singulier de la certitude sensible du singulier conceptuel, c'est que ce dernier se pose tel qu'il est et dans un rapport qui exclut l'universel tout en se rapportant à lui⁸⁷. En glosant, on pourrait dire que la singularité comme moment conceptuel renvoie à l'articulation du singulier et de la totalité, car sans la singularité comme négativité la totalité reste inerte et sans la totalité à laquelle elle se rapporte la singularité s'épuise, faute de contenu. Le cours de 1831 indique davantage le rapport entre le *sujet*, la singularité comme moment du Concept, et l'individu⁸⁸ :

« Lorsque nous disons « l'universel », nous avons la représentation qu'il comprend en soi tout particulier, qu'il pénètre tout, mais il n'a pas hors [de lui] le particulier, il le contient en lui ; ce dernier, nous le connaissons grâce à l'universalité ; l'universel est ce

⁸⁶ *Doctrine du concept* (1816), p. 92.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁸⁸ Dans *l'Encyclopédie*, Hegel parle du concept comme de « l'absolument concret » et qui par là même est identique au « sujet comme tel ». C'est « dans la mesure où il existe comme concept, différencié de son objectivité » qu'il est « esprit » (*Enc.*, § 113, p. 242). On voit la difficulté qu'il y a à parler du sujet sans le référer en même temps à l'esprit.

qui est absolument fécond, qui englobe tout en soi. L'universalité est donc posée de la même manière que se sont déterminés *pour nous* l'identité, l'être. [La] particularité a donc également [en soi] l'universalité, l'espèce contient en soi [le] genre, et l'espèce contient aussi en soi [la] *singularité*, l'individualité ; chaque moment contient également les autres, ou chaque moment est posé [comme] inséparable⁸⁹. Le singulier peut être exprimé plus précisément comme le *sujet* ; il est l'étant dans la forme de l'immédiateté, la catégorie plus abstraite est l'être pour soi, l'Un. Mais comme sujet la singularité est comme unité de l'universalité et de la particularité. Cette infinité [est] réflexion-dans-soi, comme négation des termes différenciés, en sorte que ceux-ci sont posés comme idéels. Le sujet est unité négative des termes différenciés, il est ce qui est déterminé en et pour soi. Le sujet, c'est cela, le fait que ses moments soient universalité et particularité. C'est le concept total »⁹⁰.

On ne traitera pas ici du *Jugement* et du *Syllogisme* mais on ira directement à la catégorie de l'Objet car le but n'est pas de commenter chaque section de la *Logique*, mais de souligner les moments précis où la pensée de l'individu est en jeu. La dialectique des jugements et des syllogismes devrait faire en soi l'objet d'une analyse propre pour ce qui est de l'émergence du singulier. Le mouvement du syllogisme présente l'auto-suppression des différences et de l'être-hors-de-soi du concept. Ce que Hegel appelle l'*Objet* correspond à ce mouvement dans lequel l'universel se présente comme totalité une, revenue en elle-même sous forme d'une unité immédiate. Il est donc hors de question de confondre l'*Objet* avec ce qu'on appelle des objets ou de voir là un rappel de la *relation du sujet et de l'objet*, l'objet étant le complément indispensable du sujet, selon la version transcendante de la connaissance qui laisse dans l'indéterminé la part de donné propre à l'objet et la part construite qui revient au sujet. Si l'individualité est atomique au sens propre (indivisible), l'Objet semble correspondre à cette *atomicité* : en effet il est indifférent à l'égard de ses différences et aussi à l'égard de son

⁸⁹ Jusque là Hegel pose l'inclusion réciproque des moments du concept.

⁹⁰ *Leçons sur la Logique*, 1831, p. 165-166.

unité immédiate – il est une décomposition en des termes différents dont chacun est lui-même la totalité⁹¹. Cette indifférence et cette totalité contenue dans chaque moment correspondent à la *composition* :

« Une pierre, un arbre sont des objets, si je les brise, chaque morceau [est] un objet, et si je les rassemble de nouveau, ils demeurent extérieurs les uns aux autres [...] On dit que l'homme [est] composé d'un corps et d'une âme ; ensuite [le] corps de sang, de nerfs. On se représente ici que chacun existe et peut exister pour soi »⁹².

