

eugène
fleischmann

la science
universelle
ou la logique
de Hegel

plon

RECHERCHES EN SCIENCES HUMAINES

25

LA SCIENCE
UNIVERSELLE

LA LOGIQUE DE DIEU

6142



16° R
5518
(25)





EUGÈNE FLEISCHMANN

LA SCIENCE
UNIVERSELLE

ou

LA LOGIQUE DE HEGEL

P A R I S

Librairie Plon



La figure, tirée des recherches
de César RIPA, a été dessinée
et gravée par Jacques de BRE,
moralisée par I. BAUDOUIN.
La maquette de la cou-
verture a été conçue par
René JOUTET.

© 1968 by Librairie Plon, 8, rue Garancière, Paris-6^e.
Droits de reproduction et de traduction réservés pour
tous pays, y compris l'U.R.S.S.

AVANT-PROPOS

Ce n'est pas seulement un intérêt historique qui a conduit l'auteur à publier cette étude sur la logique de Hegel. Les efforts de nos contemporains pour repenser radicalement les rapports entre philosophie et sciences particulières, le conflit actuel entre sciences humaines et sciences de la nature, la recherche renouvelée d'une méthode scientifique universellement acceptable tiennent tous à des problèmes permanents qui se posent à la pensée. La dernière tentative de la philosophie classique — à laquelle n'appartient plus le positivisme logique — d'élaborer une « science universelle » est celle de Hegel, qui, pour sa part, ne faisait que mener à bon terme l'ambition de la philosophie transcendante. Seul Hegel parvint à élaborer un système philosophique qui prétendit être une « super-science » et récapituler aussi bien les philosophies qui l'avaient précédé que les sciences particulières connues à l'époque. L'*Encyclopédie* contient les principes philosophiques des sciences de la nature et de l'homme, tandis que la *Logique* — le sujet de ce livre — est censée élaborer les structures *a priori* de la pensée, conçue comme présupposition et aboutissement de tout travail intellectuel. Mais alors que l'on peut considérer l'*Encyclopédie*, au moins en ce qui concerne les détails, comme périmée, la *Logique* peut encore servir de sujet de discussion intelligente.

Qu'est-ce que la logique hégélienne ? C'est l'exposé de la pensée telle qu'elle se constitue dans et par l'acte même d'intellection. Hegel veut expliciter les structures de l'intellect pour montrer

que c'est en lui qu'existe la loi, l'ordre, la rationalité — indépendamment de toute expérience — et que toute connaissance de la nature et de l'homme n'est qu'une *re*-connaissance de soi-même par cet intellect qui a besoin de ces saisies particulières de la réalité pour devenir conscient de ses propres pouvoirs et pour se concrétiser. Cela veut dire que ni la philosophie ni les sciences ne sauraient découvrir un phénomène particulier qui ne fasse *déjà* partie d'un système cohérent de déterminations raisonnables. Cette logique ne se propose donc pas d'aider la pensée à « trouver » des données — elles sont l'objet de l'observation, non de la logique — mais d'élaborer un cadre intellectuel correctement structuré qui *les explique tout en s'expliquant à soi-même*. C'est la raison pour laquelle la connaissance que l'intellect a de lui-même est la « première et la dernière science » (II, 437) et que la tâche d'une logique « spéculative » consiste à « déduire » — terme inapproprié que nous ne maintiendrons pas par la suite — les structures particulières de l'intellect de son but ultime : la capacité de *se* connaître.

Il va sans dire qu'il s'agit là d'une entreprise des plus audacieuses dans l'histoire de la pensée, et que son aboutissement est loin d'être garanti. En termes modernes, Hegel croyait avoir construit un modèle cohérent, contenant *tous* les procédés explicatifs tant des sciences de la nature que des sciences de l'homme. Construction qui — par sa nature même — doit nécessairement osciller entre un plan de très grande abstraction (contenant les structures de *tout* objet possible) et des plans spécifiques où les contours des différents domaines scientifiques (physique, chimie, biologie, etc.) apparaissent déjà. Aussi peut-on expliquer les difficultés rencontrées par les interprètes de cette pensée, qui ne savaient pas toujours très bien où situer les fondations de l'analyse hégélienne, pour ne pas parler des non-spécialistes qui se voyaient interdire l'accès à ce texte, souvent cité et peu compris. C'est pourquoi nous nous proposons de mettre l'accent avant tout sur la structure d'ensemble de ce texte hégélien — sur l'idée de la cohérence — tout en y incorporant

les détails indispensables au développement des structures particulières. De cette manière nous espérons pouvoir rendre justice à l'intention de l'ouvrage et montrer clairement ce que Hegel accepte ou refuse comme explication valable dans le domaine des sciences, sa préférence pour les philosophies et sciences systématiques et son aversion pour les méthodes mathématique, expérimentale ou empirique-classificatoire. Ce sont là des discussions toujours actuelles.

