

HEGEL LECTEUR DE BICHAT, OU COMMENT LA RAISON SPÉCULATIVE FAIT D'UNE DISTINCTION D'ENTENDEMENT UN MOMENT CONCEPTUEL DU VIVANT

Emmanuel Chaput (Université d'Ottawa)

Malgré l'extrapolation parfois violente qu'opère Hegel, son traitement des découvertes physiologiques de Bichat montre à quel point il demeure soucieux de penser la compatibilité entre sciences empiriques et sciences spéculatives ou philosophiques. Loin de déduire un concept de la nature a priori indépendamment de toute considération pour les travaux de son temps, Hegel est au contraire un lecteur attentif des sciences en plein essor. Son système doit ainsi se comprendre à l'aune d'un dialogue constant avec les sciences dans lequel la philosophie se nourrit des nouvelles découvertes scientifiques tout en jetant une lumière nouvelle sur celles-ci. C'est un tel phénomène, résultat du dialogue qu'entretient Hegel avec Bichat, que j'expose ici en m'intéressant à la distinction bichatienne entre vie organique et vie animale et la manière dont Hegel reprend cette distinction en lui conférant une dimension résolument speculative.

Despite the sometimes violent extrapolation carried out by Hegel, the way he treats Bichat's physiological discoveries shows the extent to which he is concerned about the compatibility between the empirical sciences and the speculative/philosophical sciences. Far from deducing an a priori concept of nature with no consideration for the works of his time, Hegel is on the contrary an attentive reader of the burgeoning science. His approach must therefore be understood as a constant dialogue with science. Through this dialogue, philosophy draws on new scientific discoveries while simultaneously interpreting them in a new light. It is such a phenomenon, resulting from the dialogue between Hegel and Bichat, that I examine here, with a particular interest in the distinction between organic life and animal life, as held by Bichat, and the way Hegel takes this distinction and confers on it a resolutely speculative dimension.

« Il est bien difficile au philosophe de s'exercer à la philosophie biologique sans risquer de compromettre les biologistes qu'il utilise ou qu'il cite [...]. Mais serait-il possible, sans la rendre suspecte, de demander à la biologie l'occasion, sinon la permission de repenser ou de rectifier des concepts philosophiques fondamentaux, tels que celui de la vie? ».

—Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*

C'est presque devenu un lieu commun de souligner à quel point les interprétations de la philosophie hégélienne de la nature entendue comme tentative de se substituer aux sciences empiriques sont pauvres et non avenues. Il suffit, au demeurant, de lire le second tome de *L'Encyclopédie* pour voir à quel point Hegel se réfère et dialogue avec les recherches empiriques de son temps. Hegel le souligne d'ailleurs : « Non seulement la philosophie doit nécessairement être en accord avec l'expérience de la nature, mais la *naissance* et *formation* de la science philosophique a la physique empirique pour présupposition et condition¹. » Les travaux récents sur la philosophie hégélienne de la nature font d'ailleurs souvent état de cet important dialogue entre Hegel et les sciences de son temps².

L'auteur tient à remercier Jeffrey Reid de même que les deux évaluateurs anonymes qui préalablement lu et commenté une version antérieure de ce texte. Leurs commentaires furent d'une aide précieuse; qu'ils en soient remerciés.

¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II. *Philosophie de la nature*, trad. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 186, §246. Par la suite, l'abréviation PhN sera utilisée dans le texte. Dans l'addition au même paragraphe, Hegel renchérit : « La philosophie de la nature recueille le matériau, que la physique lui apprête [...] il faut ainsi que la physique fasse le travail pour la philosophie de la nature, afin que celle-ci puisse traduire en concept l'universel d'entendement qui lui est transmis, en montrant il procède du concept, en tant qu'un tout nécessaire en lui-même » (PhN, 343, §246 Add.). Au demeurant, ce rapport cordial entre la science philosophique et les découvertes des sciences empiriques n'est pas unique à la philosophie de la nature; elle constitue le rapport que privilégie Hegel entre la philosophie et tout savoir positif (voir G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. *La Science de la Logique*, trad. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, p. 178-79, §12).

² Cf. Bernard Bourgeois, « L'Idée de nature dans la philosophie de Hegel », dans Christophe Bouton et Jean-Louis Vieillard-Baron (dir.), *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2009, p. 17; Alain Lacroix, *Hegel. La Philosophie de la nature*, Paris, PUF, 1997, p. 15; François Dagognet, « Sur la Philosophie de la nature de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007, p. 403-11; Michael John Petry (dir.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987; Michael John Petry, « Hegelianism and the Natural Sciences: Some Current Developments and Interpretations », *Hegel Studien*,

Au-delà de ce seul constat général permettant de réfuter les « caricatures³ » de la *Naturphilosophie* hégélienne, s'intéresser avec la minutie nécessaire à la manière dont Hegel articule sa propre pensée avec ou contre certaines figures phares de la science de son époque permet de distinguer deux choses. D'une part, les références qui, au sein de l'*Encyclopédie*, ne constituent, pour l'essentiel, qu'un apport empirique d'une importance essentiellement historique. D'autre part, les références qui présentent un intérêt plus proprement philosophique ou, pour le dire autrement, qui apporte de l'eau au moulin de la raison spéculative hégélienne. Ainsi, nombre de travaux se sont intéressés par exemple au rapport de Hegel à Newton⁴, ou encore à l'influence de la chimie de son temps sur la pensée de Hegel⁵. Pour ma part, je me concentrerai ici principalement sur l'intérêt de Hegel pour la pensée anatomique, physiologique et biologique de son temps en m'attardant tout particulièrement à la figure de Xavier Bichat (1771-1802), dont on mesure souvent assez mal, à la lumière des commentaires parfois laconiques de Hegel, l'importance non seulement pour la philosophie de la nature hégélienne, mais également pour rendre compte du passage de la Nature à l'Esprit.

n° 36, 2001, p. 199-223; Jeffrey Reid, « The Fiery Crucible, Yorick's Skull, and Leprosy in the Sky : The Language of Nature (With a Concluding Unscientific Postscriptum) », dans *Real Words - Language and System in Hegel*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 40-57; Emmanuel Renault, *Hegel - La Naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001; Emmanuel Renault, *Philosophie chimique - Hegel et la science dynamiste de son temps*, Bordeaux, PUB, 2002; pour ne nommer que ceux-là.

³ Emmanuel Renault, « Naturphilosophie », dans Dominique Lecourt (dir.) *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2006, p. 786.

⁴ Voir notamment André Doz, « Commentaire », dans G. W. F. Hegel, *La Théorie de la mesure*, Paris, PUF, 1994, p. 103-96; Jean-François Filion, *Dialectique et matière - La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature (1830) de Hegel*, Québec, PUL, 2007 (par la suite, l'abréviation DM sera utilisée dans le texte); Lacroix, *Hegel*, 62-78; Mauro Nasti De Vincentis, « Hegel's Worm in Newton's Apple », dans Stephen Houlgate (dir.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany, SUNY Press, 1998, p. 227-56; Michael John Petry (dir.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht, Springer, 1993; Thomas Posch, « Hegel's Anti-Reductionism - Remarks on What is Living of his Philosophy of Nature », *Angelaki*, vol. 10, n° 1, 2005, p. 61-76.

⁵ Voir John W. Burbidge, *Real Process: How Logic and Chemistry Combine in Hegel's Philosophy of Nature*, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 106; Dietrich von Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden, Pressler, 1976; Renault, *Philosophie chimique*.

1. L'importance de Bichat pour les études hégéliennes de la nature et de la vie organique

Dans *Dialectique et Matière*, Jean-François Filion suggère que « la philosophie hégélienne de la nature renferme une part structurelle qui est récurrente, et ce, surtout en ce qui a trait à la nature inorganique » (DM, 126). Avec la distinction bichatienne entre la vie organique et animale, nous aimerions montrer en quoi cette structure conceptuelle récurrente est également patente au sein de la nature organique. Comme nous le verrons, Hegel reprend et retraduit cette distinction à l'aune de sa propre division syllogistique du Concept. Ce faisant, la réappropriation hégélienne de la distinction bichatienne et sa retraduction en termes spéculatifs permet, à l'inverse, de situer le travail de retraduction que les catégories logiques subissent elles-mêmes au travers l'expérience de « *l'être-autre* » (PhN, 187, §247) de l'Idée qu'est la nature⁶. Mais l'intérêt d'un tel examen de la lecture hégélienne de Bichat ne s'arrête pas là. Elle met en outre à mal la thèse du « nationalisme épistémologique » de Hegel. Dans son commentaire de la *Théorie de la mesure*, André Doz a en effet suggéré que l'exaltation de Kepler parallèle à la critique acerbe de Newton n'était pas dépourvue d'un certain nationalisme de la part de Hegel⁷. Mais ce n'est pas là un critère suffisant de rejet ou d'approbation, tant s'en faut, et l'exemple de Bichat en constitue justement un contre-exemple dans la mesure où Hegel semble en effet faire un usage proprement philosophique et conceptuel des découvertes du médecin français, alors que les références à ses compatriotes allemands jouent, dans ce domaine, un rôle beaucoup plus accessoire. Cependant, l'exemple de Bichat est aussi intéressant et intrigant dans la mesure où il ne met pas seulement à mal la position de Doz, mais invalide également, à tout le moins partiellement, certaines positions alternatives et contraires à celle défendue par Doz. Ainsi, pour Filion, ce n'est pas le nationalisme

⁶ La question du rôle et de la fonction de la *Naturphilosophie* au sein de l'économie générale du système hégélien excède la visée de ce texte. Mais si l'Idée logique doit, pour s'effectuer adéquatement, faire l'épreuve de la contingence pour reprendre la belle expression de Bernard Mabille, c'est-à-dire s'incarner dans ce monde physique pétri de contingence qu'est la nature pour Hegel, nous verrons que cette épreuve n'est pas sans effet sur les catégories logiques de l'Idée. Voir Bernard Mabille, *Hegel. L'Épreuve de la contingence*, Paris, Hermann, 2013 La lecture hégélienne de Bichat montre en effet comment la rationalité spéculative doit parfois travailler une matière – théorique et/ou empirique – parfois récalcitrante à son effort de conceptualisation.