L'atomicité et l'indépendance de l'Objet ne sauraient cacher la contradiction interne : d'une part l'Objet est totalité, d'autre part chacun de ses moments est en même temps la totalité, ce qui rend impossible d'assigner à un moment isolé la prééminence sur les autres. La résolution de cette contradiction passe par les stades du *mécanisme*, du *chimisme* et de la *téléologie*. A chaque fois on verra l'individualité croître avec le système et l'être perdre son caractère statique pour devenir sujet de son propre processus. Comme dans son immédiateté l'objet est le concept *en soi*, ou seulement intérieur, le concept est tout aussi bien hors de lui. C'est le stade du *mécanisme formel* où les objets restent subsistants par soi dans cette non-subsistance par soi, ce qu'ils manifestent par leur résistance réciproque. L'individualité est pour ainsi dire minimale : l'atomicité de l'Objet repose ici sur la capacité négative de résister aux pressions et aux chocs subis de l'extérieur⁹³ – ce n'est pas la capacité de s'imposer et de reconfigurer les rapports de force à son avantage, comme le fera plus tard le vivant avec son *Umwelt* ou encore de supporter l'identité avec son autre dans la reproduction sexuée. Cette résistance donne une proto-subjectivité à l'objet : dans sa relation à l'extériorité qu'il nie, l'objet est unité négative avec soi, centralité ou subjectivité, car on peut parler de subjectivité quand un

⁹¹ Enc., § 194, p. 435.

⁹² *Leçons sur la Logique*, p. 181.

⁹³ Enc., § 195, p. 436.

objet devient le centre des autres, les privant de leur indépendance, ce qui correspond au *mécanisme (non-in)différent*⁹⁴. Le mécanisme est complet ou absolu quand un objet comme singularité centrale se rapporte à des objets non-subsistants-par-soi comme extrême par un moyen-terme réunissant centralité et la non-subsistance par soi des objets. C'est ce que Hegel appelle le *mécanisme absolu* et qui trouve son illustration exemplaire dans le système solaire où la pesanteur est le moyen terme unifiant le centre relatif et les objets non-subsistants-par-soi⁹⁵. Sans entrer ici dans des considérations relatives à la *Naturphilosophie*, on remarquera ici que le *mécanisme absolu* détrône les planètes de leur statut ontologique déterminant, en les vidant de toute transcendance. Quand on sait la condition exemplaire assignée aux astres, dans la représentation antico-médiévale du cosmos⁹⁶, quand on se rappelle la volonté schellingienne de réenchânter la nature en faisant des astres des images de l'Absolu⁹⁷, on ne peut que constater que Hegel remet en cause le caractère errant et sublime des planètes. Elles ne sont plus le prototype d'une existence séparée des vicissitudes sublunaires, de sorte qu'elles s'approcheraient d'une condition divine, pas plus qu'elles ne sont animées par des intelligences angéliques, comme on l'a cru au Moyen-âge. La nature est devenue un miroir muet dans lequel l'homme ne pourra plus trouver hors de lui l'image de l'individualité au sens d'une existence autonome, satisfaisant à l'exigence d'atomicité et d'indépendance. Il ne faut pas se limiter au cas du système solaire : le mécanisme est une catégorie qui ne s'épuise pas dans le domaine de la mécanique, *stricto sensu*. Ce que

⁹⁴Ibid., p. 437. Hegel indique dans l'*Encyclopédie* que cette centralisation correspond à la chute, au désir, à l'instinct de sociabilité. Les *Leçons sur la Logique* (p. 182) permettent de compléter ce que cette indication a d'un peu elliptique : « dans la chute des corps, ceux-ci se montrent comme non-subsistants-par-soi, car ils se dirigent vers leur centre, mais c'est encore du mécanisme car ils demeurent encore extérieurs les uns aux autres ; seul le sujet, ce qui ressent, ce qui est pensant, a trouvé son centre. [Le] désir est aussi un acte de chercher, une pulsion ; l'homme montre ici qu'il n'est pas subsistant-par-soi en tant qu'atome, qu'il n'est pas seulement personnalité, mais aussi vivant animal, qui tend vers l'autre, qui cherche [le] centre ».

