



HAL
open science

Science et méthode dans la Logique de Hegel

Philippe Soual

► **To cite this version:**

| Philippe Soual. Science et méthode dans la Logique de Hegel. La ragione aperta, 2011. hal-03709194

HAL Id: hal-03709194

<https://hal-cnrs.archives-ouvertes.fr/hal-03709194>

Submitted on 29 Jun 2022

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.

Science et méthode dans la *Logique* de Hegel

Quelle est chez Hegel la relation de la philosophie avec les sciences non philosophiques ? Tout d'abord, la philosophie ne peut se déployer comme telle que dans la mesure où elle accueille le riche contenu de ces dernières. La philosophie spéculative se doit donc de *penser* ce que les sciences finies lui offrent. En examinant la connaissance scientifique, Hegel montre que l'esprit y opère un accueil de l'extériorité, du donné naturel et spirituel qui apparaît pour lui comme un Autre, mais que cet accueil est en même temps un agir, celui par lequel l'esprit recrée à partir de soi et dans soi-même le contenu de son savoir, en lui donnant une forme encyclopédique systématique. Mais en outre, il revient à la philosophie de penser le concept même de la science finie, en son objet et en sa méthode. C'est dans sa *Logique* que Hegel accomplit cette tâche en élaborant une épistémologie, en exposant une véritable *logique* de la découverte scientifique, c'est-à-dire en montrant que c'est le travail du concept logique qui préside à la recherche de la vérité dans les sciences. Ainsi, la philosophie hégélienne se nourrit des sciences *et* élabore un concept de la science.

Pour Heidegger, « la science ne pense pas », car elle relève de la calculabilité et cherche seulement à *démontrer*, *i. e.* à « dériver des propositions concernant une question donnée, à partir de prémisses convenables, par des chaînes de raisonnements », et c'est pourquoi « il n'y a pas de pont qui conduise des sciences vers la pensée, il n'y a que le saut »¹. Pour Heidegger, la pensée a, quant à elle, pour tâche de *montrer*, c'est-à-dire paradoxalement, « de laisser ce qui se montre apparaître dans la non-occultation qui lui est propre »². En revanche, pour Hegel, s'il y a une différence, il n'y a pas un abîme entre les deux, mais un pont ou plutôt une féconde relation, parce que les deux proviennent d'une même origine, qui est l'esprit : la science finie ne pense pas à proprement parler, mais elle trouve et a des pensées, qui lui viennent de l'unique raison spirituelle, et il revient à la philosophie, d'une part, de penser ces pensées en vérité, d'autre part, de *penser la science*. La philosophie est ainsi la science de la science : elle accueille la science et elle la pense en la transfigurant selon ses propres catégories. Elle va donc montrer que la connaissance (la recherche) scientifique est organisée selon le concept, en montrant en elle un moment nécessaire du développement de l'Idée logique. Par là, cet accueil est bien à son tour un libre développement du concept de la science à partir de la pensée de la pensée, et dans l'élément du penser pur. C'est ainsi dans le cours de la *Science*

¹ Heidegger, Que veut dire « penser » ?, in *Essais et conférences*, trad. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 157.

² *Ibid.*, p. 158.

de la logique que Hegel expose, au degré nécessaire qui est l'Idée même, cette théorie de la science, sous le titre de *Le connaître*. Il faut alors penser le concept de la connaissance scientifique, comme « connaître qui recherche »³, penser son cheminement, c'est-à-dire sa méthode, depuis son commencement jusqu'à son terme, eu égard à son objet.

Les sciences finies de la nature et de l'esprit ont à travailler pour dégager, à partir du sol de l'expérience, des représentations universelles, des lois et des genres. En les accueillant pour se développer elle-même, la philosophie spéculative a non seulement à examiner leur objet et leur méthode, en en faisant l'objet de ses investigations, mais encore elle a à penser la signification de ces concepts dans leur forme vraie, ce qu'elle fait en montrant que ce sont des moments nécessaires de la vie même du *Logos* déployant ses catégories dans son immanence⁴. Dans son autodéveloppement, la pensée a à produire en elle-même et par elle-même ce contenu qu'il lui a bien fallu pourtant tout d'abord accueillir. La pensée pure engendre à partir de soi les catégories ou les pensées qui sont les siennes, et par là elle démontre la nécessité des catégories et des concepts qu'elle accueille, tout en montrant leur insuffisance au regard de l'Idée.

L'examen de la section *Le connaître* (autant que du système tout entier) montre la familiarité de Hegel avec le travail des sciences modernes, et la manière dont il l'élève au concept logique. Il sait que la méthode qui y triomphe - la « méthode synthétique de la connaissance finie »⁵ - a été exposée de manière quasi parfaite par Euclide dans ses *Éléments de géométrie*, traité dont il a lu le commentaire fait par Proclus. Mais il a sans doute aussi étudié la théorie de la science moderne élaborée par Descartes dans ses *Regulæ ad directionem ingenii*, texte qu'il a pu lire dans l'édition de Victor Cousin, au volume 11. Cependant, s'il reprend les points fondamentaux de cette méthode, il la repense du point de

³ Hegel, *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band : Die Subjektive Logik* (1816) hrsg. Hogemann und Jaeschke, Düsseldorf, Meiner Verlag, 1981, p. 248 (cité : GW 12, avec notre traduction) ; *Science de la Logique*, Deuxième tome, *La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 385 (cité : *Doctrine du concept*).

⁴ Comme le note Hegel, « Tandis que la philosophie doit son développement aux sciences empiriques, elle donne à leur contenu la figure plus essentielle de la *liberté* (de l'*a priori*) de la pensée et la *vérification* de la *nécessité*, au lieu de l'attestation du trouver-là [*Vorfinden*] et du fait d'expérience, de façon que le fait devienne la présentation et la reproduction de l'activité originaire et parfaitement subsistante-par-soi de la pensée » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1830], § 12, A., hrsg. Bonsiepen und Lucas, Meiner Verlag, Düsseldorf, 1992, p. 54 [cité : GW 20] ; *Encyclopédie des sciences philosophiques* [1830], I, *La science de la Logique*, § 12, Rem., trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 179 ; cité : *Enc.*, I). On sait que Descartes aussi fustige les savants ou philosophes qui, « laissant de côté les expériences, se figurent que la vérité naîtra de leur cerveau, comme Minerve naquit de celui de Jupiter » (*Regulæ ad directionem ingenii, Regula V*, in *Œuvres*, X, éd. Adam et Tannery [cité : AT, X], Paris, Vrin, 1996, p. 380 ; *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. Brunschwig, in *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié [cité : A I], p. 100-101).

⁵ Hegel, GW 20, § 231, Rem., p. 226 (*Enc.*, I, p. 457).

vue de sa logique spéculative, ce qui veut dire que maintenant cette science et cette méthode relèvent de l'Idée logique et se déploient selon les moments du concept que sont l'universel, le particulier et le singulier. On le voit, en introduisant ces catégories nouvelles, Hegel fournit une nouvelle clef : le concept de la science finie est une forme de l'Idée logique, c'est-à-dire de « *l'unité absolue du concept et de l'objectivité* »⁶.

Dans le connaître qui relève de « l'Idée logique de l'esprit »⁷, l'Idée est un pur sujet-objet, c'est un sujet en tant que savoir qui est un rapport à soi dans son objet, et qui est donc libre en lui en tant qu'il se sait soi-même en lui. Cependant, le connaître est tout d'abord fini, dans la mesure où le sujet connaissant a affaire à un univers à la rencontre duquel il part, à un objet qui est au-delà de lui, qui le prévient, mais qu'il cherche à connaître, qu'il présuppose mais qu'il ne pose pas de soi-même dans soi-même. Certes, *en soi*, cet Autre est identique avec le sujet, en tant qu'il est un moment de son savoir, mais c'est précisément le mouvement du connaître théorique qui a pour sens de manifester activement cette identité. Du point de vue logique, la connaissance finie consiste en une relation entre deux Idées, l'Idée en tant que sujet connaissant (le savant, le chercheur, ou plutôt l'intelligence) et l'Idée en tant qu'objet à connaître (la Chose même, la nature, l'esprit), de sorte que l'Idée subjective tend à se savoir dans l'Idée objective.

