

La pensée hégélienne de l'organisme : une ontologie de la vie ?

Gilles Marmasse*

Résumé : L'examen de la vie dans l'Encyclopédie obéit à l'idée que se fait Hegel de la philosophie de la nature : une investigation d'essence qui consiste à rendre compte de la genèse d'une nature extérieure dont on présuppose qu'elle est composée d'unités irréductibles : les « moments ». La vie représente un sommet dans la nature, ce qui se traduit, chez les organismes, par le dynamisme, l'individualisation, l'autonomisation et le caractère fondamentalement intelligible des organismes.

Mots clés : Expérience / Finalité / Ontologie / Organisme Totalité / Vie

Abstract: Hegelian thought about organism: an ontology of life?

The study of life in the Encyclopaedia conforms to Hegel's idea of the philosophy of nature: an investigation of the essence which aims at giving an account of the genesis of the irreducible unities of the external nature. Life represents a summit in nature, which is translated through dynamism, individualisation, the autonomy and the fundamentally intelligent character of organisms.

Keywords: Experience / Finality / Life / Ontology / Organism / Totality

La vie constitue-t-elle un objet d'investigation légitime pour le philosophe ? On pourrait penser en effet que seul le biologiste est habilité à parler du vivant, dans la mesure où seul il utilise la méthode adéquate à la connaissance de celui-ci, à savoir la méthode expérimentale. Le philosophe, à propos de la vie, aurait alors pour seul office de réfléchir à l'activité du biologiste—lequel n'est certes pas nécessairement conscient de l'ensemble des présupposés de ses démarches, ni de son inscription dans l'histoire de la recherche. Plus profondément cependant, on peut soutenir que toute tentative d'appréhension proprement philosophique de la vie constitue un obstacle au progrès de la science. Comme on le sait, Cl. Bernard fait de l'abandon de la question de l'essence de la vie un réquisit méthodologique. Pour lui, l'entreprise qui consiste à

* Université Lyon III – Jean Moulin, 74 rue Pasteur, 69007 Lyon.

définir l'objet, puis à déduire ses propriétés à partir de la définition préalable, est radicalement contraire à l'esprit des sciences expérimentales. Or cette attitude, comme le remarque André Pichot, possède incontestablement un double avantage. D'une part, elle permet de rejeter comme non scientifique ce qui n'est pas expérimentable : le domaine d'investigation se trouve, par là-même, parfaitement adapté aux méthodes de la recherche, si bien que celle-ci peut progresser rapidement. D'autre part, le scientifique adapte sa doctrine à mesure que l'expérimentation lui apporte des résultats nouveaux. Or, avec Hegel, nous avons affaire à une attitude radicalement opposée, dans la mesure où celui-ci fait de la pensée de la vie l'affaire du philosophe. Allons plus loin : même si ce dernier doit tirer parti, selon Hegel, des sciences empiriques, c'est bien à la philosophie que revient le rôle architectonique lorsqu'il s'agit de concevoir adéquatement ce qu'est un organisme vivant. Le propos de l'exposé n'est pas ici d'évaluer la pertinence ou au contraire le caractère caduc du discours hégélien, mais simplement d'en repérer quelques enjeux. Car il y a, chez l'auteur de l'*Encyclopédie*, une pensée de la vie qui se fait remarquer par son caractère à maints égards surprenant, par son ambition et sa cohérence.

L'intitulé de cette journée d'étude : « la Philosophie de la nature de Hegel, science et métaphysique ? » fournit un fil conducteur remarquable pour considérer la pensée hégélienne de la vie naturelle. Un des problèmes fondamentaux qui se posent à nous, en effet, est de déterminer, à propos du problème particulier de la vie, le *statut* du discours de Hegel. Lorsque celui-ci s'empare du thème, en tant que philosophe, qu'en fait-il ? Quand on lit, par exemple, les paragraphes de l'*Encyclopédie* consacrés à l'organisme, c'est-à-dire la troisième section de la Philosophie de la nature, on ne peut pas ne pas être déconcerté. D'un certain côté, en effet, les remarques de Hegel renvoient à des phénomènes qui, de prime abord, sont bien connus, voire triviaux : par exemple, le fait que la plante a pour origine un germe, qu'elle produit des fleurs et des fruits, ou encore le fait que l'animal se caractérise par la croissance, la nutrition et la reproduction. D'un autre côté cependant, le discours est extraordinairement technique. Mais il est technique non pas au sens où il mobilise des concepts spécifiques à la biologie, mais au sens où Hegel fait usage de notions comme celles d'universalité, d'effectivité, d'infinité, etc., c'est-à-dire de notions qui sont propres au discours philosophique, et dont la signification et la légitimité, à propos de la vie, sont de prime abord problématiques. Il nous faut donc comprendre l'intention de Hegel, c'est-à-dire ce qui spécifie selon lui le discours *philosophique* sur la vie, le distinguant de tout autre type d'approche possible. C'est à cette condition seulement, semble-t-il, que nous aurons quelques chances de saisir la richesse de la conceptualisation hégélienne.

Proposons une dernière remarque, cette fois-ci pour souligner que la question de la vie constitue, en elle-même, une voie d'accès possible à la philosophie hégélienne en général. Comme on le sait, Hegel s'appuie abondamment sur le modèle

de l'organisme pour thématiser la philosophie en tant que telle. Par exemple, dans le premier alinéa de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, il revendique, pour la philosophie, le même sérieux conceptuel que celui qui est accordé à l'anatomie. De même, dans l'alinéa suivant, il compare l'histoire de la philosophie au développement du végétal. Par conséquent, comprendre ce qu'est la vie pour Hegel peut nous aider à mieux saisir ce qu'est pour lui la démarche philosophique comme telle. Assurément, nous faisons ainsi face à une sorte de cercle, mais à un cercle qu'il s'agit de rendre vertueux.