En revanche, il nous serait impossible de justifier les aspects franchement négatifs de la solution trop rapide que Hegel propose aux sciences en mal de méthode. Par la force des choses, notre exposé deviendra alors critique, en éclairant cette fois des insuffisances. Sans anticiper sur nos conclusions finales, mentionnons seulement les deux points les plus discutables de cette théorie logique : le statut des sciences de la nature et le problème de la dialectique.

Hegel est convaincu que le domaine par excellence de la connaissance rationnelle est constitué par les sciences de l'homme, car dans celles-ci non seulement la méthode est en soi intelligible, mais aussi l'objet. L'homme est plus capable de se comprendre soi-même que de saisir un objet dont les caractères sont radicalement différents de sa propre constitution. Ce qu'on appelle « nature », c'est l'objet opaque et impénétrable — l'« autre » de l'homme — qui doit être compris à la lumière des lois fixées arbitrairement (quoique conformément à la raison) par l'entendement humain. C'est un instinct profond de la nature humaine raisonnable qui la pousse à vouloir supprimer l'étrangeté du monde qui l'entoure, et rendre le monde habitable en le rendant compréhensible. Aux yeux de Hegel, la recherche dans les sciences de la nature a comme tâche suprême de relier l'objet opaque et inerte à la réalité raisonnable où l'homme se sent chez lui. Or les sciences de la nature, de l'avis de notre philosophe, ne répondent pas à ce besoin fondamental, d'où les critiques sévères qu'il dirige contre elles. Les méthodes mathématiques ne peuvent traiter qu'un univers quantitatif figé, les expériences ne

se réfèrent qu'à une partie de la réalité abstraite artificiellement du reste et les classifications, botaniques ou zoologiques, se fondent sur une démarche comparative tout empirique, qui énumère arbitrairement, sans fondement raisonnable, les « marques », trouvées ou imaginées, des phénomènes. La véritable science de la nature, au contraire, doit pouvoir élaborer la cohérence intime et systématique des objets traités afin d'y montrer les différents degrés de réalisation de la structure raisonnable, caractéristique de toute démarche intellectuelle. Les exemples de cette méthode « spéculative » que Hegel propose aux sciences de la nature ne manqueront pas dans notre texte. Mais ces exemples laisseront dans l'esprit du lecteur l'impression que notre auteur ne se rend pas compte de toutes les difficultés de son entreprise. Est-il possible de ramener les sciences de la nature à la raison — à la philosophie — en voulant leur imposer une méthode étrangère à leur domaine ? Est-il vrai que les philosophes détiennent une sagesse aussi immédiatement applicable aux sciences *déjà* constituées ? Faut-il vraiment penser que les « techniques » scientifiques n'ont rien à voir avec le savoir essentiel de la philosophie ? De telles questions se posent devant les interventions de notre philosophe dans le travail des sciences particulières. Sa réponse n'est que trop sommaire : « Le moment viendra où [les spécialistes] éprouveront le besoin d'utiliser des concepts raisonnables » (*Enc.* § 270, addition à l'édition de 1841). Souvenons-nous que la tentative de Hegel se situe à une époque où la rupture entre philosophie et sciences n'était pas encore définitivement consommée, rupture dont les aspects théoriques se dégageront sous notre réflexion, dans le texte que nous nous proposons d'analyser.

La méthode dialectique que nous propose Hegel, et qui doit pouvoir véhiculer sa science universelle, nous laisse non moins perplexe. Où saisir la signification du terme de « dialectique » sinon dans la logique de Hegel ? Or la vérité est que l'analyse la plus soigneuse ne peut nous fournir de réponse satisfaisante. La dialectique — bien sûr — se trouve dans notre

texte. Seulement elle n'est assimilable ni à une méthode *a priori* valable (ce qui est pourtant la vue la plus répandue) ni à un procédé qui serait applicable au-delà des limites de la philosophie (autre préjugé courant de nos jours). Elle est bien plutôt une vision philosophique du monde — tragique si l'on veut — inséparable de la conviction hégélienne de la finitude des choses terrestres et de la pérennité de l'esprit. Nous la considérons surtout comme l'expression d'un certain réalisme qui se refuse à séparer réalité et pensée, tout en en tirant des conséquences propres à une philosophie qui croit à l'existence de l'histoire. Quant à l'utilité méthodologique de la « dialectique » hégélienne, nous en traiterons au moment de tirer nos conclusions, à la fin de cet ouvrage.