La recherche scientifique s'exerce comme un rapport du sujet à un « monde immédiat *trouvé-là* »⁸, de sorte que ce sujet a à découvrir que ce monde a même signification que l'Idée qu'il est pour lui-même, en ce qu'il est l'Idée même en son objectivité. Le principe du connaître, c'est que c'est une seule et même raison qui est active des deux côtés, en tant que raison qui se sait dans le sujet connaissant et en tant que raison qui est là, effective dans la Chose même. Du point de vue logique, l'Idée subjective « est *pour soi* elle-même et *son autre*, ainsi elle est la *certitude* de l'identité étant *en soi* de ce monde objectif avec elle. – La raison aborde le monde avec la croyance [*Glauben*] absolue de pouvoir poser l'identité et élever sa certitude à la *vérité* »⁹. L'Autre qui lui fait face n'est pas de l'Autre indéterminé, indifférent, mais l'Autre qu'elle reconnaît comme tel, ce à quoi elle sait avoir affaire en vue de le connaître, et c'est donc à ce titre *son* Autre, l'Autre qui est l'objet de sa recherche. Cela n'enlève rien à l'altérité du monde au regard du sujet, mais au contraire lui confère sa signification universelle. Si pour Hegel la raison n'a pas d'autre qu'elle-même, cela ne signifie pas son enfermement dans une tautologie vide, dans l'absence d'altérité. Au contraire, cela signifie que, dans l'extériorité et dans l'Autre que sont pour elle la nature et le monde de l'esprit, elle a à se reconnaître elle-même : étant pour elle-même l'unité de soi-même et de son autre, elle n'a pas d'autre en

⁶ GW 20, § 213, p. 215 (*Enc.*, I p. 446).

⁷ GW 12, p. 198 (*Doctrine du concept*, p. 313).

⁸ GW 20, § 224, p. 222 (*Enc.*, I, p. 453).

⁹ GW 20, § 224, p. 222 (*Enc.*, I, p. 454).

lequel elle ne se retrouve elle-même en quelque façon, ou qu'elle ne puisse identifier avec soi.

Si Novalis comprend cette foi comme aspiration douloureuse et odyssee de l'esprit : « la philosophie est proprement nostalgie : aspiration à être partout chez soi », Hegel y voit une *certitude* de la raison. Au commencement du processus logique de la connaissance, le sujet est pure certitude de soi en son savoir, pure présence à soi de celui qui sait, en tant qu'il sait qu'il peut se retrouver soi-même dans son ob-jet, ou, ce qui revient au même, qu'il est certain que ce monde est connaissable par sa raison. « La plus profonde liaison essentielle de la raison et de l'étant en général », qui pour Husserl sera « *l'énigme des énigmes* »¹⁰, est le principe de la foi du savant en la raison et en sa capacité de connaître *ce qui est*. Pour Hegel, le sujet se sait comme puissance de la rationalité, donc comme pouvoir de connaître son ob-jet, d'identifier avec soi son Autre. Cependant cette certitude est encore dépourvue de vérité, et le chemin du connaître consiste précisément à remplir cette certitude conformément à la vérité, ou à la conduire à la vérité dans le savoir enfin effectif de ce qui est. La raison subjective est certaine d'elle-même, certaine de son unité avec la raison *qui est*, qui est constitutive de l'ob-jet, certaine de sa capacité de vérifier l'identité du sujet avec son ob-jet. La finalité de son agir est d'avoir rempli cette certitude de la vérité, d'être parvenue à un savoir vrai de l'étant.

L'activité de la connaissance théorétique est un processus qui comporte plusieurs moments, de son commencement jusqu'à sa fin achevée. En son cours, c'est l'unilatéralité du sujet autant que celle de l'objet qui est surmontée, et en même temps leur opposition, en tant qu'apparence de leur étrangeté. Ce processus est un tout *fini* dans la mesure où il présuppose la *différence* du sujet et de son ob-jet, et où il ne peut la vaincre totalement. Persiste donc dans la connaissance humaine une finité irréductible : elle a affaire à quelque chose qu'elle n'a pas produit, à un monde qui la prévient et à la rencontre duquel il lui faut aller dans une expérience de la *plénitude* de l'être qui sera toujours inépuisable. La connaissance est une « impulsion [*Trieb*] »¹¹, un élan de l'intelligence allant au-devant de l'étant qui lui est d'abord *donné*. L'agir de la raison est téléologique : c'est l'impulsion à surmonter sa propre unilatéralité, en tant qu'elle est seulement subjective, parce que, comme telle, elle se sait irréconcilée avec la raison *qui est* et aspire à trouver sa satisfaction en parvenant à l'être chez soi dans son Autre.

Ce processus est l'opération qui consiste à surmonter cette unilatéralité « moyennant l'accueil dans soi-même, dans la représentation et la pensée subjectives, du monde *qui est* [*seyenden Welt*], et à remplir l'abstraite certitude

¹⁰ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 19.

¹¹ GW 20, § 225, p. 222 (*Enc.*, I, p. 454). C'est « l'impulsion de la vérité » (GW 12, p. 200 ; *Doctrine du concept*, p. 316), immanente au connaître, qui fait sortir de soi le sujet, vers la Chose même.

de soi-même avec cette objectivité valant ainsi comme vraie, en tant que *contenu* »¹². Le sujet ne peut connaître qu'en accueillant dans son intériorité le contenu total de son expérience du monde, c'est-à-dire qu'en recueillant dans soi l'étant mondain sur le mode de la représentation et de la pensée, et non pas du seul sentir. Pour « saisir » le « donné », l'accueillir comme tel, le sujet a « à se retenir et à se faire passif à l'égard de ce qui est présent, afin que ce dernier ne soit pas déterminé par le sujet, mais puisse se *montrer* comme il est dans soi-même »¹³. Pour vaincre sa subjectivité accueillante mais encore indéterminée, il lui faut assumer *ce qui est*, se remplir de son contenu devenu objectif en tant qu'il est maintenant l'objet avéré d'une représentation, et enfin d'une pensée. L'accueil dans le penser manifeste la signification de l'étant, dans la mesure où il met au jour les catégories qui sont les siennes, et où il montre en lui les pensées qui le constituent. La certitude première est ainsi élevée à la vérité dans la mesure où elle se remplit du contenu objectif, c'est-à-dire vrai, du savoir. L'impulsion du connaître, c'est de se savoir comme identité de soi avec son objet.

Hegel emploie une belle image pour éclairer ce point : comme Adam dit à Ève « tu es chair de ma chair, os de mes os, l'esprit dit : ceci est esprit de mon esprit, et l'étrangèreté [*Fremdheit*] a disparu »¹⁴. L'esprit en son activité théorique se tient devant un monde ou un *être* qui lui apparaît comme Autre, étranger. Mais en le connaissant, il découvre progressivement dans cet objet (ce tout consistant, reposant sur soi) l'Idée même, ou quelque-une de ses déterminations, et il surmonte ainsi l'étrangèreté initiale. C'est pourquoi, du point de vue logique, le connaître consiste en une relation de l'Idée subjective avec l'Idée objective. Selon le jeu de mots hégélien, la raison théorique est cet agir qui pose l'identité de l'*être* [*das Sein*] et du *sien* [*das Seine*] : pour elle, « l'*être* a la signification de ce qui est *sien* »¹⁵. Elle s'ouvre à l'*être* dans la certitude qu'elle pourra se le rendre diaphane, *sien*, en ce qu'elle vérifiera que cet *être* est intelligible, identique avec soi, en tant qu'il est pensé. La raison a ainsi affaire à un être, à un Autre, en lequel elle veut *se contempler* elle-même comme nature. Mais, si la science est cette impulsion, c'est aux yeux de la philosophie davantage qu'à ses propres yeux, dans la mesure où c'est celle-ci qui pense le concept de la science.

¹² GW 20, § 225, p. 222 (*Enc.*, I, p. 454, trad. modifiée).

¹³ GW 12, p. 202 (*Doctrine du concept*, p. 319).

