



HAL
open science

Nature, vie et finalité, entre Hegel et Aristote

Raphaël Authier

► **To cite this version:**

Raphaël Authier. Nature, vie et finalité, entre Hegel et Aristote. Revue philosophique de Louvain, 2021, 118 (3), pp.435-457. hal-03431321

HAL Id: hal-03431321

<https://hal.science/hal-03431321>

Submitted on 16 Nov 2021

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

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

Nature, vie et finalité, entre Hegel et Aristote

[Version « manuscrit accepté » de l'article publié dans la *Revue philosophique de Louvain* (2021/3), dans le cadre du dossier « Repenser Aristote avec Hegel. Activité et effectivité », coordonné par Alessia Giacone et Florian Rada.]

L'un des nombreux éloges que Hegel adresse à Aristote est tellement appuyé qu'il n'est pas simple de voir jusqu'où il mène : l'éloge qui concerne les textes d'Aristote sur la vie ou le vivant. Ce motif n'est pas propre à la *Philosophie de la nature* ou aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, comme le remarquait déjà Pierre Aubenque (*Problèmes aristotéliens*, t. I, Paris, Vrin, 2009, p. 85-89), mais apparaît également dans la *Logique* de l'*Encyclopédie*, dans des passages des *Leçons sur la philosophie de la religion* et dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette dispersion hors du champ strict de la philosophie de la nature n'est pas anodine. Car l'analyse de cet éloge d'Aristote montre justement que Hegel se refuse à identifier exactement ce qu'Aristote appelle *phusis* et ce que lui-même nomme *Natur*. Cet article esquisse une reconstruction de la position hégélienne, pour tenter de comprendre le paradoxe qui apparaît dans ces textes : l'insistance sur la vérité du concept aristotélien de *phusis* (l'idée selon laquelle il s'agirait effectivement de la détermination essentielle du vivant), et la réticence à faire de ce concept une détermination valable pour la nature en général.

Il conviendra tout d'abord d'examiner la lecture que Hegel propose des textes d'Aristote, à la fois pour préciser ce qu'il en retient (le fait d'avoir parfaitement compris ce en quoi consiste la finalité naturelle), et pour souligner le type d'interprétation qu'il leur applique. Il faudra ensuite expliquer l'opposition dessinée par Hegel entre la conception aristotélienne du vivant, et l'explication que la physique moderne (mécaniste) propose de ces mêmes phénomènes. Il s'agira ensuite de montrer que la position de Hegel ne recoupe pas exactement celle d'Aristote, en soulignant les deux difficultés qui interdisent d'identifier rigoureusement ce qu'Aristote appelle *phusis* et ce que Hegel appelle *Natur*. Nous pourrons enfin esquisser une description de ce en quoi consiste la nature lorsqu'on la distingue de la *phusis*, et réfléchir aux raisons pour lesquelles Hegel s'attache à maintenir cet écart avec la conception aristotélienne du vivant.

Une remarque de la *Philosophie de la nature* permet de contextualiser le propos de Hegel : « La détermination fondamentale qu'Aristote a saisie du vivant en disant qu'il est à considérer comme agissant suivant la fin a été presque perdue dans les temps modernes, jusqu'à ce que Kant ressuscite à sa manière ce concept dans la finalité interne, en disant que le vivant était à considérer comme *fin en soi-même*. Ce qui fait surtout difficulté sur ce point, c'est que la relation de finalité est habituellement représentée comme une relation *extérieure*, et que règne l'opinion selon laquelle la fin n'existerait *que* de manière *consciente*. L'instinct est l'activité finalisée œuvrant de façon inconsciente » (*Philosophie de la nature*, § 360, Rem., *GW* 20 361 ; trad., p. 316)¹.

La référence à Aristote est cruciale à deux égards : premièrement, Hegel reconstruit un schéma historique qui lui permet de critiquer l'évacuation de la notion de finalité par la philosophie moderne depuis Descartes, de louer Kant d'avoir restauré la validité philosophique du concept de finalité, et de montrer qu'il faut aller plus loin que Kant dans l'application de ce concept, qui ne peut être appliqué seulement de manière subjective (en se contentant de penser *comme si* les êtres naturels étaient organisés en vue d'une fin), sans pour autant retomber dans l'erreur consistant à soumettre ces êtres naturels à une finalité externe. La finalité externe consisterait dans l'idée selon laquelle les êtres naturels réaliseraient une fin déterminée par un être différent d'eux, par exemple un créateur. Cela reviendrait à croire, pour reprendre un exemple que Hegel emprunte à Goethe, que Dieu aurait créé les chênes-lièges pour que nous puissions fabriquer des bouchons de bouteille (*Philosophie de la nature*, add. § 245 ; *GW* 24,3 1177 ; trad., p. 338)².

Deuxièmement, la référence à Aristote joue un rôle pivot dans la construction de la *Philosophie de la nature*. Car la finalité interne est la « détermination fondamentale du vivant » (*Philosophie de la nature*, § 360, Rem., *GW* 20 361 ; trad., p. 316) : il n'y a de vie que lorsqu'il y a réalisation par un être naturel, au cours d'un processus, de sa fonction ou de sa fin. Tout ce qui est vivant, en tant qu'il est vivant, est orienté vers une fin. Et réciproquement, la finalité n'est pas tant l'intention ou le projet conscient que se donne un individu, que le mouvement de

¹ Nous modifions légèrement la traduction en proposant « fin » pour *Zweck* plutôt que « but » (Bernard Bourgeois traduisant d'ailleurs *Zweckmässigkeit* par « finalité ») et en gardant « but » pour traduire *Ziel*.

² Voir également le passage des *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I, Meiner, Hambourg, 1983, p. 320 ; trad. P. Garniron, *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. I, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1996, pp. 301.

réalisation d'une détermination inscrite dans l'individu en question (d'une manière qui n'est pas forcément consciente).

La lecture hégélienne d'Aristote se déploie alors dans deux directions plus précises : elle tente de montrer d'une part que ce qu'Aristote appelle *phusis* consiste dans le fait d'agir suivant une fin, donc dans le fait de manifester une finalité interne ; et d'autre part, elle loue Aristote pour l'identification qu'il accomplit entre la finalité interne et la forme, entre la cause finale et la cause formelle.

Le premier point apparaît notamment lorsque Hegel réfléchit sur l'instinct animal : « Puisque l'impulsion ne peut être satisfaite que par des actions tout à fait déterminées, ce qu'on a ici apparaît comme de l'instinct, en tant que cela semble être un choix suivant la détermination d'une fin. Mais, parce que l'impulsion n'est pas le savoir d'une fin, l'animal ne connaît pas encore ses fins comme des fins, et c'est cet être agissant ainsi sans conscience suivant des fins qu'Aristote appelle φύσις » (*Philosophie de la nature*, add. § 360 ; *GW* 24,3 1552 ; trad., p. 671 – modifiée). Il y a deux manières pour un individu de se rapporter à des fins : soit inconsciemment, soit consciemment ; soit en réalisant ces fins sans savoir qu'elles sont déterminées par nous (instinctivement), soit en les réalisant en sachant que nous avons choisi de les poursuivre (volontairement). Ces deux types de volition, l'instinct et la volonté, sont deux manières de réaliser des fins³. Les animaux en restent au premier type de volition : on ne peut pas leur attribuer une volonté, mais seulement un instinct. Cela ne veut pas dire qu'ils ne réalisent pas de fins : c'est bien ce qu'ils font, mais sans le savoir. Or c'est précisément cela qu'Aristote appelle *phusis*. Être un être naturel, appartenir à la *phusis*, c'est agir inconsciemment selon des fins, c'est réaliser des fins inscrites en soi, inscrites dans sa nature, sans être conscient de le faire. La réalisation consciente de fins n'est qu'une manière d'imiter ou de prolonger la réalisation inconsciente de fins dans la nature⁴.