Telle est la première notion de la *Logique*, que nous avons cru utile d'esquisser avant d'aborder notre texte. Qu'on n'y cherche pas des expressions telles que « panlogisme », « idéalisme absolu », « irrationalisme de l'esprit », etc. Nous n'avons pas juré fidélité à toute la littérature existante sur notre sujet et ce sont surtout les idées « néo-hégéliennes » que nous avons voulu éviter. Il y a longtemps que l'alternative idéalisme/matérialisme n'intéresse plus personne et, plutôt que de coller une ou plusieurs étiquettes à la *Logique*, nous avons préféré une méthode de compréhension immanente, mais non passive. Les énormes difficultés terminologiques qui, pendant un siècle et demi, ont rendu ce texte de Hegel inaccessible au lecteur éclairé mais inconscient des vicissitudes du langage « spéculatif » du XIX^e siècle allemand, nous ont déjà causé suffisamment d'ennuis. Nous avons eu souci d'éviter le langage trop technique (et souvent chargé de répétitions inutiles) du philosophe. Peut-être n'était-il pas inopportun de rédiger cet exposé en une langue autre que l'allemande, en sorte que son contenu ait quelque chance d'être moins obscurci par des expressions chargées de multiples significations. Dans cet effort, les ouvrages en langue française sur Hegel (principalement les travaux de Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, Jean Wahl et Éric Weil) nous ont beau-

coup aidé. Les principales monographies qui portent sur notre sujet — en partie utilisées ou présentant une vue différente de la nôtre — figurent sur une liste bibliographique, en fin de volume. Les discuter nous aurait entraîné au-delà des objectifs que nous nous étions fixés. Toutefois nous avons largement utilisé deux commentaires complets de la logique hégélienne : celui de Johann Eduard Erdmann (1805-1892) et celui de G. R. G. Mure (heureusement encore en vie), nos deux précurseurs. Erdmann — qui écrivit un chef-d'œuvre de concision — est encore trop proche de la terminologie spéculative de Hegel et parfois explique peu. Mure — qui prend un excellent départ chez Aristote — essaye d'accommoder Hegel à la mentalité philosophique anglaise. L'un et l'autre commentaires gardent toute leur valeur ; des divergences d'opinion sur un sujet aussi énigmatique que le nôtre ne sont que trop naturelles. L'effort intellectuel investi dans une telle étude trouve déjà sa récompense s'il rend possible une discussion sérieuse.

Nous remercions vivement MM. Éric de Dampierre, Edmond Ortigues et Jean-Michel Rey qui ont bien voulu lire le manuscrit et corriger quelques-unes de ses imperfections ; MM. René Chenon, Georges Ambrosino et I. Torchin, de leurs conseils de spécialistes des sciences ; M^{me} Pauline Roux, de ses soins dactylographiques.

ABRÉVIATIONS

- Phénoménologie* G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952).
- I, 23 G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, herausgegeben von Georg Lasson (Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1948), tome I, page 23.
- II, 315 *Ibid.*, tome II, page 315.
- Enc. § 112* G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), neu herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pögeler, (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1959), paragraphe 112.
- Jankélévitch G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, traduction par S. Jankélévitch (Paris, Aubier, 1947-1949).
- Kr.d.r.V. B 414* Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, seconde version, 1787, page 414.
- Kr. d.U. § 16* Immanuel KANT, *Kritik der Urteilkraft*, 1799, paragraphe 16.
- Erdmann Johann Eduard ERDMANN, *Grundriß der Logik und Metaphysik*, cinquième édition (Halle, 1875).
- Mure G. R. G. MURE, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford, Clarendon, 1950).

REFERENCES

1. J. H. ...
2. J. H. ...
3. J. H. ...
4. J. H. ...
5. J. H. ...
6. J. H. ...
7. J. H. ...
8. J. H. ...
9. J. H. ...
10. J. H. ...

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉSUPPOSÉS D'UNE LOGIQUE PHILOSOPHIQUE

Une des difficultés — et non des moindres — de la *Logique* hégélienne se trouve dans l'affirmation du philosophe qu'il est impossible d'en donner une « introduction » sans présupposer des notions qui ne s'expliqueront que dans le développement de la logique elle-même (cf. par exemple I, 23-24; 29-30; *Enc.* § 10; § 19 note; § 20 note); aucune notion explicative préalable ne peut être vraiment prouvée avant de terminer le livre. Hegel lui-même, dans ses tentatives d'introduction — car il a très bien compris qu'on ne saurait encourager aucun lecteur en lui demandant pareil effort — s'appuie principalement sur le fait que la logique est la science du penser (*das Denken*) : « La logique est la science de l'idée pure, c'est-à-dire de l'idée comme elle se manifeste dans le substrat abstrait du penser » (*Enc.* § 19). Il différencie la philosophie, qui s'occupe des « objets concrets », de la logique, qui n'envisage que leur « structure complètement abstraite » (I, 13). Tout cela est facilement compréhensible, mais rien ne peut encore expliquer le caractère spécifique de la logique hégélienne par rapport aux autres sciences du penser. Quelques remarques sur la terminologie hégélienne peuvent nous faciliter l'accès à sa manière d'envisager la formation de sa science. Les contenus ou déterminations de la conscience s'appellent « représentations » (*Vorstellungen*, cf. *Enc.* § 3 note), également proches de la *φαντασία* d'Aristote et de l'*imaginatio* de Spinoza. Les représentations ont un caractère sensible et subjectif (*Enc.* §§ 45 I et 20 note), elles sont donc tout à fait contingentes, mais elles ont

