

ESSAI D'EXPLICATION DES § 135-141
DE L'ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES
DE HEGEL¹

Les § 135-141 de l'*Encyclopédie* de Hegel concernent le « rapport ». Le « rapport » (*Verhältnis*) constitue la troisième section du « phénomène » (*Erscheinung*). Il est le phénomène posé comme phénomène. Car exister phénoménalement c'est être-sur-fond-de, émerger de, être-à-partir-de, c'est-à-dire non seulement être en-rapport-avec, mais être de part en part rapporté-à, ou n'être soi (ne se rapporter à soi) que par sa réflexion-en-autre (*Reflexion-in-Anderes*), n'être soutenu à l'existence que par le tissu de nos rapports, et de telle sorte que si l'on était sans rapport-avec (sans réflexion-en-autre), on ne serait rien, et que l'on n'est exactement rien d'autre que la richesse de nos rapports avec les existants qui s'entre-soutiennent à l'existence, ce qui revient à dire que l'on n'est qu'en étant au-monde.

Ce monde est celui de la réflexion ou de la « finité réfléchie » (§ 132, *in fine*). Les existants, dans le phénomène, ne font que se réfléchir les uns les autres, ne sont que miroirs les uns pour les autres ; l'unité de l'être et de la réflexion (qui ne sera posée que dans la réalité effective – la *Wirklichkeit*) est en eux encore immédiate, et ils ne sont que des moments disparaissants. Ou si l'on préfère : ce monde est, pour les existants qui viennent de leur fond (*Grund*) avant de retourner au fond, le lieu où ils sont voués à périr *par perte du rapport*. Car leur être est un être-au-monde, et c'est par le rapport qu'il y a un monde.

Mais il faut bien voir que le rapport divise, et, aussi bien, unit.

1° En liant, il sépare. Le monde, au niveau du « phénomène », est un monde divisé en lui-même. Il porte en lui-même la scission, l'opposition. Il y a le côté de l'immuable (un immuable qui n'a rien d'une identité morte), et il y a le côté de ce qui n'apparaît que pour s'évanouir. Ou : le côté de l'essence (ou du fond) et le côté de l'existence (*Existenz*). Il y a les existants dans leur apparente indépendance qui s'entêtent en eux-mêmes et refusent la loi du phénomène, et il y a la puissance absolue de l'essence qui les pose et les supprime. 2° En séparant, il unit. L'existence est l'être (*Sein*) essentialisé, fondé dans l'essence (*Wesen*). Et l'essence est indifférente à tel ou tel existant. Mais elle n'est pas indifférente à ce qu'il y ait des existants. Le rapport unit l'essence et l'existence essentiellement, c'est-à-dire qu'il est essentiel à l'essence, comme essence de l'être, d'essentialiser l'être, qui, dès lors, ex-siste (*existere*). S'il n'y avait les existants voués à périr, il n'y aurait pas l'impérissable (l'essence ou l'harmonie du monde). En d'autres termes : tout passe dans le monde, à l'exception du fait même qu'il y ait un monde où tout passe ; et l'immuable est précisément cela : que tout ne fasse, toujours, que passer.

Ce qui se maintient, c'est le monde, ou le tout, ou le feu vivant d'Héraclite, ce qui est fugitif et disparaissant, ce sont les parties – mais non le fait même qu'il y ait des parties (c'est-à-dire des finis, des existants indépendants). Il y a les parties, et le tout comme leur unité essentielle. Les parties,

1. Extrait d'un travail collectif (Jean Quillien, Albert Baraquin, Gilbert Kirscher, Gérard Almalh, et nous-même), à paraître. Qu'il nous soit permis de remercier ici Monsieur Eric Weil qui a bien voulu accueillir la présente explication dans le cadre de son séminaire sur Hegel.

donc, ne se produisent pas en dehors du tout, et le tout n'a aucune subsistance en dehors des parties, mais les parties sont le déploiement même du tout.

C'est ce qui n'apparaîtra pas lorsque le rapport tout-parties sera encore immédiat (§ 135). C'est ce qui apparaîtra lorsqu'on verra le tout comme la force, la puissance de l'essence qui s'exprime en ses parties (§§ 136-137), avant que, dans le rapport intérieur-extérieur, la différence des deux côtés apparaisse elle-même comme purement formelle et extérieure et disparaisse dans la réalité effective (§§ 138-141).

§ 135

« *Le rapport immédiat...* »

Chaque terme du rapport essentiel est l'autre, car chacun ne se réfléchit sur soi qu'en se réfléchissant sur l'autre ; mais cette unité – et identité – qu'implique le rapport essentiel n'est pas tout d'abord apparente, mais cachée, implicite. Elle aura à s'expliciter. Mais d'abord elle n'existe qu'« en soi » ou virtuellement. Alors les termes, qui sont en réalité médiatisés (de telle sorte qu'aucun d'eux n'est simple présupposition, ou purement et simplement premier, mais pose sa propre présupposition), se présentent comme ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire sans leur médiatisation, donc comme réciproquement immédiats, mutuellement indifférents l'un à l'autre, ou séparés. Et puisqu'ils sont séparés, ils paraissent avoir à être liés. Le rapport se présente donc comme ayant des termes à lier. Mais, par là même, il se présente comme un troisième terme, immédiat par rapport aux autres.

«... *est celui du tout et des parties* ».

Platon a distingué, notamment dans le *Théétète*, 203-205, la *somme*, τὸ πᾶν, qui ne diffère en rien de la totalité, τὰ πάντα, de ses parties, et le tout structuré, τὸ ὅλον, qui est quelque chose de plus que, simplement, la somme de ses parties. Aristote a repris la distinction platonicienne, le plus longuement dans le Livre Δ de la *Métaphysique*, ch. 26. Comme exemples de totalités qui sont de simples *sommes*, il donne l'eau, le nombre. Asclépius, dans son *Commentaire*, ajoute l'air, le feu. Il s'agit donc, d'une manière générale, des agrégats, de tout ce qui est quantifiable, en tant que tel.

Le tout que Hegel a en vue dans le présent § est bien la simple totalité additive, mais alors que Platon et Aristote se bornent à distinguer deux sortes de totalités qu'ils placent côte à côte, non dialectiquement, Hegel analyse la totalité additive comme moment d'une totalité plus riche. Car il restera toujours vrai que le tout n'existe que dans ses parties, et, d'une certaine façon, n'est que ses parties. Par exemple, l'espèce n'existe que dans les individus, l'État n'existe que dans les États historiques particuliers, un État n'existe que par ses différences (telles que les classes, etc.). Seulement le rapport tout-parties, sous sa forme immédiate, pose les différences comme mutuellement extérieures les unes aux autres et extérieures au tout (les grains de sable d'un tas ont leur subsistance indépendamment l'un et l'autre et indépendamment du tas), alors que, dans le tout organique, les différences ne sont ce qu'elles sont qu'en se *différenciant* les unes des autres et en différenciant leur unité, donc les unes par les autres et par leur unité essentielle.

« *Le contenu est le tout et est composé des parties (la forme), son contraire. Les parties sont différentes les unes des autres et sont ce qui est indépendant. Mais elles ne sont parties que dans l'identité de leur relation mutuelle, ou en tant que, prises ensemble, elles constituent le tout. Mais l'ensemble est le contraire et la négation de la partie* ».

Lisons également le début de la *Remarque* :

« *Le rapport du tout et des parties est le rapport immédiat, donc privé de pensée, et le renversement – immédiat et privé de pensée – de l'identité-avec-soi dans la différence. On passe du tout aux parties et des parties au tout, et l'on oublie dans l'un des termes, l'opposition à l'autre, car chacun de son côté, tantôt le tout et tantôt les parties, est pris comme existence indépendante. Ou, puisque les parties doivent subsister dans le tout et celui-ci par ses parties, tantôt l'un tantôt l'autre est le subsistant, et ainsi l'autre, chaque fois, est l'inessentiel du premier* ».

Le tout n'est que par les parties (les différences ou la forme), ou : le tout n'est tout que par l'opposé du tout. Chaque partie n'est « partie » que parce qu'elle n'est pas la seule partie, donc parce qu'il y a d'autres parties, et les parties ne sont parties que parce qu'il y a un tout ; ou : elles ne sont ce qu'elles sont – des « parties » – que par leur opposé – le tout. Ainsi chaque terme du rapport (apparemment) immédiat porte en lui sa négation (du reste, étant fini – puisqu'il y a lui et l'autre terme –, il est contradictoire en soi), et implique l'autre comme son opposé. Le tout et les parties sont : 1° indissociables : le tout n'est rien sans les parties et il n'y a pas de parties sans le tout ; 2° contradictoires : si on n'a que la partie on n'a pas le tout, si on a le tout on n'a pas seulement la partie. Chaque terme contient en lui-même son opposé, et, en vérité, n'est donc aucunement indépendant par rapport à l'autre, mais n'est qu'un simple moment dans un rapport infini.

Mais ceci, c'est ce qui se passe « derrière le dos » de l'entendement, lequel ignore cette dialectique et en reste à l'immédiateté du rapport. Il prend les parties comme indépendantes les unes des autres et du tout, et donc leur rapport entre elles et à un tout comme un rapport extérieur (c'est du reste ce qu'il convient de faire lorsqu'il est question de penser des tous dont les parties sont simplement accolées et reliées du dehors, c'est-à-dire des agrégats). En vérité, le tout et les parties ne sont que moments dans un rapport où chaque terme n'est lui-même qu'en se réfléchissant sur l'autre, son opposé. Le rapport comporte donc la contradiction. Mais cela, l'entendement l'ignore. Or, en ignorant la contradiction, et en s'entêtant à utiliser une forme de pensée contradictoire comme si elle était sans contradiction, il reste, par là même, dans la contradiction. Cette contradiction se manifeste ainsi : tantôt les parties sont posées comme l'indépendant, et le tout – en lequel il paraît inessentiel qu'elles soient rassemblées – ne subsiste que par elles, tantôt c'est le tout qui est l'indépendant, les parties – en lesquelles il paraît inessentiel qu'il soit divisé – n'ayant de subsistance qu'en lui. Ainsi l'entendement pose alternativement chaque terme comme l'indépendant et ne reste inconscient de la contradiction qu'en oubliant chaque fois que c'est l'autre qu'il avait posé comme l'indépendant. Il n'écarte (pour lui-même) la contradiction qu'en isolant les unes des autres les démarches de sa pensée, en « oubliant » de les lier, de les penser ensemble. Mais ainsi, ce qui est écarté, ce n'est que la conscience de la contradiction, non la contradiction. C'est même, précisément, parce que la conscience de la contradiction est écartée, que la contradiction n'est pas écartée. Comment surmonter la contradiction ? En en « prenant conscience », en la posant. Il convient de penser le tout (et de même les parties) comme impliquant en soi son opposé, et c'est ce qui sera fait au § 136.