Il faut donc bien dire que la finalité n'est pas essentiellement consciente. Parler de finalité, c'est parler d'une réalisation par un individu de déterminations fixées par lui ; mais il n'est pas nécessaire que ces déterminations soient volontairement fixées. La finalité caractérise ainsi tout être vivant : non seulement les animaux, à travers l'instinct, mais aussi les êtres humains, dont

³ Hegel clarifie davantage cette distinction dans le § 360, lorsqu'il définit le besoin comme le fait de manquer de quelque chose de déterminé, la fin comme le contenu d'un besoin (comme ce que le besoin vise, dans la mesure où elle est réalisée par la satisfaction du besoin), et la « tendance » comme l'activité consistant à satisfaire le besoin (donc à réaliser la fin qui était visée). Cette tendance prend dans la nature la forme de l'instinct, dans la mesure où ce dernier consiste en une activité finalisée inconsciente.

⁴ Hegel a bien sûr en tête le chapitre 8 du livre II de la *Physique* : « d'une manière générale, l'art, dans certains cas parachève ce que la nature n'a pas la puissance d'accomplir, dans d'autres cas il imite la nature » (199a16-17 ; trad., p. 152).

une partie de l'existence continue d'être gouvernée par une finalité naturelle interne, et aussi les formes plus élémentaires de vie comme les végétaux, dont on peut considérer qu'ils accomplissent également des fins sans savoir qu'ils le font. Tout ce qui est vivant est soumis à la finalité interne. Par extension, qu'est-ce que la *phusis* ? C'est l'ensemble des êtres vivants qui manifestent de la finalité interne.

Notons également que Hegel caractérise tout de suite la nature au sens aristotélicien comme le fait d'agir suivant une finalité interne. Une interprétation particulière des textes d'Aristote transparait ici. Au premier chapitre du livre II de la *Physique*, Aristote se demande ce que sont les choses naturelles (les étants qui sont par nature), et souligne qu'on peut les définir par opposition aux produits de l'art (de la *technè*) comme les choses qui possèdent en elles-mêmes le principe de leur mouvement : « Parmi les étants, certains sont par nature, les autres du fait d'autres causes [...]. Or toutes ces choses se montrent différentes de celles qui ne sont pas constituées par nature. Chacune de celles-là, en effet, possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt » (*Physique*, II, 1 ; 192b8-14 ; trad., pp. 115-116). La possession d'un principe interne de mouvement joue le rôle de critère distinctif entre ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas.

Le terme de nature peut néanmoins renvoyer à deux choses : car on peut également dire que les produits de l'art sont des choses naturelles au sens où ils sont produits à partir d'éléments naturels, où ils sont constitués d'une matière naturelle. Il faudrait donc dire que la nature se dit en deux sens : « La nature se dit donc ainsi d'une première manière : la matière sous-jacente première de chacun des êtres qui ont en eux-mêmes un principe de mouvement et de changement ; d'une autre manière, c'est la figure et plus précisément la forme selon la définition » (193a29-30 ; trad., p. 119). La nature est à la fois le principe caractérisant un être qui possède une impulsion innée au changement (ce qu'exprime la forme, qui permet de comprendre le changement qui s'opère), et le principe à partir duquel ce processus s'enclenche (c'est-à-dire la matière), comme l'indiquera également le chapitre 4 de *Métaphysique*, Δ. Mais c'est à propos de la forme que l'on parle plus justement de nature, juge Aristote. Sont naturelles les choses qui réalisent des changements à partir d'une matière, sans y être incitées par rien d'autre qu'elles-mêmes.

Cette hésitation entre deux sens du terme de « nature » pourrait donc laisser penser qu'il existe un critère plus précis de détermination de ce que sont les choses naturelles. Et c'est ce qu'indique le chapitre huit du deuxième livre de la *Physique* : « toutes les choses qui sont par nature se produisent comme elles le font soit toujours soit la plupart du temps, alors que ce n'est le cas d'aucune des productions du hasard et de la spontanéité. [...] Il y a donc du en vue de

quelque chose parmi les choses qui deviennent et qui sont par nature » (*Physique*, II, 8 ; 198b35-199a7 ; trad., pp. 150-151). Plus exactement que le fait de posséder en soi un principe de mouvement, c'est le fait de réaliser une fin qui détermine les choses naturelles. En ce sens, c'est la forme qui exprime le mieux ce qu'est la nature : puisque c'est la forme qui désigne la fin que réalise une chose naturelle dans son existence. Un être naturel est un être orienté en vue d'une fin qui réside en lui-même, et qui est donc son principe interne d'organisation. La finalité technique, celle des produits de l'art, ne fait la plupart du temps qu'imiter la finalité naturelle. Hegel semble donc considérer que la détermination de la nature proposée au premier chapitre du livre II n'est qu'une première approche, et qu'il convient de faire prévaloir l'analyse du chapitre huit.

CONCEPTION ARISTOTELICIENNE ET CONCEPTION MECANISTE DE LA NATURE

Aristote a eu raison, dit Hegel, d'identifier la finalité avec la nature d'une chose : « Le concept de fin, en tant qu'intérieure aux choses naturelles, est leur détermination simple, par exemple le germe d'une plante, lequel, selon la possibilité réelle, contient tout ce qui viendra au grand jour à même l'arbre, donc, en tant qu'activité finalisée, est dirigé seulement vers la conservation de soi. C'est ce concept de fin qu'Aristote, lui aussi, a déjà reconnu dans la nature, et c'est cette activité efficiente qu'il appelle la *nature d'une chose* ; la manière téléologique de considérer les choses – et c'est celle-ci qui est la plus haute – consiste donc à considérer la nature comme libre en sa vitalité propre » (*Philosophie de la nature*, add. § 245 ; *GW* 24,3 1177 ; trad., p. 338 – modifiée). Non seulement la notion de finalité (interne) est applicable aux êtres vivants, non seulement elle est indispensable au travail de la philosophie de la nature, mais elle désigne même la « détermination simple » des êtres naturels, c'est-à-dire qu'elle désigne *ce qu'ils sont* et les distingue d'autres types d'êtres.

Hegel réitère ici l'identification aristotélicienne de la cause finale avec la cause formelle : il y a une identité entre l'expression de ce qu'est la chose, et l'expression de sa fin. La finalité interne est même la meilleure expression possible de ce qu'est la chose : parce que ce n'est pas une détermination figée, parce qu'elle indique ce qu'est la chose *dans son développement*. Attribuer aux choses naturelles une finalité interne, c'est les voir comme prises dans un processus de déploiement. Cela permet à la fois d'éviter une caractérisation figée (par exemple seulement à travers une simple classification en genres et en espèces) et d'éviter une

caractérisation extérieure, à laquelle échapperait le dynamisme interne de l'être naturel en question.