l'avantage d'intérioriser les objets, de les incorporer à un sujet et de servir ainsi de commencement subjectif au savoir. Elles sont à la base de tous les processus ultérieurs de la conscience et le travail du penser consistera à considérer les représentations et à les intérioriser encore plus (*Enc.* § 1). Le penser lui-même n'aura pas d'autre contenu que ces représentations, il n'exerce sur elles qu'une activité « formelle » (*ibid.* § 2), mais cette activité les privera de leur caractère « immédiat », les mettra en rapport l'une avec l'autre tout en introduisant entre elles des traits distinctifs, etc., et ainsi commencera un processus qui élimine peu à peu toute inertie et opacité en rendant les contenus de la conscience déterminés et sensés. Le penser à l'état pur — c'est-à-dire dépourvu de contenus sensibles — n'apparaîtra chronologiquement qu'après les représentations; *logiquement*, il sera l'absolument premier (comme chez Aristote) parce que tout le reste dépendra de lui; sans lui, les représentations ne seraient pas *conscientes* — incorporées à la structure du sujet — mais se confondraient avec la masse amorphe des objets extérieurs. C'est ainsi qu'il nous faut faire l'importante distinction entre « penser réflexif » ou « réflexion » (*Nachdenken*) et penser proprement dit (*Denken*) : le premier est un penser qui présuppose une représentation comme « donnée », donc se dédouble en partie inerte (objet) et active (sujet), tandis que le second est entièrement activité, celle qui *constitue* l'objet en lui accordant sa détermination et son sens (*Enc.* § 2 note). La réflexion est l'« entendement » de Kant — avec lequel nous aurons affaire tout le temps — et le penser en tant qu'activité pure sera le Concept de Hegel, le fondement ou l'origine logique qui rend possible l'entendement dans sa cohérence et *a fortiori* tout ce qui peut se présenter dans la conscience comme objet. Par conséquent, la science de la logique sera fondée sur cette possibilité de séparer l'acte de penser de ses objets — sensibles ou autres — et de l'envisager dans son activité pure. Hegel s'efforcera de montrer par la suite qu'une science dans laquelle le sujet comme l'objet sont le même penser ne se meut pas pour autant dans des

tautologies vides. Tout au contraire, il est parfaitement possible de poursuivre un processus dans lequel il n'y aura aucun objet intuitif ou représentatif et qui pourtant aura un *contenu* : les déterminations par lesquelles le penser *se* détermine. Ces riches possibilités d'autodétermination qui se trouvent dans le penser en font un modèle de la liberté qui se définit aussi par l'autodétermination (*Enc.* §§ 11 et 23). C'est pourquoi Hegel tient beaucoup à accentuer l'affinité entre son entreprise logique et les idéaux qui animent son temps (I, 21-22 dans la seconde préface écrite en 1831) et nous verrons plus tard qu'il ne renvoie pas le problème de la liberté à la philosophie pratique, mais qu'il le placera au cœur de sa théorie scientifique.

Il nous faut insister sur une dernière possibilité inhérente au penser, la plus importante de toutes. Le développement de la logique nous montrera — contre Kant — que le penser n'est pas seulement une « faculté » subjective qui n'existerait qu'à l'intérieur d'un individu pensant, mais qu'il est également ce qu'il y a de plus objectif. C'est Kant lui-même qui a défini comme critères de l'objectivité l'universalité et la nécessité (*Kr. d. r. V.* B 142 i.a.; *Enc.* § 7); ce sont justement les déterminations qui ne peuvent exister que par et pour le penser. Ce n'est donc pas avec la perception d'un objet empirique que la connaissance logique accédera à la vérité objective, mais plutôt par la saisie des déterminations conceptuelles qui sont nécessaires — donc objectives — par leur propre nature, sans lesquelles il n'y aurait pas d'objet *commu*. Ainsi le domaine de la logique sera caractérisé comme celui où sujet et objet se montrent inséparables (I, 30-31; *Enc.* §§ 24-25) — le penser subjectif qui se montre nécessité objective — et par conséquent c'est là seulement qu'on peut comprendre le monde en tant qu'unité globale, en tant que réalité qui contient sa propre raison d'être (*Enc.* § 6 et note).

Ces idées maîtresses relatives à la nature du penser doivent, selon Hegel, précéder la lecture de sa *Logique*, et, comme nous disions, auront leur place systématique à l'intérieur même du

contexte logique. Mais après avoir lu, compris et interprété le livre, on aboutit à la conclusion qu'il y a trois fondements supplémentaires — incessamment répétés — qui doivent être expliqués au début pour éviter plus tard certains malentendus. Ce sont : (a) le rôle de la *Phénoménologie* en la préparation de l'idée logique; (b) la caractéristique du processus conceptuel qui véhicule tout le livre, et (c) le problème gnoséologique du « rapport » entre sujet et objet qui subit une transformation profonde dans la théorie hégélienne.