⁹⁵ Enc., § 198, p. 437-438.

⁹⁶ Remy Bragues, *La sagesse du monde*.

⁹⁷ Schelling, *Système de Würzburg*.

le mécanisme a d'insatisfaisant c'est qu'il laisse une distance entre les éléments qu'il relie, quand bien même il se dépasserait dans un système de relations ou syllogisme qui semble dépasser cette extériorité. Les syllogismes du mécanisme peuvent rendre compte, en apparence, des relations entre le singulier (la personne), le particulier (ses besoins physiques et spirituels), l'universel (l'Etat, le gouvernement, le droit), mais on ne peut s'empêcher de voir là une esquisse de ce que serait une philosophie spéculative du droit en lieu et place de cette énumération plutôt sèche que donne Hegel comme autre exemple de relations mécaniques⁹⁸. C'est que le droit et l'Etat appartiennent à un ordre de réalité supérieur au domaine de l'Objet et même si les catégories inférieures sont *aufgehoben* dans les catégories supérieures, le Concret ne peut être conçu à partir de l'abstrait, sans laisser un manque à penser. Le mécanisme permet peut-être de penser la liaison entre individus (Objets) mais c'est une pensée extérieure, appropriée au genre d'êtres qu'il concerne ou à la manière extérieure de penser l'être. C'est donc que l'Objet pris à ce stade ne peut que décevoir celui qui cherche la structure correspondant à l'individu-en-relation-à... Le *chimisme* comme second moment de l'Objet pourra-t-il répondre à cette attente ? En apparence le contexte est plus favorable : l'objet chimique n'est plus un objet distinct des Autres auxquels il est pourtant relié, il est de façon immanente relié aux autres et cette détermination immanente de l'objet fait du chimisme un *processus*⁹⁹. Le processus comme tel n'est pas une catégorie et ce n'est pas le *Werden* abstrait du début de la *Doctrine de l'être* qui peut prétendre à ce rôle – le chimisme lui-même comme unité de deux processus est l'expression logique de cette processualité de l'être comprise comme détermination immanente de l'être et non plus comme affection de l'être. Les discussions entre hégéliens pour savoir si oui ou non la *Logique* doit intégrer en son sein l'espace et le temps viennent de la méprise qui consiste à faire du processus un ensemble temporel qui ne peut, sans aberration, être exposé indépendamment du temps. La proces-

⁹⁸ Enc., § 198, p. 438. C'est le paragraphe qui contient l'exemple des trois syllogismes du mécanisme appliqués à l'Etat.

⁹⁹ Ibid., § 200, p. 439.

sualité du chimisme a ceci d'intéressant pour une pensée de l'individu qu'elle correspond à ce qu'on a appelé plus haut l'individu-en-relation : il y a processualité car on ne peut rien poser sans un mouvement spécifique de production, et le chimisme désigne ici une objectivité où les éléments constitutants ne sont pas étrangers mais fusionnent – sans être eux-mêmes à l'origine de la fusion, ce qui constitue la finité du chimisme. De façon plus technique, le processus chimique se divise en deux moments : réduction du (non-in)différent au neutre et différenciation du neutre. Dans ce processus l'immédiateté présupposée des objets (non-in)différents est supprimée et Hegel comprend cette négation de l'extériorité comme une libération du concept face à celle-ci, soit l'apparition du concept comme but (téléologie)¹⁰⁰. A ce moment un doute ne peut manquer de saisir le lecteur. Que signifie ici ce passage du chimisme à la téléologie ? Pourquoi Hegel n'a-t-il pas fait en sorte que la structure de l'Objet soit semblable à la séquence de la *Naturphilosophie* qui fait passer du chimisme à la vie organique ?¹⁰¹ En effet la partie consacrée à la Téléologie va rendre manifeste l'échec de toute pensée fixiste de l'Objet en affirmant *l'entière perméabilité de l'objectivité au concept*. C'est donc que rien ne peut s'opposer au concept comme fin, qu'on pense par là aussi bien des fins naturelles (le vivant comme *Selbstzweck*) que les fins de l'esprit conscient de soi. Du coup par un décentrement fatal, on pourrait croire que la véritable individualité quitte le monde ou l'objectivité produite par le concept pour se réfugier *in fine* dans le domaine étroit de la conscience. Tout ce parcours n'aurait donc servi à rien, en définitive : la *Logique subjective* ne serait donc que la Logique du sujet conscient de soi qui voit dans le monde extérieur toute une série ascendante qui monte vers lui, effet de miroir spéculaire où s'est piégée la spéculation idéaliste. Il n'en est rien.