⁷ Doz, « Commentaire », 103.

hégélien qui détermine ses préférences théoriques en sciences, mais ce qu'il nomme « *l'instinct de raison* » (DM, 33-34) :

Le style de physique produit par Galilée et Kepler se distingue de celui produit par Newton parce que, à *l'aube de la science classique*, le travail des scientifiques était encore guidé par *l'instinct de raison* avec lequel il était de mise de croire que la raison se trouvait substantiellement dans la nature comme dans la doctrine du *Noûs* d'Anaxagore. (DM, 34)

Or si tel peut être le cas dans le cadre du débat entre Newton, Galilée et Kepler, *l'instinct de raison* comme inscription consciente dans la perspective historique d'un principe de raison substantiel ne semble pas être un critère de sélection constant pour Hegel. À ce titre, encore une fois, Bichat constitue un bon exemple. À bien des égards, proche de Newton et des pensées de l'entendement, la pensée de Bichat n'exprime pas moins pour Hegel, peut-être malgré Bichat, une dimension résolument conceptuelle qui doit tout de même néanmoins faire l'objet d'une retraduction spéculative au sein de la *Naturphilosophie*⁸.

Néanmoins, par de nombreux aspects, les recherches de Bichat s'accordent bien avec le penser philosophique de Hegel. Il suffit par exemple de penser à la célèbre définition qui ouvre les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* : « *la vie est l'ensemble des fonc-*

⁸ Pour comprendre ce que nous entendons par l'idée d'une « retraduction spéculative » du contenu empirique des sciences, nous nous référerons au passage suivant de la *Philosophie de la Nature* : « La philosophie de la nature recueille le matériau, que la physique lui apprête en le tirant de l'expérience [...] et elle le *transforme à nouveau*, sans placer au fondement l'expérience comme l'ultime confirmation; il faut ainsi que la physique fasse le travail pour la philosophie de la nature, afin que celle-ci puisse *traduire* en concept l'universel d'entendement qui lui est transmis » (PhN, 343, §246 Add., nous soulignons). La transformation ou traduction qu'opère Hegel consiste non pas à fournir une explication alternative aux sciences empiriques, mais à en traiter le matériel à la lumière des concepts de la *Logique*. C'est pourquoi le concept et les catégories logiques constituent pour la raison le fond des choses, leur ultime confirmation. En demeurant au stade de l'expérience, de l'observation, l'entendement reste confiné à la seule représentation dont un sujet peut, au mieux, avoir la certitude, mais non la vérité. La vérité d'une chose repose au contraire pour Hegel sur son adéquation à son concept et non sur la certitude de son expérience. En cela, la traduction spéculative traite l'objet à partir de l'Idée logique plutôt que l'expérience phénoménologique qui pourtant demeure un prérequis nécessaire à toute entreprise spéculative.

tions qui résistent à la mort⁹ ». Bien que le passage ne soit jamais cité comme tel dans *l'Encyclopédie*, il est difficile de croire qu'un tel renversement de la perspective physiologique traditionnelle¹⁰, posant dorénavant la vie « dans son rapport à la mort¹¹ », n'ait pas marqué un philosophe de la négativité comme Hegel. Que l'on définisse ainsi d'entrée de jeu la vie à partir de sa (non-in)différence, de son Autre – « *la vie, c'est la mort*¹² », dira d'ailleurs Claude Bernard radicalisant ainsi encore davantage la formule de Bichat – voilà qui n'est certainement pas tout à fait étranger à Hegel. L'analogie, d'ailleurs, n'est pas que formelle. Pour Hegel la vie ne saurait être définie sans faire référence à la mort, ce « maître absolu¹³ ». Si la vie organique est automouvement, elle trouve nécessairement en la mort son point d'aboutissement. Son activité consiste en effet « pour elle, à se précipiter vers sa mort » (PhN, 551, §336 Add.). Tant chez Bichat que Hegel, donc, c'est par son Autre, la mort, que sont définis la vie et le vivant¹⁴.

⁹ Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Verviers, Marabout, 1973, p. 11. Par la suite, l'abréviation RP sera utilisée dans le texte.

¹⁰ En effet, comme le souligne à juste titre Foucault dans *Naissance de la clinique*, avec cette définition bichatienne de la vie, « le vitalisme apparaît sur fond de [...] "mortalisme" ». Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2009, p. 148. On assiste à un véritable renversement de perspective : « le regard médical pivote sur lui-même » (*ibid.*, 149). Jean Fernel (1497-1558), l'un des premiers concepteurs de la physiologie écrivait dans sa *Universa Medecina (Médecine universelle)* : « Comme première des parties de la médecine existe la physiologie, qui explore la nature de l'homme sain, toutes ses forces et fonctions » (cité dans Philippe Huneman, *Bichat, la vie et la mort*, Paris, PUF, 1998, p. 5. Par la suite, l'abréviation BVM sera utilisée dans le texte). Avec Bichat, au contraire, c'est d'abord à partir du pathologique, de la maladie et la mort des organes que l'on découvre et comprend le rôle des tissus, des fluides et des organes dans l'organisation physiologique de l'animal. C'est le pathologique qui rend compte du normal et non plus l'inverse. Comme l'écrit Huneman dans une formule qui ne peut qu'évoquer Hegel, il y a, dès lors : « intégration du négatif dans l'espace du savoir » (*ibid.*, 44).

¹¹ Foucault, *Naissance de la clinique*, 148.

¹² Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Tome I, Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1885, p. 41.

¹³ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Tome I, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, p. 164.

¹⁴ Certes, nul besoin de penser que l'idée du rapport dialectique entre vie et mort chez Hegel découle directement de sa lecture de Bichat. On retrouve déjà l'idée chez Héraclite qui exerça sur Hegel une influence autrement plus importante que Bichat : « la vie et la mort sont une seule et même chose ». Héraclite, *Fragments*, trad. par J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 122, §37. Il n'en reste pas moins que Bichat, aboutissant au même constat en partant

Et pourtant, un tel rapprochement n'a pu se faire qu'à partir de deux cheminements théoriques diamétralement opposés. En effet, même au sein de la mouvance vitaliste dans laquelle il s'inscrit, Bichat refuse l'approche métaphysique ou spéculative qui postule, à la manière de Paul-Laurent Barthez (1734-1806), un « principe vital » à situer dans les organes¹⁵. Une telle question de principe semble assez peu l'intéresser : « là commenceraient les conjectures; elles sont toujours le terme où je m'arrête » (RP, 170) affirme Bichat. *Hypotheses non fingo* : « l'affaire principale de la philosophie naturelle est de raisonner à partir des phénomènes, sans feindre d'hypothèses¹⁶ » comme l'écrivait Newton qui, sur ce point au moins, influence grandement l'approche de Bichat (RP, 61-62; BVM, 36)¹⁷. On peut dès lors difficilement penser une approche plus opposée à la philosophie résolument spéculative de Hegel. Mais au-delà de ces affinités ou de ces différences d'approches que le lecteur contemporain remarquera aisément en s'intéressant à l'œuvre de nos deux auteurs, il s'agit de s'intéresser aux emprunts conscients et explicites que fait Hegel aux travaux de Bichat pour voir comment le contenu des sciences empiriques est retraduit par la philosophie de la nature.

Or, comme nous l'avons déjà dit, Bichat n'est certainement pas le seul physiologiste à être cité par Hegel. En effet, lorsque Hegel traite du corps animal, de la circulation sanguine, du système nerveux, osseux ou digestif, il mobilise bien d'autres auteurs : Autenrieth, Richerand et Erman, pour n'en nommer que quelques-uns (PhN, 645-51, §354 Add.)¹⁸. Comment dès lors justifier notre intérêt plus

d'une perspective non pas spéculative, mais empirique, fournit un nouvel appui inusité à la conception hégélienne de la vie.

¹⁵ Cf. Éric Hamraoui, « Xavier Bichat, 1771-1802 », dans *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, 126.

¹⁶ Cité dans Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973, p. 251.

¹⁷ L'influence newtonienne reste cependant chez Bichat limitée au refus du spéculatif au profit de l'analyse des phénomènes : il ne joue aucun rôle sur la manière dont le physiologue analyse les phénomènes de la vie. Le refus bichatien du vitalisme métaphysique n'implique en aucun cas un repli physicaliste. Bien au contraire, s'il faut malgré tout inscrire Bichat dans le camp du vitalisme, il faut cependant comprendre ce vitalisme simplement comme « la forme que prend pour Bichat la revendication d'une autonomie de la science du vivant » (BVM, 81). Le vivant a sa propre spécificité : « Dire que la physiologie est la physique des animaux, c'est donner une idée extrêmement inexacte; j'aimerais autant dire que l'astronomie est la physiologie des astres » (RP, 64).