¹⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, Z., Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 47 (*Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé modifiée, Paris, Vrin, 1982, Ad., p. 72).

¹⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Bonsiepen und Heede, Düsseldorf, Meiner Verlag, 1980, p. 137 (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 244). Comme le note J.-F. Marquet, c'est là la signification de ce que Hegel nomme *idéalisme*, et qui caractérise la modernité : « c'est la certitude que le monde n'est pas opaque à ma connaissance mais qu'il correspond, au contraire, à ma conscience comme une image dans un miroir » (*Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2004, p. 130).

Pour Kant, c'est l'entendement qui introduit dans le chaos des phénomènes l'unité, qui pose l'unité du divers sensible selon ses catégories, mais la chose en soi reste inconnaissable et l'entendement ne peut que « épeler des phénomènes »¹⁶. Pour Hegel, en revanche, l'esprit n'est jamais devant un chaos phénoménal mais toujours devant une nature qu'il peut connaître en tant qu'elle manifeste diversement en elle-même unité et identité, bref l'Idée ou un degré de l'Idée, depuis l'espace et le temps jusqu'au vivant. Cependant, si pour l'idéalisme hégélien l'être est pensable, si la Chose elle-même est connaissable, notre connaissance reste finie et n'épuise pas cet être ou cette Chose, car elle a toujours affaire à la plénitude de l'être inépuisable en sa surabondance. Affirmer l'identité du sujet et de l'objet, ou du penser avec l'être, ne relève pas d'une présomption délirante. D'une part, c'est tout le cours du savoir encyclopédique (qui est un *essai*) qui s'efforce de vérifier cette identité, d'abord dans l'élément du penser pur, puis dans les sphères de la nature et de l'esprit ; d'autre part, ce cheminement s'articule chaque fois selon une certaine correspondance du penser déterminé avec l'être déterminé. La raison théorique hégélienne n'a pas affaire, une fois pour toutes, en sortant d'elle-même, à un être unique ou à l'Un transcendant pour elle, mais à un être inépuisable et surabondant qui se déploie d'abord dans l'immanence du *Logos*, et de là, dans l'extériorité de la nature et dans l'intériorité de l'esprit.

La recherche scientifique relève d'une « impulsion du savoir vers la vérité » qui est « l'activité *théorique* de l'Idée »¹⁷, c'est un savoir tendu vers la vérité qu'il est certain de pouvoir éprouver. C'est là l'activité de l'Idée du connaître, l'agir de la raison qui, à la différence du vouloir, ne pose pas le *sien* dans l'*être*, n'informe pas le monde à partir de soi, mais *se contemple* dans l'être objectif en se remplissant de lui.

Le connaître, en tant qu'activité finie, constitue un « rapport de la réflexion »¹⁸. La *réflexion* est la catégorie adéquate pour penser la science finie : comme la *Logique* le montre, ses moments, loin de former une unité concrète en s'enchaînant l'un avec l'autre et en se continuant l'un dans l'autre (ce qui caractérise le Concept), sont marqués par la différence et l'extériorité, chacun paraissant dans son Autre. Ainsi, la riche étoffe de la Chose qui est à intérioriser apparaît comme un *donné*, et l'opération de la raison comme un accueil de l'étant donné, grâce à ses catégories. La raison cognitive s'assimile le donné en l'accueillant dans ses déterminations. Or, celles-ci, qui sont en vérité des déterminations du concept, apparaissent ici comme étant seulement celles du sujet connaissant. En effet, c'est lui qui connaît ses déterminations et qui sait pouvoir les retrouver dans les choses mêmes. Ces déterminations conceptuelles paraissent donc extérieures au donné, propres au sujet ; et loin d'être sues en

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak, III, p. 246 (*Critique de la raison pure*, trad. Delamarre et Marty, *Œuvres philosophiques*, I, Paris, Pléiade, Gallimard, 1980, p. 1027).

¹⁷ GW 20, § 225, p. 222-223 (*Enc.*, I, p. 454, trad. modifiée).

¹⁸ GW 20, § 226, p. 223 (*Enc.*, I, p. 455).

leur unité différenciée, c'est-à-dire comme des moments du concept, elles valent pour le sujet en leur diversité et leur séparation. C'est le sujet un et le même qui différencie et détermine l'étant selon la diversité de ses catégories, se trouvant par là en danger de perdre son unité et de n'avoir affaire qu'à des produits morts. Si c'est là le travail de l'entendement séparateur, Hegel souligne que c'est en vérité la raison qui agit ici, mais « comme *entendement* »¹⁹. En effet, l'entendement n'est pas chez Hegel une faculté à part de l'âme humaine, mais un degré et un moment de l'activité de la raison théorique, le degré où elle opère sur le mode de la différence.

La connaissance finie n'est donc capable de poser que « *la vérité finie* »²⁰, c'est-à-dire que la vérité comprise comme *adaequatio intellectus ad rem*. Dès lors qu'elle présuppose l'extériorité de l'étant par rapport à l'entendement et le caractère subjectif des catégories, la vérité ne peut lui apparaître que comme correspondance entre le sujet et son objet. La vérité sera cet accord entre une représentation subjective et la Chose, dans la mesure où le sujet verra paraître dans son ob-jet ses déterminations. En revanche, le Concept présente « la vérité infinie »²¹ en ce qu'il est accord ou identité avec soi, correspondance avec soi du sens logique dans son immanence et son autarcie²². Cependant, pour la connaissance scientifique, le Concept comme vérité reste « un *au-delà* »²³ ou le terme de sa visée, inaccessible pour elle, de sorte qu'il lui semble falloir opérer un *saut* pour y parvenir. On le voit, pour Hegel, l'entendement savant ne *pense* pas et ne se sait pas comme un degré de la raison pensante ; il se tient en deçà d'elle, mais il demeure pourtant en son agir fini « sous la direction du concept »²⁴. C'est donc au regard du philosophe, qui introduit ici la catégorie suprême (l'Idée), que la connaissance finie chemine selon les moments séparés du concept : d'abord, en tant que méthode analytique, elle pose l'identité, le simple, puis, en tant que méthode synthétique, elle commence par la définition de l'ob-jet, qui est son moment de l'universalité ; de là elle procède à la division qui pose ses déterminations, en le distinguant des autres, ce qui est le moment de la particularité ; et elle s'achève par sa construction démonstrative comme un tout synthétique, comme un théorème, qui est le moment de la singularité. Il n'appartient pas au sujet de choisir à son gré la méthode, car c'est en vertu du

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² Comme le note Plotin, « La vérité essentielle n'est pas accord avec autre chose, mais accord avec soi-même » (*Ennéades*, V, 5, 2, trad. Bréhier, Paris, Belles lettres, 1991, p. 94).

²³ GW 20, § 226, p. 223 (*Enc.*, I, p. 455).

²⁴ *Idem.*

concept qu'il faut commencer par la méthode analytique et parvenir, grâce à elle, à la méthode synthétique²⁵.

Le premier moment du processus du connaître fini est celui de la « *méthode analytique* »²⁶, qui est un cheminement consistant à délier, à dissoudre ou à abstraire, afin de poser l'identique ou le simple. C'est une recherche de la vérité qui *présuppose* son ob-jet comme un tout immédiatement achevé et donné, face au sujet. Elle présuppose que ce qu'elle cherche à connaître est « le *différencié* [*das Unterschiedene*] en tant qu'un étant trouvé-là, lui faisant face »²⁷. C'est ce qui vaut pour elle à titre de données immédiates de la nature ou de l'esprit, à titre de *faits* [*Thatsachen*] qui sont hors de son agir, qui sont des *ob-jets*. Cette Chose est à ses yeux un tout plus ou moins complexe, un étant *différencié*, articulé en lui-même, qu'elle a seulement à connaître comme tel. Elle le sait comme un Un *concret*, au riche contenu, déterminé en soi-même. La recherche scientifique se comprend ici comme relation à un ob-jet déjà constitué ou à constituer, en guise de « *tâche* »²⁸, et comme relation d'une pure forme à un contenu concret et extérieur. Sa première opération, analytique, est une décomposition du différencié donné. Cette connaissance a pour forme première de son agir l'abstraction, et elle va donc en rester à une « *identité formelle* », non-remplie de son contenu, ou à « une *universalité abstraite* »²⁹, relativement indéterminée. Elle réduit le différencié à l'identité d'une forme universelle, à la simplicité d'un Un formel, objectivation du sujet simple, identique à soi en son universalité. L'universel dégagé par elle (par exemple les « natures simples » ou « absolues » des *Regulae* cartésiennes) comporte une première détermination, qu'il faudra développer par la synthèse. En tant qu'accueil, elle veut prendre la Chose telle qu'elle *est* et *se montre* d'elle-même, de manière passive, sans voir que l'accueil est déjà une activité de connaissance, un acte de l'esprit attentif au donné et se retenant d'intervenir en lui, et sans voir qu'elle *prend* en vérité la Chose, donc qu'elle est active à son égard, en elle, en l'analysant³⁰.