1. *Certitude et vérité*

La *Phénoménologie de l'Esprit* pose encore des problèmes qu'il serait très difficile de résoudre d'une manière satisfaisante. A part sa *Préface* — rédigée en 1807 — le texte du livre ne reflète pas la position mûrie de Hegel à laquelle appartient en sa plus grande partie la *Logique*. Les §§ 413-439 de l'*Encyclopédie* donnent une version très différente du plan originel : la « phénoménologie » n'est qu'une étape intermédiaire de l'« esprit subjectif » — terme qui n'existait pas encore en 1807 — entre « anthropologie » et « psychologie », et les chapitres consacrés antérieurement à l'esprit et à la religion en sont exclus. Néanmoins, la « phénoménologie » reste, à travers cette métamorphose, la science de la conscience et Hegel réaffirme dans ses écrits ultérieurs que cette science décrit l'odyssée de la conscience, à partir de sa rencontre la plus immédiate avec l'objet jusqu'au « savoir absolu » où certitude subjective et vérité objective s'identifient (I, 7; 20-30 et *Enc.* § 25 note). Mais avant d'aboutir à ce résultat final — qui nous intéressera tout particulièrement — il nous faut jeter un coup d'œil sur cette conscience individuelle qui contient le secret de la genèse d'un savoir d'ordre supérieur. Son caractère et son importance ont déjà été vigoureusement mis en lumière par Fichte qui la définissait d'une manière dialectique comme négation de l'objet extérieur et affirmation de l'inté-

riorité du sujet. Hegel n'a jamais contesté cette idée qui, d'ailleurs, ne fait que poser la liberté comme essence du sujet, mais il fait parcourir à la conscience une voie assez longue et tortueuse — c'est le fameux « chemin du doute ou du désespoir » (*Weg des Zweifels [...] oder [...] der Verzweiflung, Phénoménologie* p. 67) — pour enrichir celle-ci d'expériences et la rendre non seulement abstraitement définie, comme l'a fait Fichte, mais *concrète* (*ibid.* p. 12). La dialectique inhérente à la conscience est « d'une part conscience de l'objet (*Gegen-stand*), d'autre part conscience de soi ou, autrement dit, conscience de sa vérité et conscience de son savoir de celle-ci » (*ibid.* p. 72), une dialectique qui la fera passer par de multiples déceptions. Dans ce processus la « négation » ou l'erreur est le principal moteur, l'élimination de la déchirure de la conscience entre objet extérieur et subjectivité intérieure est le but principal. Ainsi la conscience parcourt — tout comme le docteur Faust — les principales expériences du sujet individuel pour résoudre son problème et pour éliminer le dualisme qui la déchire. C'est en apparence une lutte contre l'« objet », mais finalement la conscience s'aperçoit qu'elle n'est pas aux prises avec quelque chose d'extérieur mais avec elle-même. Ses limites ne sont pas imposées par un dieu inconnu : la limitation de sa propre subjectivité ne la laisse parvenir qu'à une « certitude », c'est-à-dire à une connaissance qui la sépare et ne la lie pas avec la totalité du savoir, et pourtant la connaissance de ses limites la transcende déjà vers la « vérité », objective et universelle.

En parcourant rapidement les étapes figurant dans l'*Encyclopédie*, nous voyons d'abord la conscience face à un « objet extérieur ». Cet objet est différent s'il s'agit de la conscience sensible contre laquelle, en tant que « chose » impénétrable, il se dresse. La conscience intuitive distingue déjà entre « chose » et « propriétés », tandis que la conscience réflexive découvre un dédoublement irrémédiable entre le « phénomène » et son fondement caché, non perceptible, qui est la « chose en soi ». Puisque la vérité ne se montre pas dans des apparences extérieures, mais

dans un fondement intérieur, la conscience plonge maintenant dans ses propres profondeurs (« l'en-soi est en moi ») et se transforme ainsi en conscience de soi, une conscience qui se penche sur soi-même. Mais ainsi la conscience se trouve dédoublée à l'intérieur d'elle-même en conscience-sujet et en conscience-objet. Elle découvre en elle-même la « bête » — la pulsion (*Trieb*) et le désir (*Begierde*) — qui exige sa satisfaction, et ainsi un premier conflit s'ouvre à l'intérieur de la conscience individuelle : la particularité, la pulsion, se dresse contre tout le reste et engendre l'individu égoïste. Il faut ici satisfaire l'« immédiateté » individuelle et particulière, sinon la pulsion et le désir insatisfaits engendrent un processus à l'infini qui absorbe toutes les autres forces de l'individu. Ainsi la satisfaction — d'ailleurs légitime — de l'égoïsme engage un conflit plus grand encore (« *aner kennendes Selbstbewußtsein* »), car la satisfaction des uns est la peine des autres et la conscience égoïste se heurte aux autres consciences égoïstes qu'elle entraîne dans son cercle. C'est dans la phase « maître/esclave » que nous entrons maintenant. La conscience individuelle devient « médiatisée » par d'autres consciences individuelles, ce qui veut dire que l'individu doit « payer » pour sa satisfaction : forcer les autres à travailler pour lui, ou bien travailler lui-même. Évidemment, cette situation de lutte à mort, ce *bellum omnium contra omnes*, doit aboutir à la conclusion d'une paix (la guerre perpétuelle n'est pas un état qui tient) où l'individu perd son « immédiateté égoïste » — sa vie ne sera plus un jeu de désirs et de jouissances — et où la reconnaissance de tous par tous porte sur une nature humaine plus substantielle qu'auparavant. Puisque chaque individu est médiatisé par le travail de l'autre, on reconnaît que tout le monde a le droit d'être satisfait dans son individualité *dans la mesure* où il contribue par son effort au bien-être de la communauté. Mais le problème de la conscience n'est pas réglé pour autant. La société ne reconnaît l'individu que dans la mesure où il *travaille*, donc en tant que producteur de biens utilitaires à usage immédiat, et non en tant qu'être humain d'une valeur intrinsèque (« infini ») qui est