Le statut de la pensée hégélienne de la vie

Essayons de repérer les préoccupations qui gouvernent l'investigation hégélienne de la vie. À la lecture des paragraphes consacrés à la « Physique organique » dans la Philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*, on est surpris par la richesse de la culture scientifique qui s'y déploie. Mais, par rapport à la biologie contemporaine, Hegel apparaît inévitablement en défaut d'information et, d'une certaine manière, de perspicacité : il croit ainsi en la génération spontanée, affirme que la reproduction des plantes à fleurs est un « phénomène superflu », ou encore analyse la digestion, chez l'animal, comme la transformation « immédiate » d'une « matière inorganique » en matière organique. À partir de ce constat, deux analyses sont possibles : soit considérer que Hegel est fondamentalement notre contemporain d'un point de vue épistémologique, mais qu'il doit à la disgrâce d'une naissance prématurée un certain nombre de bévues factuelles et, en vérité, négligeables – soit, au contraire, considérer que l'attitude de Hegel est vraiment originale du point de vue de l'idée qu'il se fait de la méthode et du contenu des sciences de la vie. Dans le second cas de figure, on reconnaîtra que la doctrine hégélienne est éventuellement contestable, mais que l'intérêt de celle-ci, pour nous, tient précisément à la cohérence d'un certain nombre de décisions théoriques qui lui sont propres, et dont il faut se demander dès lors pourquoi et avec quelle légitimité le développement ultérieur des sciences les a ignorées. Le présent exposé s'efforcera de montrer la pertinence du second point de vue.

L'hypothèse que nous souhaitons défendre est celle selon laquelle l'examen hégélien de la vie constitue une ontologie au sens déterminé d'une investigation d'essence et d'une recherche de fondement. En raison de cette perspective, qui renvoie fondamentalement à l'injonction platonico-aristotélicienne, d'une part, de la mise en évidence du *ti esti* et, d'autre part, du *logon didonai* et par opposition, semble-t-il, à l'horizon de la biologie contemporaine, la pensée hégélienne accuse bien un caractère que l'on peut dire « métaphysique ». Assurément, cette hypothèse de lecture se présente comme un paradoxe, dans la mesure où, pour Hegel, la notion de métaphysique constitue le plus souvent une sorte de repoussoir, et se trouve connotée de

manière tout à fait péjorative. Inversement, celui-ci estime faire œuvre de science, et cette revendication s'exprime, d'emblée, dans les titres même de ses ouvrages : la *Phénoménologie de l'esprit* comme « première partie du Système de la science », la *Science de la Logique*, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, les *Principes de la Philosophie du droit* comme « droit naturel et science de l'État ». Mais en histoire de la philosophie, il s'agit de s'entendre sur les notions dont on fait usage, et il semble possible de montrer que le concept de science tel qu'il est thématé par Hegel, ainsi que sa pratique de la philosophie, renvoient précisément à ce que nous nommerions aujourd'hui une ontologie.

La critique de la métaphysique et la revendication de scientificité

Hegel contribue au discrédit de la notion de métaphysique, ce en quoi il s'inscrit bien dans la tradition des Lumières. On trouve, disséminées dans son œuvre, de multiples allusions polémiques à l'« ancienne métaphysique », et une analyse précise de celle-ci dans les paragraphes 26 à 36 du Concept préliminaire de l'*Encyclopédie*. À ses yeux, l'œuvre de Wolf, « le maître de l'entendement parmi les Allemands » est typique de cette attitude intellectuelle. Qu'est-ce que qui caractérise en effet la métaphysique dogmatique selon Hegel ? 1) Elle prétend que l'on peut connaître l'absolu en le présupposant et en lui attribuant des prédicats fixes, au lieu d'examiner celui-ci en sa genèse ; 2) elle reçoit ses objets de la représentation, c'est-à-dire d'une enquête empirique et, partant, contingente ; 3) enfin, elle est dans l'incapacité de penser la contradiction, laquelle pourtant constitue le principe de développement de l'idée : « Cette métaphysique n'était pas une pensée libre et objective, puisqu'elle ne laissait pas l'objet se déterminer librement à partir de lui-même, mais le présupposait comme tout prêt ».

Mais il y a en outre, chez Hegel, une prise de position de tout à fait étonnante : l'empirisme scientifique – catégorie qui, à ses yeux, comprend notamment la science newtonienne –, se voit à son tour qualifié de *métaphysique*. Pourquoi ? Parce que l'empirisme utilise des catégories qui ne sont pas tirées purement et simplement de l'expérience mais relèvent au contraire de la pensée. Ainsi les notions de matière, de force, etc. Dès lors, le dispositif de la critique hégélienne de l'empirisme est double : d'une part une accusation d'inconséquence dans la théorisation de sa propre démarche, d'autre part, reproche corrélatif mais plus grave encore, l'accusation de faire usage d'une « mauvaise » métaphysique. Ainsi, à propos de Newton, figure exemplaire de l'empirisme aux yeux de Hegel : « Sa devise était : « Physique, garde-toi de la métaphysique », c'est-à-dire : science, garde-toi de la pensée. (...) Mais Newton est, ce faisant, un si parfait barbare en matière de concepts, qu'il lui est arrivé

ce qui est arrivé à un autre de ses compatriotes en apprenant qu'il avait parlé en prose toute sa vie, sans savoir qu'il était si habile. »

Pour Hegel, non seulement Newton fait de la métaphysique sans le savoir, mais il a recours à des catégories métaphysiques inadéquates, dans la mesure où, à l'instar de l'« ancienne métaphysique », il érige les pensées en *choses fixes*. Il ne les saisit pas en leur genèse ni en leur dynamisme. À l'inverse en effet, il présuppose les catégories intellectuelles dont il fait usage et se montre incapable de voir leur articulation systématique. Cependant, il faut aussi reconnaître que la notion de métaphysique n'est pas connotée de manière uniquement péjorative chez Hegel. Ce à quoi il s'en prend, c'est surtout à l'« ancienne » ou à la « mauvaise » métaphysique. On le constate dans une analyse critique de l'œuvre newtonienne, qui fait apparaître, en creux, l'idée d'une métaphysique authentiquement spéculative : « Il est vrai que Newton a expressément averti la physique d'avoir à se garder de la métaphysique ; cependant on doit remarquer, et c'est à son honneur, qu'il ne s'est lui-même aucunement comporté conformément à cette mise en garde. De purs, de simples physiciens, seuls le sont en fait les animaux, étant donnés qu'eux ne pensent pas, tandis que l'homme, en tant qu'il est un être pensant, est un métaphysicien-né. Ce qui importe alors seulement, c'est si la métaphysique que l'on utilise a la nature qui convient, et notamment si ce ne sont pas, à la place de l'Idée logique concrète, des déterminations-de-pensée unilatérales, fixées par l'entendement, qui forment ce à quoi l'on s'en tient ».