Selon sa première possibilité, la *démarche* analytique consiste à *décomposer* le *concret* initial, parce qu'elle veut en saisir les différences, les éléments, et non en rester au tout simple. Ayant affaire au *différencié* (par exemple l'Etat dans les théories contractualistes), il lui faut retrouver par elle-même ses différences, c'est-à-dire les poser, les séparer par *analyse*, et par après

²⁵ Hegel, *Enzyklopädie* (1830), *Die Wissenschaft der Logik*, § 227, Ad., p. 380, *Theorie Werkausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970 (cité : W 8), p. 380 (*Enc.*, I, p. 618).

²⁶ GW 20, § 227, p. 223 (*Enc.*, I, p. 455).

²⁷ *Idem.*

²⁸ GW 12, p. 203 (*Doctrine du concept*, p. 320).

²⁹ GW 20, § 227, p. 223 (*Enc.*, I, p. 455).

³⁰ W 8, § 227, Ad., p. 380 (*Enc.*, I, p. 619).

tâcher de recomposer le tout. Elle va au « concret donné » tout entier, afin de le « dissoudre [*auflösen*] »³¹, afin de discerner en lui ses différences constitutives. Il lui faut diviser l'Un-Multiple, poser à part sa multiplicité déterminée. Ne pouvant voir immédiatement cet Un concret d'un seul coup d'œil en sa concrétude, il lui faut l'analyser en parties distinctes, autres, afin de voir chaque point singulier pour lui-même. La connaissance théorique cherche le multiple et l'altérité en cet Un ; il lui faut « singulariser [*vereinzeln*] ses différences »³², c'est-à-dire saisir ses différences comme des *singularités* en les *isolant* en leur forme propre, identique à soi, conformément au principe leibnizien des indiscernables. En posant chaque différence, l'entendement confère à chaque point isolé une identité, un sens su, dans l'élément du langage qui est le sien. Ce singulier en tant qu'il est dit a un sens, il a la forme de l'universalité, mais c'est là un terme abstrait.

En sa seconde possibilité, son autre cheminement analytique, la connaissance laisse persister l'Un concret en le considérant comme le « *fondement* [*Grund*] », c'est-à-dire comme la *raison d'être* des différences données : mue par le principe de raison suffisante, elle ne décompose plus l'objet, mais elle fait abstraction de ses particularités afin de « dégager [*herausheben*] un universel concret »³³, celui qui constitue cet Un comme tel. Partant du fait particulier, elle s'élève par induction à un universel. En faisant abstraction de l'inessentiel et du contingent qu'elle délie de l'unité, elle parvient à poser l'essence du phénomène, un universel d'entendement qui est concret dans la mesure où il rassemble les déterminations essentielles de la Chose. C'est ainsi que la science moderne (Newton, Leibniz) cherche la force (et la loi) une et identique qui rend raison du mouvement, ou que la biologie cherche le genre un et le même qui n'apparaît que sous la forme des vivants sexués, mâle et femelle.

Cette méthode consiste à « décomposer [*zerlegen*] les objets concrets donnés en leurs éléments abstraits »³⁴. Si elle est pertinente en certaines sciences, comme en géométrie, Hegel souligne son insuffisance dès lors que l'on a affaire à des objets plus complexes. Cette méthode chère aux empiristes est alors en effet contradictoire. Comme le montre Leibniz à l'encontre de Locke, l'empiriste croit avoir saisi la nature des choses, mais ses notions (la *tabula rasa*, les atomes et le vide, etc.) ne sont que des abstractions, que fictions « que la nature ne souffre point »³⁵. Hegel montre que l'empiriste fait le contraire de ce qu'il prétend faire. Il « veut prendre les choses comme elles *sont* »³⁶, loin des abstractions, mais il ne voit pas qu'en les analysant il a perdu leur unité, il a dissous le concret en abstractions. Par exemple le chimiste décomposera un

³¹ GW 20, § 227, p. 223 (*Enc.*, I, p. 455).

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ W 8, § 227, Ad., p. 380 (*Enc.*, I, p. 619).

³⁵ Leibniz, *Nouveaux essais*, II, 1, éd. Brunschwig, Paris, GF, 1966, p. 91.

³⁶ W 8, § 227, Ad., p. 380 (*Enc.*, I, p. 619).

corps organique en ses éléments (oxygène, azote, hydrogène, etc.), il isolera ces derniers, et il dira alors « avoir trouvé qu'il est composé »³⁷ de ces éléments. Pourtant ceux-ci ne sont plus qu'un matériau mort, abstrait du tout vivant. De même, le psychologue décomposera une action ou une âme en éléments disjoints, sans plus pouvoir penser son unité. Car, si un tout est *décomposable* en ses éléments, il n'est pourtant pas *composé* de ceux-ci : le tout est antérieur à ses parties, et c'est le tout, ou l'unité concrète que la méthode synthétique va maintenant tâcher de poser³⁸.

La méthode analytique part du singulier donné et s'élève à son universel, son identité formelle, par abstraction. Maintenant, au contraire, « la *méthode synthétique* »³⁹ est déductive et constructive : elle commence par l'universel qu'elle pose, grâce au premier moment analytique, en tant que définition universelle de l'ob-jet. De là elle progresse jusqu'à la particularité en divisant l'universel selon ses différences et en distinguant cet ob-jet des autres au sein de son genre ou du tout, et enfin, elle prouve son ob-jet ultime comme singularité concrète en le construisant. Le passage de l'analyse à la synthèse signifie celui « de l'identité abstraite à la différence »⁴⁰. Cette méthode, adéquate aux sciences finies, procède donc bien selon « les moments du concept »⁴¹, mais ici, du concept tel que l'entendement le déploie, à savoir, dans la séparation et la succession des moments. La méthode synthétique consiste à accueillir l'ob-jet dans les formes du concept tel que l'entendement détermine celui-ci. Or, cet accueil subjectif se sait maintenant actif, précisément en tant que synthétique, car ce sujet *construit* son ob-jet, lequel ne lui est ni donné ni obvie. La connaissance progresse ainsi du « *saisir ce qui est* » au « *concevoir ce qui est* »⁴².

Il en découle quelque chose de neuf dans l'idée de la science, *i. e.* la thèse du primat du sujet sur son objet, en tant que connu. Cela correspond à l'instauration cartésienne de la « *mathesis universalis* »⁴³ dans les *Regulae, i. e.* à l'idée de la méthode comme science, comme science première et sans objet, antérieure à celui-ci, mais seule productrice de son objet, par construction. La méthode cartésienne est première en tant que *science universelle*, science de l'ordre ou de la mesure, des rapports ou des proportions, donc en tant que science sans ob-jet prédonné, puisqu'elle est la science de la forme pure du

³⁷ *Idem.*

³⁸ Selon le bel exemple d'Aristote, la syllabe BA est ce qu'elle est par sa forme, laquelle est davantage et autre chose que ses éléments pris séparément, A et B (*Métaphysique*, Z, 17, 1041 b 11-33, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1981, p. 451-452).

³⁹ GW 20, § 228, p. 224 (*Enc.*, I, p. 455).

⁴⁰ GW 12, p. 208 (*Doctrine du concept*, p. 328).