On a, avec le rapport mécanique, un exemple de rapport immédiat :

« Le rapport mécanique, en sa forme superficielle, consiste, d'une manière générale, en ce que les parties y sont indépendantes les unes à l'égard des autres, et à l'égard du tout ».

Ce qui caractérise en effet le mécanisme, c'est que, comme le dit la *Wissenschaft der Logik* (éd. Lasson, II, 360), « quel que soit le rapport entre les éléments associés, ce rapport leur est étranger, n'a rien à voir avec leur nature, et alors même qu'il se présente avec l'apparence d'une réelle unité, il ne s'agit de rien d'autre que d'assemblage, de mélange, d'entassement, etc. » On peut songer au parallélogramme des forces de Stevin : faction de la résultante équivaut à l'action combinée des composantes ; ou à l'explication cartésienne de la dureté : les parties des corps durs sont jointes ensemble simplement parce qu'elles sont en repos les unes à l'égard des autres – ce repos les unissant mieux, dit Descartes, que le meilleur ciment. D'une manière générale, l'explication mécanique va des parties au tout.

Le rapport du tout et des parties est, dit Hegel (*Zusatz* du § 135), un rapport non-vrai (*unwahr*), car le rapport essentiel n'y coïncide pas avec son concept. Cela signifie non qu'il soit sans application, mais qu'il ne s'applique légitimement qu'aux formes inférieures de la réalité, où règnent la géométrie, la mécanique. Il constitue la catégorie de l'agrégat, de l'existence matérielle. Il est insuffisant lorsqu'il s'agit de penser, c'est-à-dire de saisir, dans leur vérité, un corps vivant ou un esprit. Si Hegel souligne ce point (*ibid.*), c'est que l'entendement a naturellement tendance à s'en tenir à une catégorie telle que celle du tout et des parties alors qu'il devrait faire appel à des

catégories plus hautes pour saisir des rapports plus profonds. On peut songer à la psychologie enseignée dans nos Lycées, où l'esprit se trouve réduit à une somme : perception plus imagination plus volonté etc.

Il convient, ici, de faire deux remarques :

1° Si la catégorie du tout et des parties est parfois appliquée de façon sommaire et inadéquate à des niveaux supérieurs de réalité, ce qui revient à réduire le supérieur à l'inférieur, il est arrivé aussi que des catégories valant pour des niveaux supérieurs soient indûment appliquées à l'univers matériel, ainsi lorsqu'on s'est figuré l'univers comme un vivant, ou comme un système solidaire où tout agirait sur tout, bref comme une totalité organiquement structurée. L'univers matériel, étant la forme la plus basse de la réalité, doit, comme l'ont vu les Épicuriens, être pensé à l'aide de la catégorie de la totalité agrégative, c'est-à-dire être considéré comme une simple somme.

2° Étant donné l'indissociabilité de la pensée et de la réalité, la contradiction inhérente au rapport tout-parties se retrouve dans les formes de réalité inférieures et imparfaites qui correspondent à ce rapport. Il y a donc une dialectique des agrégats, de la matière, et de l'univers matériel (une dialectique « de la nature »). Le nier serait revenir à la séparation de la pensée et de ce qui est pensé, et poser les corps matériels comme des sortes de choses en soi.

§ 136

Dans le rapport du tout et des parties, chaque terme est l'autre seulement en soi. Un tel rapport se présente donc comme rapport immédiat et extérieur entre termes mutuellement indifférents, c'est-à-dire qu'on ne voit pas chacun se continuer et passer en l'autre. Pourtant le tout, en tant qu'indifférent aux parties, ne serait que l'identité abstraite indifférenciée, les parties, en tant qu'indifférentes à l'unité du tout, ne seraient que le pur et simple divers. Autrement dit, si le tout et les parties étaient réellement ce qu'ils paraissent être – indifférents l'un à l'autre –, ils ne seraient ni « tout » ni « parties ». Donc, simplement en parlant de « tout » et de « parties », on nie déjà, implicitement, la forme du rapport tout-parties. L'identité abstraite n'est le tout qu'autant qu'elle se différencie en parties (et n'est plus seulement abstraite), le divers ne constitue des parties que par son rapport à l'unité d'un tout. Ou : chaque terme n'est lui-même qu'en se réfléchissant sur son opposé, en niant sa négation. La vérité du rapport en question est donc la médiatisation. C'est cette médiatisation que le § 136 développe. Par là même que cette médiatisation est posée, les termes paraissent se trouver dans un autre rapport. Ils ne sont plus dans l'indifférence l'un à l'égard de l'autre. On voit l'unité et l'identité du tout se déployer dans ses différences, on voit les différences différencier une unité. Mais alors le rapport n'est plus celui du tout et des parties, c'est celui de la force et de sa manifestation (ou extériorisation).

« *Le un et le même de ce rapport...* »

Le « un et le même » est le contenu (§ 134). Mais le contenu est le tout (§ 135), un tout dont on sait qu'il n'existe que dans ses parties. Le tout est « un et le même » : « un » par opposition à la multiplicité des parties, « le même » parce qu'il a l'identité numérique que n'ont pas les parties (les parties sont des finis et sont périssables, mais cela importe peu dès lors qu'il y a toujours d'autres finis pour les rem-placer). Mais puisque le tout n'est rien sans les parties, le « un et le même » est aussi bien toutes les parties, ou les parties en tant que, prises ensemble, elles constituent le tout, donc considérées dans l'unité du tout.

C'est le « un et le même » *du rapport*. Hors du rapport, ce serait l'identité abstraite. Ici c'est le tout comme identité se différenciant en elle-même. On va voir la réflexion-en-autre intervenir comme moment de la relation du tout à lui-même, comme jeu du tout avec et en lui-même.

Au niveau du rapport immédiat, on a le tout et les parties. Le tout est donc un fini, un tout partiel – ou contradictoire. Alors conviennent les exemples empruntés à la pensée mécanique ou physique des agrégats. Mais lorsque le tout se révèle comme n'étant pas avec les parties dans un rapport extérieur et comme véritablement infini, de tels exemples, qui ne valent qu'au niveau du

fini, sont absolument insuffisants. Le « un et le même », ou le contenu, ou le tout, dont il s'agit alors, n'est autre que le monde.

« Le un et le même de ce rapport, la relation à soi qui s'y trouve contenue, est donc relation immédiatement négative à soi ».

Dans ce qui était tout à l'heure le rapport immédiat, chaque terme est en vérité un moment de l'autre, chacun laisse transparaître l'autre et est l'identité des deux. Mais chacun est aussi la négation de l'autre. Leur unité est donc une unité négative, et c'est cette unité négative qui devient le fond-fondement (*Grund*) des deux. Le rapport ne rencontre plus des termes qui lui soient extérieurs. Dans les termes (puisque chacun d'eux contient le rapport à l'autre), il est en relation avec lui-même, mais relation négative puisque l'immédiateté des termes a fait place à l'être-posé et à la médiatisation.

Dès lors le tout, qui n'est tout que par les parties (dont chacune n'est partie qu'en n'étant pas les autres parties ni le tout), n'est tout que par ce qui n'est pas le tout — c'est-à-dire par son écartèlement en parties. Mais les parties ne subsistent qu'au sein du tout. Le tout, donc, n'est le tout et ne se maintient comme « un et le même » qu'autant qu'il admet au-dedans de lui-même la relation « immédiatement négative » à soi, donc autant qu'il admet au-dedans de lui-même la partie (puisque c'est la partie qui est négation immédiate du tout), et par suite les parties sous la forme de leur exclusion mutuelle et de leur mutuelle indifférence immédiate, donc sous la forme de l'extériorité.

«... et cela en tant que la médiation... »

Le tout n'est rien hors des parties, mais, dans et par les parties, il est « tout », c'est-à-dire qu'il retourne à lui-même. La « médiation » dont il s'agit ici est, comme on va le voir, la médiation infinie du tout avec lui-même par la négation de lui-même (c'est-à-dire les parties, la juxtaposition, l'immédiateté, la mauvaise infinité).

«... telle que un et le même est indifférent à l'égard de la différence... »

Le tout est indifférent à l'égard de « la différence » ; entendons : de sa différence d'avec les parties, car c'est précisément dans et par les parties qu'il est le tout, et le tout, c'est, aussi bien, toutes les parties en tant qu'elles se médiatisent infiniment. Le tout, comme tel, ne fait qu'un avec toutes les parties ; autrement dit, au niveau du « un » et du « même », l'opposition tout-parties n'existe pas. À vrai dire, elle a maintenant disparu. Le tout n'a pas de dehors. Il ne s'oppose pas à autre chose. Son opposition est opposition à lui-même au sein de lui-même ; mais cette opposition n'est pas sa destruction mais sa vie.

«... et que c'est la relation négative à soi qui, comme réflexion-en-soi, se repousse vers la différence et se pose en existant comme réflexion-en-autre, et qui, inversement, ramène cette réflexion-en-autre à la relation à soi et à l'indifférence — la force et sa manifestation ».

Le tout n'est tout que par les parties qui, en lui, le nient. C'est en vertu même de sa relation à soi — comme relation contenant le moment négatif — qu'il se différencie. C'est en tant même qu'il se rapporte à soi qu'il devient, au-dedans de lui-même, autre que soi, qu'il enveloppe en son sein la réflexion-en-autre sous la forme de la distinction des parties (« réflexion-en-autre » car chaque partie est elle-même en étant autre que les autres et que le tout). Le tout, comme tel et sans sortir de soi, passe à l'existence (*Existenz*), mais il passe à l'existence dans les parties. C'est en elles qu'il existe car ce sont elles qui existent. Il n'a pas une autre existence que la leur. Mais, précisément, en elles et dans la réflexion-en-autre, il revient à soi. Les parties, en effet, n'existent que par leurs relations mutuelles et par le tout. Le tout est toujours déjà présent. En sortant de soi et se déployant dans les parties, il reste près de soi. Le mouvement de sortir de soi et de se déployer et le mouvement de sans cesse revenir à soi ne sont qu'un seul et même mouvement.