Citons, d'autre part, un éloge de l'ouvrage de Kant sur les *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, où la notion de métaphysique semble prise dans une acception positive : « cette présentation métaphysique d'un objet qui, non seulement lui-même mais dans ses déterminations, paraissait relever seulement de l'expérience, est remarquable d'une part en ce qu'elle a donné à tout le moins l'impulsion à la récente philosophie de la nature, à la philosophie qui ne fait pas de la nature [entendue] comme un donné sensible de la perception le fondement de la science, mais qui connaît ses déterminations à partir du concept absolu ».

Enfin, dans les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel reconnaît à la Physique d'Aristote, dont il fait continûment l'éloge, un statut métaphysique : « La physique d'Aristote est ce qui pour les physiciens d'aujourd'hui serait en réalité la métaphysique de la nature, les physiciens se contentant de dire ce qu'ils ont vu, de parler des instruments délicats et merveilleux qu'ils ont fait, – ils ne disent pas qu'ils ont *pensé* quelque chose ».

À l'opposé de la métaphysique, dont la signification apparaît donc comme ambivalente, la notion de science est pour Hegel synonyme de validité théorique. Par conséquent, c'est sans aucun embarras que Hegel réclame de la philosophie qu'elle soit scientifique. Et, comme on peut s'y attendre, sa philosophie propre lui apparaît comme telle. La discrimination n'intervient pas, à ses yeux, entre « science » et « philo-

sophie », mais entre théorie pertinente et théorie non-pertinente. C'est ce qu'exprime de manière claire la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Travailler avec d'autres à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science, du but consistant, pour elle, à pouvoir déposer son nom d'amour du savoir et à être savoir effectif, c'est cela que je me suis proposé. La nécessité intérieure que le savoir soit une science réside dans sa nature ».

Ce n'est pas ici le lieu de dégager ce qui, aux yeux, de Hegel produit la validité du discours philosophique. Contentons-nous de citer trois déterminations fondamentales : la systématisme, l'investigation de l'universel et le caractère spéculatif, c'est-à-dire la saisie du réel en sa totalité contradictoire, c'est-à-dire dynamique.

Le point de vue ontologique

La pensée hégélienne de la vie peut être considérée comme une ontologie dans la mesure où 1) elle adopte une perspective réaliste – par opposition à tout conventionnalisme ou phénoménisme ; 2) elle se réfère à des objets qui sont considérés comme *irréductibles* ; et 3) elle se donne pour but la découverte de la *définition* et de la *raison d'être* de ces derniers. Essayons d'étayer cette hypothèse à partir de la considération d'un exemple. Dans le moment de l'organisme animal, au § 354 de l'*Encyclopédie*, Hegel s'intéresse à la question du sang et, plus précisément, au processus de la circulation sanguine. Pour lui, il ne fait pas de doute, si nous comprenons bien, que cet objet est sui generis et indécomposable. C'est là quelque chose qui, pour nous, est profondément déconcertant. Quelle est en effet l'attitude d'un biologiste d'aujourd'hui ? Ce dont il lui faut rendre compte, ce n'est pas du sang en général, mais, par exemple, des hématies, du transport de l'oxygène, de la question de l'homéostasie, etc. En un mot, l'objet de la science contemporaine n'est pas donné, dans la mesure où il est lui-même le résultat de la recherche. En outre, pour celle-ci, tout objet peut être décomposé en éléments plus simples. Typiquement, une fois démontré le fait que la cellule est le constituant élémentaire des tissus vivants, on se met à chercher, plus profondément, les constituants de la cellule : le noyau, le hyaloplasme, la membrane plasmique, etc. Ce faisant d'ailleurs, on parvient à mettre en évidence, au sein des cellules sanguines par exemple, des éléments qui non seulement ne leur sont pas propres en ce sens qu'elles sont communes à toutes les cellules, mais qui en outre ne sont pas spécifiques au vivant. Le fonctionnement de la cellule, comme on le sait, met en jeu des phénomènes physiques et chimiques qui ont lieu également en dehors de la cellule.

Or une telle attitude est, semble-t-il, profondément étrangère au hégélianisme, et on peut le montrer à partir de l'examen de la notion de *moment*. Qu'est-ce

qu'un moment pour l'auteur de l'*Encyclopédie*? C'est une *totalité* qui, en tant que telle, est *indépendante*, caractérisée par une *essence singulière*, et enfin *dont l'intelligibilité est absolue*. Si l'on reprend le § 354, on constate ainsi que Hegel distingue trois moments dans la structure animale (*die Gestalt*) : le système de la sensibilité, celui de l'irritabilité, dont relève le processus sanguin, et enfin le système digestif. Or, à ses yeux, rendre compte, par exemple, de la digestion ou de l'irritabilité par la sensibilité, voilà qui ne saurait être admis. Il y a une articulation des moments, qui sont d'ailleurs eux-mêmes intérieurement articulés, mais il n'y a, entre eux, ni interaction, ni élément commun. Le processus sanguin pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, est en effet un cercle, qui, à ce titre, est autonome par rapport aux autres cercles de la structure animale. S'agissant en outre de la méthode de décomposition d'un objet en entités élémentaires, Hegel la dénonce de manière violente, comme attitude « réflexive » : en perdant l'unité de la Chose, à ses yeux, c'est la Chose même que l'on perd : « L'empirisme, en analysant les objets, se trouve dans l'erreur s'il croit qu'il les laisse comme ils sont, puisqu'il change en réalité le concret en un abstrait. Il se produit par là, en même temps, que le vivant est tué, car le vivant, seul l'est ce qui est concret et un. »