⁴¹ GW 20, § 228, p. 224 (*Enc.*, I, p. 455).

⁴² GW 12, p. 209 (*Doctrine du concept*, p. 328).

⁴³ Descartes, AT, X, *Regula IV*, p. 378 (A I, p. 98).

connaître, de la mise en ordre de l'ob-jet par le sujet pensant. Chez Aristote, la théologie, en tant que science de la substance immobile, est la philosophie première, « et elle est universelle parce que première »⁴⁴. C'est en vertu de la primauté de son objet, Dieu, qu'elle est première, et par conséquent universelle. Chez Descartes, au contraire, la méthode devient une vraie science, pourtant sans objet, et elle est première parce qu'elle est universelle. Comme le montre J.-L. Marion, Descartes substitue à la primauté aristotélicienne de la chose ou de l'*ousia* celle de l'esprit connaissant, lequel fait de la chose un objet, et ainsi, « la fonction de la *Mathesis universalis*, orpheline de tout *étant* paradigmatique, restera strictement épistémologique »⁴⁵.

C'est là la naissance du concept d'ob-jet : n'étant pas donné immédiatement, mais construit par la méthode, il est posé par le sujet face à soi, comme *ob-jet* [*Gegenstand*] qui est le *sien*. Descartes souligne en effet que les règles de la « méthode de démonstration »⁴⁶ « préparent le pouvoir cognitif à prendre une intuition plus distincte de tous les objets, quels qu'ils soient, et à les scruter avec plus de sagacité [*ad objecta quævis distinctius intuenda et sagacius perscrutanda*] »⁴⁷. Cet *objectum* n'est pas un obstacle trouvé-là mais ce que l'esprit s'oppose en le construisant, et enfin contemple. Telle est la méthode cartésienne : l'esprit ne peut « avoir l'intelligence », d'abord, que des semences de vérité et des « natures simples » dont il a l'intuition en lui-même, et ensuite, à partir de ces natures simples, que de « la composition [*compositionem*] »⁴⁸ ou des « connexions nécessaires »⁴⁹ qu'il établit entre elles pour produire des objets plus complexes. Il va ainsi de l'absolu au relatif pour lui en déduisant celui-ci de celui-là par le parcours continue d'une « série »⁵⁰ de termes liés. Par conséquent, « Toute la science humaine consiste en une seule chose : savoir, la vision distincte de la façon dont ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses »⁵¹.

Comme on le voit en géométrie⁵², il n'y a pas là un ob-jet donné déjà achevé, mais l'ob-jet est de part en part le fruit connu de la construction. Cependant, celle-ci ne lui fait pas violence, au contraire, c'est le développement des moments du concept qui produit l'ob-jet tel qu'il a à être. La méthode analytique ayant établi l'identité d'une forme sur le mode de l'abstraction, la méthode *synthétique* est nécessaire pour remplir cette forme selon son contenu propre et pour poser l'identité concrète, l'unité des différents. Cette activité

⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, E, 1, *op. cit.*, p. 334.

⁴⁵ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, p. 69.

⁴⁶ Descartes, AT, X, *Regula IV*, p. 375 (A I, p. 95).

⁴⁷ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 428 (A I, p. 157).

⁴⁸ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 422 (A I, p. 148).

⁴⁹ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 425 (A I, p. 152).

⁵⁰ Descartes, AT, X, *Regula VI*, p. 381 (A I, p. 101).

⁵¹ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 427 (A I, p. 154).

⁵² Descartes donne l'exemple du triangle (AT, X, *Regula XII*, p. 422 ; A I, p. 148-149).

synthétique consiste à relier, à composer, à construire, afin d'unifier les divers en quelque « système »⁵³. Or, ces liens et ces rapports ne sont plus du donné, ni ce qui est dégagé par analyse, mais ce que l'entendement pose, ou suppose, et construit de soi-même, donc *connaît*, en vertu de sa perspicacité dans l'intuition, et de sa sagacité dans la déduction⁵⁴.

La connaissance synthétique conduit et présente la venue au jour de son ob-jet selon l'ordre du connaître, qui peut être distinct de celui de l'être : « ce qui est demandé, ce n'est plus un chemin *conforme à la nature*, mais *conforme à la connaissance* »⁵⁵. Comme le remarque Descartes, « l'enchaînement cognitif des choses », peut être distinct de « la nature de chacune »⁵⁶. Autrement dit, « en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe »⁵⁷. Examinons les trois moments de cette méthode.

a) Cette voie de la connaissance commence par l'universel en l'ob-jet, lequel est sa « *définition* »⁵⁸ universelle. « L'*universel* est le premier moment du concept, parce qu'il est le [moment] *simple* »⁵⁹. C'est la méthode analytique qui a fourni à l'entendement les matériaux et les éléments de la définition, par la voie de la décomposition ou de l'abstraction. La première voie procure à la méthode synthétique son commencement en lui offrant les éléments ou l'universel déterminé de l'ob-jet, de sorte que cette voie synthétique touche par cette médiation à la Chose donnée, ou a en quelque façon un enracinement dans l'expérience du réel. Mais la finité de l'analytique rejaillit sur la méthode synthétique, qui est également finie : d'une part celle-ci repose sur la présupposition de la première, d'autre part elle admet son ob-jet sur le mode de l'« il y a »⁶⁰, au lieu d'en montrer la nécessité conceptuelle, comme le fait la philosophie, et enfin elle n'a pas d'autre matériau initial pour son activité que celui qui doit lui être fourni par l'analyse. C'est en effet celle-ci qui fournit « la fondation [*Begründung*] »⁶¹ de la définition. Pour définir son ob-jet, l'entendement doit se reposer sur sa première opération analytique, laquelle lui a fourni l'universel déterminé. La définition est fondée sur la pertinence de

⁵³ GW 12, p. 215 (*Doctrine du concept*, p. 337).

⁵⁴ Descartes, AT, X, *Regula IX*, p. 400 (A I, p. 123).

⁵⁵ GW 12, p. 215 (*Doctrine du concept*, p. 337).

⁵⁶ Descartes, AT, X, *Regula VI*, p. 383 (A I, p. 104).

⁵⁷ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 418 (A I, p. 143). Tel est l'ordre des raisons : « *Toute la méthode réside dans la mise en ordre [in ordine] et la disposition des [objets] vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité* » (AT, X, *Regula V*, p. 379 ; A I, p. 100), et Descartes de préciser : « que cet ordre existe dans la chose même, ou bien qu'on l'ait ingénieusement introduit par la pensée » (AT, X, *Regula X*, p. 404 ; A I, p. 127).

⁵⁸ GW 20, § 229, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

⁵⁹ GW 12, p. 216 (*Doctrine du concept*, p. 337).

⁶⁰ « Il y a un espace, des plantes, des animaux, etc. » (W 8, § 229, Ad., p. 381 ; *Enc.*, I, p. 620).

⁶¹ GW 20, § 229, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

l'analyse, ce qui peut faire sa borne ou son insuffisance, et l'expose à la fausseté. Si elle énonce un principe d'une théorie scientifique, elle correspondra pourtant à ce que Platon nomme *hypothèses* (*République* VI-VII), et il faudra remonter jusqu'à un principe suffisant (*Phédon*, 101 d), ou mieux, jusqu'à l'absolu pour la fonder en vérité : ce sont des notions premières, tenues pour évidentes, dont on estime ne pas avoir à rendre raison, et le savoir qui en découle est hypothético-déductif.