Ce mouvement fait retour à l'« indifférence ». Il s'agit de l'indifférence du tout à l'égard de sa différence d'avec les parties (différence qui implique la différence des parties entre elles). La différence que les parties creusent au sein du tout, au point de sembler le rendre étranger à lui-

même, est constamment surmontée dans l'égalité du tout avec lui-même. Car le tout n'est pas quelque chose d'autre que toutes les parties dans leur infinie médiatisation. Au niveau de la totalité des parties, la différence du tout et des parties disparaît. C'est aussi bien le tout que toutes les parties. Donc, à travers le déploiement des parties dans l'extériorité, s'opère le retour du tout à lui-même, en tant que les parties sont toutes les parties. Ou, dans un langage qui revient au même : l'essence est la manifestation, à condition de prendre la manifestation en totalité.

Dans le « rapport immédiat » (§ 135), les parties advenaient au tout du dehors, ou le tout advenait aux parties du dehors. Maintenant le tout se différencie lui-même en parties, il pose au-dedans de lui-même ses propres différences. Et ceci pour être le tout, car c'est en se différenciant, en se donnant ses parties, qu'il est le tout. Mais dès lors, ce tout n'est plus le tout s'opposant aux parties du § 135, car il est les parties, les déploie en lui-même, les fait émerger à l'existence (et lui-même en elles). Ce « tout », le « un et le même » du début du § 136, est ce qui se présente, à la fin du §, comme « la force ».

Remarque

« Le progrès à l'infini, qui concerne la divisibilité de la matière, peut aussi se servir de ce rapport, et il est alors l'alternance sans pensée des deux côtés de celui-ci. Une chose est prise d'abord comme un tout, puis on passe à la détermination en parties ; cette détermination est ensuite oubliée, et ce qui était partie considéré en tant que tout ; puis on a de nouveau la détermination de la partie, et ainsi de suite, à l'infini. Mais cette infinité, prise comme le négatif, qu'elle est, est la relation négative du rapport à soi, la force, le tout identique à soi, comme être-dedans-soi – et en tant que cet être-dedans-soi, se supprimant-conservant et se manifestant –, et, inversement, elle est la manifestation qui s'évanouit et retourne à la force ».

Il importe, pour comprendre ce passage, de se souvenir de la solution critique de la deuxième antinomie, car le « progrès à l'infini » dont il s'agit n'est autre que la régression *in infinitum* de la solution critique ; et ce que veut montrer Hegel, c'est que cette solution n'en est pas une.

Kant a mis en lumière la contradiction où la raison s'enferme au sujet de la composition d'un tout matériel donné : ou il est ou il n'est pas composé de parties simples. Il a montré que cette contradiction venait de ce que le tout donné était considéré comme *en soi*, et hors du rapport à notre faculté de connaître, déjà déterminé quant à ses parties. Enfin il a fait voir que la contradiction disparaît si l'on veut bien considérer que l'on n'a jamais affaire à d'autres parties qu'à celles qui surgissent indéfiniment de la division même, et ne pas poser en soi ce qui est seulement phénoménal.

Ainsi, pour Kant, la contradiction ne réside pas dans la raison comme telle, mais seulement en tant qu'elle a affaire au monde – dans leur rapport. Mais, pour Hegel, la contradiction tient à ce que chaque concept de l'entendement constitue, comme tel, une unité de moments opposés, de sorte qu'il suffit de prendre comme indépendant et isolé ce qui ne vaut que comme moment pour en extraire des couples d'affirmations antinomiques. Et l'on pourrait ainsi établir autant d'antinomies que de concepts. Précisément l'antinomie concernant la divisibilité à l'infini – ou non – de la matière, est interprétée ici comme reflétant la contradiction qui se trouve dans les concepts mêmes de « tout » et de « parties » lorsqu'ils sont pris immédiatement l'un par rapport à l'autre, et la solution critique est considérée non comme levant cette contradiction, mais comme ne faisant que la reproduire.

Que signifie en effet la progression à l'infini ? Évidemment que l'on ne peut s'arrêter ni au tout, ni davantage à la partie, mais que l'on est toujours repoussé de l'un à l'autre. On ne peut s'arrêter au tout car il est composé de parties. On ne peut s'arrêter à la partie, c'est-à-dire au simple, car chaque partie de l'existant (le tout, étant ici avec les parties dans un rapport fini, est lui-même un fini, donc un existant) est, par elle-même, un indépendant indifférent au fait d'être une partie (ainsi un grain de sable est indifférent à faire partie d'un tas, l'azote est indifférent à entrer dans la composition de l'air). Un tel indépendant peut être considéré comme n'étant pas une partie. Mais, s'il n'est pas une partie, il est un tout. Étant un tout, il est un composé, se compose de parties, et ainsi de suite.

Une telle progression s'analyse ainsi : 1° Elle n'est possible que sur le fond de l'unité et de l'inséparabilité des deux termes. Le fait que l'on ne puisse avoir l'un sans avoir aussi l'autre manifeste cette unité et inséparabilité. 2° Mais une telle unité n'est encore qu'implicite, intérieure. Et puisque l'unité (l'indissociabilité) des deux termes est encore purement intérieure, leur rapport mutuel est encore purement extérieur. Les moments indissociables ont l'air de tomber purement et simplement à l'extérieur l'un de l'autre. La contradiction n'est donc pas résolue, mais au contraire maintenue, puisque le lien entre le tout et les parties n'existe que sous la forme de l'alternance. Or l'alternance n'est que la façon, pour le lien, de se méconnaître lui-même. Ou si l'on veut : la vérité de la détermination réciproque du tout et des parties se trouve déjà contenue dans le va-et-vient, mais elle n'y est qu'implicite, de sorte que, si chaque terme pose l'autre, c'est en dehors de lui qu'il le pose, et précisément comme un autre. Là est la contradiction, et elle serait résolue si les termes médiatisés chacun par l'autre cessaient de réapparaître chacun à part de l'autre, si donc était reconnue leur idéalité, comme moments.

Avec la force, précisément, les parties sont seulement idéelles dans le tout. Dans le progrès à l'infini, le moment de l'unité et celui de la séparation sont non pas unis mais séparés, dans le rapport de la force à son expression ils sont non pas séparés mais unis. Le tout ne rejette plus les parties hors de soi – comme un fini repousse un autre fini –, mais il les conserve en soi, et c'est ainsi seulement qu'il est le tout. Le dépassement abstrait et qui n'en finit pas de dépasser est lui-même dépassé, la négation qui laisse hors d'elle-même ce qu'elle nie est elle-même niée. Ainsi se pose la force, ou puissance de l'essence, comme un doublement négatif, donc un affirmatif, un infini qui s'affirme en se niant dans le fini et en niant le fini. La force est infinie et sans extérieur. Elle est le tout qui reste soi en l'autre. Sa transformation en ses manifestations extériorisantes n'est pas simple disparition, elle y est réfléchi en soi : son mouvement n'est pas un passage (*Übergehen*), mais une trans-position à travers laquelle elle reste ce qu'elle est. Quant à la manifestation extérieure, elle est un disparaissant qui retourne à la force comme à son fond, de sorte que le mouvement de la force est un mouvement infini. Ceci en soi ou selon son concept, car, *immédiatement*, la force se révèle plutôt comme conditionnée.

C'est pourquoi, dans la suite de la *Remarque* – que nous allons traduire –, la force va être regardée comme finie. Il s'agira alors de la force telle que l'entendement en fait usage, notamment en physique (mais aussi dans les métaphysiques de l'entendement). Il se peut d'ailleurs que ce soit cet usage qui ait suggéré à Hegel de placer en cet endroit la catégorie de force. On comprend en effet fort bien le passage du rapport du tout et des parties au rapport de la force et de son expression si l'on songe à Leibniz et au rôle de la différenciation et de l'intégration dans sa dynamique. La force vive mv^2 , acquise par un corps au terme ou en un point de sa chute uniformément accélérée, est une somme d'accroissements infinitésimaux (élans ou sollicitations élémentaires). Car, à chaque instant, nous avons une masse en mouvement m dont la vitesse s'accroît d'une quantité infiniment petite, la différentielle de vitesse ou accélération dv . La force est donc une intégrale. Elle représente le tout du mouvement comme présent et se continuant en chacune de ses parties, c'est-à-dire en ses différents moments d'une durée infinitésimale. Mais la force acquise au terme de la chute doit permettre au corps de produire le travail mh , c'est-à-dire de remonter au point d'où il est tombé. Cela signifie que la force, ou somme d'actions élémentaires, peut se monnayer à nouveau en toutes les actions dont elle se compose, se diviser en toutes les parties qu'elle contient en elle – aussi bien comme un résultat que comme un effet préformé, futur, virtuel. On a donc, dans ce rapport de la force aux actions élémentaires, le mouvement du tout aux parties, des parties au tout, la suppression-conservation du tout dans les parties, des parties dans le tout, et leur équivalence.

« La force, en dépit de cette infinité, est aussi finie, car le contenu, un et identique, de la force et de la manifestation, n'est d'abord qu'en soi cette identité, les deux côtés du rapport n'en sont pas encore, chacun pour soi, l'identité concrète, n'en sont pas encore la totalité. Ils sont donc différents l'un de l'autre et le rapport est un rapport fini. La force, par conséquent, a besoin de la sollicitation de l'extérieur, elle agit aveuglément, et, à cause de cette insuffisance de la forme, le contenu aussi est borné et contingent. Il n'est pas encore vraiment identique à la forme, il

n'est pas encore comme concept et comme fin, laquelle est déterminée en et pour soi. — Cette différence est tout à fait essentielle, mais elle n'est pas facile à saisir, elle a d'abord à se déterminer de façon plus précise à l'aide du concept de fin. Est-elle négligée, on est conduit à la confusion de concevoir Dieu comme force, confusion dont le Dieu de Herder souffre principalement ».

Le rapport de la force et de sa manifestation (ou expression) est un rapport infini, puisque la force n'est force qu'en se manifestant (une force ne saurait être inactive) et, dans sa manifestation, retourne à elle-même. Cependant il peut apparaître également comme un rapport fini. Il y a en effet médiatisation de chaque terme par l'autre. Il y a donc *deux* termes. Si chacun est l'autre et est la totalité du rapport seulement *en soi*, le rapport se présente par là même comme fini. C'est d'un tel rapport fini que fait usage l'entendement. La force, alors, étant finie, se présente comme ne pouvant être elle-même par elle seule, mais comme ayant besoin, pour être elle-même et se déployer, d'une *autre*, d'une sollicitation extérieure. Étant donné l'identité en soi des deux côtés du rapport, le mouvement de la force se retrouve implicitement des deux côtés. Ce qui sollicite la force de s'exercer, ou d'être force, est donc (Hegel, ici, ne le dit pas) une autre force.