Il importe, en effet, de distinguer l'analyse telle que la pratiquent les sciences d'entendement, et le repérage des moments distincts, attitude proprement spéculative. La première méthode présuppose que l'objet est constitué d'éléments dont l'agrégation produit le phénomène observable. Or ceci est non pertinent aux yeux de Hegel, dans la mesure où c'est la *totalité* qui est première. Il ne faut donc pas rendre compte de la chose à partir de ses éléments, mais, inversement, concevoir le particulier à partir de l'universel. Certes, ce dernier, à son tour, s'articule en moments différenciés. Cependant, ceux-ci ne sont pas des éléments constitutifs, mais des déterminations de la totalité, laquelle s'exprime donc comme telle en chacun d'eux. À cet égard, la filiation leibnizienne paraît claire : à l'instar de l'auteur de *La Monadologie* à propos de la substance, Hegel semble exclure qu'un moment puisse être « un amas ou *aggregatum* de simples ». Par ailleurs, un moment, s'il reflète bien la totalité de l'univers systématique, n'a ni portes ni fenêtres, au sens où il constitue une totalité fermée sur soi. Certes, il est médiatisant par rapport aux autres moments, dans la mesure où il représente une étape dans le développement de l'absolu. Cependant, pour continuer sur l'exemple de la circulation sanguine, on constate bien, dans le texte de la « Physique organique » de la Philosophie de la nature, que nulle part dans l'examen de l'organisme animal, il n'est fait mention de celle-ci, sinon dans le seul moment de l'irritabilité. Ainsi, pour Hegel, la nutrition, la reproduction, les phénomènes morbides, etc., ne sauraient être définis ni expliqués par recours au processus sanguin.

En outre, soulignons que l'investigation scientifique a bien pour but la connaissance de l'objet. Il ne s'agit ni de « sauver les phénomènes », c'est-à-dire de

proposer un modèle explicatif hypothétique destiné à rendre compte des effets observés, ni non plus de formuler des lois, c'est-à-dire des fonctions de corrélation entre des variables. Il s'agit bien de déterminer *ce qu'est la Chose même*, une Chose dont l'essence, contre toute hypothèse d'un en-soi inconnaissable, est présumée comme assignable. Ainsi, Hegel considère-t-il manifestement que la circulation sanguine est un objet en lui-même donné à la représentation, éventuellement via les sciences empiriques, mais dont la nature véritable est problématique. Partant, la tâche de la philosophie est d'en montrer l'essence, ce qui se concrétise par l'affirmation suivante : « L'irritabilité pour soi (...) est (...) un *acte de pulsion*, l'auto-mouvement vivant, dont l'élément matériel n'est qu'une fluidité, le sang vivant. »

Or il faut noter que, pour Hegel, une telle détermination épuise la Chose. Nous apprenons, par elle, tout ce qu'il y a à savoir rationnellement de la circulation sanguine effective. Pourquoi ? Encore une fois, parce que la science a pour objet une recherche d'essence – une recherche qui doit être couronnée de succès en raison du caractère fondamentalement intelligible de l'effectivité. Assurément, la science hégélienne ne prétend nullement épuiser l'empiricité, où règne la contingence. Elle n'est pas savoir divin, au sens par exemple où, pour Leibniz, l'entendement divin contient l'intégralité des essences singulières possibles. La savoir spéculatif, selon Hegel, se borne à l'universel, à la généralité. Mais il est incontestablement possible, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, de connaître adéquatement cette généralité.

Ajoutons un autre trait : le hégélianisme n'est en aucune manière une description des essences au sens husserlien du terme. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie* en effet, connaître, c'est connaître la raison d'être, montrer la nécessité de la Chose. C'est pourquoi les déterminations de la Philosophie de la nature sont génétiques : elles font apparaître les objets comme autant de figures de la réalisation de l'idée ou de l'absolu. Mais il faut aller plus loin. L'accomplissement de plus en plus concret de l'absolu coïncide avec une autodétermination croissante de l'objet d'investigation. La reconstruction n'est pas seulement le fait du philosophe, le fait du *pour-nous*, mais c'est la Chose qui, *pour-soi*, se produit et se conserve. En un mot, même si « la naissance et la formation de la science philosophique ont la physique empirique pour présupposition », l'intelligibilité de la nature, son caractère de nécessité, ne renvoient pas, selon Hegel, à une reconstruction hypothétique. Au contraire, c'est la Chose qui se manifeste empiriquement en ses raisons et en sa genèse. Elle rend compte de soi par soi, et, corrélativement, l'intelligence ne rentre pas par effraction dans le domaine du réel, puisque c'est ce dernier qui se fait spontanément connaître. Nous sommes bien au plus loin de la thématique kantienne de la chose-en-soi. Il y a là une décision métaphysique extraordinairement puissante, qui semble-t-il, gouverne l'ensemble du dispositif encyclopédique, et notamment l'examen de l'organisme.

Le contenu de la détermination hégélienne de la vie

Caractérisation générale

La Physique organique constitue le troisième moment de la Philosophie de la nature et représente, à ce titre, la réalisation effective du concept de nature. Il s'agit du stade ultime d'intelligibilité et de réalité dans l'élément de l'extériorité à soi. La détermination générale de l'organisme est présentée de la manière suivante dans l'*Encyclopédie* de 1827-1830 : « La totalité réelle du corps, en tant que processus infini qui consiste en ce que l'individualité se détermine à la particularité ou à la finitude, et nie celle-ci tout aussi bien et revienne en soi, [c'est-à-dire] soit produite à nouveau à la fin du processus, est, pour cette raison, l'élévation à la première idéalité de la nature, de telle sorte cependant qu'elle soit une unité *accomplie* et essentielle, en tant qu'unité *négative* se rapportant à soi, unité *ipséique* et *subjective*. L'idée est ainsi parvenue à l'existence, de prime abord à l'existence immédiate, à la *vie* ».