La définition complète, selon sa signification aristotélicienne repensée par Hegel, contient les trois moments du concept. Elle établit d'abord le sens universel de l'ob-jet, qui est son genre prochain, puis sa particularité qui fait sa différence spécifique, sa détermination distincte au sein de ce genre, et enfin sa singularité qui est tout simplement l'ob-jet lui-même en tant que parfaitement défini, connu en son unicité. La stricte *définition* dit ainsi l'universel déterminé en quoi consiste cet ob-jet, elle le *délimite* en lui donnant sa signification universelle au sein de l'être. Ici, au premier moment de la voie synthétique, elle énonce le genre et la détermination simple, universelle, de l'ob-jet (par exemple le genre *animal* en biologie, ou le genre *État* en politique), et ce seront les deux moments suivants qui rempliront cette universalité, en développant son contenu. Or, dans les sciences exactes, exactes parce qu'elles ont affaire à des ob-jets simples, abstraits, comme la géométrie, l'universel est rigoureusement déterminé, en laissant peu de place au libre arbitre du sujet connaissant. En revanche, dans les sciences qui portent sur des ob-jets plus riches, plus concrets, comme la vie ou l'État, la détermination qui permet à l'entendement de différencier les Choses sera en général quelque « *marque [Merkmal]* »⁶² devant suffire à les caractériser. Cette recherche élabore de la sorte une connaissance extérieure à l'ob-jet, qui relèvera de la perspicacité du sujet dans son examen des caractères des Choses.

Ces définitions subjectives seront plus ou moins exactes, et, au contraire de la philosophie, elles reposeront sur une *décision* initiale du sujet, eu égard aux « points de vue »⁶³ à adopter ou aux éléments à prendre en compte. Comme le note Descartes, cet ordre du connaître « dépend du libre arbitre de chacun »⁶⁴. Hegel souligne ce moment de libre choix : « le contenu de la définition (...) n'a qu'une immédiate *subjective*, c'est-à-dire que le sujet crée un commencement arbitral, et laisse valoir un ob-jet comme présupposition »⁶⁵. Une telle fondation arbitrale fait que plusieurs définitions rivales peuvent être fournies relativement à un même ob-jet, mais toutes seront distinctes du concept philosophique de cet ob-jet, lequel portera sur le vrai, en donnant son principe immanent. La méthode synthétique a recours à des marques des Choses afin d'établir leur détermination, afin de savoir ce qui les distingue les unes des autres au sein d'un même

⁶² *Idem.*

⁶³ W 8, § 229, Ad., p. 381 (*Enc.*, I, p. 619).

⁶⁴ Descartes, AT, X, *Regula VII*, p. 391 (A I, p. 113).

⁶⁵ GW 12, p. 221 (*Doctrine du concept*, p. 344).

ensemble. Dans cette voie, la détermination peut n'être pas davantage qu'une marque extérieure, un signe distinctif, choisie par le sujet connaissant. Au pire, ce sera une marque insignifiante, ce qui interdira toute connaissance ; au mieux, ce sera la bonne marque, discriminante, explicative. Cette voie offre un contenu qui peut être « vérité ou contingence »⁶⁶.

b) Le deuxième moment de la méthode synthétique est celui de la « *particularisation* » de l'universel déterminé, c'est-à-dire celui de « la *division* [*Eintheilung*] »⁶⁷ du genre déterminé qui a été posé par la définition. Cependant, il ne s'agit pas là de la particularisation de soi de l'universel, comme dans le Concept logique. Au contraire il s'agit d'une partition, d'une distribution ou d'une classification faites par l'entendement, de manière extérieure, à partir du donné, par mise en ordre et par comparaison des particularités. Il s'agit ici de connaître la différenciation intérieure de l'objet *et* sa différence d'avec les autres⁶⁸. L'entendement cherche un « *fondement-de-division* »⁶⁹, un principe lui permettant de rendre raison de la division. Il a à indiquer un principe ou une marque qu'il considère comme étant la détermination distinctive de la Chose par rapport aux autres, ce qui va lui permettre, en fixant une particularité décisive, de diviser le genre un en ses espèces, et par là de classer ces espèces ou de distribuer les instances spécifiques, par exemple les pouvoirs de l'État, ou ses espèces selon la présence ou l'absence de loi, comme on le voit chez Montesquieu. Cette marque caractéristique fait l'objet d'une indication [*Angabe*] de la part de l'entendement : il lui faut la montrer à même la Chose, en montrant qu'elle fonde la division. Derechef, le choix de ce fondement est arbitral, et il est fait d'après une considération, un égard ou une vue rétrospective [*Rücksicht*] quelconque, généralement extérieure à la Chose, en réfléchissant sur elle pour la fonder.

La définition générale a fourni le genre précis de l'objet, mais il faut maintenant établir la *différence* qui distingue telle espèce des autres dans le tout ou le genre, donc déterminer toutes les particularités essentielles possibles, les ordonner, les distinguer et les classer, comme le fait la science aristotélicienne de la nature en divisant les animaux en sanguins et non-sanguins, ou Cuvier chez les modernes. Comme le dit Descartes : « Si nous disposons toutes [les choses] dans l'ordre approprié, elles se réduiront à des classes déterminées [*ad certas classes reducentur*], dont il suffira d'examiner attentivement, soit l'une toute seule, soit quelque caractère de chacune d'entre elles, soit certaines plutôt que

⁶⁶ GW 12, p. 214 (*Doctrine du concept*, p. 335). Contrairement à Blumenbach, on ne pourrait donc retenir comme marque distinctive de l'homme physique le lobe de l'oreille, qu'il est seul à posséder, mais seulement la station droite, la main, etc., bref, ce qui exprime son « habitus total » (GW 12, p. 213 ; *Doctrine du concept*, p. 334).

⁶⁷ GW 20, § 230, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

⁶⁸ « La division contient la détermination à l'égard des autres » (GW 12, p. 220 ; *Doctrine du concept*, p. 343).

⁶⁹ GW 12, p. 218 (*Doctrine du concept*, p. 340).

les autres »⁷⁰. L'intelligence ne se trouve pas devant un chaos, mais devant un monde, et elle a à le discerner et à le produire comme un tout ordonné en objets distincts. La division du genre premier permet le développement de ses particularités, qui sont alors posées pour elles-mêmes. Par là, comme le note A. Léonard, le sujet « connaît l'objet et se l'approprie comme un genre classifié dans la totalité complète et systématique de ses espèces »⁷¹.

L'entendement sait l'exigence (venant de la raison) de complétude et d'exactitude de la division. Afin que la division soit gnoséologiquement exhaustive, il faut mettre en évidence un principe qui soit tel que « la division fondée sur lui embrasse toute l'étendue du domaine désigné en général au moyen de la définition »⁷². Un fondement de la division qui serait trop restreint, qui ne retiendrait qu'un aspect subordonné (ou pire, défectueux) ne permettrait de rendre raison que d'une partie du genre considéré. Ne découpant qu'une partie bornée de cet étant, il ne le diviserait pas bien. Il faut trouver un principe de division qui porte sur la totalité de cet étant, en toute son étendue et en ce qu'il a d'essentiel, de spécifique.

Certes, l'entendement peut diviser à son gré, mais s'il veut connaître la Chose, il lui faut la diviser de manière exacte. La mauvaise division sera faite à partir d'une marque extérieure arbitraire, insignifiante et étrangère à l'essence de l'objet. Mais la bonne division épouse les différences de la Chose même, ses articulations immanentes, comme le bon boucher (*Phèdre*, 265 e), et enfin, au mieux, elle est faite selon le concept constitutif de la Chose. Il faut que « son principe soit emprunté à la nature de l'objet à diviser lui-même »⁷³. Pour être *connaissante*, la division faite par le sujet doit *reconnaître* la différenciation propre de l'étant. Le bon principe de division est celui qui est un des traits distinctifs de la Chose même, partant, celui qui ne fournit pas seulement une distinction plus ou moins utile à nos yeux, hors de la Chose, mais une distinction qui appartient à la nature même de la Chose. Ce sera donc une marque ou une fonction par laquelle la Chose elle-même *se* distingue du reste, des Autres et de son monde, et non pas seulement par laquelle nous la distinguons des autres. Cette Chose formant une particularité au sein d'un genre, par exemple telle espèce vivante, elle n'est pas isolée, seule, au contraire, sa particularité la différencie et l'oppose aux autres, au sein du monde de la vie. Dans son être-pour-soi elle est en même temps un être-pour-un-autre, et elle est elle-même en vertu de sa différence intrinsèque. En zoologie, un bon principe de distinction, donc de classification, consiste à regarder « les dents et les griffes »⁷⁴, ainsi que

⁷⁰ Descartes, AT, X, *Regula VII*, p. 391 (A I, p. 113, trad. modifiée).