¹⁸ Le recours aux additions de *L'Encyclopédie* n'est jamais sans poser problème. D'autant plus que la première édition de la *Naturphilosophie* de Hegel, parue en 1842 sous la direction de K.-L. Michelet, est loin de correspondre aux standards

particulier au rapport de Hegel à Bichat ? Une telle entreprise comparative ne devrait-elle pas être également développée pour ces autres auteurs ? Il nous semble cependant que les références à ces auteurs sont sinon accessoires, du moins essentiellement empiriques. Il s'agit de montrer en quoi la philosophie « recueille le matériau, que la physique lui apprête » (PhN, 343, §246 Add.), en quoi elle s'appuie sur les données empiriques pour penser conceptuellement la vie organique.

À cet effet, Hegel se réfère aussi par moments à Bichat pour ses découvertes physiologiques sur le système des ganglions, dans une perspective résolument empirique (PhN, 649-50, §354 Add.), mais, contrairement aux références faites à Austenrieth ou Richerand, la lecture hégélienne de Bichat ne se limite pas à un tel usage strictement empirique. Ce que Hegel trouve chez Bichat, c'est aussi quelque chose de plus substantiel pour sa philosophie de la nature, quelque chose de plus conceptuel : la distinction bichatienne entre la vie organique et la vie animale.

C'est à la réappropriation spéculative de cette distinction que je m'intéresserai ici; autrement dit, il s'agit d'examiner comment Hegel

actuels d'une édition critique (cf. Gilles Marmasse, « Vorwort », dans G. W. F. Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823-24*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, p. 54-55). Cherchant à mettre en dialogue – voire faire polémique – Hegel avec les sciences de son temps, Michelet semble sélectif dans les références scientifiques qu'il choisit ou non d'expliciter dans les additions (cf. Karol Bal, Gilles Marmasse und Klaus Vieweg, « Einleitung », dans G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur Berlin 1825/26*, Hamburg, Felix Meiner, 2007, p. xix-xxiv; Petry, « Hegelianism and the Natural Sciences », 216), il semble également ajouter aux notes de Hegel et aux cahiers d'élèves qui forment le matériau brut des additions, des citations directes d'ouvrages scientifiques de l'époque sans que l'on en retrouve les traces dans les cahiers d'élèves retrouvés (voir par exemple Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1823-24*; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26*). Toutefois, comme l'écrit Emmanuel Renault : « le fait que Hegel lui-même n'ait le plus souvent rédigé que les introductions de ses cours et se soit appuyé pour le reste de son enseignement sur des cahiers d'élèves [...] suffit à prouver qu'il serait absurde de leur refuser toute valeur ». Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est – Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p. 23 n.1. À ce titre nous nous considérons comme justifiés d'user des additions de Michelet pour souligner l'apport des sciences anatomiques, biologiques et physiologiques à la réflexion hégélienne. C'est d'autant plus vrai pour ce qui est de Bichat auquel Hegel se réfère explicitement dans le texte même de l'*Encyclopédie* publiée de son vivant (PhN, 311, §355). On sait par ailleurs que les *Recherches physiologiques* de Bichat faisaient partie de la bibliothèque de Hegel (voir Wolfgang Neuser, « Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek », dans *Hegel und die Naturwissenschaften*, 481).

reprend la distinction d'entendement de Bichat fondée sur l'empirie pour les penser dans l'ordre interne de son système en termes de *moments conceptuels*. Il faut d'ailleurs préciser que si une telle réappropriation reste possible pour Hegel, c'est qu'il y a déjà en germes dans la pensée de Bichat une volonté de systématisation. En effet, malgré son rejet de la métaphysique et de la recherche des premiers principes, Bichat n'en est pas moins critique de « la médecine purement empirique » (BVM, 39) incapable de penser en termes de « systèmes généraux¹⁹ ». C'est cette volonté de systématisme qui pointe déjà au-delà du domaine de la pure empirie vers le champ d'investigation philosophique de Hegel.

En effet, comme le remarquait Jean Hyppolite dans *Logique et existence*, pour Hegel l'empirie et les sciences empiriques relèvent essentiellement de l'entendement (*Verstand*)²⁰. Le propre de l'entendement est de distinguer, disséquer et analyser : « Si nous avons, par exemple, une fleur, l'entendement remarque ses qualités singulières; la chimie la dissèque et l'analyse. Nous distinguons ainsi [en elle] la couleur, la forme des pétales, l'acide citrique, la liqueur éthérée, le carbone, l'hydrogène, etc.; alors nous disons que la fleur est composée de toutes ces parties » (PhN, 344, §246 Add.). Mais une telle approche, descriptive, taxonomique s'intéressant au *comment* et décomposant les parties de ce qui se donne à l'observation, est condamnée, pour Hegel, au mauvais infini, à l'absence de totalisation autofondatrice. On peut toujours reprendre la description d'une fleur pour la raffiner, on peut toujours vouloir décomposer l'indécomposable, l'atomique, pour en décortiquer les parties constitutives. Et même lorsqu'on y arrive, le désir de pousser plus loin la découverte rejaillit de manière continue. Voilà la tâche infinie dans laquelle se perd nécessairement la science empirique.

Il ne faudrait cependant pas voir là une dépréciation unilatérale et abstraite du travail de l'entendement et des sciences empiriques, car bien que Hegel identifie le travail de la science à une accumulation infinie de faits et de connaissance qui constitue, du point de vue du Concept, un mauvais infini (sans unité définitive), il ne faut pas croire qu'un tel travail n'ait en soi aucune légitimité. Les fréquentes références de Hegel aux sciences empiriques de son temps montrent bien à quel point celui-ci est loin de considérer le travail scientifique comme illégitime. Toutefois, l'entendement à lui seul demeure incapable d'atteindre le niveau de la systématisme, de la « belle unité »

¹⁹ Xavier Bichat, *Anatomie générale*, Tome I, Paris, Brosson, Gabon et Cie, Libraires, 1801, p. xlvi.

²⁰ Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1961, p. 48.

fondée sur soi, qui ne passe, pour Hegel, que moyennant un saut dans le spéculatif. Aussi peut-on comprendre que Hegel, en reprenant, non sans une certaine violence interprétative, la distinction bichatienne entre la vie organique et la vie animale, entend lui conférer son plein sens philosophique au-delà de ce qui restait chez Bichat une distinction mitoyenne entre la description physiologique et la systématisation scientifique du vivant. Hegel souligne ainsi la raison (*Vernunft*) à l'œuvre dans une distinction traversée à la fois par une dimension relevant de l'entendement (*Verstand*) et de l'ordre du biologique, observable empiriquement, et une dimension sous-jacente relevant d'un travail conceptuel de modélisation du vivant.

Je présenterai d'abord brièvement la distinction entre vie organique et vie animale chez Bichat pour ensuite montrer comment Hegel les inscrit comme des moments conceptuels au sein de sa *Naturphilosophie*.

2. Vie organique et vie animale chez Bichat

La distinction bichatienne entre une vie organique, « intérieure », et une vie animale orientée vers l'« extérieur » (RP, 12) est à rapprocher de la distinction aristotélicienne entre la puissance « végétative » de l'âme dont relève, pour Aristote, la faculté nutritive et la puissance « animale » constitutive de la sensation²¹. Ainsi, alors que les fonctions de la vie organique sont, selon Bichat, sensiblement les mêmes dans le règne végétal et animal²² « à un degré plus ou moins marqué [...] la vie *animale* [est] ainsi nommée, parce qu'elle est l'attribut exclusif du règne animal » (RP, 12). Nous sommes à cet égard dans la continuité de la pensée aristotélicienne qui attribuait exclusivement à l'animal la sensation. À la différence d'Aristote cependant qui situait la génération, à l'instar de la nutrition, du côté de la dimension végétative de l'âme²³, la génération n'est, pour Bichat, ni le propre de la vie organique ni de la vie animale. Alors que l'objet animé et vivant doit, selon Aristote, inclure en soi son principe de reproduction et donc une dimension sexuelle, la question de la

²¹ Aristote, *De l'âme*, trad. par E. Barbotin, Paris, Gallimard, 2000, p. 42-43, II, 2, 413a22-b3.

²² Aristote affirme également à cet égard : « L'âme nutritive [présente dans la plante] appartient à tous les autres vivants aussi bien qu'à l'homme, elle est la première et la plus commune des facultés de l'âme, c'est par elle que la vie est donnée à tous les êtres animés » (*ibid.*, 48, II, 4, 415a23-26).

²³ Cf. *ibid.*, 48, II, 4, 415a23-26 et 50, 416a19.

génération n'intervient pas dans les *Recherches* de Bichat. Celui-ci s'intéresse non pas à la vie comme telle, dans toutes ses dimensions, y compris son rapport au genre et ses conditions de reproduction, mais seulement dans sa dimension biologique et individuelle. Tant la fin de la vie organique qu'animale signifie la fin de l'organisme passant ainsi du règne du vivant au non-vivant. Le point de départ et la fin de tout organisme vivant individualisé supposent l'activité de la vie organique et, dans le cas de l'animal, de la vie animale. La reproduction sexuée ne commence au contraire que bien plus tard dans le cours d'une vie, à la puberté et « s'éteint bien avant [que les fonctions organiques et animales] finissent » (RP, 13). C'est pourquoi les organes sexuels n'entreront dans aucune division des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*.