Ce texte suscite une certaine surprise, dans la mesure où il semble se désintéresser des phénomènes empiriques caractéristiques de la vie. On ne trouve ici aucun terme spécifique à la sphère biologique, sinon celui de « vie ». Notons en passant que le terme de corps (*Körper*) est utilisé par Hegel indifféremment pour les objets mécaniques, physiques et organiques. L'enjeu du texte est donc ailleurs. Celui-ci tend en effet à préciser la *situation* de l'organisme dans l'économie générale du système encyclopédique. Le § 337 situe la Physique organique relativement à ce qui la précède et lui succède dans le développement systématique. Il est ainsi affirmé que le vivant constitue un palier : « l'élévation à la première idéalité de la nature », mais qu'avec la vie naturelle nous n'avons pas encore atteint le terme final du développement de l'idée : celle-ci « est ainsi parvenue à l'existence, de prime abord à l'existence immédiate. » Or une telle thématization est tout à fait significative de l'enjeu de la vie aux yeux de Hegel. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie* en effet, la Physique organique n'est rien d'autre qu'un certain moment dans le développement de l'absolu. Par conséquent, c'est bien en tant que telle qu'elle doit être analysée. Encore une fois, c'est la préoccupation métaphysique qui prime.

Étudions deux notions qui gouvernent la pensée hégélienne de l'organisme : celles de processualité et celle de totalité.

La processualité

Le vivant n'est pas une chose (*ein Ding*), au sens hégélien du terme, c'est-à-dire un étant fixe. Comme on le sait, le concept d'activité, de *Tätigkeit*, est un des concepts majeurs du post-kantisme. On a pu dire, ainsi, que la philosophie de Fichte constitue une philosophie de l'acte, que l'auteur de la *Doctrine de la science* fait de celui-ci le point archimédique à partir duquel se reconstruit toute la philosophie. Hegel est héritier, à sa manière, de cette attitude. Chez lui, en effet, le développement

systematique de l'idée est corrélatif d'une processualité de plus en plus affirmée. Pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, tout n'est pas en mouvement, mais la fixité (*die Starrheit*) renvoie à l'abstraction, à l'inadéquation. Ce qui est processuel, à l'inverse, renvoie à une médiation, et, à ce titre, est intelligible. Plus encore : ce qui est automoteur – ainsi l'animal, jusqu'à un certain point – est médiatisé par soi, donc intelligible par soi, en un mot : parfaitement rationnel.

Mais, pour autant, la vie n'est pas un pur mouvement : c'est au contraire le mouvement de *quelque chose*. Il semble donc que ce serait une erreur d'interpréter la vie animale, par exemple, à partir du Moi fichtéen, c'est-à-dire comme quelque chose qui serait pur acte, ou encore à partir de la durée telle qu'elle est pensée par Bergson. La vie, pour Hegel, est vie d'un vivant, et le processus renvoie bien à un substrat. Ce devenir, chez l'animal, est gouverné par un concept qui existe en et pour soi, comme âme organique. Cette âme constitue non seulement l'instance du sentiment de soi de l'animal, la faculté en vertu de laquelle celui-ci éprouve des sensations, est en proie au besoin et à la douleur, mais également le *telos* de son développement. Ce *telos*, ou ce concept, c'est l'animal *en soi*, lequel demeure identique à lui-même en dépit des changements qui affectent son corps (croissance, régénération...). Hegel souligne d'ailleurs abondamment le fait que, chez l'animal comme au sein de l'espèce, rien de matériel ne demeure, mais que les parties sont continuellement détruites et reproduites. Inversement, l'âme représente bien l'*Aufhebung* du devenir du corps.

La totalité

Dans la *Critique de la Faculté de juger*, Kant évoque l'idée du tout comme principe d'intelligibilité de l'organisme, mais le statut de cette idée reste problématique. Chez Hegel, le tout, comme âme animale, existe non seulement réellement mais en outre de manière indépendante. L'animal est caractérisé par une âme omniprésente et omnipotente, qui rend compte à tout instant des déterminations de chacun des membres. La comparaison avec la Mécanique et la Physique, c'est-à-dire avec les deux premières sections de la Philosophie de la nature, est éclairante. Dans le système solaire, l'élément médiatisant – le soleil – est extérieur aux termes médiatisés – les planètes – et n'exerce sur eux qu'une influence superficielle, dans la mesure où il se borne à rendre compte de leurs mouvements. Dans la physique de l'individualité totale par ailleurs, c'est-à-dire notamment dans les moments du magnétisme, de l'électricité et de la chimie, l'objet possède certes déjà une essence intérieure, susceptible de rendre compte de ses déterminations, mais il a encore besoin d'un *aliud* pour s'actualiser. À l'inverse, l'organisme est doué d'une raison d'être *immanente* et qui rend compte de ses déterminations de manière non plus extérieure mais absolue. Par ailleurs, à la différence de l'objet mécanique, caractérisé par la discontinuité, et de l'objet physique, en proie à des variations essentielles, l'animal rassemble ses membres



une série de médiations qui sont conformes au schème hégélien de l'immédiateté comme nature géologique, puis de la contradiction comme nature végétale, et, enfin, de l'effectivité comme nature animale. Il nous faut comprendre la nécessité et les modalités de ce développement.