D'abord le maintien de la téléologie dans la *Logique* de l'*Encyclopédie* n'est pas un anachronisme injustifié : c'est justement le propre de la pensée spéculative logique de ne pas avoir le même

¹⁰⁰ Enc., § 201-203, p. 439-440.

¹⁰¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II, *Philosophie de la Nature*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 2004.

rythme que la philosophie de la nature ou *a fortiori* la philosophie de l'esprit. Ensuite la téléologie permet de penser le statut ultime de l'objet comme moyen-pour et comme moyen-en-tant-que fin. La téléologie est une structure suffisamment vaste pour rendre compte de tout ce qui peut se produire, indépendamment de tout agencement dû au hasard. En ce sens, elle n'est pas le retour au finalisme ridicule qui fait de la nature le décalque des désirs humains car elle permet la médiation réciproque du sujet et de l'objet immédiat. Le but comme concept contient lui-même dans la propre unité et idéalité de ses déterminations le jugement ou la négation, l'opposition du subjectif et de l'objectif et leur suppression. Cette activité du but est un syllogisme qui consiste à enchaîner le but avec lui-même par le moyen – dans ce syllogisme les *termini* que sont la subjectivité et l'objectivité immédiates sont niés¹⁰². Une philosophie spéculative de la subjectivité ne nous fait rien gagner si elle maintient le sujet et l'objet comme deux termes antagonistes : l'objectivation du sujet (Concept) dans le mécanisme et le chimisme s'achève dans la subjectivation de l'Objet (Téléologie). La syllogisation de la subjectivité et de l'objectivité prend d'abord la forme de la *finalité extérieure* où concept et objet se font face¹⁰³. Le *but subjectif* est le syllogisme dans lequel le concept universel s'enchaîne par la particularité avec la singularité – c'est la singularité qui est auto-détermination, elle particularise l'universel encore indéterminé, en fait un contenu déterminé et pose l'opposition subjectif/objectif. En même temps elle est le retour en soi en déterminant la subjectivité du concept comme défectueuse, elle se tourne du même coup vers le dehors¹⁰⁴. Cette activité tournée vers l'extérieur en tant que singularité se rapporte immédiatement à l'objet comme un moyen. Le moyen-terme est la puissance intérieure du concept en tant qu'activité avec laquelle l'objet en tant que moyen est immédiatement réuni. Cette relation ou première prémisse devient elle-même le moyen-terme qui en même temps est le syllogisme tout entier en tant que le but, par

¹⁰² Ibid., § 204, p. 440.

¹⁰³ Ibid., § 205, p. 443.

¹⁰⁴ Enc, § 207.

cette relation, s'enchaîne avec l'objectivité¹⁰⁵. Le but n'est pas encore identique à l'objet, il faut qu'il soit médiatisé avec ce dernier. Dans cette deuxième prémisse, le moyen, en tant qu'objet, est en relation immédiate avec l'autre extrême du syllogisme, l'objectivité en tant que présupposée, les *matériaux*. Cette relation est la sphère du mécanisme et du chimisme au service du but qui en est la vérité et le concept libre¹⁰⁶. Dans la réalisation du but disparaît la subsistance par soi de la subjectivité et de l'objectivité unilatérales. Par la suppression des déterminations-de-forme le but s'enchaîne avec lui-même, la forme est posée comme identique à soi, comme contenu et le concept comme activité de la forme n'a que lui-même pour contenu. Cette unité étant pour soi du subjectif et de l'objectif est *l'Idée*¹⁰⁷ dont la manifestation immédiate est la vie.