Il y a même une identification à trois termes : de la finalité interne avec la nature de la chose (ce qu'une chose est, c'est le mouvement de réalisation d'une fin qui la constitue), et de la finalité interne, donc de la nature de la chose, avec la nature en général. Comme le dit déjà Hegel ici, « considérer la nature comme libre en sa vitalité propre » revient à adopter le point de vue téléologique, en quoi consiste le point de vue le plus élevé sur la nature : « La philosophie de la nature vient à être considérée tout d'abord comme une science nouvelle ; ce qui est, assurément, en un sens, exact, mais, dans un autre sens, non. Car elle est ancienne, aussi ancienne que la considération de la nature en général, – qui plus est, elle est elle-même plus ancienne que la physique, comme, en effet, par exemple, la physique aristotélicienne est bien davantage de la philosophie de la nature que de la physique » (*Philosophie de la nature*, add. introductive ; *GW* 24,3 1173 ; trad., p. 335). Hegel souligne ainsi le rôle capital d'Aristote. Le projet hégélien de philosophie de la nature, qui consiste à élever la nature à une signification philosophique véritable, à l'étudier autrement que de façon strictement empirique, a en un sens été anticipé par Aristote. Les textes aristotéliciens sur la nature (qu'ils concernent l'étude du mouvement, ou celle des animaux, ou celle des phénomènes célestes) traduisent une ambition qui est déjà spéculative. Déjà Aristote allait au-delà de la physique empirique, c'est-à-dire de la simple accumulation de données sur les êtres naturels. Ce que Hegel reproche à la physique moderne, c'est d'en être revenue à une conception purement empirique de la physique. La philosophie hégélienne de la nature n'est nouvelle qu'en un sens, parce qu'en un autre sens, elle ne fait que relancer l'ambition aristotélicienne.

Il convient néanmoins de clarifier la position qui sous-tend cette critique. Car Hegel reproche par ailleurs à la philosophie moderne d'avoir malgré tout restauré de la téléologie : « La détermination *aristotélicienne* de la vie contient déjà la finalité interne et se tient, par suite, infiniment loin au-dessus du concept de la téléologie moderne qui n'avait en vue que la finalité *finie*, la finalité *extérieure* » (*Logique*, § 204, Rem. ; *GW* 20 210 ; trad., p. 442). La philosophie moderne a d'un côté récusé l'usage de la finalité interne, donc l'usage de la notion de fin comme instrument d'explication des phénomènes naturels, au profit d'un simple mécanisme, et d'un autre côté a introduit dans le champ philosophique l'usage de la finalité extérieure. Hegel lui reproche d'une part d'évacuer la notion de finalité de l'explication de la nature, et d'autre part de soumettre paradoxalement ces êtres naturels dont on explique le développement de façon simplement mécaniste, à de la finalité extérieure.

Hegel cherche ici à expliquer cet apparent paradoxe, et à pointer une difficulté de la vision mécaniste de la nature : réduire les êtres vivants à un jeu de forces, à des chocs qui se produisent entre les portions de matière sans avoir égard à la nature de ces corps matériels, suppose de faire une analogie entre les êtres vivants en question et des machines : cela suppose d'interpréter le fonctionnement des êtres vivants à partir des artefacts produits par l'homme. Considérer les animaux comme des machines, c'est les considérer comme s'ils avaient été fabriqués, donc comme s'ils n'étaient pas simplement naturels. Pour Hegel, il semble y avoir une corrélation entre l'évacuation de la finalité interne dans l'explication de la nature et l'introduction du modèle de la finalité externe, c'est-à-dire de la finalité artisanale, fabricatrice, dans la vision de la nature. Il y aurait donc un lien entre le réductionnisme mécaniste et le modèle d'un dieu fabricant, d'un dieu architecte ou d'un dieu calculateur. Ces deux positionnements théoriques sont également contestables, du point de vue d'une philosophie de la nature comme de celui d'une philosophie de la religion (puisque'ils aboutissent, selon Hegel, à une mauvaise conception du divin). Aristote quant à lui se gardait de ces deux erreurs consistant à la fois à réduire le fonctionnement des êtres naturels à un pur mécanisme, et à surajouter à ce fonctionnement la vision d'une téléologie externe. Sa grande force est d'avoir à la fois compris les êtres naturels à partir de leur fonction, de ce qu'ils réalisent, et d'avoir lié cette réalisation à la détermination de ce qu'ils sont (donc d'avoir lié la nature comme *phusis* à la nature comme essence).

Hegel tire de cette analyse une conclusion capitale : « Le concept aristotélicien de nature est supérieur au concept actuel ; car ce qui compte avant tout pour lui, c'est la détermination de la fin comme détermination interne de la chose naturelle elle-même. La restauration du rationnel à cet égard, ces derniers temps, n'est rien d'autre qu'un réveil, une justification de l'idée aristotélicienne. [...] Aristote appréhende la nature en tant que vie, c'est là son idée maîtresse » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, SW 18 341-343 ; trad., pp. 540-541 – voir également *Vorlesungen* 8 74). La bonne compréhension de la finalité se trouve déjà chez Aristote, et elle se trouve aussi, « sous une forme subjective », dit Hegel, chez Kant, mais avec le même contenu de vérité. Cette vérité est la suivante : les êtres vivants réalisent une fin, ils sont dotés d'un principe interne de conservation, de mouvement et de transformation. S'ils se conservent, ce n'est pas simplement en vertu d'un équilibre des forces qui s'exercent sur eux et qu'ils exercent sur leur environnement, mais en vertu d'un principe de cohésion. Que Kant estime qu'on doive se contenter d'attribuer méthodologiquement ce principe aux êtres vivants organisés pour les comprendre ne pose pas de problème, puisqu'il en conserve l'idée essentielle.

Ce qu'il faut corriger dans le concept moderne, c'est-à-dire mécaniste, de nature, selon Hegel, c'est la caractérisation de celui-ci par la seule nécessité : donc l'idée selon laquelle ce

qui est naturel serait ce qui est soumis à la nécessité, à une chaîne rigoureuse de causes et d'effets, à un entrelacement de forces transmises d'un objet à un autre en vertu des principes exposés par Newton, de sorte que tout mouvement ou toute transformation observables dans la nature seraient explicables par ces chocs et par la transmission de ces forces. Du point de vue moderne, ce qui est naturel est ce qui s'explique mécaniquement, donc ce qui s'explique sans avoir besoin de faire appel à quelque chose de plus que les forces, et ce qui est soumis à une fin dépasse ainsi le strict champ de la naturalité (c'est ce qui relève de la décision humaine, ou de la décision divine, etc.). La bonne conception de la finalité prend le contrepied de cette position : ce qui est naturel est ce qui est doté de vie. La nature est l'ensemble des êtres animés d'un mouvement dont ils sont (au moins en partie) eux-mêmes responsables. La philosophie de la nature est l'étude des êtres dotés d'un principe interne d'activité, et l'étude des changements produits par les déterminations internes des êtres.