Le géologique

Il est surprenant, de prime abord, que la nature géologique soit considérée par Hegel comme organique – même s'il s'agit d'un organisme non-vivant, ou encore dont la vitalité est seulement immédiate. Il faut cependant souligner que les sciences de la nature, à l'époque, hésitaient réellement sur le statut du géologique, comme en témoigne ce passage du *Fondement du droit naturel* de Fichte : « Les lois d'après lesquelles la nature produit [les métaux], ou bien sont totalement impossibles à découvrir, ou bien n'ont pas, du moins jusqu'à maintenant, été encore assez largement découvertes pour que l'on puisse cultiver artificiellement les métaux comme des fruits. » Toujours est-il que le premier moment de la Physique organique ne thématise pas l'ensemble du règne minéral, mais seulement ce qui peut être considéré comme vitalité spécifique de la Terre. Alors que la Mécanique est caractérisée par l'atomicité et que la Physique thématise des corps, certes substantiels, mais encore définis par leurs rapports avec un *aliud*, le Géologique, premier moment de la Physique organique, renvoie bien à un objet infiniment recourbé sur soi. La Terre n'est pas simplement un ensemble de parties extérieurement rassemblées, mais elle possède au contraire un principe immanent d'unité et ses parties sont, aux yeux de Hegel, dans une relation d'interdépendance.

Il n'en demeure pas moins que la vitalité de la Terre est éphémère, inessentielle et superficielle. Les thèmes traités par Hegel sont ceux des déterminités spatiales de la Terre, des révolutions géologiques du passé et de la génération spontanée, phénomène qui, pour Hegel, est indiscutable. Ce dernier cas illustre le mieux le caractère formel de la vitalité de la Terre, dans la mesure où la *generatio equivoca* renvoie à une vie qui n'a pas son principe en elle-même mais à l'extérieur d'elle-même – à savoir dans l'atmosphère, la mer ou la terre ferme –, qui n'est pas articulée en parties ou membres distincts, enfin qui ne présente pas les propriétés de la vie végétale et animale, à savoir la nutrition, la croissance et la corruption.

Le végétal

La nature végétale, quant à elle, est le lieu d'un véritable processus. La plante tend à se constituer comme totalité ipséique. Comme tout processus réflexif cependant, celui-ci est voué à l'échec, ne se réalisant que selon le schème insatisfaisant du mauvais infini. Dans le végétal en effet, le principe formel est extérieur, car il s'agit de la *lumière*. C'est pourquoi la totalisation de cet organisme ne saurait consister en autre chose qu'en une croissance indéfinie par ajout de parties, c'est-à-dire *per apposi-*



il a recours à des notions, comme celles de sensibilité, d'irritabilité et de reproduction, qui, issues principalement des théories d'Albrecht von Haller (1708-1777) ont connu, notamment *via* Kiellmayer (1765-1844) et Schelling une immense fortune dans la physiologie de l'époque. En même temps, la perspective de Hegel est tout à fait spécifique. En effet, il ne s'agit nullement pour lui d'une enquête simplement empirique, mais de la mise en évidence du développement nécessaire du concept d'organisme animal. Ce développement a pour fil conducteur la progressive universalisation de celui-ci. L'exposé n'est donc pas simplement descriptif, mais il tend à *situer* l'ensemble des faits biologiques empiriquement repérables au sein de la dynamique de l'idée et, partant, à en montrer la *genèse*.

Les conditions métaphysiques de la pensée hégélienne de la vie

L'appartenance de l'organisme à la sphère de la nature

Comme on le sait, le développement de l'idée, pour Hegel, comprend trois sphères distinctes : la logique, la nature et l'esprit, et l'organisme géologique, végétal et animal, quant à lui, a pour « élément » la seconde sphère. Il est clair que l'idée même du développement encyclopédique et la structure de celui-ci n'ont rien d'évident et constituent des décisions proprement métaphysiques. Plus précisément, on ne peut pas ne pas être sensible à la différence radicale qui est établie par Hegel entre le moment de la vie naturelle et celui l'esprit. L'auteur de l'*Encyclopédie*, du point de vue de la différence qu'il affirme entre la vie naturelle et l'esprit, est donc bien un représentant de l'ontologie moderne en ce qu'elle distingue l'étendue de la pensée, la nature de la grâce ou encore la nécessité de la liberté.

Pour revenir à l'appartenance de l'organisme à la nature, c'est quelque chose qui n'est nullement affirmé abstraitement ni de manière annexe par Hegel. Au contraire, l'enjeu de la vie, c'est son appartenance à la nature, comme réalisation effective de celle-ci, et dès lors, comme son achèvement. C'est pourquoi, inversement, le thème de la vie a bien pour horizon la distinction de la nature et de l'esprit. Le genre, troisième moment de l'organisme animal, est ce qu'il y a de plus proche de l'esprit, mais qui, en même temps, en demeure radicalement différent. Pourquoi ? Parce que la vie du genre est une vie qui tend à supprimer toute extériorité, donc à nier la nature comme telle, mais qui, en même temps, ne se réalise que dans l'animal singulier, donc ne se réalise que comme nature. Le genre, c'est la contradiction même, mais qui, tout autant, constitue la préfiguration la plus haute de l'esprit. Il y a bien, dans la Physique organique, un *telos* : celui de l'avènement de l'esprit.

La question de la finalité interne

Le vivant, selon Hegel, est caractérisé par la finalité interne : « La détermination fondamentale du vivant, telle qu'Aristote l'a saisie et selon laquelle celui-ci est à considérer comme agissant conformément au but, a été presque perdue dans les temps modernes, jusqu'à ce que Kant, dans [le concept] de finalité interne, selon laquelle le vivant est à considérer comme fin-à-soi (*Selbstzweck*), ait à sa manière éveillé de nouveau ce concept. »

Pourquoi peut-on dire qu'une telle affirmation constitue une décision métaphysique ? Parce que le fait de reconnaître ou non la présence de la finalité au sein de la nature, voire au sein du réel en général, engage de manière fondamentale la conception que nous avons de celle-là ou de celui-ci. On connaît l'exclusion cartésienne de la finalité du sein de l'étendue, et l'extension de cette exclusion à l'ensemble du réel par Spinoza, réel qui est en effet dès lors déterminé comme une unique *nature*. Inversement, penser une finalité au sein même de la nature, c'est, pour Kant, rendre « possible le passage du domaine du concept de la nature à celui du concept de la liberté ». Essayons alors de comprendre ce qui, de son propre point de vue, autorise et même oblige Hegel à suivre Aristote dans la détermination du vivant comme fin-à-soi, et quelle est, chez lui, la signification précise de la notion.