⁷¹ A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Louvain, Peeters, 1974, p. 543.

⁷² W 8, § 230, Ad., p. 382 (*Enc.*, I, p. 620). Par conséquent, la découverte de nouvelles espèces de perroquets augmente la connaissance de la variété empirique, mais n'apporte pas de nouvelles connaissances *spécifiques* (GW 12, p. 218 ; *Doctrine du concept*, p. 340).

⁷³ W 8, § 230, Ad., p. 382 (*Enc.*, I, p. 620).

⁷⁴ *Idem*, voir GW 12, p. 219 (*Doctrine du concept*, p. 342).

le fait Cuvier, capable de reconstituer grâce à ces restes un animal préhistorique, en tout son habitus. C'est sensé puisque les mammifères se distinguent réellement les uns des autres, par espèces déterminées, selon la forme de leurs dents et de leurs griffes, notamment en tant qu'ils sont herbivores ou carnivores. Ces marques essentielles sont des organes de leurs corps, par lesquels ils se rapportent les uns aux autres, ont prise sur les Autres et sur la nature inorganique qui est leur milieu de vie, donc par laquelle ils sont des individus⁷⁵. En partant de ces marques, on peut faire voir « le type général »⁷⁶ de chaque espèce, ce qu'elle est en elle-même *et* pour les autres, par exemple un prédateur ou une proie. La division est un moment du synthétique : il faut ordonner, classer, mettre en rapport ou en système les particularités, en opérer une première synthèse en posant des rapports qui ne sont pas obvia, mais discernés par l'entendement.

c) La voie synthétique a commencé par l'universalité, posée comme définition, puis elle a posé la particularité. Maintenant, au terme du processus, elle peut poser une « *singularité concrète* »⁷⁷, en tant qu'*unité synthétique* d'un *différencié* qui n'existe que pour l'entendement. L'universel déterminé a été divisé en ses particularités, il reste maintenant à conduire chacune à son achèvement en tant que singularité déterminée, donc en tant qu'ob-jet achevé dans soi-même. L'ob-jet véritable n'est pas tant le genre ou le particulier que le singulier, l'individualité qui est une singularité notionnelle. La perfection du connaître synthétique est atteinte dans la singularité de son ob-jet, qui correspond au plein *développement* du concept. Dans la définition initiale, la détermination du genre restait simple, et ses différences étaient enveloppées. Mais l'entendement a divisé l'universel en ses particularités, et il lui faut maintenant *composer* les divers termes séparés, pour produire son ob-jet complet, comme en géométrie il progresse de l'espace à ses éléments, et de là à la construction des diverses figures singulières.

La détermination universelle est maintenant posée et sue comme une unité entièrement développée en sa singularité récapitulative, c'est-à-dire comme « un *rapport* »⁷⁸ déterminé et unique, qui peut être nommé définition seconde ou réelle⁷⁹. La diversité interne a été déployée, ses éléments ont été séparés, isolés⁸⁰, et ils sont maintenant rassemblés dans une synthèse. En sa forme remplie, achevée, l'ob-jet est donc « une relation synthétique de déterminations *différentes* ; - un *théorème* [*ein Theorem*] »⁸¹. La méthode synthétique consiste à poser des rapports et des liens liants, actifs, entre des termes divers. Elle ne

⁷⁵ Sur ce point, voir P. Soual, *Visages de l'individu*, Paris, PUF, 2008, p. 123-131.

⁷⁶ W 8, § 230, Ad., p. 382 (*Enc.*, I, p. 620).

⁷⁷ GW 20, § 231, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ GW 12, p. 224 (*Doctrine du concept*, p. 349).

⁸⁰ GW 12, p. 220 (*Doctrine du concept*, p. 343).

⁸¹ GW 20, § 231, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

trouve pas des rapports, des liens ou des unités déjà-là, obvies. Au contraire, c'est l'agir synthétique de la raison qui établit un lien entre des notions hétérogènes, donc qui pose du neuf, de nouvelles connexions, de l'Un, du Même, afin de régir les divers, les Multiples et l'Autre. L'ob-jet achevé de la connaissance finie n'est pas un étant trouvé là, mais un rapport posé par elle, pouvant être vrai. Le concret singulier qui est le sien est le résultat d'une synthèse, c'est un avoir-été-posé-ensemble, c'est une unification du multiple dans une unité devenue, en vertu d'une mise en rapport ou composition des divers, comme l'est une notion ou une loi d'une théorie scientifique⁸². En revanche, le Concept hégélien est une concrétion absolue : en son autodétermination, il est l'unité originaire qui se conserve dans sa différenciation, dans son devenir-autre, l'unité qui prévient et articule ses côtés.

Cette méthode est heuristique dans la mesure où elle donne l'intelligence de choses *neuves*, de l'*inconnu* à partir du connu (une nouvelle propriété d'une figure géométrique, une nouvelle figure, etc.). Descartes rappelle qu'il faut unir l'intuition des notions ou propositions simples avec la déduction, « pour composer selon les règles les choses qu'on cherche avec celles qu'on connaît, afin de les trouver [*ad quæsitâ cum cognitâ rite componenda, ut agnoscantur*] »⁸³. Et Hegel montre que la connaissance commence en un sens par l'étonnement devant l'inconnu, par l'ignorance sue, mais qu'elle « procède toujours du connu à l'inconnu »⁸⁴.

Si cette méthode peut devenir une construction arbitrale d'ob-jets complexes ou de fictions, dans sa forme vraie elle n'est rien d'autre que le développement des moments du concept à même son ob-jet. L'ob-jet vrai du connaître n'est pas donné mais posé, composé « comme liaison des *divers* »⁸⁵, comme unité synthétique d'une diversité qui est la sienne, et il est alors connu de manière *a priori*, il est indépendant de l'expérience par laquelle le connaître a pourtant dû commencer. Il est une relation à soi de l'universel se déterminant en tant que synthèse des moments qui sont les siens, en tant que composition rigoureuse de déterminations unifiées dans leurs différences. Les différences ne sont plus trouvées ou *montrées* dans un *différencié* immédiat, mais elle sont déduites, *démontrées*, comme étant les moments nécessaires et articulés de cet ob-jet précis. C'est là un « *théorème [Lehrsatz]* »⁸⁶, une *proposition* ou une *thèse* singulière, démontrée, et par là un objet d'enseignement dans une doctrine [*Lehre*] communicable. La connaissance finie s'achève en un système doctrinal de propositions rigoureusement déduites de leurs principes.

⁸² Le théorème de Pythagore, par lequel Euclide conclut le Livre I, est la définition parfaite du triangle rectangle, ce qu'est aussi pour l'ellipse son équation (GW 12, p. 223 ; *Doctrine du concept*, p. 348).

⁸³ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 410 (A I, p. 134, trad. modifiée).

⁸⁴ GW 12, p. 202 (*Doctrine du concept*, p. 320).

⁸⁵ GW 12, p. 221 (*Doctrine du concept*, p. 344).

⁸⁶ GW 12, p. 220 (*Doctrine du concept*, p. 343).

L'ob-jet est identique avec soi dans la mesure où il rassemble ses déterminations ; il n'est donc pas un agrégat mais l'identité des différents, du concret construit par raison démonstrative. L'identité synthétique du *divers intelligible* n'est pas immédiate, donnée dans le tout d'abord intuitionné, mais bel et bien médiatisée sous la forme d'un cheminement qui doit enchaîner divers moyens-termes, elle est donc démontrée et conclue grâce à ces chaînons médians. Cette médiation est l'opération du sujet qui a su poser le rapport et ces chaînons, et en déduire l'identité des divers. Selon le mot de Kant, « la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet »⁸⁷. L'immédiat du commencement est maintenant *connu* : il est une médiation en lui-même en tant qu'il est ce rapport, cette identité concrète.