Est-ce à dire qu'il n'y aurait aucune nécessité dans la nature, que le schéma appliqué par les philosophes mécanistes n'aurait aucun champ d'application ? Pas tout à fait. Il y a bien de la nécessité dans la nature, mais seulement comme condition de la vitalité, du vivant : ce n'est donc pas la détermination propre de la vie, bien qu'il s'agisse d'une condition pour que la vie se développe. La finalité caractéristique des choses naturelles est à distinguer du hasard (elle est cause de quelque chose de déterminé, de quelque chose qui est déjà présent en elle sous une forme embryonnaire), mais elle n'est pas à séparer totalement de la nécessité. La finalité se développe en ajoutant au niveau de la nécessité un niveau supplémentaire.

Hegel suit Aristote d'assez près. Et il le suit même jusqu'à un dernier point : « Nature signifie précisément qu'une chose devient ce qu'elle était déjà à son commencement – finalité ; la fin qui se réalise est la nature de la chose. [...] La nature d'une chose est un universel, un égal à soi-même qui se repousse de soi-même et qui se réalise, se produit ; mais le produit est comme tel au fondement de cette chose, c'est-à-dire est fin, genre en soi, il est déjà tel auparavant, avant d'être effectif, à titre de possibilité. L'homme engendre l'homme [...]. La nature du vivant consiste à avoir en soi une détermination originaires d'après laquelle il opère » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, SW 18 344-345 ; trad., pp. 542-543 (voir également *Vorlesungen* 8 75-76). La nature, c'est ce qui découle des déterminations fondamentales internes de la chose. C'est le mouvement de réalisation de ces déterminations fondamentales. En ce sens donc, la nature n'est jamais fixe : ni lorsqu'on la prend comme l'ensemble des caractéristiques fondamentales d'une chose (ces caractéristiques ne font qu'un avec le mouvement de leur réalisation dans un être vivant qui se développe dans le temps et dans

l'espace), ni lorsqu'on la prend comme ce qui s'oppose à l'esprit (il y a bien un dynamisme propre aux choses naturelles, la réalisation et la reproduction permanente des possibilités fondamentales des êtres vivants).

Mais cette mobilité naturelle se reproduit toujours à l'identique. Les formes naturelles se reproduisent constamment : la nature désigne un mouvement de transformation permanent, mais de transformation à somme nulle, où le résultat est toujours rigoureusement équivalent au donné de départ, où la fin est équivalente au commencement. D'où le fait que pour Hegel comme pour Aristote, « l'homme engendre l'homme » dans une succession indéfinie de générations. C'est la présence de finalité dans la nature qui permet d'expliquer cette stabilité : les êtres vivants réalisent toujours quelque chose qu'ils contenaient déjà au départ : leur essence, leurs déterminations fondamentales, et ils le réalisent à la fois en eux-mêmes, et dans leurs descendants qui ne sont que d'autres exemplaires de la même espèce. On peut parler de vie lorsqu'on a affaire au déploiement d'un ensemble de caractéristiques déjà présentes en germe au départ. C'est aussi la raison pour laquelle Hegel – comme Aristote – refuse l'évolution des espèces : passer d'une conception fixiste à une conception évolutionniste supposerait de réduire le rôle de la finalité interne, de déterminer la vie autrement que par la réalisation de caractéristiques déjà présentes au départ, donc d'une certaine façon d'introduire de l'indétermination dans le développement des êtres vivants.

LES DIFFICULTES DE L'IDENTIFICATION ENTRE VIE, ACTIVITE FINALISEE ET NATURE

Cette analyse pose néanmoins une difficulté : d'un côté, la finalité (comprise comme finalité interne) est déterminée comme la caractéristique essentielle de la vie, et d'un autre côté elle est identifiée à la *phusis*, donc à la nature. Or il ne peut pas être question, dans le système hégélien, d'une identification exacte de ces trois termes. D'une part, en effet, la vie ne concerne pas seulement la nature (en tant qu'opposée à l'esprit), mais également l'esprit, et elle est même l'une des plus hautes caractérisations du concept. La vie prend donc d'autres formes que celles de la finalité, elle possède, en tant que concept, une extension bien plus large. Et d'autre part, toute la nature ne peut pas être caractérisée comme vivante : il existe une partie de la nature, la nature inorganique, qui ne peut justement pas être dite vivante. Elle ne présente que les conditions de développement de la vie, sans être elle-même vivante. Il faudrait donc dire que la nature qui est finalisée n'est que la nature organique, et que la nature inorganique, elle, n'est pas soumise à des fins, mêmes internes.

Commençons par le premier aspect de cette difficulté. Si Hegel réserve la notion de finalité aux êtres naturels, c'est que cette détermination ne permet pas de décrire adéquatement l'activité de ce qui relève l'esprit. La finalité désigne l'activité des êtres qui réalisent la fin qu'ils contiennent, d'une part sans connaître cette fin, et d'autre part sans avoir conscience de la réaliser. Ce qu'Aristote appelle *phusis*, c'est l'activité finale des êtres naturels. Mais comment qualifier l'activité déterminée des êtres spirituels ? Faudrait-il dire que la recherche d'une fin et la réalisation de celle-ci au sein de l'esprit ne relèveraient pas de la finalité ? Que se passe-t-il lorsqu'on passe de la réalisation inconsciente d'une fin à la réalisation consciente ?

Hegel l'indique dans un passage de la Logique du concept : « L'antinomie du fatalisme, avec le déterminisme, et de la liberté concerne, pareillement, l'opposition du mécanisme et de la téléologie ; car ce qui est libre est le concept dans son existence » (*Science de la logique*, t. III, *GW* 12 154 ; trad., p. 202). C'est-à-dire que ce qui, pour le domaine de l'esprit, est l'équivalent de la finalité pour le domaine de la nature, c'est la liberté. Dans la nature, on a affaire aux trois niveaux suivants : le mécanisme, le chimisme et la téléologie. Dans l'esprit, on a affaire à ces autres niveaux : le fatalisme, le déterminisme et la liberté. Dans tous ces cas, il s'agit de déterminer de quelle manière s'effectuent des processus. À chaque fois, on peut concevoir l'agir comme nécessité (mécanisme, fatalisme), comme produit (chimisme, déterminisme), ou comme déterminé de manière interne (téléologie, liberté). De même que la finalité est la détermination fondamentale des processus naturels vivants, donc des actions accomplies par les êtres vivants, de même la liberté est la détermination fondamentale des processus spirituels, donc des actes de l'esprit.

La première série, celle qui concerne la nature est inconsciente ; la seconde, celle qui concerne l'esprit, est consciente. On comprend mieux ici pourquoi l'idée d'une finalité externe, d'une finalité consciente, est absurde : c'est une confusion entre l'ordre de la nature et l'ordre de l'esprit. Par ailleurs, l'idée d'une finalité externe, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les êtres vivants accompliraient une fin ou un dessein fixé en dehors d'eux, est en fait contradictoire avec le mécanisme. Elle superpose deux modalités d'explication incompatibles, alors que l'idée de finalité interne ne contredit pas le mécanisme : elle montre simplement qu'il faut admettre un principe supplémentaire au sein même des êtres naturels. De la même façon, Aristote ne niait absolument pas la présence de nécessité ou de hasard dans la nature, même s'il faisait de la finalité le principe prédominant.