L'enjeu pour Hegel est, semble-t-il, le suivant : d'une part, penser radicalement l'autonomie de la nature, c'est-à-dire penser celle-ci véritablement comme un moment, et, d'autre part, assumer dans ses conséquences extrêmes le thème de la rationalité de l'effectif. Pour le premier point, nous sommes face à un paradoxe. Admettre une finalité au sein de la nature, en effet, c'est d'une certaine manière admettre l'intervention d'un Dieu transcendant qui d'une part détermine le but, d'autre part produit ou ajuste les moyens rendant possible l'accomplissement de celui-ci. C'est là, comme on le sait, un thème abondamment développé par Spinoza dans l'appendice du premier livre de l'*Éthique*. Dès lors, le mécanisme, comme doctrine métaphysique, apparaît comme un instrument de désenchantement de la nature, dans la mesure où il permet de penser celle-ci en son indépendance. Mais selon Hegel, ce n'est là qu'une apparence : en réalité, c'est le mécanisme qui, de manière inattendue, renvoie à la transcendance. Pourquoi ? Parce que la détermination d'un objet mécanique provient toujours de l'extérieur ; le mouvement de celui-ci en effet, ne s'explique que par le choc ou par l'impulsion à distance. Un objet naturel mécanique n'est pas auto-déterminant, mais dépend nécessairement d'un *aliud*. En définitive, seule la finalité, et plus précisément la finalité interne à un objet, permet de penser l'autonomie de celui-ci, sa subsistance-par-soi.

Venons-en maintenant au second point. Quel est le statut de la cause finale de l'organisme ? Situons la position de Hegel par rapport à la problématique kantienne. Pour ce dernier, on peut admettre, à titre de réflexion, l'hypothèse d'une

finalité interne dans l'organisme. Mais comment penser cette finalité ? D'une part, Kant soutient la nécessité de considérer les êtres vivants « comme produits intentionnellement et en tant que fins » – donc il a ici recours au modèle de la cause finale comme *volonté*. D'autre part, l'auteur de la *Critique de la Faculté de juger* reconnaît la possibilité penser un autre entendement qui, quant à lui, concevrait l'organisme indépendamment du recours à la causalité d'une représentation. Mais une telle causalité, pour nous, est elle-même inconcevable. Hegel, quant à lui, ne demeure pas dans un cet embarras. Selon l'auteur de l'*Encyclopédie* en effet, la finalité interne de l'organisme, n'est pas celle d'un esprit ce en quoi le vitalisme hégélien se distingue radicalement, par exemple, de l'animisme de Stahl. Pour Hegel, l'automédiation ne requiert nullement une faculté de représentation, mais simplement une forme immanente universelle – ce qui, de son point de vue est non seulement admissible au sein de la nature, mais nécessaire, dans la mesure où l'avènement d'une telle forme est le corollaire du développement de l'idée. Ce concept d'une rationalité effective comme médiation par une *forme immanente* et le thème de la *rationalité* de la nature, voilà, semble-t-il, la décision métaphysique qui oblige Hegel à penser une finalité interne dans la nature.

La vie, image de l'absolu ?

On connaît l'usage fréquent, chez Hegel, du modèle de l'organisme pour caractériser la philosophie elle-même. Le recours à la vie comme modèle de l'activité philosophique n'est sans doute pas propre à l'auteur de l'*Encyclopédie*, mais caractérise, de manière plus ou moins appuyée, l'ensemble de l'idéalisme allemand. Il n'en reste pas moins que Hegel assume ce paradigme de manière particulièrement nette. L'importance de cette prise de position est considérable. D'une certaine manière, la philosophie moderne ne cesse de se tourner vers les sciences, ou une science particulière, comme vers son idéal. Ainsi, la mathématique pour Descartes ou la science newtonienne pour Kant. Le problème qui se pose à nous est donc de saisir la signification et de la portée de l'usage de la vie, chez Hegel, comme paradigme de l'activité philosophique.

On sait combien Kant insiste, dans le chapitre sur « l'usage régulateur des idées de la raison pure » de la *Critique de la Raison pure*, sur le fait que le critère de la vérité des règles de l'entendement est celui de leur unité systématique. Précisément, la raison, comme faculté, consiste à chercher « le *systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son enchaînement en vertu d'un principe ». Une telle recherche, selon le philosophe de Königsberg, suppose l'idée du tout de la connaissance, une idée qui permet en effet d'assigner à chaque élément sa place et son rapport aux autres éléments au sein du système, et ceci de manière a priori. Certes, la systématisme ne

constitue pas, aux yeux de Kant, l'unique critère de l'objectivité du savoir. Il n'en reste pas moins qu'elle représente l'idéal régulateur de l'organisation des connaissances et, partant, un moyen heuristique pour engendrer ces dernières.

Il convient de mesurer la proximité, mais aussi la distance, de ces affirmations avec le recours, par Hegel, à l'organisme comme modèle de la philosophie. Dans les propositions considérées de Kant, la référence au modèle de la science de la nature est incontestable. Pourtant, nous n'avons pas affaire à une référence à la seule science du vivant : Kant cite en effet, à titre d'exemples, les corps chimiques ou encore les espèces de terre ou de métaux. Par ailleurs, il est remarquable que le modèle scientifique dont Kant fait usage est celui, statique, de la classification tabulaire. Toujours est-il cependant que l'auteur de la *Critique de la Raison pure* fournit une première thématization de la scientificité comme systématisme, et plus précisément comme systématisme pensée à partir du modèle de la science de la nature. Par conséquent, dès lors que cette dernière, abandonnant le modèle de la classification, se met à examiner la nature en son dynamisme, il est, en un sens, peu surprenant que l'idéal de la science ou de la philosophie en général en vienne à être considéré, certes toujours à partir du modèle de la systématisme des sciences de la nature, mais en outre, désormais, à partir d'un modèle *dynamique* de systématisme. Or c'est bien la notion d'organicité qui constitue l'avatar dynamique de la classification tabulaire. Pourquoi ? Dans un cas comme dans l'autre, il y a assujettissement des parties au tout. Mais alors que la classification considère un objet *statique*, toujours déjà achevé, l'organisme est un objet *processuel*.