À cet égard d'ailleurs, Hegel reste plus proche d'Aristote que de Bichat, même s'il ne considère pas la faculté de génération comme particulièrement caractéristique du règne végétal (PhN, 631, §348 Add.). Il n'en reste pas moins que pour lui, la génération, à tout le moins chez l'animal, est une dimension fondamentale de la vie et de la mort : « après que l'individu s'est reproduit en tant qu'un autre individu, il meurt » (PhN, 691, §367 Add.). Il est toutefois manifeste que cette différence dépend de l'échelle d'analyse où l'on situe l'examen de la vie et du vivant. Alors que Bichat ne s'intéresse qu'au vivant individuel, au fonctionnement du corps vivant, voire à la vie des tissus qui constitue l'organisme individuel, Hegel et Aristote réinscrivent ce vivant individuel dans son rapport au genre et aux espèces dont il n'est qu'un moment – essentiel certes, mais qui doit être nié dans son individualité pour trouver sa signification dans le genre : « Ainsi, l'organisme animal a parcouru son cercle et il est maintenant l'universel sans sexe qui est fécondé; il est devenu le genre absolu, mais qui est la mort de cet individu-ci » (PhN, 707, §370 Add.). La reproduction constitue ainsi une petite mort, ce qui au niveau où Bichat situe son examen, n'a guère de sens ou relève simplement d'une métaphysique réinscrivant l'organisme vivant dans une totalité historique plus vaste. Ce travail de réflexion ne relève pas cependant du travail d'un physiologue cherchant les causes de la vie et de la mort. Et c'est pourquoi les organes de la reproduction n'ont pas, pour Bichat, à être inscrits ni dans la vie organique ni dans la vie animale.

Bien que Bichat oppose termes à termes les caractéristiques de la vie organique et animale, comme nous le verrons, un étrange parallélisme subsiste néanmoins. Comme l'écrit Bichat : « chacune des deux vies, animale et organique, se compose de deux ordres de fonctions qui se succèdent et s'enchaînent dans un sens inverse »

(RP, 13). Ces deux ordres s'enchaînant de manière inverse, ce sont l'ordre de la réceptivité et celui de l'activité. Ainsi, selon le premier ordre de la vie animale, celui de la sensation, les impressions sensibles affectent les organes de la sensation fédérés par le cerveau qui, à son tour, selon le second ordre, celui de la motricité et de la volition, agit sur les organes de la locomotion, de la voix et, pour Bichat, de la pensée.

De manière analogue, la vie organique est d'abord réceptivité et assimile ainsi les nutriments et les éléments comme l'air ou la lumière. Mais à ce moment de réceptivité qu'est l'assimilation succède bientôt le moment actif de l'absorption qui transforme ces éléments étrangers en partie intégrante du corps et de la vie de l'organisme (RP, 14). Les sécrétions (bile, salive, etc.) facilitent d'ailleurs activement l'absorption en provoquant la dissolution et la digestion des aliments.

Ainsi, les deux vies sont organisées selon deux ordres d'un même genre, modulés selon l'opposition binaire réceptivité/activité. Dans les deux cas également il existe, selon Bichat, un moyen terme, sorte de médiation entre les deux ordres, le cerveau dans le cas de la vie animale, la circulation sanguine dans le cas de la vie organique : « le système sanguin est un système moyen, centre de la vie organique, comme le cerveau est celui de la vie animale » (RP, 14). Mais malgré ce parallèle, tout semble opposer vie animale et vie organique. Celle-là est pure intériorité, tandis que l'animal « existe hors de lui; il est l'habitant du monde, et non comme le végétal du lieu qui le vit naître » (RP, 12). C'est d'ailleurs pourquoi la vie animale se caractérise par la motricité, la volition et la sensation qui impliquent toutes une interaction avec le monde extérieur.

La vie animale ne peut d'ailleurs se développer qu'en interagissant avec le monde : « la vie animale doit se développer » (BVM, 52). L'enfant doit apprendre à marcher, le peintre apprend à saisir les jeux d'ombres et de lumières qui ne se donnent pas à nous de façon immédiate. Il n'y a pas d'adéquation immédiate de la faculté animale à sa fonction, ce qui signifie d'une part que le perfectionnement est possible et que d'autre part notre vie animale est toujours médiatisée par notre existence au monde : « Tout est modifié par l'habitude dans la vie animale » (RP, 38). Au contraire, les organes de la vie organique, les poumons, l'estomac, le cœur, etc. doivent être immédiatement adéquats à leurs fonctions (BVM, 52), sans quoi la vie deviendrait bientôt impossible : « La cause qui suspend la respiration et la circulation suspend et même anéantit la vie, pour peu qu'elle soit prolongée » (RP, 33). Que les organes propres à la vie organique doivent immédiatement être ce qu'ils ont à être ne signifie

pas toutefois, pour Bichat, qu'ils soient réguliers quant à leurs formes. Au contraire, ses recherches empiriques menées sur les cadavres montrent bien que la forme d'un organe peut varier sans que sa fonction en soit de quelque manière altérée.

À l'inverse, l'irrégularité dans la constitution d'un organe de la vie animale entraîne systématiquement certaines conséquences sur la fonction de l'organe. Ainsi, un œil mal formé influence de façon partielle (chez l'astigmate) ou totale (pour l'aveugle) la fonction de l'œil, la vue. De tels handicaps n'abolissent pas pour autant la vie du sujet qui en souffre, car si du côté de la vie organique, l'activité est constamment nécessaire à la vie de l'organisme, l'activité des organes de la vie animale est toujours intermittente. Plus encore, elle peut être imparfaite et n'être que partiellement conforme à sa fonction sans mettre en danger la vie de l'organisme. Alors que l'activité des organes de la vie organique doit être constante, à l'inverse, il y a nécessité de reposer les organes de la vie animale pour ne pas les rendre complètement impropres à leur fonction : « Chaque sens fatigué par de longues sensations, devient impropre à en recevoir de nouvelles » (RP, 34). Là où l'activité organique ne peut être suspendue sans risquer la mort de l'organisme, l'activité animale doit nécessairement passer par des états de veille et de repos. Hegel le souligne d'ailleurs : « Dans ce que Bichat nomme la vie *animale*, règne ainsi une *alternance* de repos et d'activité²⁴ ». Nous verrons plus loin ce que Hegel retient d'un point de vue philosophique de cette *alternance* inhérente à la vie animale. Nous reviendrons également sur une autre différence que souligne Bichat entre vie organique et animale, l'idée de symétrie et d'asymétrie des organes. Cette distinction est en effet l'un des éléments principaux repris par Hegel pour penser en termes spéculatifs le passage de la nature à l'esprit.

3. La vie organique et animale au prisme des figures lunaire et cométaire de la philosophie de la nature de Hegel

Dans un premier temps, nous nous intéresserons cependant à l'autre élément qui aura retenu l'attention de Hegel et qui peut, au sein de la philosophie de la nature, correspondre à deux moments privilégiés du concept : l'intériorité propre à la vie organique comprise comme « l'être-pour-soi » (*Fürsichsein*) ou « au-dedans-de-soi » (*Insichsein*)

²⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III. *Philosophie de l'Esprit*, trad. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 442, §398 Add.

d'une part, et « l'être-pour-un-autre » (*Füreinandersein*) d'autre part, soit l'ouverture au monde, à l'extériorité qu'exprime la vie animale chez Bichat.

Dans les deux cas, on se situe au stade de la particularisation du concept qui dans la nature se dédouble selon les figures de la comète et de la Lune²⁵. En effet, la syllogistique hégélienne s'instancie dans la nature sous quatre figures récurrentes constitutives du *système* solaire (DM, 125, 194-98). Si le Soleil constitue le moment de l'universel en-soi et la Terre l'en-soi-pour-soi ou le singulier, le moment du particulier est représenté, tout au long de la philosophie de la nature, par ces deux figures cométaire et lunaire : « ces quatre [types de corps] exposent, dans le ciel, les uns en dehors des autres les moments du concept » (PhN, 387, §270 Add.). Or, ces quatre figures constitutives du concept, on ne les trouve pas uniquement dans les sections consacrées à la mécanique céleste, mais un peu partout, sous différentes formes, tout au long de la philosophie de la nature : « Quant aux natures solaire, planétaire, lunaire, cométaire, nous irons à leur poursuite à travers *tous les degrés suivants de la nature*; l'approfondissement de la nature est *seulement la transformation progressive* de ces quatre [types de corps] » (*ibid.*, nous soulignons). Et de fait, chaque organe du corps animal peut, en lui-même, en tant que corps, être analysé en termes lunaires ou cométaires : « Le *poumon* est la feuille animale qui se rapporte à l'atmosphère et fait ce processus s'interrompant et se rétablissant, d'expiration et d'inspiration. En revanche, le *foie* est le retour ramenant du cométaire dans l'être-pour-soi, dans le lunaire » (PhN, 652, §354 Add.). Pour notre propos nous nous limiterons toutefois aux systèmes d'organes et de tissus que constituent les deux vies, animale et organique, dépeintes par Bichat et reprises par Hegel. Nous tenterons de voir si les caractérisations des moments cométaire et lunaire collent davantage à l'une ou l'autre de ces deux vies et si, par conséquent, dans le syllogisme du vivant animal développé à la fin de la philosophie de la nature, il nous est possible de repenser la distinction bichatienne en termes proprement conceptuels ou spéculatifs au sens de Hegel.