On peut songer à la dualité des forces constitutives de la matière selon Kant, mais qui, chez lui, demeureraient mutuellement extérieures. Ou encore, disons que l'on est au niveau des forces dérivatives leibniziennes. Les forces vives mv^2 sont variables, étant fonction de la vitesse. Ce sont des forces dérivatives, dont le caractère est d'être muables, accidentelles et phénoménales. La force qui demeure permanente en chaque substance corporelle est la force primitive, et elle est infinie (au sens vulgaire) puisqu'elle fait équilibre aux autres corps de l'univers. Les *impetus* et forces vives n'en sont que des déterminations passagères. Or, dans le choc des corps, il y a, apparemment, transmission du mouvement et de la force dérivative, mais, en réalité, le choc n'est, pour un corps, que l'occasion de déterminer autrement (par une autre valeur de la force dérivative) la force primitive ou puissance active qui est en lui. Donc, en apparence la finité, en soi l'infinité.

Ainsi, au niveau de la force telle qu'elle est pensée par l'entendement, l'infinité qui, selon son concept, appartient à la force, demeure inapparente. Il est vrai que l'*autre* de la force est un autre médiatisé. Si la force est sollicitée par une autre force, c'est elle-même qui est à la source de la sollicitation. Elle sollicite l'autre de la solliciter. Mais, réciproquement, elle ne sollicite que si elle est elle-même sollicitée. Et l'on peut continuer. On retrouve donc, au niveau de la force, le même progrès à l'infini qu'au niveau du rapport du tout et des parties —, le progrès à l'infini, c'est-à-dire le faux infini, c'est-à-dire le fini.

La force est finie en ce que ses moments se présentent dans la forme de l'immédiateté. Donc, si elle agit ainsi plutôt qu'autrement, cela paraît être par l'effet d'une détermination extérieure. Elle *reçoit* son contenu qui porte en lui-même le caractère de la finité et de la contingence. Elle exerce son action sans s'y déterminer elle-même, donc sans savoir ce qu'elle fait, ou du moins sans que la Fin préside à ce qu'elle fait, bref aveuglement. Le Dieu-force de Herder est un Dieu sans providence, ou spinoziste.

« On a coutume de dire que la nature même de la force est inconnue, que seule en est connue la manifestation ».

Après que Roger Cotes (l'auteur de la préface à la seconde édition des *Principes*) et les newtoniens eurent ajouté la force d'attraction à la classique force de percussion, le XVIII^e siècle pluralisa, multiplia les forces. Or, très tôt, la force d'attraction était apparue comme connue dans ses effets — mathématiquement mesurables —, et inconnue dans sa nature. On peut relire à ce sujet cette sorte de prosopopée de Newton qui termine la XV^e *Lettre philosophique* de Voltaire :

« Je ne me sers du mot d'attraction que pour exprimer un effet que j'ai découvert dans la nature, effet certain et indisputable d'un principe inconnu, qualité inhérente dans la matière, dont de plus habiles que moi trouveront, s'ils peuvent, la cause.

[...] Je suis dans un cas bien différent des Anciens ; ils voyaient, par exemple, l'eau monter dans les pompes, et ils disaient, l'eau monte parce qu'elle a horreur du vide ; mais moi je suis dans le cas de celui qui aurait remarqué le premier que l'eau monte dans les pompes, et qui laisserait à d'autres le soin d'expliquer la cause de cet effet.

[...] Ce sont les tourbillons qu'on peut appeler une qualité occulte, puisqu'on n'a jamais prouvé leur existence. L'attraction au contraire est une chose réelle, puisqu'on en démontre les effets et qu'on en calcule les proportions. La cause de cette cause est dans le sein de Dieu ».

Roger Cotes avait déclaré que rechercher la cause de la gravitation était un signe d'athéisme. Herder dira que nous ne constatons des forces naturelles que leurs effets ; quant aux forces elles-mêmes, tout ce que nous en savons, c'est qu'elles viennent directement de Dieu.

« D'un côté, la détermination totale du contenu de la force est exactement la même que celle de la manifestation ; l'explication d'un phénomène par une force est par suite une pure tautologie. Ce qui doit rester inconnu n'est donc, en fait, rien que la forme vide de la réflexion-en-soi, par laquelle seule la force est distinguée de la manifestation —, une forme qui est aussi quelque chose de bien connu. Cette forme n'ajoute absolument rien au contenu et à la loi, qui doivent être connus seulement grâce au phénomène. Aussi assure-t-on toujours qu'on ne doit rien affirmer au sujet de la force ; mais alors on ne voit pas pourquoi la forme de la force a été introduite dans les sciences ».

L'entendement se sert de la force comme principe d'explication. Il considère la force, dans sa finité, comme ayant en elle-même sa raison d'être, comme terme se suffisant à lui-même. Il méconnaît ainsi que la force, selon son concept, est médiatisée par sa manifestation, qu'elle n'a d'autre contenu que son expression totale, telle qu'elle se trouve condensée dans la loi. Dire, par exemple, qu'une force est la cause de l'accroissement de vitesse d'un corps en mouvement, c'est ne rien dire, puisqu'une telle force n'est rien d'autre que le produit $F = mg$ de la force par l'accélération, et que, considérée à part de ce produit, elle est aussi bien n'importe quelle force, c'est-à-dire qu'elle est la force en soi ou la pure abstraction de la force. La force, comme telle ou en soi, est inconnue, dit-on. Elle est au contraire fort bien connue, puisqu'elle se réduit à la forme vide du rapport à soi, à l'identité abstraite sans différences, et que, dans le vide, il n'y a rien à connaître. Du reste, si, comme on l'assure, on ne peut rien dire de la force, à quoi bon en avoir introduit la forme dans les sciences ? Ce qu'il faut, c'est ne pas isoler la force de sa manifestation, comme si l'une était quelque chose à part de l'autre. Ce que l'on peut dire de la force ne fait qu'un avec le contenu de sa manifestation car elle s'extériorise sans aucun reste. Il n'y a donc rien d'inconnu, de mystérieux dans la force, car elle n'est précisément rien d'autre que son déploiement. Elle est tout aussi dénuée de mystère que de valeur explicative.

La critique hégélienne atteint ici Leibniz, lorsqu'il voit dans la force primitive « la raison dernière du mouvement dans la matière » (*Œuvres choisies*, éd. Prenant, p. 254) et en fait un principe d'explication dans une métaphysique de l'entendement. Elle porte contre Newton et son réalisme ontologique de la force. Mais Kant lui-même n'est pas épargné, qui, après avoir montré que les concepts de force d'attraction et de force de répulsion étaient requis pour l'intelligibilité de l'expérience, pose la question oiseuse : « Mais qui peut comprendre la possibilité des forces fondamentales ? » (*Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Gibelin, p. 97).

« Mais, d'un autre côté, la nature de la force est, assurément, un inconnu, parce que la nécessité, aussi bien de la connexion de son contenu en lui-même, que de ce contenu en tant qu'il est pour soi borné, et, par conséquent, a sa détermination au moyen d'un autre hors de lui, fait encore défaut ».

La force est inconnue parce qu'on ne connaît pas véritablement quelque chose lorsqu'on n'en connaît pas la nécessité. Or la nécessité est absente du contenu de la force. Quel est ce contenu ? Il ne fait qu'un avec les effets de la force tels qu'ils se trouvent exprimés dans la loi du phénomène. La pesanteur n'est rien d'autre que ce qui est tel que les corps tombent selon la loi de Galilée. La notion d'une « force de pesanteur » n'ajoute rien au fait même de leur chute selon cette loi. Or une telle loi comporte-t-elle la nécessité ? Leibniz en faisait une vérité contingente. Hegel exprime cela en disant (*Wissenschaft der Logik*, II, p. 129) que l'identité des deux côtés ou aspects de la loi (les espaces et le carré des temps) n'est encore qu'immédiate, leur unité essentielle, équivalant à leur négativité, où chacun, comme tel, contiendrait l'autre, n'apparaît pas encore. Le rapport entre l'un et l'autre terme est purement extérieur, connu simplement par expérience, et sans nécessité. De plus, le contenu de la force est fini. D'abord parce que la force a des conditions qui ne dépendent

pas d'elle (la force gravifique, par exemple, suppose les masses, lesquelles sont, en elles-mêmes, indépendantes de la pesanteur), ensuite parce qu'elle ne sort, on l'a vu, de son état immédiat, que moyennant la sollicitation d'une autre force. Le contenu de la force a donc la raison de sa détermination non en lui-même, mais dans un autre. Il est médiatisé par ce qui n'est pas lui, mais il ne contient pas en lui-même la médiatisation comme un moment supprimé, c'est-à-dire qu'il est sans véritable nécessité (ou sa nécessité est seulement extérieure et relative).

§ 137

« En tant que le tout qui est en lui-même le rapport négatif à soi, la force est ceci : se repousser soi-même de soi-même et se manifester. Mais comme cette réflexion-en-autre, la différence des parties, est aussi bien réflexion-en-soi, la manifestation est la médiation par laquelle la force, qui retourne en soi, est en tant que force. Sa manifestation est elle-même la suppression-conservation de la différence des deux côtés qui se trouve dans ce rapport, et la position de l'identité qui en soi constitue le contenu. La vérité de la force est donc le rapport dont les deux côtés diffèrent seulement comme l'intérieur et l'extérieur ».

Le § 137 justifie, on le voit, la position de la catégorie intérieur-extérieur en développant la dialectique de la force, dialectique ignorée de l'entendement. L'entendement sépare la force de sa manifestation ; il en fait un principe qui repose en lui-même, indifférent à s'extérioriser. Il isole, réifie la force, en fait un absolu, un immédiat. Mais par là même, implicitement, il se contredit, puisque la force est en réalité médiatisée par son extériorisation (ou manifestation), n'est elle-même qu'en s'extériorisant.

1° *La force*. Elle est le tout qui, virtuellement, contient ses parties et les pose en se déployant. Le tout n'est tout que par sa négation, les parties. Mais cette négation, c'est lui-même, maintenant, qui la développe en lui-même. Il est le rapport négatif à soi non plus abstraitement, implicitement ou pour un tiers, mais de façon active en lui-même, car c'est lui-même qui, dynamiquement, se déploie en ses parties, les extériorise, les ex-pose. On passe du rapport mécanique au rapport dynamique. La force est ce qui se repousse soi de soi-même et se manifeste, c'est-à-dire qu'elle sort elle-même de l'identité abstraite et *diffère* elle-même en elle-même. Elle est force ou *s'identifie*, par retour à soi à partir de son être-autre. Ce « repousser soi de soi-même » est la négativité. La négation n'arrive pas au tout d'une manière extérieure, mais la force est elle-même négation de son état immédiat et non manifesté, position de ses différences comme différences au sein d'elle-même, et retour en soi par négation de la négation.