En ce chemin, le théorème a fait l'objet d'une « *construction* [*Construction*] »⁸⁸ : il est une synthèse active qui compose ses points de manière déductive en les liant, selon un ordre déterminé, plus ou moins nécessaire. De la sorte, ce sont tous les théorèmes qui sont liés dans une grande chaîne déductive de singularités, ce que Descartes nomme les *grandes chaînes de raisons*, et le tout forme « une chaîne de nécessité continue »⁸⁹. Cette construction se fait par l'apport de matériaux ou d'éléments faisant office de moyens-termes entre les extrêmes à enchaîner. L'identité des divers n'étant ni immédiate ni obvie, il faut la démontrer grâce à des chaînons bien choisis qui permettent de passer médiatement d'un point à un autre. Comme le note Descartes, « dès qu'un chaînon, fût-il insignifiant, est oublié, voilà la chaîne aussitôt rompue, et toute la certitude de la conclusion s'effondre »⁹⁰. La démonstration se fait donc par la médiation de ces moyens-termes, médiation qui peut permettre de passer apodictiquement du commencement à la conclusion du syllogisme d'entendement. En tant que le sujet opère cette médiation, il établit la *nécessité* logique de la déduction et *démontre* le théorème, mais c'est là une nécessité extérieure, qui reste tributaire de l'hypothèse de départ et de son point de vue. L'opération de la médiation subjective constitue « la *preuve* »⁹¹ au regard de la connaissance en ce qu'elle met en évidence la nécessité du lien. Un objet théorique est prouvé dans la mesure où la nécessité de la synthèse qui le constitue est établie par une médiation notionnelle. Une connaissance véritable ne saurait être un savoir immédiat, mais est nécessairement un savoir médiatisé, démontré, donc prouvé.

La fin du processus du connaître ne coïncide pas avec son commencement : en celui-ci, il avait affaire à un étant trouvé-là et contingent, mais maintenant il a abouti à un objet nécessaire, connu, *i. e.* à un théorème

⁸⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak, III, p. 10 (*Critique de la raison pure*, op. cit., p. 737).

⁸⁸ GW 20, § 231, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

⁸⁹ Descartes, AT, X, *Regula XII*, p. 421 (A I, p. 147).

⁹⁰ Descartes, AT, X, *Regula VII*, p. 388 (A I, p. 110).

⁹¹ GW 20, § 231, p. 224 (*Enc.*, I, p. 456).

établi par voie synthétique⁹². Le sujet qui entrait en scène dans l'attitude d'un simple accueil de la Chose s'est avéré à ses propres yeux comme étant bien plutôt déterminant, comme un Soi actif posant ses déterminations à même son ob-jet. La raison théorique se sait maintenant autodétermination, auprès de soi dans son Autre transparent à soi. Comme le note Descartes, quand enfin il voit la déduction complète, « simple et transparente [*simplex et perspicua*] », dans une seule intuition, alors l'esprit parvient quasiment à « voir le tout dans une intuition simultanée [*rem totam simul intueri*] »⁹³.

Le connaître *théorétique* s'achève dans un *théorème*, ou plutôt dans un système déductif de théorèmes singuliers. Or, en tant que *regard tourné vers le construit*, il contemple dans son ob-jet à la fois son agir et le produit de son agir. En tant qu'il chemine en son mouvement fini, dont le commencement diffère de la fin, il se contemple construisant et, en tant qu'il a construit, il contemple un être qui est son acte. Le *théorétique* est la contemplation du *théorème*, *i. e.* de *ce qui peut être contemplé (to theôrèma)*. Le *Lehrsatz* de la *Grande Logique* est pensé dans la *Logique* de l'*Encyclopédie* comme un *Theorem* : cette thèse est l'objet de la contemplation subjective. La *theôria* finie se parachève dans la vue d'un ob-jet qui lui est transparent en tant que c'est elle qui l'a construit et qui sait cet être concret, rempli par elle, comme étant le *sien*, l'ob-jet de son activité. La *theôria* est ici comme une autocontemplation, la contemplation de soi dans son ob-jet et de son ob-jet dans soi-même. Finalement, une théorie scientifique, c'est un théorème diaphane à la contemplation. L'esprit humain, dans la mesure où il se sait soi-même et se sait être l'auteur de toutes ses connaissances et de ses objets, peut unifier les sciences en et par lui-même en les ramenant à l'unité qu'il est pour soi, et il peut alors se poser comme Principe. Comme le dit Descartes : « Toutes les sciences ne sont rien d'autre que l'humaine sagesse [*humana sapientia*], qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets [*subjectis*] auxquels elle s'applique »⁹⁴.

La mauvaise méthode est l'arbitraire pur, le faire extérieur à l'ob-jet, contingent, ne choisissant que des marques insignifiantes, et produisant des synthèses vaines et instables, déliées, comme le font Bouvard et Pécuchet par bêtise et ignorance, dans le roman de Flaubert. La bonne méthode au contraire est cet enchaînement de l'analytique et du synthétique. Certes, elle est toujours l'agir du sujet, lequel est extérieur à l'ob-jet qu'il construit à partir de ses hypothèses, et elle reste tributaire de sa perspicacité et de sa sagacité. Mais, en sa signification vraie, dont la *Logique* hégélienne présente l'épure, elle relève de l'apodictique, elle construit un ob-jet qui est nécessaire et en lequel elle démontre le développement des moments du concept. Pourtant, la raison

⁹² W 8, § 232, Ad., p. 385 (*Enc.*, I, p. 620-621).

⁹³ Descartes, AT, X, *Regula XI*, p. 408 et 409 (A I, p. 132 et 133).

⁹⁴ Descartes, AT, X, *Regula I*, p. 360 (A I, p. 78).

théorique fonctionne ici comme entendement, et la vérité philosophique (l'Idée comme vérité) reste un au-delà pour elle. La connaissance finie ne se pense pas elle-même : elle s'exerce dans « l'inconscience [*Bewußtlosigkeit*] »⁹⁵ de son essence et de ses bornes, et c'est seulement la philosophie spéculative qui saisit tout cela, qui montre le concept en elle, et qui ouvre à la vie de la pensée pure.

Si l'activité du penser spéculatif est une *theôria*, elle est tout autre, et c'est pourquoi le *more geometrico* ne convient pas en philosophie⁹⁶. La philosophie en sa cime est une vie théorétique. Certes, c'est par une libre décision qu'un homme vient à elle, mais cette décision est seulement subjective et ne porte pas sur la Chose même. La science philosophique est un cercle de cercles, c'est un tout autosuffisant qui n'est pas construit, mais seulement contemplé par le sujet pensant. La philosophie est un *regard dans ce qui est*. Le sujet pensant a à regarder en spectateur [*Zusehen*] la vie même du *Logos* telle qu'elle se déploie dans son immanence. Hegel le souligne : « nous ne formons pas du tout les concepts »⁹⁷, c'est le Concept lui-même qui est médiation avec soi, qui s'engendre et qui est l'absolu. La philosophie est ainsi la science véritable, dont la méthode est immanente au contenu, est l'âme du contenu. En tant qu'il contemple la vie de la pensée de la pensée, l'esprit est auprès de soi, c'est-à-dire libre.

La philosophie a à penser la science finie, sa méthode et son ob-jet, c'est elle qui sait ce qui la sépare de cette science, et elle se déploie enfin en elle-même et par elle-même en contemplant la plénitude articulée de l'être inépuisable, un avec son penser. S'il y a séparation entre les sciences finies et la philosophie spéculative, il n'y a pas d'abîme entre elles. Non seulement cette dernière conçoit les premières, mais encore elle les intègre en son sein de deux manières, d'une part en assumant leur contenu, d'autre part en concevant leur méthode comme un moment nécessaire de son propre déploiement logique.

Philippe Soual

⁹⁵ GW 20, § 231, Rem., p. 226 (*Enc.*, I, p. 458).

⁹⁶ Hegel souligne l'impertinence de son usage chez les philosophes modernes, notamment chez Spinoza, Wolff ou Schelling dans sa *Présentation de mon système de philosophie* de 1801 (voir W 8, § 229, Ad., p. 381-382 [*Enc.*, I, p. 620] ; ou GW 12, p. 229 ; *Doctrine du concept*, p. 355).

⁹⁷ W 8, § 163, Ad., p. 313 (*Enc.*, I, p. 594).