à respecter toujours et en toutes circonstances, même s'il n'est pas d'une utilité immédiate. Cette dernière étape se nomme « conscience universelle » (*das allgemeine Selbstbewußtsein*) et a pour tâche la formation du « moi » moral de l'homme, pourvu d'une essence non empirique, qui est la « raison » ou la liberté. L'homme moral subordonne sa vie empirique à sa dignité et sait transformer les rapports de la nécessité économique de la phase précédente en lois de liberté et de vie sensée. La « conscience universelle » puise ses contenus dans la pensée qui est le domaine du sens et de la liberté créatrice. Voilà jusqu'où Hegel conduit sa « phénoménologie », dans sa dernière version où la religion cède ostensiblement la place à l'ordre raisonnable, issu de la pensée.

Au premier abord, ces considérations paraissent étrangères à notre sujet — la transition à la logique — mais en réalité ne le sont pas. Selon Hegel, la tâche de la pensée pure présuppose une longue éducation historique de l'individu et de l'humanité, et les notions abstraites de la logique découlent d'expériences concrètes, de déceptions et d'erreurs humaines : « En fait, le besoin de s'occuper de la pensée pure suppose une longue évolution que l'esprit humain doit avoir franchie. Il lui a fallu d'abord satisfaire ses besoins [vitaux] nécessaires pour que s'éveille en lui ce qu'on peut appeler le besoin de désintéressement [*das Bedürfnis der Bedürfnislosigkeit*], c'est-à-dire abstraire des déterminations pures du penser des institutions, des imaginations matérielles et des contenus intéressés du désir, des pulsions et de la volonté dans lesquels elles furent investies. Dans le substrat calme du penser revenu à lui-même et n'existant que pour lui-même, se taisent les intérêts qui agitent la vie des peuples et des individus » (I, 12; trad. modifiée de S. Jankélévitch, I, 15). Mais, tout en citant la *σχολή* aristotélicienne (*Mét.* A, 2, 982 b 20-27), Hegel appuie plus que le Stagirite sur le sens de la liberté présupposé par la logique. Depuis Aristote, la liberté est passée dans les consciences individuelles, a libéré les esclaves et aboli la domination inconditionnelle de l'homme

sur l'homme, et a donné la preuve historique qu'elle ne peut être réelle si elle n'est universelle. La « phénoménologie » — la science de la conscience, et de la prise de conscience — a donc une grande importance dans la pensée de Hegel car elle décrit la libération de l'homme, par sa conscience, des conditions extérieures et surtout intérieures (il ne *savait* pas qu'il était libre) afin qu'il puisse se débarrasser des limitations et penser l'universalité. Le « savoir absolu » est ainsi d'abord la notion vide de l'universel, mais qui a derrière elle une longue évolution de la conscience individuelle et collective. Par conséquent, la *Phénoménologie* n'aboutit pas à un résultat positif, mais montre seulement que le temps est venu de penser d'une manière libre selon les règles de l'universalité. La conscience n'est pas seulement là pour séparer une subjectivité d'une autre, elle contient également la pensée de l'universalité qui lie tous ceux qui s'adonnent à la tâche de l'intellect. Plus exactement, nous savons déjà ce que le « savoir absolu » *n'est pas* : il n'est pas un événement qui se déroule à l'intérieur d'un individu; il n'est pas une lutte historique et temporelle avec les conditions intérieures et extérieures; il n'est pas une certitude purement subjective, mais le lieu où cette dernière se transcende vers une vérité objective.

Comme suite directe de cette conclusion inachevée, la *Préface* lance dans la discussion l'idée de *système*. Dès maintenant et jusqu'à la fin de sa vie, Hegel multiplie les termes qui tous accentuent le caractère achevé, comme arrondi, du savoir. En réalité, il y a là une ambiguïté fondamentale qu'il convient de dissiper. Le système, même pour Hegel, est un processus perpétuel qui ne se termine jamais qu'idéiquement, dans la pensée, et cela pour des raisons essentielles. Plus exactement, il y a deux acceptions distinctes de ce terme dans la philosophie hégélienne, une fois en tant que système de déterminations logiques — à quoi se réfèrent la préface de la *Phénoménologie* et la *Logique* — et une autre fois en tant que corpus constitué de tout le savoir humain, but qui est visé par l'*Encyclopédie*.