L'ex-position ou extériorisation des parties est réflexion-en-autre, puisqu'il y a toujours le moment de *l'autre*, le moment où les différences, en réalité médiatisées, doivent sembler ne pas l'être, et se présenter dans l'élément de l'extériorité et de la mutuelle indifférence. Seulement cet *autre* est posé-supprimé. La manifestation, qui se donne à l'entendement sans son fondement (*Grund*), comme immédiate et simplement étant-là (car l'entendement ne peut prendre la force comme un immédiat sans prendre la manifestation aussi comme un immédiat), cette manifestation est en réalité fondée. Non seulement cela, mais elle est fondement de son fondement (si l'on préfère : raison d'être de sa raison d'être), car s'il n'y avait eu d'abord la manifestation phénoménale (les effets), on n'aurait jamais eu à faire appel à des forces. Ainsi la manifestation, à condition de la prendre non comme un immédiat mais précisément comme *manifestation*, est la médiation par laquelle la force opère le retour en soi qui fait d'elle une force, puisqu'une force ne saurait être force statiquement, mais seulement dynamiquement, ou activement, ou en se manifestant.

On voit d'où vient que l'entendement fasse de la force un immédiat : c'est qu'il oublie qu'il n'a fait appel aux forces que pour rendre compte de leurs effets ou manifestations déjà donnés –, de sorte que le mot « force » ne saurait avoir de sens que par la manifestation de la force. Le concept de « force » a été, dans la façon dont il a été formé, médiatisé par ce de quoi il avait à rendre compte (et médiatisé de telle sorte que tout son sens s'épuisait à en rendre compte), mais l'entendement oublie la négativité, la médiatisation, c'est-à-dire oublie sa propre activité, et ne sait pas reconnaître ses propres produits, qui donc semblent se présenter comme des absolus lui étant étrangers.

2° *La manifestation*. Elle est le *Aufheben* de la différence des deux côtés du rapport.

Les parties autres les unes que les autres, s'offrant comme étant-là et unifiées dans la loi, sont le contenu de la manifestation. Mais la force, médiatisée par la manifestation (puisque sa seule raison d'être est précisément d'en rendre compte), ne saurait avoir un autre contenu. Le contenu de l'une et celui de l'autre sont identiques. Lorsque cette identité n'existe encore qu'*en soi*, le rapport, on l'a vu, est un rapport *fini*. La force a besoin de la sollicitation d'un autre pour s'exercer. Elle et sa manifestation sont encore reliées par l'intermédiaire d'un *troisième*. La force ne paraît pas encore capable de s'extérioriser à partir d'elle-même, de tirer sa manifestation de son propre fond. Autrement dit, elle est encore inégale à son concept. Mais, selon celui-ci, le rapport de la force et de sa manifestation est un rapport infini, sans extérieur. Cela signifie que la manifestation est le propre déploiement autonome de la force, laquelle, de son côté, s'épuise en son déploiement. L'autre de la force n'est pas maintenant autre que la force, mais il est compris dans le mouvement même de la force. Dès lors, la manifestation est comme telle manifestation-de-la-force, sans référence à autre chose. Il n'y a rien de plus en l'une qu'en l'autre. Le contenu de l'une et de l'autre est *un et le même*. Ainsi se trouve supprimée la différence, quant au contenu, des deux côtés du rapport, et posée leur identité.

Mais, s'il en est ainsi, il ne faut plus en parler comme de deux, mais comme du *même* vu sous deux aspects différents. C'est alors le rapport de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, l'un ayant exactement le même contenu que l'autre. Le rapport de la « force » et de sa « manifestation » ne subsistait qu'autant que l'identité de leur contenu n'était pas encore posée. Mais la force et sa manifestation ne peuvent être pensées dans leur vérité sans que cette identité ne soit pesée. Seulement l'une devient par là même un simple *intérieur*, l'autre un simple *extérieur*, c'est-à-dire qu'en les pensant dans leur vérité on est amené à poser une nouvelle forme du rapport.

§ 138

« L'intérieur est la raison d'être telle que la raison d'être est en tant que simple forme d'un côté du phénomène et du rapport, la forme vide de la réflexion-en-soi, à laquelle s'oppose, en tant qu'extérieur, l'existence, comme forme, pareillement, de l'autre côté du rapport, avec la détermination vide de la réflexion-en-autre... »

On sait (§ 121-122) : 1° que la raison d'être (ou fondement, *Grund*), si elle est l'unité de l'identité et de la différence, n'en est pas l'unité abstraite, qu'elle contient donc aussi bien la différence de l'identité et de la différence, ce qui signifie qu'elle se repousse elle-même, ou qu'elle n'est raison d'être qu'en étant raison d'être de quelque chose qui, à partir d'elle, *existe* (ex-siste) ; 2° que la raison d'être n'a pas de contenu propre, ou n'a pas un autre contenu que ce qui sort d'elle et vient à l'existence, de sorte que la différence entre la raison d'être et ce dont elle est la raison d'être n'est que formelle. Or, il résulte du § 137 : 1° que la force est essentiellement non immobile en elle-même, qu'elle n'est rien d'autre que ceci : se repousser soi de soi-même et se déployer en extériorité ; 2° que la force n'a pas de contenu propre, son contenu n'étant autre que celui de son extériorisation. Dès lors la force, prise en sa vérité, devient la simple raison d'être purement formelle, l'intérieur des choses, mais un intérieur vide, car si la pensée va à l'« intérieur » des choses, elle n'y trouve que ce qu'elle y met. Ce n'est là qu'un côté du rapport (ou, comme on voudra, du phénomène, puisque le phénomène n'est que l'universelle relativité) – un côté, puisque la raison d'être est raison d'être de, ce qui suppose un autre côté. Ce n'est qu'un côté qui appelle un autre côté. On est dans la finité, ou la réflexion, ou la scission, ou le rapport.

Quant à l'autre côté, il ne peut être que ce qui sort de la raison d'être, c'est-à-dire l'existence (*existere*). L'existence est ce qui sort de, donc ce qui se réfléchit en autre, et en autre seulement se réfléchit en soi. C'est l'être (*Sein*) qui, grâce au fondement, se trouve recueilli, absorbé par l'essence, et donc, non plus dans une apparente indépendance, mais au contraire dans un état de dépendance et de précarité radicales.

Ainsi on a, d'un côté, le fondement (la raison d'être), de l'autre côté, ce qui toujours se fonde en autre chose et est donc toujours extérieur à soi-même. Mais comme le mouvement de la force a montré qu'il n'y a contenu que si l'on pose l'unité des côtés, on n'a, de chaque côté pris comme opposé à l'autre, qu'une forme vide.

«... Leur identité est l'identité remplie, le contenu, l'unité posée dans le mouvement de la force de la réflexion-en-soi et de la réflexion-en-autre ; les deux sont la même totalité une, et cette unité en fait un contenu.»

Avec le mouvement de la force a été posée l'unité des côtés, ou de la réflexion-en-soi et de la réflexion-en-autre. L'extériorisation de la force n'est pas extérieure à la force, mais est la propre activité de la force, ou cela même qui fait de la force une force. Et le contenu de la force est identique à celui de son extériorisation. Lorsque cette identité est posée, que signifie la dualité de la force et de son extériorisation (ou manifestation) ? La force, comme un côté, n'est plus qu'un intérieur vide, et l'extériorisation, comme l'autre côté, n'est plus qu'un extérieur vide. Laisant le concept de « force », il faut dire désormais : le contenu de l'intérieur est contenu de l'extérieur, le contenu de l'extérieur est contenu de l'intérieur. Dès lors, puisque le contenu est identiquement contenu de l'un *et* de l'autre, si l'on prend l'un sans l'autre, on abolit le contenu. On n'a un contenu qu'en prenant *à la fois* l'un et l'autre dans une unité indissociable. Le contenu implique donc la position de l'identité de l'intérieur et de l'extérieur. Quand on a un contenu, on a par là même l'extérieur d'un intérieur ou inversement, *en extérieur* l'intérieur même ou inversement. Le contenu est donc une totalité *une* qui cesse d'être un contenu si elle perd son unité.

L'identité de l'intérieur et de l'extérieur impliquée par le contenu va être développée dans les § 139-140, d'abord quant au contenu – considéré non en tant que simple contenu mais en tant que contenu aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur –, ensuite quant à la forme. L'imperfection de ce moment tiendra à ce qu'il y a précisément *deux* identités. C'est pourquoi ces deux identités devront se résoudre en *une*, et ce sera alors le passage à la réalité.

§ 139

«L'extérieur est donc en premier lieu le même contenu que l'intérieur. Ce qui est intérieur existe aussi extérieurement, et inversement ; le phénomène ne montre rien qui ne soit dans l'essence, et, dans l'essence, il n'est rien qui ne soit manifesté.»

Au niveau de la catégorie de l'intérieur et de l'extérieur, il y a identité quant au contenu, identité aussi, malgré l'opposition, quant à la forme (car le pur intérieur est pur extérieur, § 140), mais ces deux identités sont disjointes, car il y a séparation du contenu et de la forme, et c'est ce qui fait l'imperfection de ce moment.

En ce qui concerne le contenu, il y a identité. Il faut bien voir qu'il s'agit d'une identité de droit. Quand on passe de l'intérieur à l'extérieur, le rationnel (ce qu'il y a de rationnel) est le même. Mais cela ne signifie pas qu'en fait, et en particulier chez l'homme, il ne puisse pas y avoir, il n'y ait pas, en décalage, une désharmonie entre l'intérieur et l'extérieur, ceci dans la mesure où tout n'est pas comme il doit être, où il y a du faux, du mensonger, de l'irrationnel, du non raisonnable, du non vraiment réel. Ce que veut dire Hegel, c'est que l'intériorité qui ne s'extériorise pas n'est pas du tout, comme on le croit habituellement, précisément l'intériorité, mais au contraire l'intériorité inauthentique ou non-vraie. Car il appartient à l'intériorité comme telle d'être déjà unité de l'intériorité et de l'extériorité, et donc d'être vouée en principe à s'extérioriser de part en part.