²⁵ « La corporéité privée de centre, en tant qu'appartenant à l'extériorité, *se particularise* [nous soulignons – E.C.] en elle-même pour donner l'opposition du corps *lunaire* et du corps *cométaire* ». (PhN, 218, §270). Sur la fonction des moments lunaires et cométaires dans l'économie conceptuelle de la *Philosophie de la Nature* de Hegel, voir Jeffrey Reid, « Comets and Moons : The For-another in Hegel's *Philosophy of Nature* », *The Owl of Minerva*, vol. 45, n° 1-2 (2013-2014), p. 1-11. Par la suite, abréviation CM sera utilisée dans le texte.

Encore faut-il comprendre pourquoi plutôt que de parler dans les termes de la *Logique* et de Concept de *l'en-soi*, du *pour-soi*, et de *l'en-et-pour-soi* ou encore de l'universel, du particulier et du singulier, Hegel, dans sa philosophie de la nature, fait l'usage fréquent des moments *solaire*, *cométaire*, *lunaire* et *planétaire* pour rendre compte de la syllogistique dans la nature (CM, 3-4). Le passage de l'Idée à la Nature, passage nécessaire à la réalisation de l'Idée comme Esprit incarné et conscient de soi, ne se fait pas cependant sans heurt pour l'unité syllogistique de la Logique. Avec la Nature, l'Idée se confronte à son Autre dans toute sa radicalité. Elle est, la nature, le règne de l'arbitraire, de la contingence et de l'immédiat ou de « l'immédiation » pour parler comme Jean-Louis Vieillard-Baron : « La nature, pour Hegel, se caractérise par son immédiateté, on devrait dire son *immédiation*. C'est cette absence de médiation qui fait que, dans la nature objective, le moyen terme, c'est-à-dire la médiation même, ne peut jouer son rôle philosophique, mais se trouve brisé, dédoublé, triplé, quadruplé, et même quintuplé²⁶ ». La présence d'une telle « médiation brisée » ne signifie pas tout autant que la nature ne puisse pas être pensée spéculativement, mais simplement que l'Idée, dans sa confrontation à son Autre devra rechercher le mouvement dialectique du Concept dans des figures beaucoup moins familières que celle de la *Logique*. Les figures cométaires et lunaires qui parsèment la *Philosophie de la nature* en sont un bon exemple. Comme l'écrit d'ailleurs Hegel, les figures cométaires et lunaires « relèvent de l'arbitraire de la nature » (PhN, 386, §270 Add.) bien qu'elles représentent par ailleurs les moments – dédoublés – de la particularisation et de l'opposition, c.-à-d. de la négativité comme médiation ou moyen terme entre les deux extrêmes que sont l'universel solaire et le singulier planétaire²⁷.

C'est parce que le moment d'opposition a, dans la nature, une dimension matérielle que la belle unité du Concept s'y trouve brisée en une multiplicité et plus particulièrement en une « *dualité* » (*Zweiheit*) constituée par « le corps *lunaire* » marqué par la « *rigidité* » (*Startheit*) et « le corps *cométaire* » fluide (PhN, 235-36, §279). La remarque au §279 donne ainsi les principales caractéristiques de ces deux corps :

²⁶ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Le dédoublement de la nature chez Hegel », dans *Hegel et la philosophie de la nature*, 39.

²⁷ Nous suivons ici encore les conclusions de Jeffrey Reid : « Hegel's presentation of comets and moons shows how particularity, within the syllogistic whole, actually involves two separate sub-moments and how these are complicit in the presentation of essence » (CM, 4).

Le *corps de la rigidité* [c.-à-d. le corps *lunaire*], en tant que corps de l'être-pour-soi formel, lequel est la subsistance-par-soi prise dans l'opposition et, pour cette raison, n'est pas une individualité, est, de ce fait, en qualité de *servant* et le *satellite* d'un autre corps, dans lequel il a son *axe*. – Le *corps de la dissolution* [c.-à-d. le corps *cométaire*], le contraire de la rigidité, s'abandonne, en revanche, dans son comportement, à *tous les écarts*, et il représente, dans sa trajectoire excentrique comme dans son être-là physique, la contingence [B : de telle sorte que l'on présumait de ces corps que la proximité d'une grande planète pouvait modifier leur trajectoire]; [des corps de ce genre] se montre comme une concrétion superficielle, qui peut bien, d'une façon tout aussi contingente, à nouveau se réduire en poussière. (PhN, 236, §279)

À la lune correspond la rigidité de ce qui cherche à subsister par soi sans être pour autant une individualité propre. La lune n'existe que pour-un-autre, en tant que satellite ou servant, mais elle se refuse à (re)connaître cet état de dépendance. C'est pourquoi elle se dérobe au moins partiellement au regard de son autre. La lune conserve précieusement sa face cachée comme son essence propre, comme ce qui n'est pas pour-autrui : « L'être cassant en sa rigidité, la lune, est par conséquent sans transparence » (PhN, 475, §317 Add.), elle demeure un corps obscur, opaque, et dont l'être-pour-soi se résume à un refus de toute processualité impliquant le devenir-autre et le rapport à l'altérité (CM, 5). Comme corps *rigide*, mais *cassant*, seul le « choc d'une force contraignante extérieure » (PhN, 247, §296) permet d'accéder à l'essence ou à ce que le corps lunaire garde caché « au-dedans-de-soi ». La rigidité du corps offre une telle résistance à l'extérieur, que le corps lunaire préférera souvent se casser plutôt que de révéler son être-dans-soi à un autre.

On retrouve bien là quelques caractéristiques types de la vie organique, à savoir son manque de plasticité qui en fait un corps rigide dont la configuration interne reste totalement insensible aux influences externes, et ce, bien qu'elle ne puisse subsister sans cet extérieur, ce *monde* d'où lui viennent les éléments nécessaires à son activité (respiratoire, digestive, etc.). De même, à l'instar de « l'être-dans-soi » (*Insichsein*) du corps lunaire qui se montre « seulement moyennant un choc extérieur » (PhN, 453, §310 Add.), il faut provoquer les réactions de la vie organique pour en observer l'activité. Comme le disait Bichat, il faut mettre les chairs de l'animal à nues. Et toute la seconde partie de ses *Recherches physiologiques* est marquée par la description de ses expérimentations sur les animaux (suffocations, infections, etc.) visant à provoquer des insuffisances ciblées au

niveau des appareils de la vie organique. L'intervention extérieure est nécessaire dès lors que l'on veut véritablement comprendre ce qui autrement se dérobe à notre observation. D'où la fameuse injonction bichatienne : « Ouvrez quelques cadavres, vous verrez aussitôt disparaître l'obscurité que jamais la seule observation n'aurait pu dissiper²⁸ ».

À l'opposé du corps lunaire ou de la vie organique fermés sur soi et rigides, le corps *cométaire* est qualifié par Hegel de « masse vaporeuse » (PhN, 236, §279), voire « fluide²⁹ » qui à l'instar de l'air et l'eau est pure transparence : « les comètes sont de part en part claires » (PhN, 403-404, §279 Add., 475, §317 Add.). Du fait de cette transparence, au sein du corps cométaire, l'essence se phénoménalise pleinement pour-un-autre (CM, 6), elle est sans secret pour nous. Certes, les comètes sont vaporeuses, en manque de matérialité et apparaissent de ce fait comme un défaut d'être parfaitement contingent, mais en raison de leur transparence entièrement traversée par la lumière, elles se rapprochent néanmoins, au niveau physique, non seulement de l'air et l'eau, mais aussi du cristal (*ibid.*).

Nous dépassons, avec le cristal, la double insuffisance des moments du particulier que sont les moments lunaire et cométaire. Nous nous trouvons désormais du côté du singulier planétaire. Si l'on peut parler, d'une part, avec le cristal, d'un corps subsistant « renfermé en lui-même », ce n'est que « face à d'autre », la subsistance n'a dès lors plus la forme abstraite qu'elle revêtait dans le corps lunaire. Si, d'autre part, le cristal, comme figure subsistante-par-soi, n'implique pas une « ruine de la matérialité » comme la comète, il en adopte néanmoins la transparence. Et c'est pourquoi il demeure lui-même toujours en relation avec le moment cométaire qui constitue pour ainsi dire le cadre atmosphérique dans lequel le planétaire subsiste³⁰. En ce sens, en allant jusqu'à nier sa propre matérialité, le corps cométaire constitue le moment de l'extériorité-à-soi et du « pour-un-autre » par excellence.

Comme le souligne Hegel dans l'édition de 1827 de l'*Encyclopédie* : « l'on présumait de ces corps que la proximité d'une grande planète pouvait modifier leur trajectoire » (PhN, 236, §279). En cela, ils subissent l'influence de leur environnement extérieur.

²⁸ Bichat, *Anatomie générale*, xcix.

²⁹ « La comète est un corps liquide répandant la lumière à travers tout et la laissant passer à travers lui ». (PhN, 403, §279 Add.). Voir également PhN, 408, §280 Add.

³⁰ Sur l'atmosphère comme moment cométaire de la Terre, voir PhN, 402, §279 Add., 420-21, §287 Add.

C'est d'ailleurs à ce niveau que les recoupements deviennent possibles entre le corps cométaire et la vie animale. Celle-ci, en effet, à la différence de la vie organique, se développe en fonction de son environnement, elle est affectée par ce qui lui est extérieur. La société par exemple aura, selon Bichat, une influence importante sur le développement des organes de la vie animale, alors qu'elle est sans influence sur la configuration des organes de la vie organique de l'homme (RP, 94). Il y a donc une plasticité de la vie animale qui rappelle la plasticité dissolutive de la comète. Les organes de la vie animale sont constamment modifiés par leur environnement. Ils se développent et se détériorent de telle sorte que leur matérialité est, à l'instar du corps cométaire, fluide.