Examinons d'abord l'usage logique du système. Sur le plan

logique, il ne s'agit pas de connaissances matérielles, mais de distinctions à l'aide desquelles une pensée se définit vis-à-vis d'une autre. Suivant la définition platonicienne du *λόγος*, le penser ne se présente pas autrement que sous forme d'un dialogue de l'« âme », du penser, avec lui-même. Tous les arguments sont permis à condition qu'ils soient *logiques*, c'est-à-dire qu'ils ne fassent pas appel à la sensation, à l'intuition, à l'imagination et à la représentation comme juges et critères de la vérité. L'enchaînement de tous les arguments *a priori* possibles — ce que nous allons encore voir amplement — délimite et épuise le domaine des abstractions logiques, s'organise en une structure cohérente et donne comme résultat la vérité. De quelle cohérence et de quelle vérité s'agit-il ? Si l'on opère à l'aide d'arguments, cela signifie qu'il y a un problème à résoudre, une contradiction à éliminer. Pour Hegel, le penser n'est pas là pour poser des questions que personne ne saurait résoudre, mais, au contraire, pour donner des réponses successives aux questions posées par l'esprit, fussent-elles aussi erronées que possible, jusqu'à l'obtention d'un résultat satisfaisant ce même esprit. Après obtention de chaque réponse satisfaisante, le penser se renforce de plus en plus en lui-même, s'approfondit dans ses problèmes, et réalise un degré plus grand de cohérence systématique. Or ce système cohérent, qui se maintient à l'aide des raisonnements y investis par le penser, qui seul satisfait les plus hautes exigences intellectuelles de l'homme, est pour Hegel la vérité ou — autrement dit — le sens compris du travail intellectuel. Ce qu'il faut accentuer ici — et ce n'est pas souligné souvent dans les interprétations courantes — c'est que la vérité logique ne peut jamais constituer un système cohérent purement formel. La vérité universelle et objective s'organise bel et bien en une totalité structurée, mais ce n'est pas encore *toute* la vérité. La *Phénoménologie* nous a appris que le « savoir absolu », s'il veut être réel et ne pas rester lettre morte, doit unir en lui la vérité — dont il s'agissait — et la *certitude* du sujet individuel connaissant. Autrement dit, même l'argument logique le plus

parfait n'aurait aucune valeur, si l'individu auquel il s'adresse ne se laissait pas convaincre, s'il n'avait pas la volonté, éclairée par la raison, de vivre une vie qui reçoit son sens à partir de la vérité. C'est donc ainsi que la logique est capable de former un cercle fermé sur lui-même : elle commence par la volonté de savoir (I, 54 et *Enc.* § 17) et se termine par l'acceptation volontaire par le sujet du domaine du savoir comme le sens de sa vie. Cette acceptation volontaire, ou si l'on veut éthique, de la vérité (expliquée dans le chapitre « L'idée du bien », II, 477-483) signifie le dernier degré de cohérence inhérent à la nature intellectuelle de l'homme et en même temps son ultime limite. La *Logique* de Hegel ne propose strictement rien contre le refus de la vérité, sinon cette seule consolation que le savoir vrai peut et doit comprendre son contraire — la bêtise violente — tandis que ceux qui le refusent se privent à jamais du sens que procure la vérité. Hegel considérerait comme ses partenaires les penseurs qui acceptent volontairement l'effort de l'argumentation, non ceux qui s'enferment dans la violence ou dans le sentiment. Ainsi, la cohérence systématique n'apparaît pas comme une nécessité, un « destin », mais comme un appel à la raison. Elle ressemble beaucoup à un modèle qui n'est là que pour mesurer les divergences, un penser qui travaille sans résistance dans son propre élément.

Il en est de même, pour en finir sur ce point, du système pris dans un sens plus global, comme contenant déjà des connaissances extra-logiques, notamment les principes des sciences particulières (*Enc.* §§ 14-15). La logique était impuissante vis-à-vis du refus de la vérité; de même le système philosophique à l'égard du *contingent* (*Enc.* §§ 9 note; 12 et note; 16 note). La philosophie ne peut connaître autrement que *sub specie necessitatis*, qu'en ayant une idée raisonnable et qu'en la retrouvant dans la nature ou chez l'homme. Elle élargit la cohérence intérieure de la pensée en y incluant des lois générales — ou plus spécifiques — de la réalité, mais elle a besoin d'autres sciences qui les élaborent et qui, par conséquent, introduisent avant son

intervention un ordre quelconque dans le monde chaotique de l'empirie pure. Le système philosophique caractérise le monde *comme s'il était raisonnable*, et cela en distinguant entre nécessité raisonnable et contingence empirique, cette dernière en étant exclue. Là aussi il y a une consolation : la contingence ne serait pas contingence sans ordre et nécessité, elle n'est que le « contraire » de quelque chose sensé en soi et à cause même de cette contrariété elle est toujours incluse dans le savoir en tant que problème à résoudre. — C'est jusque-là seulement que nous voulions pousser l'explication du « savoir absolu » de la *Phénoménologie*, absolu d'une façon toute relative.