Pourquoi retrouve-t-on, précisément dans ce § 139, les notions de « phénomène » et d'« essence » ? C'est que l'essence est, de la manière la plus habituelle et la plus générale, l'« intérieur » des choses. « On ne saurait connaître l'essence des choses », dit-on. Les choses auraient donc le côté qu'elles montrent et le côté qu'elles cachent. S'il y a un intérieur, il y a un extérieur, ou : s'il y a une essence cachée (un pur intérieur), ce qui apparaît est seulement apparaissant, seulement phénomène. Maintenant donc, l'essence étant posée comme l'intérieur, le phénomène est son extérieur, et chacun est son rapport à l'autre. Comme le rapport de l'intérieur

et de son extérieur vient d'être déduit (justifié), et que l'identité de leur contenu s'est fait jour, on peut affirmer, au sujet du phénomène et de l'essence :

1° Le phénomène montre l'essence et l'essence se montre dans le phénomène. Le phénomène montre l'essence car, précisément en tant que phénomène, il renvoie à un fondement. Le phénomène signifie le passage, ou : tout ne fait que passer. Ou : les rapports qui retiennent l'existant dans l'existence peuvent ne plus l'y retenir. Mais, en disant : « tout ne fait que passer », on veut parler des existants. Ce qui ne passe pas, c'est le passage lui-même. C'est la loi du phénomène que ce qui cesse d'exister amène par là même autre chose à exister. Autre chose existe, mais il y a toujours *l'existence et des existants*. Ce ne sont pas les mêmes parties, mais il y a toujours des parties et le tout – le tout qui n'est rien sans les parties. Faisons une comparaison. Une symphonie créée, disons au XVIII^e siècle, est toujours la même, bien que les instruments, les exécutants ne soient pas les mêmes. L'essence est l'intelligibilité des choses, leur harmonie. Elle serait donc une symphonie qui se donnerait ses propres exécutants et se jouerait ainsi elle-même, intéressée seulement à ce que chaque exécutant joue son rôle dans l'ensemble, indifférente à l'individualité inharmonieuse de chacun. Et toutefois cette symphonie serait absolument indéfinissable à part de ses exécutions, ne serait même rien d'autre que ses exécutions en tant que participant d'une même harmonie.

2° Le phénomène ne montre rien qui ne soit dans l'essence, et il n'y a rien dans l'essence qui ne soit manifesté. Cela découle de ce qu'intérieur et extérieur ont le même contenu. Par là même, en effet, il ne peut rien y avoir de plus en l'un qu'en l'autre. Et comme il n'y a rien d'autre que l'essence et le phénomène, *tout est montré*, et le phénomène est cette monstration. Mais ce qu'il montre, ce n'est pas lui-même mais l'essence, et c'est cette dualité qui nous laisse en deçà de la catégorie de la réalité effective (*Wirklichkeit*).

Ce qu'il importe de souligner, c'est (bien que, dans le texte, elle ne se trouve présente que de façon négative) la notion de totalité : l'essence *en totalité* se livre dans le phénomène *en totalité*. Le premier point – l'essence se livre en totalité – ne fait pas difficulté : puisqu'on ne peut parler de l'intérieur, ou de l'essence, qu'à partir de l'extérieur, on ne peut naturellement rien y trouver de plus, c'est-à-dire que l'essence est tout entière dans son paraître. Mais le second point – le phénomène ne montre rien qui ne soit dans l'essence – soulève un problème. Hegel a dit en effet (§ 133) :

« Dans la forme en tant que non réfléchi en soi rentre le négatif du phénomène, le dépendant et le variable –, c'est la forme indifférente, extérieure ».

Il y a donc une forme indifférente à la Forme, purement arbitraire, un négatif pur et non récupéré. Autrement dit : si l'Un n'est que par le multiple, par son extranéation dans le multiple, il y a, en revanche, une certaine multiplicité qui ne rime à rien. Il est, par exemple, sans aucune importance qu'il y ait un caillou de plus ou de moins. Il y a un inessentiel. Car s'il est essentiel à l'essence de se montrer, il ne lui est pas essentiel au même titre de se montrer sous telle ou telle forme. Il lui est essentiel de s'extérioriser, de se montrer dans la forme de l'extériorité, mais précisément l'extériorité est négation de la réflexion en soi de la forme, indifférence à la forme. On peut donc dire : le phénomène ne montre rien qui ne soit dans l'essence, mais *sa façon de montrer* comporte – il est vrai essentiellement – un élément qui n'est pas dans l'essence.

C'est ce que l'on peut exprimer plus concrètement à l'aide du concept de Dieu. Les métaphysiques de l'entendement parlent de Dieu comme d'un être souverainement réel, d'une plénitude, mais, dans cette plénitude, il n'y a que le mot même de « plénitude », c'est-à-dire le pur vide. En réifiant sous le nom de « Dieu » un Fond, une Essence des choses dont pourtant toute l'essence est de sortir de soi et de paraître, et qui s'épuise dans son paraître, l'entendement se contredit. La notion traditionnelle de Dieu est donc parfaitement contradictoire. Dieu n'est rien d'autre que sa manifestation, sa révélation, autrement dit la création, ou le monde. Mais si Dieu est le monde, c'est en tant que le monde est tout autre chose que l'empirie inconsistante et arbitraire, mais est rationnel et raisonnable, c'est-à-dire vraiment réel. Car Hegel n'est pas ce qu'il appelle

« panthéiste ». Il distingue le « Tout » (*Allheit*) et « toutes choses » (*Allesheit*). Dieu est le Tout, c'est-à-dire le raisonnable éternellement et effectivement là (et non ailleurs), mais les choses, dans leur détail empirique et contingent, n'ont rien de divin. Cela ne signifie pas qu'elles constituent à cet égard, pour le divin, une limite, car elles sont, en tant que non conformes au concept et inessentiels, sans réalité véritable et ne comptent pas. Il est sans aucune importance qu'il y ait, non seulement un caillou, mais même un homme de plus ou de moins sur la terre – la prolifération de l'espèce n'étant qu'un faux infini, une répétition morne. Et sans doute les notions de « contingence », de « hasard » sont justifiées, donc la contingence et le hasard, mais non le détail des contingences et des hasards. Ce qui est justifié, c'est qu'il y ait de l'injustifiable. Sur ce point il y a, nous semble-t-il, un abîme entre le christianisme et Hegel.

§ 140

« Mais, en second lieu, intérieur et extérieur, en tant que déterminations formelles aussi, s'opposent certes absolument comme les abstractions de l'identité-avec-soi et de la simple multiplicité ou réalité. Mais, attendu qu'ils sont, comme moments de la forme une, identiques essentiellement, ce qui est d'abord posé seulement dans une abstraction l'est aussi immédiatement seulement dans l'autre. Par conséquent ce qui est seulement un intérieur, est aussi par là seulement un extérieur, et ce qui est seulement un extérieur, est aussi tout d'abord seulement un intérieur ».

L'entendement sépare l'intérieur et l'extérieur, et veut l'un sans l'autre. Ce qui l'intéresse est l'intérieur (l'« essence ») des choses, par rapport auquel l'extérieur est l'écorce, l'inessentiel. Mais il ne se rend pas compte que ce qu'il vise – le pur intérieur – est juste le contraire de ce qu'il pense atteindre, c'est-à-dire non pas la plénitude de l'essence, mais le pur extérieur, ou ce que précisément il écartait comme l'élément indifférent et inessential. L'entendement, qui pense trouver l'essence dans le pur intérieur, n'y trouve donc en fait que ce qu'il considère lui-même comme la non-essence, le pur extérieur. Ainsi son discours dit effectivement le contraire de ce qu'il veut dire.

Ce que montre le présent § est ce renversement réciproque de l'intérieur en extérieur. D'une part, l'un est, comme tel, l'opposé de l'autre : d'un côté l'intérieur comme l'unité (et l'identité) abstraite, non médiatisée, de l'autre l'extérieur comme la multiplicité des différences indifférentes, la diversité empirique, la multiplicité des qualités qui simplement sont et auxquelles la négation est extérieure, bref la « réalité » (*Realität*) au sens de la *Logique de l'Être*, c'est-à-dire ce que, immédiatement, l'on tient faussement pour réel. Mais, d'autre part, l'intérieur et l'extérieur paraissent chacun en l'autre, et de telle sorte que chacun *n'est que* son opposition à l'autre. Dès lors, leur opposition est leur union. Ils ne sont pas termes d'un rapport fini, mais moments exactement équivalents et réciproques d'une forme une et infinie. Plus précisément, puisque chacun ne se définit que comme l'opposé de l'autre, la définition est valable pour les deux. Ils sont donc formellement identiques. Ils forment une dualité une, où chacun n'est, aussi bien que l'autre, que l'un des deux. Par conséquent, en parlant de l'un pris sans l'autre, ou pris abstraitement, on parle aussi bien de l'un que de l'autre. Ou encore : étant donné le caractère formellement interchangeable de l'un et l'autre terme – dès lors que l'un se réduit à s'opposer à l'autre –, on ne peut avoir l'un comme seulement un des deux sans avoir, aussi bien, l'un ou l'autre des deux. Le pur intérieur est donc pur extérieur, et inversement.

C'est ce qui peut encore se dire ainsi : ce qui est *seulement* un intérieur, n'étant pas médiatisé, est non intérieur mais extérieur ; et de même pour l'extérieur. Chaque terme, en effet, n'est lui-même que par la médiation de l'autre : il faut à l'intérieur la médiation de l'extérieur pour qu'il soit vraiment lui-même, l'intérieur ; et il faut à l'extérieur la médiation de l'intérieur pour qu'il soit vraiment lui-même, l'extérieur. Si donc chacun est privé de la médiation par laquelle seulement il advient à lui-même, il se retrouve immédiatement être non pas lui-même mais l'autre. L'intérieur non médiatisé est l'immédiateté de l'en soi, l'immédiat, donc l'extérieur ; et l'extérieur non médiatisé n'est que l'intérieur, puisqu'il ne s'est pas *extériorisé*. Ou : le pur intérieur, n'ayant qu'un rapport extérieur avec

son extérieur, n'est par là même qu'un extérieur ; et le pur extérieur, n'ayant qu'un rapport extérieur avec son fond (*Grund*), est un extérieur non extériorisé (non sorti d'un fond), donc un intérieur.

Prenons en exemple le germe et la plante. Le germe n'est la plante qu'intérieurement ou en soi (virtuellement). Il est un pur intérieur. Par là même, il est un pur extérieur. C'est ce qui se manifeste de diverses façons : d'abord la plante, non virtuelle mais actuelle et effective, lui est extérieure (par exemple, elle se trouve ailleurs dans l'espace ou le temps) ; ensuite les éléments avec lesquels il s'unira pour former la plante lui sont encore non unis, ils sont à l'état dispersé, et lui-même est avec eux en des rapports extérieurs ; enfin il est à la merci de toutes sortes de contingences extérieures que la plante développée dominera et subjuguera. Inversement le germe, étant rejeté par la plante, lui devient extérieur, d'une manière générale tombe dans l'extériorité, et, par là même, s'il est encore la plante, ce n'est plus que d'une manière intérieure.