Et pourtant, cette influence extérieure n'est pas la seule dimension analogue entre le corps cométaire et la vie animale. La transparence en est une autre. En effet, la vie animale n'est pas uniquement passive, les organes de la vie animale ne font pas que réagir, ils sont aussi volontairement actifs et, du fait de leur action, *expriment* ce qui relève de l'intériorité. En cela, ils extériorisent l'essence, la phénoménalise, tout comme la transparence – cométaire – du cristal réfléchit l'essence pour-un-autre. Si pour Hegel, l'essence doit nécessairement se phénoménaliser et que ce qui me définit en propre de la façon la plus fondamentale à mes yeux n'a de réelle valeur que si cela acquiert une dimension publique, pour-autrui, alors l'expressivité, voire la transparence est primordiale pour passer d'une réalité-subsistante-dans-soi à une réalité-subsistante-dans-soi-et-pour-un-autre. Or, cette transparence expressive qui permet à ce qui est intérieur de s'extérioriser, c'est le propre de la vie animale, de la vie extérieure comme l'appelle parfois Bichat. Ce sont les organes sensibles qui trahissent ce qui agit au-dedans ainsi que le souligne Hegel lorsqu'il écrit par exemple : « l'œil, l'organe de la vision [...] en même temps, verse des larmes, ainsi que font bien des animaux qui, eux aussi, pleurent » (PhN, 659, §355 Add.). Ainsi, les organes sensibles permettent non seulement les sensations, la vue par exemple, ils sont aussi le lieu où certaines sécrétions internes (associées à la vie organique et au système glandulaire chez Bichat) s'extériorisent et expriment ainsi les passions qui habitent la vie intérieure, organique. Encore une fois, la vie animale est animée d'une certaine transparence, d'une expressivité qui laisse transparaître ce qui autrement demeurerait purement en soi.

Il faut cependant bien comprendre l'usage que fait Hegel des figures solaires, planétaires, lunaires et cométaires tout au long de sa *Philosophie de la nature* afin d'éviter tout contresens. En effet, saisir la vie animale en termes cométaires n'implique nullement pour

Hegel une réduction de la sphère biologique à la logique des corps célestes. Le rapport d'influence réel qui peut subsister entre le mouvement des astres et la vie végétale ou animale est somme toute limité et n'a que peu à voir avec l'usage récurrent des notions de moments lunaires, cométaires, planétaires ou solaires que fait Hegel. Dans la remarque au §392 de l'*Encyclopédie*, Hegel souligne en effet l'influence des mouvements célestes sur le mode d'existence de l'animal, mais c'est essentiellement pour souligner l'influence des saisons sur les migrations et la reproduction, l'influence du jour et de la nuit sur le mode de vie diurne ou nocturne de l'animal et surtout pour mettre en relief, à l'inverse, la capacité de l'être humain par la culture à s'extraire de ces déterminations physiques liées aux mouvements naturels des astres³¹. L'usage d'adjectifs tels que « cosmique », « sidérale » ou « tellurique » pour caractériser la vie animale ou végétale dans ce contexte doit cependant être radicalement distingué de l'usage des figures cométaire et lunaire. Celles-ci expriment la forme prise par le Concept lorsqu'il fait l'expérience de son autre naturel. Nous avons vu qu'en passant de la Logique à la Nature, le concept fait face à des figures inédites dont la dimension rationnelle ne se laisse pas d'emblée appréhender. Tout l'effort de la *Philosophie de la Nature* sera justement de retrouver derrière cette phénoménalité empirique les structures logiques qui en rendent justement l'appréhension possible. En ce sens, la figure du système solaire divisée entre les moments solaire, lunaire, cométaire et planétaire constitue une première manifestation de cette systématisme même du Logique. Par conséquent, ce que Hegel souligne par l'utilisation essentiellement métaphorique ou analogique des moments lunaires et cométaires, c'est la trace de systématisme logique qui jalonne malgré tout l'ensemble des phénomènes naturels³². Une

³¹ « Dans les temps modernes, il est devenu beaucoup question d'une vie cosmique, *sidérale, tellurique*, de l'homme. L'animal vit essentiellement dans cette sympathie [que Hegel associe plus loin aux différences de climats, aux saisons et aux moments de la journée – E.C.]; son caractère spécifique ainsi que ses développements particuliers sont en connexion avec une telle vie, dans de nombreux cas totalement, plus ou moins. Chez l'homme, de telles connexions perdent d'autant plus en importance qu'il est plus cultivé et que son état tout entier est, par là, davantage établi sur une assise spirituelle libre ». (Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, 189, §392).

³² Le système solaire et ses composantes lunaires, cométaires et planétaires servent ainsi, à notre sens, comme métaphore filée soulignant non pas tant l'influence réelle de la mécanique céleste sur l'organisation du vivant que le rapport d'analogie entre leur systématisme propre. Comme nous l'avons vu, l'influence sidérale, cosmique ou tellurique réelle se limite à une influence du milieu de vie de l'organisme vivant (changement de saisons, effets des marées,

systématicité qui, aux yeux de Hegel, échappe trop souvent aux sciences empiriques³³. Il ne faut, en ce sens, en aucun cas y voir une tentative de réduction des phénomènes chimiques, électriques ou organiques à une structure essentiellement mécanique ou céleste de la nature. Au contraire, Hegel est un pourfendeur convaincu de tout réductionnisme. C'est d'ailleurs là l'une des motivations centrales de sa critique de Newton³⁴. L'utilisation du système solaire et de ses composantes tout au long de la *Philosophie de la Nature* sert ainsi plutôt à imager la forme que prennent les moments structurants de l'Idée logique lorsque travaillés par et travaillants eux-mêmes le matériel livré par les sciences empiriques de la nature³⁵.

C'est ainsi de manière essentiellement métaphorique qu'il faut comprendre l'usage récurrent des figures lunaires et cométaires par Hegel y compris dans sa réappropriation de la distinction bichatienne entre vie organique et animale.

On aurait donc d'un côté la vie organique-lunaire, intérieure, et, de l'autre, la vie animale-cométaire, « pour-un-autre », transparente et plastique. Et si les deux sont nécessaires à la vie naturelle comme telle, tout comme les moments lunaire et cométaire sont tous deux nécessaires au développement de l'Idée dans le cadre de la *Philosophie de la nature*, il n'en reste pas moins que l'on peut voir dans le moment cométaire, dans le passage au « pour-un-autre » de la vie animale une saisie supérieure de l'Idée dans la nature. La vie organique comme figure de l'intériorité – comme « forme intérieure » – semble en effet constituer une forme plus « primitive », peut-être plus originelle, mais aussi plus naturelle, trop naturelle de par sa

etc.) et non de sa configuration interne. En ce sens, c'est la systématité des phénomènes physiques (qu'ils soient célestes, chimiques ou organiques) pointant vers la systématité même du Concept logique qui autorise l'usage que fait Hegel de figures lunaires et cométaires. Cela étant dit, ces systèmes demeurent irréductibles les uns aux autres pour Hegel dans la mesure où leurs principes structurants restent distincts.

³³ Cf. Thomas Posch, « Hegel's Anti-Reductionism – Remarks on What is Living of his Philosophy of Nature », *Angelaki*, vol. 10, n° 1, 2005, p. 64.

³⁴ « Hegel refuses to accept Newton's mechanics (and, for similar reasons, his optics) because he is afraid that it does not preserve the specific difference between the realms of nature. In short: he is afraid that Newton's mechanics amounts to a reductionism » (*ibid.*, 63). Voir également Renault, *Hegel – La Naturalisation de la dialectique*, 201-202.

³⁵ En cela, les références récurrentes de Hegel aux moments lunaire, cométaire, terrestre et solaire tout au long de la *Philosophie de la Nature* n'impliquent aucunement, à notre sens, un quelconque réductionnisme. Nos conclusions ne sont donc pas incompatibles avec les conclusions de Posch et Renault sur l'antiréductionnisme de Hegel.

rigidité réfractaire à l'influence de l'Esprit. Au contraire, la « forme extérieure ("secondaire") » (PhN, 469, §315 Add.)³⁶ – car c'est ainsi qu'il faut comprendre la vie animale – est secondaire non par son importance, mais seulement parce qu'elle vient après, ultérieurement.

Or, la vie animale, pour Hegel, n'est pas seulement ultérieure à la vie organique, elle y est aussi supérieure, une supériorité qui lui vient directement de sa dimension « cométaire ». C'est en effet sa plasticité, sa fluidité qui en fait l'objet potentiel d'un travail de l'Esprit. Déjà chez Bichat, comme nous l'avons vu, la culture et la société, en un mot, la pensée et l'Esprit façonnent la vie animale, en aiguissent les sens, alors que la vie organique reste complètement imperméable à cette « seconde nature ». Certes, si le système hégélien est un système de la liberté, nous pourrions être tentés d'affirmer que s'il s'agit de remplacer le déterminisme biologique par un déterminisme social, une « première » nature par une « seconde nature », le progrès vers la liberté comme auto-détermination de la volonté est somme toute bien relative. Mais c'est ignorer que si l'immutabilité de la vie organique est pour la volonté absolue, la plasticité de la vie animale n'est pas seulement le terrain de jeu de l'environnement social, c'est aussi, potentiellement, celui de la volonté, de l'esprit, qui peut choisir, librement, les sens, les talents qu'il entend développer par-delà ce qui lui est conféré naturellement. C'est en cela que la plasticité cométaire qui à un niveau d'abstraction supérieure constituait un obstacle par son absence de matérialité, prend un tour positif dès lors qu'un sens réfléchi, conceptuel peut lui être insufflé pour en faire un moment propice à l'affirmation de l'esprit. Et ce, alors que le corps lunaire, la vie organique, complètement imperméable à tout changement tant extérieur que volontaire – expressif – du fait de sa rigidité reste en un sens prisonnier de sa (trop grande) naturalité.