La finalité ne caractérise donc qu'une des manières de comprendre la vie : seulement la vie comme phénomène biologique. Mais la vie spirituelle, elle, se caractérise comme liberté. La liberté et la finalité sont ainsi deux modalités de déploiement de la vie (dans l'esprit et dans la

nature), de la même manière qu'il y a également un déploiement de la vie dans l'élément logique⁵. La finalité ne caractérise donc que les êtres naturels vivants, et non l'ensemble des manifestations de la vie en général. Les manifestations de la vie sous une forme spirituelle prennent aussi la forme d'une détermination et d'une réalisation de fins, mais la manière dont ces fins sont déterminées est différente (leur contenu ne découle pas de l'appartenance de l'individu en question à une espèce donnée), et la manière dont elles sont réalisées diffère également (puisqu'elle se fait de façon consciente et non inconsciente).

Passons au second aspect de la difficulté : tout ce qui est vivant est finalisé, mais tout ce qui est naturel n'est pas vivant, donc n'est pas finalisé. Il existe pour Hegel une sphère de la nature qui échappe à l'emprise de la finalité, une sphère dont les manifestations ne sont pas finalisées (c'est-à-dire ne remplissent pas de fonction, ne se reproduisent pas, ne réalisent pas de fin qui serait inscrite, même inconsciemment, en elles) : la nature inorganique, c'est-à-dire la nature non-vivante. Autrement dit, les corps célestes et les constituants géologiques de la Terre ne réalisent rien, ils ne manifestent pas une activité orientée vers une fin : à la fois parce qu'ils ne réalisent pas de fin, et parce qu'ils ne manifestent pas à proprement parler d'activité. Hegel voit les corps célestes et les constituants géologiques comme des formes naturelles figées, comme des choses dépourvues de processus (même sous la forme la plus élémentaire de celui-ci, c'est-à-dire la reproduction), comme quelque chose de non-vivant. Ce n'est qu'à partir du mode élémentaire de reproduction qui est celui des végétaux que l'on a affaire à quelque chose de vivant, par conséquent affaire à quelque chose de finalisé. Ce qui amène à la conclusion suivante : la nature inorganique échappe à toute forme de finalité, c'est la seule portion de la nature qui relève exclusivement du mécanisme⁶. De ce fait, il convient de faire une différence entre la nature vivante et la nature en général : seule la nature vivante est finalisée. C'est donc que la *phusis*, telle que la comprend Hegel, ne correspond pas exactement à la *Natur*.

Mais à vrai dire, Aristote l'a peut-être aperçu, puisqu'il concevait bien qu'il existe des choses non finalisées dans la nature : la pluie, l'arc-en-ciel, certains organes corporels, ou certaines sécrétions comme la bile⁷. Simplement, du point de vue de Hegel, Aristote n'a pas su

⁵ C'est ce que décrit le chapitre de la Logique du concept consacré à la vie : « la vision logique de la vie est différente d'une autre vision scientifique de celle-ci ; cependant, il n'y a pas lieu ici d'examiner comment on traite de la vie dans des sciences non philosophiques, mais seulement comment la vie logique, en tant qu'Idée pure, est à différencier de la vie naturelle qui est examinée dans la *Philosophie de la nature*, ainsi que de la vie pour autant qu'elle est liée à l'*esprit* » (*Science de la logique*, t. III, *GW* 12 180 ; trad., p. 232).

⁶ Alfredo Ferrarin a bien souligné ce point (*Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 217).

⁷ Sur ce point, voir les pages 296-309 de M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.

nommer cet élément non-finalisé, autrement que par le terme de hasard, ou par l'idée de nécessité mécanique. Autant il est possible qu'Aristote ait compris la difficulté du premier aspect, donc qu'il ait compris que la vie était davantage que la vie biologique (c'est du moins l'impression de Hegel), autant il semble avoir manqué le second aspect de la difficulté, c'est-à-dire la séparation entre nature inorganique et nature organique, donc l'extériorité radicale de la nature. Si l'on suit Hegel, la grandeur d'Aristote est d'avoir déterminé philosophiquement ce qu'était la vie. Mais son erreur est d'avoir trop vite identifié vie et nature, activité finalisée et *phusis*. Pour comprendre ce qu'a manqué Aristote, il faut alors montrer en quoi la nature est distincte de la *phusis*, donc comprendre l'avantage théorique du concept hégélien de nature par rapport au concept de *phusis* (et à condition de ne pas prendre ce concept de nature comme le fond la philosophie et la physique mécanistes).

CE QU'A MANQUE ARISTOTE

D'où la question qu'il s'agit désormais de poser : comment comprendre la nature dans son sens spécifiquement hégélien ? Comment comprendre la nature au-delà de ce que nous en dit Aristote, la nature au-delà de la *phusis* ? Il semble qu'on puisse relire, à l'aide de cette distinction entre nature et *phusis*, ou si l'on préfère entre nature au sens grec et nature au sens hégélien, l'introduction de la *Philosophie de la nature* (soit les §§ 245-251). Car comme le dit justement Hegel dans une addition à ces passages, « la question "qu'est-ce que la nature ?" [...] demeure un problème » (*Philosophie de la nature*, add. introductive ; *GW* 24,3 1174 ; trad., p. 336).

La première condition est de se donner une compréhension adéquate de la finalité, afin de bien comprendre ce en quoi consistent les phénomènes vivants. Hegel insiste sur la nécessité de passer du point de vue de la finalité finie au point de vue de la finalité non-finie⁸ : ce qu'il appelle finalité finie, c'est la finalité externe dans la mesure où on postule que les objets naturels auraient pour fin de servir les intérêts pratiques de l'homme. Ce qu'il appelle finalité non-finie, c'est la finalité interne, donc l'idée selon laquelle les êtres naturels ont pour fin de réaliser la détermination qu'ils contiennent par nature. L'idée de finalité externe a été amplement critiquée. Il y a cependant, dit Hegel, une « présupposition juste » dans le point de vue de la

⁸ Voir sur ce point les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I, Meiner, Hambourg, 1983, p. 320 ; trad. P. Garniron, *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. I, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1996, pp. 301-302).

finalité finie : le fait que « la nature ne contient pas en elle-même le but final absolu » (*Philosophie de la nature*, § 245 ; *GW* 20 235 ; trad., p. 185). Autrement dit, la nature ne contient que des fins particulières, propres à chaque être vivant, mais on ne peut pas assigner à la nature une fin qu'elle aurait, dans son ensemble, à réaliser. Il faut s'abstenir du regard rétrospectif qui nous conduit trop souvent à comprendre la nature en fonction de fins qui sont les nôtres et qu'elle peut être amenée à servir. Comprendre la nature suppose d'adopter le point de vue d'une considération théorique sur elle, sans partir de notre rapport pratique à elle, sans lui attribuer de fins extérieures à elle, et sans adopter le point de vue de la physique moderne.