Remarque

« C'est l'habituelle erreur de la réflexion que de prendre l'essence comme le pur intérieur. Quand elle est prise simplement ainsi, une telle considération est elle-même tout à fait extérieure, et cette essence l'abstraction extérieure vide ».

Les choses ne sont que ce qu'elles paraissent. Si j'en parle en négligeant leur paraître pour atteindre, pensé-je, leur essence inapparente, si je sépare donc l'essence et son paraître, et si je réifie des moments qui n'ont de sens que par leur union, que puis-je dire ? quel sera le contenu de mon discours ? Ce que je projeterai au-delà et en arrière de la phénoménalité ne sera que ma pensée même, une pensée abstraite et vide puisque indifférente à la richesse du contenu.

Si donc je conçois l'essence comme le pur intérieur, une telle conception est « tout à fait extérieure », c'est-à-dire extérieure à ce qu'il s'agit de concevoir, à l'essence, car l'essence n'est essence qu'autant qu'elle s'essentialise, et elle s'essentialise dans son paraître. Conçue comme un pur intérieur, elle n'est que « l'abstraction extérieure vide », car elle se réduit au mot « essence » et est sans rapport avec la richesse effective de ce qui s'offre et se déploie dans le phénomène. La prétendue « essence des choses » n'est alors qu'une abstraction dans mon esprit, donc extérieure à la chose.

Quelle est, par exemple, l'essence de l'arbre ? Supposons que j'en fasse un pur intérieur. Par là même, elle n'aura plus aucun rapport avec la vigueur du tronc, le déploiement des branches, le touffu du feuillage, c'est-à-dire avec la richesse concrète de ce que l'on appelle précisément un arbre. Par rapport à l'arbre, son essence purement intérieure sera un extérieur. Ajoutons qu'en rejetant l'essence de l'arbre dans un au-delà intérieur qui laisse de côté la richesse de l'arbre effectivement là (ou, ce qui revient au même, en en faisant une pure conception de mon esprit), je transforme par là même cette richesse multiforme en apparence extérieure. Au contraire, en voyant dans cet extérieur la manifestation même de l'intérieur et de l'essence, je pense l'arbre lui-même, tel qu'il se donne, comme participant au réel.

*« Dans l'intérieur de la nature – dit un poète –,
Ne pénètre aucun esprit créé.
Trop heureux s'il en saisit au moins l'enveloppe extérieure !*

Il eût plutôt fallu dire que lorsque l'essence de la nature est déterminée pour lui comme Intérieur, justement alors il n'en connaît que l'enveloppe extérieure. – Parce que dans l'être d'une manière générale, ou aussi bien dans la perception simplement sensible, le concept est d'abord seulement l'intérieur, il est, par rapport à l'être, un extérieur, – un être comme un penser subjectif, sans vérité ».

Si la nature paraît avoir un intérieur caché, par là même ce qui s'offre à nous paraît n'être que l'extérieur. Si la nature a une essence impénétrable, ce que nous atteignons est seulement l'apparence. Mais à partir du moment où l'apparence est comprise comme dévoilement de l'essence, elle cesse de n'être qu'une apparence ; et de même, quand l'extérieur est compris comme l'intérieur

même en train de voir le jour (de sorte qu'il n'y a rien d'intérieur qui ne soit tout aussi bien extérieur), on ne saurait encore parler d'un intérieur derrière l'extérieur : l'extérieur de la nature est ce qu'est son intérieur et est la nature même.

L'Intérieur immanent à la nature extérieure est l'Idée absolue. L'Idée est l'intérieur. Le passage de l'Idée à la nature est une extériorisation. Rien de plus rationnel en effet, pour Hegel, que le passage d'un intérieur en son extérieur. Il n'est donc pas étonnant qu'un tel passage vaille pour ce qui est le Rationnel même, l'Idée. Mais, dans la nature, les pures déterminations de pensée immédiatement connexes dans l'Idée se séparent, et l'on a les degrés successifs de la nature, depuis l'espace et le temps jusqu'à la nature végétale et l'organisme animal (chaque degré ne résultant pas naturellement – comme dans l'évolutionnisme – mais idéalement du précédent). Comme les différences unies dans l'Idée se présentent, dans la nature, séparées, leur unité n'est qu'implicite. L'Idée n'est donc immanente à la nature qu'en soi ou pour nous. C'est pour l'esprit que l'Idée immanente à la nature se phénoménalise, et que les différences disloquées reviennent à leur unité.

Quand donc le concept, ou l'Idée, sont seulement implicites, comme c'est le cas dans l'élément de l'être et dans la nature, ils sont explicites seulement pour un autre. C'est ainsi que la rationalité de la nature se donne, dans la science de la nature, à la connaissance d'entendement, subjective et finie – donc non vraie (puisque le vrai est l'infini et le tout). Au savant la nature semble un indépendant, et le concept, lui, semble subjectif. C'est que, pour l'entendement, la pensée se sépare de ce qui est pensé. Seule la philosophie révèle que la nature n'est que posée et n'est qu'un moment, autrement dit révèle que la vérité et la fin de la nature, c'est l'esprit.

« Pour la nature comme pour l'esprit, en tant que le concept, le but, la loi sont seulement des dispositions internes, de pures possibilités, ils ne constituent d'abord qu'une nature inorganique extérieure, la science d'un troisième, une puissance étrangère, etc. »

Quelques exemples ici suffiront.

« *le concept* ». Le concept est, dans la nature, à l'état latent. Or, c'est cela même, cette latence du concept, qui fait de la nature une nature « extérieure », c'est-à-dire précisément une nature. L'Idée sous la forme de l'extériorité et devenue extérieure à elle-même, c'est là, par définition, la nature. Au sujet de cette extériorité, notons que la nature n'est pas extérieure à quelque chose, mais est extériorité à *soi-même*. Si maintenant Hegel précise « nature *inorganique* extérieure », c'est qu'avec l'organicité, l'Idée parvient à l'*existence* (§ 337), c'est-à-dire, conformément au concept d'existence (*Existenz*), commence à sortir de son état latent, à émerger de la nature.

« *le but* ». On peut prendre en exemple l'instinct, « activité finalisée agissant sans conscience » (§ 360). L'animal (l'oiseau dans la construction des nids, etc.) adapte des moyens au but en ignorant le but. Ce qui, par conséquent, guide le comportement de l'animal n'est pas son « individualité immédiate ». L'animal est *agi* par le concept (ici la vie) comme par une puissance étrangère, bien que le concept soit ce qui lui est le plus intérieur (et précisément parce qu'il se trouve en lui d'une manière seulement interne, enveloppée, non consciente).

« *la loi* ». La loi de Newton, par exemple, n'est présente que d'une manière latente ou interne dans le Système solaire. Elle n'est connue que par un tiers, le savant – pour qui seul ce rapport qu'est la loi existe comme tel.

« L'homme, tel il est extérieurement, c'est-à-dire dans ses actions (certes pas dans son extériorité seulement corporelle), tel il est intérieurement ; et quand il est vertueux, moral, etc., d'une manière seulement intérieure, c'est-à-dire seulement dans ses intentions, dispositions subjectives, et que son extérieur ne s'accorde pas avec elles, alors l'un est aussi creux et vide que l'autre ».

1° Qu'est-ce qu'un homme ? On ne le saura pas en faisant abstraction de l'activité extérieure comme d'un inessentiel, en scrutant une prétendue vie intérieure. Cette voie de l'auto-observation de soi est fautive et vaine radicalement. Elle suppose en effet que la vérité de nous-même serait déjà faite, déjà acquise, et simplement logée dans notre intériorité. Mais la vérité d'un homme ne peut précéder son accomplissement. C'est seulement après qu'il s'est accompli que l'on sait – et que lui-

même sait – ce qu'il est. Il en est comme d'une plante. S'il n'y avait jamais eu que des germes sans que jamais une plante ait poussé, on n'aurait eu aucun moyen de savoir ce qu'est une plante. L'extérieur est la mesure de l'intérieur. Tout ce qui en nous-même reste purement intérieur, non manifesté, est non vrai, extérieur à notre être véritable. La vérité d'un homme est son expression, la trace qu'il laisse dans la communauté des hommes.

Mais si l'homme *est* ses manifestations, c'est à condition de prendre celles-ci *en totalité*. Dès lors pourquoi Hegel paraît-il éliminer l'extériorité seulement corporelle pour ne retenir que les actes ? C'est qu'il considère l'homme en tant qu'esprit, ou, si l'on veut, en tant que libre. Il reconnaît (§ 411) que notre extériorité physique n'est pas pure extériorité, mais exprime une intériorité. Seulement cette intériorité est celle de l'*âme*, moment de l'esprit subjectif antérieur à la conscience. Cette âme n'est pas seulement vitale, car elle est l'esprit en puissance ou à l'état de nature, elle annonce l'esprit. Or elle informe le corps et s'indique dans le corps, quoique inconsciemment, involontairement. C'est par elle qu'un animal supérieur regardant l'homme, la figure humaine, a comme un obscur pressentiment de l'esprit.

Mais ce dont il s'agit ici, c'est de l'homme, ou de l'esprit, comme liberté. Or, de ce point de vue, c'est comme volonté que l'esprit « entre dans la réalité effective » (*Wirklichkeit*, § 469). Dès lors, pour connaître l'homme en son essence humaine, il faut le considérer voulant et agissant. Et comme on ne peut juger de ce qu'il pouvait faire et de ce qu'il voulait faire que par ce qu'il a fait, ses actes sont l'exacte mesure de ses possibilités, de l'authenticité de ses volontés, de sa valeur, de sa vérité, de sa réalité. « De sa réalité » : le terme peut surprendre ; il est pourtant rigoureusement exact. L'homme, pour Hegel, a à se réaliser, c'est-à-dire à *devenir réel*. Il ne le deviendra pas en donnant n'importe quel contenu à ses actes (car les contenus possibles sont d'inégale valeur), mais un contenu universel, substantiel : accomplir sa tâche professionnelle, jouer son rôle dans l'État, se battre pour la justice, chercher et dire le vrai. Sinon il peut bien choisir la jouissance, ou les buts purement passionnels ; en ce cas il est sans véritable réalité, il n'est qu'une ombre.

2° Application au domaine moral.