Dans la perspective hégélienne qui est celle d'un avènement progressif de la liberté, la vie organique doit ainsi à terme être sursumée par la vie animale³⁷. « Au-dessus de la connexion organique et de

³⁶ Si dans cette addition, Hegel traite davantage de la « *crystallographie* », nous avons déjà montré en quoi la vie, dans sa double dimension organique et animale, rappelle par de nombreux aspects l'analyse hégélienne du cristal et notamment cette connexion entre l'intérieur (en soi) et l'extérieur (pour-autrui).

³⁷ Pour Bichat, que la vie animale soit une complexification à partir de formes de vie organiques n'implique nullement qu'elle *ait à être* davantage que celles-ci. On voit bien là ce qui démarque les démarches empirique et spéculative de Bichat et Hegel. Dans la perspective de Bichat, il s'agit avant tout de décrire les phénomènes selon le modèle de la vérité-correspondance (*adaequatio intellectus*

l'activité efficiente des systèmes se tient donc, affirme Hegel, comme ce qu'il y a de plus élevé, l'en-soi de l'être sentant » (PhN, 660, §355 Add.). Or, l'être sentant, sensible, c'est l'être en tant qu'il possède une vie animale.

Pour bien comprendre en quoi cette vie animale est susceptible d'être marquée par l'esprit, il faut s'intéresser au second aspect que Hegel retient de la distinction bichatienne entre vie organique et animale, à savoir l'enjeu de la symétrie (PhN, 311, §355).

4. Symétrie, asymétrie et dissymétrie : la marque de l'esprit dans la nature

C'est « très justement » selon Hegel que Bichat souligne la symétrie de la vie animale, des nerfs sensitifs et moteurs, ainsi que des organes qui s'y rattachent (PhN, 661, §355 Add.). Et c'est d'ailleurs là, selon Bichat : « la plus essentielle des différences qui distinguent les organes de la vie animale de ceux de la vie organique » (RP, 16). En effet, pour Bichat, « la symétrie est le caractère essentiel des organes de la vie animale de l'homme » (RP, 17). Les yeux, les oreilles, les bras, les jambes et même le nez présentent une symétrie alors que l'estomac, les poumons, le cœur, le foie, bref, les organes attachés à la vie organique n'ont, au contraire, aucune symétrie pour Bichat.

D'une certaine manière, c'est cette symétrie caractéristique de la vie animale qui lui confère sa supériorité sur la vie organique dans le déploiement logique du système hégélien. Nous quittons définitivement ici le domaine de la science empirique, descriptive des phénomènes qui constituait l'horizon du travail de Bichat. Certes, les conclusions que Hegel tire ne sont pas désincarnées de la réalité telle qu'elle est décrite par Bichat, mais l'enjeu de la liberté qui s'y joue pour Hegel ne pouvait qu'assez peu préoccuper Bichat en tant que physiologiste³⁸. Ainsi c'est peut-être la dimension résolument nor-

et rei) et de déterminer empiriquement que notre représentation de la physiologie animale ou végétale correspond bien aux faits observés. Pour Hegel cependant, la vérité en un sens philosophique relève non d'une adéquation de l'esprit à la chose, mais de la chose à son concept. Or, la dimension « lunaire » de la vie organique, son incapacité à dépasser le moment pour-soi du particulier rend, à terme, impossible une telle adéquation du vivant à soi-même. C'est en ce sens que pour Hegel, la vie organique appelle à une autre forme de vie plus adéquate à son concept.

³⁸ On ne peut toutefois exclure complètement une certaine dimension non seulement descriptive, mais également normative au sein des *Recherches* de Bichat. À l'instar de Hegel d'ailleurs, cette dimension normative tend à privilé-

mative du discours hégélien qui pose au cœur des phénomènes naturels l'enjeu de la liberté et de l'esprit comme finalité qui le démarque le plus de l'entreprise descriptive de Bichat. La symétrie des organes extérieurs pointe déjà, pour Hegel, vers une appréciation esthétique du monde qui suppose elle-même un type de conscience relevant non plus de la nature, mais de la philosophie. C'est ainsi que Hegel, en se référant explicitement aux travaux de Bichat, dira dans la *Philosophie de l'Esprit* : « Les organes extérieurs – les yeux, les oreilles –, de même que les extrémités, les mains et les pieds, sont *doublés* symétriquement et – soit dit en passant –, grâce à cette symétrie, aptes à devenir ob-jet de l'art³⁹. » Bien entendu, la symétrie purement extérieure telle qu'elle apparaît dans la vie animale n'est encore que la forme la plus abstraite de la beauté esthétique. Il n'en reste pas moins que ces organes symétriques et tournés vers l'extérieur sont les conditions du rapport théorique et pratique qu'entretient l'organisme avec le monde et ce n'est que par leur intermédiaire que s'exprime réellement le passage vers l'Esprit⁴⁰.

Nous avons vu plus haut que la plasticité de la vie animale, son caractère cométaire, en faisait un milieu propice au développement réflexif de la volonté et de l'esprit tout comme *a contrario* la rigidité lunaire de la vie organique la condamnait définitivement à la pure contingence chaotique de la nature. D'ailleurs la rigidité de la vie organique et la plasticité de la vie animale sont directement corréla-

gier la vie animale plutôt que la vie organique. C'est ainsi que Bichat écrit : « On dirait que le végétal est l'ébauche, le canevas de l'animal et que pour former ce dernier, il n'a fallu que revêtir ce canevas d'un appareil d'organes extérieurs propre à établir des relations » (RP, 12). À la vie organique commune tant à la plante qu'à l'animal, s'ajoute chez ce dernier un ensemble d'organes appartenant à la vie animale et qui forment un tableau achevé là où les organes de la vie animale ne semblaient former qu'une ébauche. Le vivant, par le biais de ces organes extérieurs, « existe hors de lui; il est l'habitant du monde, et non comme le végétal du lieu qui le vit naître » (RP, 12.). Il y a presque un cosmopolitisme inhérent à cette formulation qui marque bien la dimension normative que revêt parfois le discours scientifique de Bichat : celui qui s'enracine sans n'avoir jamais voyagé par-delà le milieu qui la vue naître, est pratiquement végétatif, amorphe. Il faudrait, afin de déterminer la dimension assumée ou non du normatif chez Bichat (et, ce faisant, dans quelle mesure il saurait se reconnaître ou non dans l'usage que Hegel fait de sa distinction en termes de rapport entre Nature et Esprit), examiner davantage que nous ne pouvons le faire ici, le rapport que Bichat entretient avec la finalité dans la nature.

³⁹ Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, 442, §398 Add.

⁴⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, Tome 1, trad. par S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1987, p. 192.

tives de cette configuration symétrique/asymétrique. Ainsi que l'écrit Bichat : « la vie organique [...] fait un système unique où tout se lie et se coordonne, où les fonctions d'un côté ne peuvent s'interrompre sans que, par une suite nécessaire, celles de l'autre s'éteignent » (RP, 19). La symétrie des organes de la vie animale au contraire permet une substitution du côté droit par le gauche. Ainsi, celui qui ferme l'œil gauche peut encore voir du droit; du fait de leur symétrie, les organes de la vie animale peuvent se « suppléer réciproquement » (RP, 19).

Une telle possibilité de substitution ouvre dès lors la porte à l'opposition gauche/droite de sorte que la symétrie de la vie animale, si elle s'oppose à l'asymétrie de la vie organique, ne signifie pas pour autant une simple identité abstraite : « Comme l'habitude d'agir perfectionne l'action, on conçoit la cause de l'excès d'agilité du membre droit sur le gauche » (RP, 29). Les muscles de la main droite, plus sollicitée que la gauche, apparaissent ainsi plus développés que ceux de la main gauche. Il y a « excès de nutrition » du côté de la main droite comme l'affirme Bichat (RP, 94). D'où un certain déséquilibre dans la symétrie physiologique. Comme l'écrit Hegel : « ce qui est uniformément doublé n'est pas parfaitement semblable » (PhN, 661, §355 Add.).

Mais François Dagognet va un peu trop loin en affirmant pour cette raison que tout en empruntant « à Bichat la thèse de la symétrie des organes du dehors [...] Hegel [...] ajoute cependant à Bichat ce que ce dernier n'a pas assez remarqué ou si peu. La similitude des deux moitiés n'équivaut pas à une égalité, car ce serait introduire la répétition, le nombre, l'abstraction⁴¹ ». Certes, lorsque Bichat traite de l'effet de l'habitude et de l'éducation sur les sens externes, il parle d'abord et avant tout du développement d'un sens au détriment d'un autre : de l'ouïe, par exemple, pour le musicien par opposition au regard du peintre. Il reste toutefois manifeste que Bichat conçoit la dissymétrie entre le côté gauche et le droit comme nous venons de le montrer et comme le remarque justement Jacques Ménétrier⁴².