Apparaît alors une seconde condition, plus radicale : distinguer ce qui, dans la nature, appartient aussi à l'esprit (donc ce que nous nous contentons de retrouver en étudiant la nature), et ce qui, en elle, nous est étranger. Lorsque nous nous rapportons à la nature de manière théorique, dit Hegel, « nous nous effaçons devant les choses de la nature, nous les laissons comme elles sont et nous nous réglons sur elles » (*Philosophie de la nature*, add. § 246 ; *GW* 24,3 1177 ; trad., p. 339). Il ne faut pas voir la nature comme l'agrégat des données que l'on peut rassembler sur elles, mais comme, dit Hegel, une « organisation » (*Philosophie de la nature*, § 246 ; *GW* 20 236 ; trad., p. 186). Il ne s'agit pas de dédaigner la « physique empirique », mais de pousser plus loin sa détermination de la nature, de montrer en quoi les données recueillies par la physique empirique répondent à une structure et à une logique précise, dans laquelle on peut retrouver du sens. La difficulté de ce point de vue théorique est qu'il présente le risque de poser dans la nature ce qui nous appartient, et qui n'est donc pas propre à elle : « nous en faisons quelque chose d'universel ; mais les choses sont des choses singulières, et le lion en général n'existe pas. Nous faisons d'elles quelque chose de subjectif, qui est produit par nous, qui nous appartient, et qui, à vrai dire, est propre à nous en tant qu'hommes » (*Philosophie de la nature*, add. § 246 ; *GW* 24,3 1178 ; trad., p. 339)⁹. Réduire la nature à nos concepts, à l'universel abstrait que nous formons subjectivement, pose problème. Or c'est ce que fait, sans doute malgré elle, la physique mécaniste, en se refusant à attribuer une finalité interne aux êtres naturels, et en ne comprenant le vivant que selon les lois générales de la physique.

Il faut bien, selon Hegel, donner un sens à la nature, mais qui ne revienne pas à lui assigner un sens arbitraire : « Ce qu'il y a ainsi d'universel dans les choses n'est pas quelque chose de

⁹ On pourra noter que Hegel ne va cependant pas jusqu'à défendre une conception nominaliste de l'espèce (au sens où les caractéristiques des individus pourraient varier de façon aléatoire d'une génération à l'autre, ou au sens où les classifications zoologiques seraient arbitraires), mais qu'il affirme simplement qu'il ne faut pas traiter un terme général comme s'il s'agissait d'une chose particulière.

subjectif qui nous appartiendrait mais, bien plutôt, en tant qu'un noumène opposé au phénomène transitoire, ce qu'il y a de vrai, d'objectif, d'effectif dans les choses elles-mêmes » (*Philosophie de la nature*, add. § 246 ; *GW* 24,3 1181 ; trad., p. 342). Le sens que l'on trouve dans la nature réside dans les structures permanentes que l'on peut y découvrir¹⁰. Deux écueils sont à éviter : l'attitude qui consiste à imposer à la nature un mode de fonctionnement qui n'est pas le sien, donc à tenter de lire la nature à l'aide de catégories qui relèvent en réalité de l'esprit, et l'attitude qui consiste à renoncer à trouver du sens dans la nature. La physique mécaniste s'est paradoxalement engagée, si l'on suit le raisonnement hégélien, dans ces deux écueils à la fois : s'interdisant d'assigner de la finalité interne aux choses naturelles, elle s'est interdit d'y trouver du sens, et elle s'est contenté de voir la nature selon un modèle instrumental, en lui appliquant indûment des concepts issus de l'activité technique.

Ces précautions étant prises, peut-on parvenir à comprendre la nature *stricto sensu*, c'est-à-dire la nature distinguée de la *phusis* ? Il semble possible de la présenter selon cinq caractéristiques :

a) Elle est ce qui est radicalement extérieur à l'idée, non seulement au sens d'une extériorité relative, mais d'une extériorité véritable : « la nature n'est pas extérieure seulement de façon relative, par rapport à cette Idée (et par rapport à [...] l'esprit), mais *l'extériorité* constitue la détermination dans laquelle elle est en tant que nature » (*Philosophie de la nature*, § 247 ; *GW* 20 237 ; trad., p. 187). Elle est l'Idée dans la forme de l'être-autre, dans ce qui n'est pas du tout elle. C'est-à-dire que nous comprenons les formes naturelles en retrouvant du sens dans ce qui est pourtant radicalement extérieur au concept. Si l'on parle de nature, c'est en raison de cette extériorité par rapport au concept et à l'activité de l'entendement.

b) Si la nature est ainsi l'extériorité par rapport au concept, c'est qu'aucune liberté ne s'y manifeste : « La nature ne montre, par suite, dans son être-là, aucune liberté, mais de la nécessité et de la contingence » (*Philosophie de la nature*, § 248 ; *GW* 20 237 ; trad., p. 187), c'est-à-dire précisément ce qu'excluait la finalité. Il n'y a de liberté que là où l'esprit se réalise, se retrouve.

¹⁰ En ce sens, toute tentative visant à trouver ou retrouver du sens au sein de la nature revient à l'appréhender différemment de ce qu'elle est, comme l'explique clairement l'addition au § 246 : « Comment parvenons-nous, sujets que nous sommes, à passer aux objets ? Si nous nous mettons à l'œuvre pour franchir cette faille – et à cela nous nous laissons assurément entraîner –, nous pensons cette nature ; nous faisons d'elle, qui est quelque chose d'autre que nous, quelque chose d'autre que ce qu'elle est » (*Philosophie de la nature*, add. § 246 ; *GW* 24,3 1178 ; trad., p. 340). C'est pour cela que nous trouvons un sens dans la nature, un sens qui est bien présent en elle, mais qui n'est présent en elle que du fait de son entrelacement avec l'esprit : donc nous retrouvons ce qui, en elle, vient de nous. Ou comme Hegel le dit un peu plus loin : « l'étude de la nature est la libération de l'esprit en celle-ci ; car il a en elle son devenir pour autant qu'il ne se rapporte pas à quelque chose d'autre, mais à lui-même » (add. § 246 ; *GW* 24,3 1185 ; trad., p. 346).

Mais dans la nature *stricto sensu*, il n'y a aucune liberté. La nature est l'ensemble des processus dont la liberté est absente. La téléologie correspond à la nature *vivante*, organique et déterminée, non pas à la nature au sens strict, qui elle, lorsqu'on l'appréhende sans détermination supplémentaire, ne manifeste aucune forme de liberté, ni même de finalité (et qui en reste au mécanisme). La remarque du paragraphe renforce l'argument : c'est pour cela qu'il est absurde d'attribuer une valeur spirituelle à la nature, comme lorsqu'on fait des êtres naturels des œuvres de Dieu, ou comme lorsqu'on considère la beauté naturelle comme supérieure à la beauté des œuvres d'arts humaines. Hegel ajoute une précision capitale pour notre question : il y a bien de la vie dans la nature, mais la vie est, dans la nature, « abandonnée à la déraison de l'extériorité » (*Philosophie de la nature*, Rem. § 248 ; *GW* 20 238 ; trad., p. 188). Ce qui caractérise en propre la nature, ce n'est ni la vitalité ni la finalité. Il y a de la finalité dans la nature, mais seulement en tant que de la vie se déploie dans la nature, donc dans quelque chose qui lui est extérieur.