Avec la *vie* on atteint le seuil de l'individuation : aussi longtemps qu'on s'en tient aux catégories de l'être ou de l'essence on n'a que les préconditions de l'individualité. L'individualité suppose certes une capacité physique de résistance et de résilience, mais cela ne suffit pas : il faut aussi se produire soi-même et la téléologie apporte cet élément indispensable. La finalité est l'autoproduction de ce que l'on est déjà et cette auto-production n'est pas une tautologie, comme dans le cas de la force. La production de soi par soi de la subjectivité organique est le seuil de l'individuation psychophysique non pas en vertu d'une essence mais parce qu'est individu et sujet l'être selon le concept, cad capable d'unir et d'articuler les moments du concept que sont *l'universalité*, la *particularité* et la *singularité*. Et c'est bien ce que l'on trouve dans la définition logique de la vie, indépendamment de toute analyse de la subjectivité organique dans la *Naturphilosophie* :

« L'Idée *immédiate* est la *vie*. Le concept est, en tant qu'âme, réalisé dans un *corps*, de l'extériorité duquel cette âme est *l'universalité* immédiate se rapportant à soi, dont elle est aussi bien la *particularisation*, de telle sorte que le corps n'exprime pas, en lui,

¹⁰⁵ Ibid., § 208.

¹⁰⁶ Ibid., § 209.

¹⁰⁷ Ibid., p. 210.

d'autres différences que les déterminations du concept, [et] enfin la *singularité* en tant que négativité infinie, – la dialectique de son objectivité aux éléments extérieurs les uns aux autres, [objectivité] qui est ramenée, de l'apparence de la conscience subsistante-par-soi, dans la subjectivité, de telle sorte que tous les membres sont réciproquement les uns pour les autres des moyens momentanés comme des buts momentanés, et que la vie, de même qu'elle est la particularisation *initiale*, se pose au *résultat* comme l'unité négative qui est *pour soi*, et, dans la corporéité en tant que dialectique, s'enchaîne seulement avec elle-même. – Ainsi la vie est essentiellement [un] *vivant* et, suivant son immédiateté, ce vivant singulier-ci ».

Il n'y a d'individu au sens propre que lorsque la subjectivité organique s'affirme face à la nature inorganique et au-dedans d'elle-même contre la sédition des organes (la maladie) : la singularité est avant tout un processus de singularisation ou de subjectivisation qui suppose lui aussi des conditions présentes seulement dans le cas de l'organisme animal. L'individuation humaine suppose donc un degré antérieur d'individuation psychophysique présent dans le monde animal – ce qui n'empêche certes pas de trouver des signes dans la nature qui renvoient à une proto-subjectivité, mais ces signes ne sont jamais l'indice d'une présence réelle de l'individu¹⁰⁸. L'individu est sujet au sens actif, au sens où non seulement il repousse la mort, selon la fameuse formule de Bichat, mais au sens où il se produit et se reproduit dans l'être, le *conatus* aveugle étant ici dialectisé et intégré dans le cadre d'une philosophie spéculative de l'esprit. Ce qui ne signifie nullement une réponse spiritualiste à la définition de l'individu : on ne gagne pas sur le plan de l'esprit ce qu'on perd sur le plan de l'être et la conscience *stricto sensu* n'est pas le foyer où se concentre l'individualité dans une saisie subjective égoïque venant remplacer l'ancienne substance. En d'autres termes l'égologie ou la noologie ne peut venir remplacer une ontologie du singulier mais une telle ontologie se dit en plusieurs sens irréducti-

¹⁰⁸ Il ne manque pas dans la *Naturphilosophie* d'éléments qui permettent de penser la proto-subjectivité de la terre sous la forme du processus météorologique ou la protosubjectivité du corps physique, etc.

bles (ou en plusieurs catégories) tant qu'on ne subordonne pas l'être au concept, au mouvement de singularisation de l'être qui fait que l'être-tel (Sosein) ne suffit pas pour rendre compte du *process* d'individuation.