Pour la religion, ce qui compte est moins ce que l'on fait que l'esprit dans lequel on le fait ; de même, pour le moralisme subjectif, ce qui importe est l'intention, l'attitude intérieure, et il est possible de parler d'une intention « bonne » alors que l'action qui en déroule est sans valeur. Pour Hegel, c'est là en rester à la futilité. S'attacher à la pureté de l'intention relève d'un point de vue abstrait et vain puisque le motif personnel est pratiquement inéliminable, et dangereux puisque c'est condamner l'individu à l'immoralité. La morale de Kant, en tant que pour lui la satisfaction personnelle particulière et l'exigence morale universelle s'excluent, est encore une morale de l'entendement séparateur, non une véritable morale de la raison.

Ce qui compte : les actions elles-mêmes, leur valeur substantielle. L'individu ne vaut, *même moralement*, que ce que valent ses actions.

« Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions. Si elles sont une série de production sans valeur, la subjectivité du vouloir est aussi sans valeur ; si au contraire la série de ses actes est de nature substantielle, la volonté de l'individu l'est aussi » (*Philosophie du Droit*, § 124).

Ainsi la volonté ne peut aucunement être dite « bonne » si l'action elle-même n'a pas un contenu *bon*, c'est-à-dire substantiel, universel. Ce qui importe n'est pas le pur respect subjectif pour la loi de la raison, mais de contribuer effectivement à ce qu'il y ait plus de raison dans le monde. Il est futile de condamner les actions des grands hommes sous prétexte qu'ils ont agi par ambition, vanité, etc. Ils sont effectivement justifiés par leur œuvre même, si un bien universel en a résulté, s'ils ont contribué à la réalisation du raisonnable.

La morale n'a donc pas à tenir compte de deux discours parallèles : celui de l'intériorité, et celui – correspondant plus ou moins au premier – de nos actions. Un seul discours moral est valable et sans hypocrisie : celui que nos actions tiennent par elles-mêmes. Hegel a bien vu combien il est dérisoire d'exiger de l'homme qu'il fasse abstraction de lui-même, qu'il ne trouve aucun intérêt

personnel à faire ce qu'il fait, et de placer là la moralité. Ce qui compte en vérité, ce n'est pas ce que l'homme veut faire, à l'intention de faire, mais ce qu'il fait, la valeur de ce qu'il fait.

Dans l'ensemble, tout cela implique le rejet radical du christianisme. La théorie du rapport de l'intérieur et de l'extérieur porte contre la théorie traditionnelle de l'âme et de son immortalité, et la conception de l'homme qui en résulte. L'homme n'a aucune autre réalité que celle qu'il se donne par ses actions dans le monde, et il ne vaut absolument rien d'autre que ce que valent ses actions – ses intentions étant, par elles-mêmes, tout à fait sans importance.

§ 141

« Les abstractions vides par lesquelles le contenu un et identique doit être encore en état de rapport se suppriment en se conservant dans le passage immédiat de l'une dans l'autre ; le contenu n'est lui-même rien d'autre que leur identité (§ 138), elles sont l'apparence de l'essence posée comme apparence. Par l'extériorisation de la force, l'intérieur est posé dans l'existence ; ce poser est la médiation par des abstractions vides ; il s'évanouit en lui-même en immédiateté, dans laquelle l'intérieur et l'extérieur sont en et pour soi identiques, et leur différence déterminée comme simple être-posé. Cette identité est la réalité effective ».

Ici se trouve déduite (légitimée, justifiée) la catégorie de « réalité » (*Wirklichkeit*). Le dédoublement du « rapport », la scission entre les deux côtés, la distinction que l'on maintenait entre eux tout en les unissant, vont disparaître. Le mouvement du rapport est le mouvement de la suppression du rapport, ou plutôt – car rien ne disparaît jamais complètement – le rapport n'est plus rapport d'un avec un autre, mais d'un avec lui-même. L'intérieur, en étant extérieur, reste intérieur, l'essence, dans l'existence, reste essence et se rapporte à elle-même, les parties, immédiatement, reflètent les autres parties et le tout.

« Les abstractions vides... » Il s'agit de l'intérieur et de l'extérieur. « Vides » parce que l'intérieur sans son extérieur n'a aucun contenu ; et de même l'extérieur sans son intérieur.

«... par lesquelles le contenu un et identique doit être encore en état de rapport... » L'intérieur a même contenu que l'extérieur. Il n'y a donc qu'un seul et même contenu. Mais ce contenu est celui de l'intérieur et de l'extérieur, ce qui implique la dualité de l'un et de l'autre. Il reste donc encore dans la forme du rapport, c'est-à-dire de la division, de la scission. Il n'est pas dans une forme adéquate à lui-même.

«... se suppriment en se conservant dans le passage immédiat de l'une dans l'autre ». Si l'on considère l'intérieur abstraction faite de l'extérieur et l'extérieur abstraction faite de l'intérieur, si donc on considère chaque terme abstraction faite de l'autre terme par lequel pourtant il se médiatise avec lui-même, si en un mot on prend chacun d'eux immédiatement, il passe immédiatement en l'autre – « immédiatement », c'est-à-dire par un pur renversement en son opposé. Le pur intérieur est tout aussi bien pur extérieur, et inversement. On ne peut donc séparer l'un de l'autre sans nier cette séparation et se contredire. Par suite il ne faut pas les séparer. La vérité de leur rapport est la position de leur identité vivante.

« Le contenu n'est lui-même rien d'autre que leur identité ». Si l'on prend l'intérieur et l'extérieur chacun à part de l'autre, on laisse échapper le contenu. En ne les séparant pas, on a le contenu et la vie du contenu, ce qui signifie non l'extériorisation d'un intérieur et l'intériorisation d'un extérieur, mais une extériorisation identiquement intériorisante, une intériorisation identiquement extériorisante, par suite non l'intérieur et l'extérieur, l'un d'un côté, l'autre de l'autre, mais toujours l'un et, identiquement, l'autre.

« elles sont l'apparence de l'essence posée comme apparence ». Les déterminations de l'être, au niveau de l'essence, se réfléchissent en l'essence, s'essentialisent ; c'est ainsi que l'être-là (*Dasein*) devient existence (*Existenz*), etc. Par là même, l'essence, en se réfléchissant sur l'être – comme essence de l'être –, ne se réfléchit au fond qu'en elle-même. Autrement dit, le paraître de l'essence est un paraître en elle-même, ou l'apparence de l'essence est apparence de l'essence en elle-même. Ceci en soi ou selon le concept de l'essence, mais c'est ce qui n'était pas encore posé comme résultant du

mouvement de l'essence, de l'auto-développement du concept de l'essence, et c'est pourquoi il y avait cette distinction de l'essence et de son paraître – de ce en quoi elle paraissait. Cette distinction s'est finalement réduite à celle de l'intérieur (le côté de l'essence) et de l'extérieur (le côté de l'être-là essentialisé ou existence), l'un ne faisant que se refléter ou paraître en l'autre. Or la distinction se résout maintenant en identité. Dès lors il est posé que l'essence, en paraissant, ne paraît qu'en elle-même, que l'apparence, donc, n'est qu'un moment, un aspect de l'essence. Et comme elle n'a jamais été autre chose, en disant cela on la pose comme apparence.

« *Par l'extériorisation de la force, l'intérieur est posé dans l'existence ; ce poser est la médiation par des abstractions vides* ». On se figure que l'intérieur des choses, en soi ou virtuel, pour passer à l'existence, a besoin d'un troisième, la force. Ayant séparé l'intérieur, ou l'essence, et l'existence, on les rattache par une abstraction vide telle que la force. Mais une telle médiation n'est que la pseudo-médiation de l'entendement, qui, ayant dissocié ce qui est indissociable, invente ensuite des entités de liaison, lesquelles sont étrangères à la chose même.

« *il s'évanouit en lui-même en immédiateté, dans laquelle l'intérieur et l'extérieur sont en et pour soi identiques* ». La position de l'intérieur en extérieur s'opère non par la médiation d'abstractions vides, mais par la négation de l'intérieur en son extérieur et la négation de cette négation, ce qui donne une nouvelle immédiateté dans laquelle intérieur et extérieur sont identiques « en et pour soi », c'est-à-dire aussi bien dans leur réalité que dans leur concept. Au niveau du rapport intérieur-extérieur, cette identité existait seulement en soi. C'est pourquoi l'intérieur paraissait avoir à s'extérioriser. Maintenant l'intérieur est posé comme n'ayant que la réalité de son extérieur, et donc l'intérieur et l'extérieur comme formant une seule et même réalité où ils ne sont que moments.

« *et leur différence déterminée comme simple être-posé* ». Autrement dit : leur différence ne peut être affirmée sans immédiatement être niée –, ni être niée sans être affirmée. Ou : chacun, en même temps qu'il s'en différencie, s'identifie à l'autre. C'est une autre façon de dire que l'intérieur et l'extérieur ne sont plus que moments, car c'est le caractère des moments que « leur différence est déterminée comme simple être-posé ».

« *Cette identité est la réalité effective* ». Il ne s'agit naturellement pas de l'identité abstraite, mais d'une identité qui contient la différence – d'une identité vivante. Qu'est-ce, par exemple, que saisir un arbre comme une réalité (*Wirklichkeit*) ? Ce n'est plus considérer les feuilles, le tronc, les branches, comme l'extériorisation d'un intérieur qui serait l'arbre en soi ne s'étant pas développé en ses différences, le tout indifférencié ou encore indifférent à sa différenciation en parties, bref l'essence de l'arbre. C'est plutôt comprendre que l'arbre essentiel et l'arbre existentiel sont un et le même, car l'essence de l'arbre n'est pas autre chose que cette façon particulière à l'arbre pour un tout de déployer ses parties. L'essence n'est que là où elle existe ; c'est elle-même qui s'avère dans son accomplissement existentiel, car il n'est possible de parler de l'« arbre en soi » qu'après qu'un arbre accompli, achevé, un arbre qui est allé jusqu'au bout de lui-même, a existé dans l'expérience. Ou en d'autres termes : en développant ses branches, son feuillage, donc en s'extériorisant, l'arbre est arbre, reste en son intérieur, et, en mettant un feuillage plus touffu, des fleurs, des fruits, donc en s'extériorisant davantage, l'arbre se fait arbre, travaille à la définition de l'arbre, bref s'intériorise, ou, si l'on veut, « s'arboricolyse ». Ainsi, dans la réalité effective, il n'y a qu'un double mouvement d'inter-extériorisation et d'exter-intériorisation, où l'intérieur est en unité parfaite avec l'extérieur, l'essence avec l'existence.

C'est ce que nous ne voulons ici qu'indiquer allusivement (à propos d'un exemple, par conséquent d'une réalité, ou plutôt d'un réel). L'explicitation de la catégorie reviendrait à étendre la présente explication aux § suivants (§ 142-159).

Marcel CONCHE
Faculté des Lettres de Lille.