c) Conséquence : la vie se développe dans la nature, mais elle ne s'y développe pas de manière naturelle. C'est la raison pour laquelle Hegel rejette l'idée d'une évolution des espèces (qu'il qualifie dans la remarque du § 249 de « représentation nébuleuse » – *Philosophie de la nature*, *GW* 20 239 ; trad., p. 189), et la raison pour laquelle il dit dans le § 249 que la nature est un « système de degrés » (*GW* 20 238 ; trad., p. 189), où chaque degré résulte du précédent (c'est-à-dire où chaque être naturel représente la complexification d'un être antérieur), mais sans que ce processus de complexification se soit naturellement produit : « non pas de telle sorte que l'un serait engendré à partir de l'autre de façon *naturelle*, mais dans l'Idée intérieure qui constitue le fondement de la nature » (*Philosophie de la nature*, § 249 ; *GW* 20 238-239 ; trad., p. 189). Il n'y a pas d'évolution des formes naturelles, qui se contentent de se reproduire à l'identique. Le processus évolutif de plus en plus complexe que constitue la vie a lieu dans la nature, mais pas à partir de la nature et pas de manière naturelle. On voit là encore où cela mène : si la vie s'identifie à la finalité et à la *phusis*, cela veut dire que la nature n'est pas la *phusis*. La *phusis*, la vie, est un processus qui a lieu dans la nature, mais qui précisément a lieu dans quelque chose qui lui est extérieur.

d) Ce qui caractérise la nature, quatrièmement, puisqu'elle est extérieure à l'Idée et donc à la vie, c'est le double règne de la nécessité et de la contingence (qui toutes deux s'opposent à la liberté : la nécessité parce que les formes qu'elle manifeste sont fixes (les espèces, qui donnent lieu à une constante reproduction à l'identique), et la contingence parce que ces formes donnent lieu à des irrégularités, des bizarreries, des hybrides, des monstres, mais sans que ces apparitions d'irrégularités n'interrompent la reproduction régulière de l'espèce. C'est ce Hegel appelle « l'impuissance de la nature » (*Philosophie de la nature*, § 250 ; *GW* 20 240 ; trad., p.

190), qui est à la fois impuissante à se transformer, à se métamorphoser (la métamorphose, dit Hegel, n'appartient qu'au concept), et impuissante à se reproduire sans accroc, à prendre la forme d'êtres vivants parfaitement conformes à leur concept. Si les êtres naturels vivants sont vivants, c'est dans la mesure où ils évoluent – au niveau individuel, et non pas au niveau de l'espèce –, où ils exhibent des formes de plus en plus complexes lorsque l'esprit les étudie ; mais s'ils sont naturels, c'est dans la mesure où ils ne franchissent jamais les bornes de leur espèce, laquelle reste irrémédiablement fixe et stable, et où ils ne parviennent pas à exemplifier parfaitement cette espèce.

e) La nature est enfin ce dans quoi la vie se réalise, ce dans quoi se déploient les phénomènes biologiques. Elle est une condition de la vie et non quelque chose de vivant. La nature *stricto sensu* n'est donc pas finalisée. Elle ne l'est que lorsqu'on l'appréhende en relation avec les êtres vivants qui se déploient en elle-même selon une finalité qui leur est intérieure, ou en relation avec l'esprit. Dans le premier cas, il y a dans la nature autant de fins qu'il y a d'êtres naturels. Dans le second cas, il y a dans la nature une fin qui renvoie en réalité au fait que l'esprit se retrouve dans la nature : l'esprit, écrit Hegel au § 251, « est la vérité et le but final de la nature, et constitue l'effectivité vraie de l'Idée » (*Philosophie de la nature*, *GW* 20 241 ; trad., p. 191). Si Hegel se permet ici de prêter à la nature dans son ensemble une finalité, c'est qu'en ce point, on appréhende la nature telle qu'elle forme un tout dans lequel la vie se réalise et l'esprit se retrouve. En réalité, c'est la nature *vivante*, dans l'unique mesure où les êtres vivants se déploient dans la nature, qui a l'esprit pour fin.

Si la nature se distingue bien de la *phusis* comme ensemble des êtres vivants dotés d'une finalité interne, Hegel n'en viendrait-il pas curieusement à réintroduire ce qu'il a critiqué, à savoir une l'identification de la nature avec le domaine de la nécessité mécanique ? Ne retrouve-t-il pas l'ambiguïté d'une double détermination de la nature, comme finalité et comme nécessité mécanique ? Il écrit en effet ceci : « Dans l'idée de nature, deux déterminations importent essentiellement selon Aristote [*Physique* II 8] : 1) “le concept de fin” et 2) “le concept de nécessité”. [...] C'est là la vieille antinomie dont on a hérité depuis, les points de vue différents de la nécessité (*causae efficientes*), et de la finalité (concept, *causae finales*) » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *SW* 18 341-343 ; trad., pp. 540-541 – voir également *GW* 30,1 107). En réalité, ce qui pose problème à Hegel n'est pas la reconnaissance d'un domaine régi par la nécessité mécanique. Il en admet parfaitement l'existence, sous la qualification de « nature inorganique ». Ce qu'il reproche à la physique mécaniste était plutôt d'appliquer le principe de nécessité aux phénomènes vivants, à la nature organique. Hegel semble bien admettre, avec Aristote, que la nature contient à la fois ce qui relève du mécanique et ce qui

relève du vivant. Le fond du reproche qu'il adresse à la physique mécaniste, c'est l'unification de la nature inorganique et de la nature organique sous un unique principe explicatif. De façon tout à fait similaire, Hegel reproche à Newton d'avoir étendu aux phénomènes célestes des principes valables pour les phénomènes terrestres, donc d'avoir déterminé des lois du mouvement valables indifféremment pour tous les phénomènes¹¹. De même qu'il s'est opposé à l'unification de la physique terrestre et de la physique céleste, il s'oppose à l'unification, sous un même ensemble de principes explicatifs, de la nature organique et de la nature inorganique. S'il voit Newton comme le promoteur d'une extension abusive des lois du mouvement contraint à la sphère céleste, il voit l'explication mécaniste des phénomènes vivants comme l'extension abusive des règles de fonctionnement de la nature inorganique. Il critique donc la physique moderne, non pas pour refuser l'existence d'un domaine régi par la nécessité mécanique (loin s'en faut), mais pour maintenir fermement la distinction de deux domaines – non pas tant pour des raisons épistémologiques (car son épistémologie est plus moderne qu'on ne l'a longtemps dit¹²) que pour des raisons métaphysiques (pour défendre ultimement la distinction entre la nature et l'esprit¹³).

CONCLUSION

Selon Hegel, Aristote a donc parfaitement découvert la détermination fondamentale du vivant. Ce qui lui a échappé, c'est l'ambiguïté de la notion de nature, le fait que la nature ne coïncide pas exactement avec les processus vivants. Qu'est-ce alors que la nature une fois distinguée de la *phusis* ? Qu'est-ce que la nature distinguée de l'activité vitale finalisée ? C'est précisément ce qui reste extérieur à la vie et à l'activité finalisée, mais c'est justement ce dans quoi la vie et l'activité finalisée peuvent se déployer. C'est le règne de la nécessité et de la contingence, l'endroit d'où la liberté caractéristique de l'esprit est absente. La nature n'est donc pas finalisée, contrairement à la vie, et cette dernière se déploie dans la nature en allant au-delà de la nécessité et de la contingence caractéristiques de la nature. La vie, l'ensemble des êtres vivants dotés d'une activité finalisée, c'est-à-dire la *phusis*, correspond à un niveau intermédiaire entre la nécessité et la contingence caractéristiques de la nature comme telle, et

¹¹ Sur cette critique et la prise de position qu'elle implique, voir R. Authier, « Critique de Newton et pensée de la temporalité (Hegel, Schelling) », *Les Études philosophiques*, 2019/4, pp. 541-560.