Cependant, dans la mesure où Hegel seul tire de cette dissymétrie tout un ensemble de considérations d'ordres philosophiques – et notamment, un nouvel argument contre la tendance incessante de l'entendement à tout vouloir rapporter à un ensemble d'oppositions abstraites et de poser la réalité en termes de distinctions, de disjonctions ou de symétries parfaites – on peut donner raison à Dagognet :

⁴¹ Dagognet, « Sur la Philosophie de la nature de Hegel », 408.

⁴² Jacques Ménétrier, « Xavier Bichat, le précurseur », dans Bichat, *Recherches physiologiques*, 7.

ce qui n'est observé chez Bichat que comme une simple variation due à l'habitude trouve chez Hegel une signification proprement philosophique comme marque de l'esprit dans la nature. En ce sens, Hegel ajoute bien quelque chose à ce qui est découvert par Bichat, il approfondit bien ce que Bichat ne fait que remarquer.

Quelle est donc cette signification nouvelle, philosophique, qu'apporte Hegel à cette dissymétrie ? Pour le comprendre, il faut savoir que cette dissemblance susceptible d'apparaître au cœur de la symétrie animale est avant tout présente chez l'être humain et essentiellement liée, selon Hegel, à la dimension spirituelle de l'homme « qui introduit [par rapport à l'animal] une discordance par sa volonté » (PhN, 662, §355 Add.). Cette « dissymétrie⁴³ » dans la symétrie naturelle constitue en effet pour Hegel la manifestation de la subjectivité plus grande de l'être humain par rapport à l'animal. Comme être libre et conscient, « il façonne sa forme [...] condense d'une manière singulière sa force corporelle en un unique point du corps et, par là, la met d'un seul côté – suivant des buts, par exemple celui d'écrire » (PhN, 661, §355 Add.). D'où le développement plus accentué du côté droit par rapport au côté gauche par exemple. *A contrario*, nous dit Hegel : « chez les animaux [la] symétrie reste beaucoup plus nette » (PhN, 661-62, §355 Add.), car ceux-ci demeurent plus ou moins incapables de se donner par eux-mêmes des buts pour lesquels il leur faudrait encore développer leurs capacités sensibles ou motrices.

La dissymétrie qu'introduit l'être humain dans la symétrie de la vie animale et qui lui permet de transcender littéralement les limites naturelles de ses organes fait déjà signe, pour Hegel, vers l'Esprit et vers une liberté inconnue de l'animal. Mais d'une certaine manière cette intuition est anticipée par Bichat lorsqu'il affirme : « la société donne presque constamment à certains organes externes une perfection qui ne leur est pas naturelle » (RP, 94). Hegel s'y réfère d'ailleurs explicitement lorsqu'il écrit : « Si des hommes acquièrent des aptitudes spirituelles et particulières, par exemple écrivent beaucoup, s'adonnent à la musique, aux beaux arts, aux savoir-faire techniques, à l'escrime, etc., alors c'en est fait de l'équilibre (cf. Bichat, *op. cit.*,

⁴³ Nous employons ce terme utilisé par Ménétrier pour bien distinguer la dissemblance qui naît chez l'être humain entre les organes des sens externes du côté droit et gauche. Cette dissymétrie table ainsi sur la symétrie naturelle des organes de la vie animale et ne doit pas être confondue avec l'*asymétrie* des organes de la vie organique. Celle-ci est le produit arbitraire de la nature, alors que la dissymétrie pour Hegel est le fruit de la volonté humaine. Voir Ménétrier, « Xavier Bichat, le précurseur », 7.

p. 35-40) » (PhN, 662, §355 Add.). Libre, conscient et doté d'une volonté propre, l'être humain ne fait pas que transformer son environnement naturel, il se transforme lui-même *comme* organisme vivant et naturel en vue de fins spirituelles. La dissymétrie, par la reconfiguration corporelle qu'elle implique, en tant que *Bildung*, constitue le premier moment de la sursomption du monde naturel et du passage du côté de l'Esprit⁴⁴.

C'est ce qui explique d'ailleurs que, pour Hegel, il puisse exister une hiérarchie dans le champ des activités que l'on impose volontairement à notre corps. Alors que le développement dissymétrique du corps en vue d'activités spirituelles comme l'écriture, la musique, les beaux-arts ou les savoirs techniques s'inscrit dans le dépassement de la Nature par l'Esprit :

Au contraire [nous dit Hegel], des exercices plus grossiers, simplement corporels, comme faire l'exercice, faire de la gymnastique, courir, grimper, marcher sur des surfaces étroites, sauter, faire de la voltige, maintiennent cet équilibre [proprement animal]; mais ils sont opposés aux premiers exercices et, par là, d'une façon générale, ils vont à l'encontre du recueillement de l'esprit, en tant qu'ils relèvent de l'absence de pensée. (PhN, 662, §355 Add.)

Ainsi ces autres activités qui maintiennent l'équilibre de la symétrie plutôt qu'ils ne la dépassent, constituent, pour Hegel, une sorte de repli de l'homme sur son animalité naturelle, un retour en quelque sorte volontaire du supérieur à l'inférieur, de l'Esprit à la Nature. Il y aurait ainsi, chez Hegel, une dépréciation manifeste du développement purement musculaire du corps, du sport, et plus généralement de l'activité strictement physique qui ne serait à ses yeux qu'une manière de se rapporter – voire s'abaisser – volontairement au niveau de l'animalité, plutôt que de s'élever au niveau du penser et de l'Esprit.

Mais paradoxalement, ce qui devrait être, pour Hegel, visé par l'individu vivant, la dissymétrie ouverte sur les activités de l'esprit, est également ce qui explique la maladresse physique de l'être humain comparativement à l'animal. En privilégiant le développement extraordinaire d'un côté sur l'autre, l'être humain ouvre la porte au

⁴⁴ La formation et de la transformation du corps selon des finalités que l'esprit se donne à soi-même par le biais d'un processus d'habitude est l'enjeu central de la section de la *Philosophie de l'esprit* consacrée à l'anthropologie. Il est ici simplement anticipé par Hegel dans sa discussion de la symétrie et de l'asymétrie du vivant.

possible déséquilibre, aux faux pas et à la chute. En citant assez librement Bichat, Hegel écrit à cet effet :

« Des animaux sautent avec tant d'adresse de rocher en rocher, là où la moindre déviation les précipiterait à l'abîme, et ils vont avec une admirable précision sur des surfaces qui ont à peine la largeur des extrémités de leurs membres. Même les animaux qui sont très gauches ne font pas autant de faux pas que l'homme. Chez eux, l'équilibre dans les organes locomoteurs des deux côtés » est conservé encore bien plus strictement que chez l'homme, qui introduit une discordance [une dissymétrie – E.C.] par sa volonté. (PhN, 662, §355 Add.)

Ainsi, assez paradoxalement, c'est la dissymétrie de la symétrie qui pour Hegel constitue l'élément le plus intéressant, parce que le plus spirituel, le plus libre, le plus volontaire de la distinction bichatienne. Certes, nous l'avons vu, la plasticité et la symétrie de la vie animale sont à situer au-dessus de la rigidité lunaire et de l'asymétrie de la vie organique. Cependant, du point de vue de l'Esprit, c'est la dissymétrie que l'être humain seul, comme être spirituel, est capable d'introduire dans la symétrie animale qui constitue le point le plus élevé de ce rapport entre asymétrie, symétrie et dissymétrie.

Nous voyons ainsi comment, en s'appropriant les distinctions conceptuelles de Bichat entre une vie « organique » asymétrique et une vie « animale » à la fois symétrique et potentiellement (chez l'homme) dissymétrique, Hegel introduit au sein même de l'organisme naturel une dialectique de la vie qui tend déjà au dépassement de la dimension strictement organique, naturel et physiologique du vivant et pointant déjà avec l'homme à une vie nouvelle, volontaire et libre, celle de l'Esprit⁴⁵. Ce à quoi l'on assiste,

⁴⁵ Il y aurait donc, comme le suggère E. E. Harris un évolutionnisme latent dans la physique organique de Hegel, mais plutôt que de se fonder sur l'accumulation successive de mutations aléatoires, elle se manifesterait comme la forme que prendrait au sein de la nature la processualité logique du Concept. C'est ainsi qu'il faut comprendre la critique hégélienne de l'évolutionnisme de son temps : celui-ci demeure incapable de justifier rationnellement le passage d'une figure, d'une forme de vie ou d'une espèce à un autre et relève, de ce fait, plutôt d'un postulat théorique que d'une démonstration rationnelle : « The essential point that Hegel is making [...] is that neither [evolution nor emanation] is adequate because they do no more than list the various stages in a stipulated order without revealing the necessary relationship between them. [On the contrary for Hegel t]he necessity of the progression has to be understood in terms of the Concept, of the Idea – that is, dialectically ». Errol E. Harris, « How Final Is

et cela n'est pas unique au cœur de la Philosophie de la nature, ce n'est donc pas à une substitution du discours scientifique empirique par le discours philosophique de la nature. Il s'agit plutôt d'une retraduction des découvertes scientifiques dans l'ordre philosophique de la raison spéculative. Pour le dire autrement, Hegel se doit de retraduire les découvertes de Bichat dans les termes du Concept et de la syllogistique spéculative pour en montrer la valeur proprement philosophique.

echap075@uottawa.ca