Il ne s'agit pas ici de rendre compte du passage d'une science de la nature essentiellement classificatrice à une science dynamique. En revanche, le problème particulier de la systématisme permet d'observer une mutation décisive de la philosophie du kantisme à l'idéalisme allemand. Chez Kant, en effet, la systématisme renvoie à un *intérêt* de la raison, et n'est donc pas fondée dans la nature même de Chose – laquelle est par hypothèse inaccessible. A l'inverse, pour Hegel, si la philosophie doit être systématique, c'est parce que l'objet de la philosophie l'est lui-même. Comme on le sait, dans le moment de l'idée absolue, l'auteur de la *Science de la Logique* thématise l'identité de la forme et du contenu : la spéculation, selon lui, contemple la Chose telle qu'elle est, et la forme de la connaissance, dès lors, est parfaitement adéquate au contenu de son objet. Chez Kant, le thème de la classification renvoie à une problématique *épistémologique*, tandis que, chez Hegel, l'usage du modèle organiciste en dehors même de l'investigation de la vie naturelle renvoie bien à une problématique *ontologique*.

La question, dès lors, est de déterminer en quoi la notion d'organisme constitue le modèle de l'absolu lui-même. Plusieurs thèmes viennent immédiatement à l'esprit : celui de la *finalité interne*, tout d'abord. Le développement de l'idée, dans ses moments logique, naturel et spirituel, comme réalisation de l'absolu, est en effet,

selon Hegel, téléologiquement orienté. Celui de la *spontanéité* et de l'*autonomie* ensuite. À l'instar d'une plante ou d'un animal, l'idée est parfaitement autonome dans son développement. Enfin, celui de l'*automédiation*. Comme « les membres [d'un vivant] sont réciproquement les uns pour les autres des *moyens* momentanés comme des buts momentanés », de même les différentes figures de l'absolu en sa réalisation systématique sont dans une situation de collaboration fonctionnelle.

Cependant, on peut aussi s'interroger sur les limites de la validité du modèle organiciste. Pour Hegel, est-ce la vie naturelle qui constituerait la réalité la plus haute ? Nullement. Comme on le sait, l'organisme est en fait subordonné, et si l'absolu est vivant, alors c'est au sens général que nous avons évoqué à l'instant, mais non pas au sens précis de la vitalité dans l'élément de l'*extériorité*, donc non pas au sens de l'organisme proprement naturel. Il y a bien, d'une certaine manière, transposition du modèle de l'organicité aux domaines de la logique et de l'esprit, mais c'est alors avec des modifications radicales : car au lieu de l'*extériorité*, la logique est caractérisée par l'*intériorité* et l'esprit par l'*Aufhebung* de l'*extériorité*. Si le commentaire hégélien a longtemps ignoré la philosophie hégélienne de la nature, il importe aujourd'hui de ne pas succomber à l'excès inverse, qui consisterait à survaloriser la nature. Celle-ci reste un moment subordonné du développement systématique. La vérité de l'idée n'est pas la nature mais l'esprit. Certes, la notion de vie déborde la sphère de la nature. Il y a ainsi une vie dans la logique, une vie de la logique, tout comme il y a une vie de l'esprit. Ce débordement n'est en aucune manière le fait d'un usage incontrôlé de ce qui ne serait qu'une métaphore facile. Comme on le sait, Hegel reproche violemment à la *Naturphilosophie* romantique d'être en proie au démon de l'analogie. Mais quand Hegel parle du système comme organisme, il a recours à une détermination restreinte de la vie, celle que nous avons évoquée plus haut : la téléologie, le développement spontané, l'automédiation.

En définitive, on peut affirmer qu'il y a certes, chez Hegel, une certaine réciprocité de la pensée de la vie et de l'ontologie générale, mais que cette réciprocité ne saurait être considérée comme absolue. Ce qui prime, ce sont des décisions métaphysiques, qui, quant à elles, rendent compte de manière fondamentale de la thématization de la vie. Dans le moment de la Physique organique, ce sont bien les préoccupations métaphysiques de Hegel qui apparaissent. En vérité, il étudie la vie en tant que philosophe, et non pas en tant que naturaliste ou biologiste. C'est pourquoi, si la spéculation fait droit et a recours aux sciences empiriques, il y a incontestablement une relation de subordination des secondes à la première. Inversement, la vie est plutôt une *image* qu'un *modèle* du développement systématique. Partant, elle peut jusqu'à un certain point induire en erreur si on la considère comme la clé de la philosophie hégélienne. Le système encyclopédique ne saurait être pensé en toute rigueur comme organisme, au sens biologique du terme, dans la mesure où la vie naturelle

renvoie à l'extériorité à soi. La clé de voûte du système hégélien, en effet, n'est nullement la nature et sa contingence mais bien la liberté de l'esprit et sa capacité à connaître et agir. Si la conception hégélienne de la vie naturelle peut être considérée comme relevant du vitalisme, dans la mesure où elle pose la vie comme un phénomène *sui generis*, la philosophie de Hegel n'est pas un vitalisme au sens déterminé où la vie constituerait sa vérité ultime. Il n'en reste pas moins que l'organisme, tel que le pense Hegel, mérite qu'on s'y arrête et qu'on y séjourne. Dans l'entrelacs de la vie et de la mort, de l'autonomie et de la soumission au destin de l'espèce, de l'infinité et de la scission en membres mutuellement extérieurs, la vie présente la vérité la plus haute de la nature, en ce sens qu'elle manifeste, de la manière la plus explicite, le fait que celle-ci est non seulement la contradiction non résolue, mais encore l'effort – vain et pourtant toujours renouvelé – pour surmonter une telle contradiction.