¹² Voir E. Renault, Hegel, *La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001.

¹³ Dont il faut évidemment noter qu'elle est une distinction, et non une séparation (puisque au contraire, les phénomènes spirituels ne peuvent exister sans les phénomènes naturels qui les rendent possibles).

la liberté caractéristique de l'esprit : « La fin est le concept en tant qu'il est ce qui se reconstitue dans l'altérité » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, SW 18 347 ; trad., p. 545). La vie ou la *phusis* est finalement l'ensemble des processus qui permettent à l'esprit de se déployer au sein de la nature : « la vie est le concept parvenu à sa manifestation, le concept devenu distinct, explicité » (*Philosophie de la nature*, add. § 251 ; *GW* 24,3 1195 ; trad., p. 255). Réciproquement, « le concept [...] n'accède à l'existence que dans la vie, en tant qu'âme » (*Philosophie de la nature*, add. § 248 ; *GW* 24,3 1190 ; trad., p. 350). La nature est ainsi ce qui reste résistante à l'activité du concept, ce dans quoi il se déploie, mais sans pouvoir se déployer complètement.

On voit finalement que ce qui, dans la nature, appartient aussi à l'esprit, c'est le caractère vivant. Ce que nous retrouvons en étudiant la nature, les structures de sens que nous mettons au jour en elles, ce sont celles du vivant. À l'inverse, ce qui, en elle, nous reste étranger, c'est la dimension de la nature inorganique, que nous ne parvenons pas à appréhender comme telle, mais que nous pouvons néanmoins étudier en tant que condition de développement du vivant. En définitive, ce n'est pas le fait qu'on puisse répondre à la question « Qu'est-ce que la nature ? » de deux manières qui a échappé à Aristote, mais les conséquences de cette dualité. On peut en effet répondre à cette question soit en faisant référence aux structures de sens que nous retrouvons dans la nature, et qui sont aussi les nôtres, puisque ce sont les structures de l'idée logique, qui se déploient tant dans l'esprit que dans la nature (auquel cas nous la décrivons comme *phusis*) ; soit en tâchant d'identifier ce qui, en elle, représente au contraire une résistance au déploiement des phénomènes vivants, représente l'être-autre dans lequel les structures de l'idée logique se déploient (auquel cas, on la décrit comme un principe d'extériorité). Aristote a eu doublement raison : il a vu cette dualité, et il a maintenu la priorité donnée au vivant sur le non-vivant dans la compréhension des formes naturelles. Il est à ce double titre supérieur à la physique mécaniste. Néanmoins, si la philosophie hégélienne de la nature se propose d'aller plus loin qu'Aristote, et non simplement de le reprendre, c'est dans la mesure où elle distingue nettement ce qui relève du déploiement de la vie dans la nature, et ce en quoi constitue la nature *stricto sensu*. En ce sens, c'est l'idée d'extériorité de la nature qui constitue l'originalité du projet hégélien.

Raphaël AUTHIER

Faculté des Lettres de Sorbonne Université

UFR de philosophie

1, rue Victor Cousin
75005 Paris
raphael.authier@gmail.com

BIBLIOGRAPHIE

Textes de Hegel et d'Aristote

ARISTOTLE, *Physics*, éd. W. D. Ross, Oxford, 1936.

HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Sämtliche Werke, t. 18)* [abrégé en SW 18], Stuttgart, Frommann, 1965.

HEGEL, *Gesammelte Werke* [abrégé en *GW*], Hambourg, Meiner, 1968-...

HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* [abrégé en *Vorlesungen*], Hambourg, Meiner, 1983-...

HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, éd. W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1993- 1995.

Traductions françaises

ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.

HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. III, La philosophie grecque : Platon et Aristote, Paris, Vrin, 1972.

HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. P. Garniron, t. I, Paris, PUF, 1996.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, Science de la logique [abrégé en *Logique*], Paris, Vrin, 1994.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II, Philosophie de la nature [abrégé en *Philosophie de la nature*], trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, GF, 2012.

HEGEL, *Science de la logique*, t. III, Le concept, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.

Littérature secondaire

- AUBENQUE, Pierre (1974). « Hegel et Aristote », *Hegel et la pensée grecque*, éd. par J. D'Hondt, Paris, PUF. Repris dans AUBENQUE, Pierre (2009), *Problèmes aristotéliens. Philosophie théorique*, Paris, Vrin, p. 85-100.
- DUBARLE, Dominique (1975). « La nature chez Hegel et chez Aristote », *Archives de philosophie*, vol. 38, n°1, p. 3-32.
- LEBRUN, Gérard (1983). « Hegel lecteur d'Aristote », *Les Études philosophiques*, juillet-septembre 1983, p. 329-347.
- GUSDORF, Georges (1985). *Le savoir romantique de la nature*, Paris, Payot.
- MOREL, Pierre-Marie (1997). *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.
- FERRARIN, Alfredo (2001). *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RENAULT, Emmanuel (2001). *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin.
- RICHARDS, Robert (2002). *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago, University of Chicago Press.
- THOUARD, Denis (2004). *Aristote au XIX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- MOREL, Pierre-Marie (2007). *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin.
- MARMASSE, Gilles (2008). *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé.
- CATTIN, Emmanuel (2010). « Nature », in *Vers la simplicité*, Paris, Vrin, p. 59-80.
- GERARD, Gilbert (2012). « Hegel lecteur de la Métaphysique d'Aristote », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 2012, p. 195-223.
- GAMBAROTTO, Andrea (2018). *Vital Forces, Teleology and Organization. Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Cham, Springer.

RÉSUMÉ

Hegel crédite Aristote d'avoir identifié, à l'aide de la notion de finalité interne, la détermination fondamentale des êtres vivants, rendant ainsi possible l'édification d'une philosophie de la nature. La conception aristotélienne de la nature (*phusis*) serait ainsi

préférable, si l'on suit le raisonnement hégélien, à la conception mécaniste de l'époque moderne. Et pourtant, la manière dont Hegel caractérise ce qu'il appelle « nature » (*Natur*) ne semble pas coïncider avec la description qu'en propose Aristote. Nous tentons ici d'expliquer ce paradoxe en revenant sur la lecture hégélienne d'Aristote, en nous interrogeant sur les motifs qui poussent Hegel à critiquer le mécanisme de la physique moderne, en analysant les raisons pour lesquelles Hegel refuse d'identifier la nature à la conception aristotélicienne (c'est-à-dire refuse d'identifier complètement le domaine de la nature avec le domaine du vivant), et en tentant de caractériser le sens spécifiquement hégélien de la « nature », une fois distinguée de la *phusis*.