2. *Le processus conceptuel*

Ce que Hegel appelle, *strictu sensu*, « méthode » signifie la « voie parcourue » et sa place logique se trouve à la fin de l'ouvrage. Pourtant, il est non seulement possible mais aussi désirable d'indiquer, dès le début, le caractère spécifique des démarches auxquelles nous aurons affaire. L'affirmation la plus importante à ce propos figure déjà dans la préface de la *Phénoménologie* (p. 39) : « Le vrai est une orgie bachique où les convives ne s'enivrent pas [...]; dans la *totalité* du mouvement, considérée comme repos, existe quelque chose qui s'en sépare en se déterminant. » La même phrase — sous une forme plus prosaïque — se répète à la fin de la *Logique* (II, 504), en accentuant la permanence de cette position à travers l'élaboration de la logique hégélienne. De quoi s'agit-il ? Hegel est persuadé que la science de la logique, qui est véhiculée par *le penser* — à distinguer de son contenu, *la pensée* — étant en même temps son unique raison d'être, doit refléter la structure de celui-ci et se montrer dynamique, processuelle, active, bref, être un « mouvement ». Quant à la notion même du mouvement, remarquons d'abord que, quel que soit le sens qu'on donne à celle-ci, elle ne peut désigner ni un « objet » ni même une entité

empirique quelconque. En général, elle signifie un *rappor*t entre objets et c'est pourquoi, d'ailleurs, elle se prête si facilement, dans la physique contemporaine, à une mathématisation presque complète. Sur le plan de la logique hégélienne, le mouvement du penser n'est pas à confondre avec ce mouvement mathématisable des objets physiques pour la simple raison qu'il n'y a pas là d'objets; ces derniers sont définis comme le contenu de la représentation et exclus du domaine de la pensée abstraite. Avec les objets, bien entendu, disparaît également leur « entre », c'est-à-dire toute possibilité de concevoir le mouvement du penser sous forme de « rapport ». Ce qui reste — nous l'appellerons par la suite *processus conceptuel* — c'est la structure abstraite de la « processualité en général », qui ne peut être valable que dans la logique, où le penser se meut dans son propre substrat : les pensées. Il va sans dire qu'il n'y a pas de penser sans pensées — c'est pourquoi penser et pensées sont pour Hegel « matière » et « forme » inséparables — mais cela ne signifie pas pour autant, nous le verrons, une « intentionnalité », car le penser ne peut jamais renvoyer au-delà de ses propres limites. Le processus dont il s'agit ici est *immanent* au penser, idéique si l'on veut, car il ne peut produire autre chose que des pensées, mais cette autoproduction existe réellement et Hegel — tout comme Aristote — fait des efforts considérables pour la faire comprendre à ses lecteurs. Pour notre part, nous continuerons à développer la structure formelle du processus conceptuel sans entrer, pour le moment, dans son développement dialectique proprement dit.

Puisque le mouvement conceptuel ne passe pas par les objets, il ne se heurte à aucune résistance et tend à se prolonger à *l'infini*. Cet *ἄπειρον* — qu'on peut également appeler totalité indéfinie ou indéterminée — découle, pour ainsi dire, analytiquement de la définition même du penser qui est un processus formel, qui ne consiste que dans la totalité de ses actes (ou « contenus ») partiels. Mais la totalité indistincte des actes partiels ne forme qu'un des traits fondamentaux de l'activité intellectuelle : du moment

qu'elle se présente sous cette forme, naît en elle un autre trait fondamental, qui est la *détermination* et qui est opposé au premier. L'opposition fini/infini (indéterminé/déterminé) devient ainsi le fondement de la logique hégélienne et nous pouvons observer dans chacune de ses étapes la démarche formelle suivante : l'indétermination, qui apparaît le plus souvent dans le processus conceptuel sous forme de progrès ou regrès à l'infini, se trouve être en même temps un *contenu* du penser, et cela dans le sens littéral du mot, c'est-à-dire que le penser le contient, lui sert de limite et de réceptacle. En ce sens, l'indéterminé n'est plus une chose qui échappe au pouvoir du penser, mais il est contourné et délimité par lui, il n'est plus indéfini (ou « mauvais infini »), mais reçoit la *détermination de l'indétermination* et devient ainsi déterminé, ce que Hegel appelle, par fidélité à l'esprit aristotélien (*Phys.* IV), l'« infini » proprement dit. Le penser, pour sa part, représente à chaque étape la cohérence, la délimitation et en général la mise en forme des éléments incohérents. De cette manière, il y a une identité et une séparation perpétuelles entre le penser et ses contenus — c'est-à-dire entre deux aspects de la seule et même chose — et c'est cela même la processualité interne de l'intellect. Les critiques peu profonds de Hegel voulaient voir en ce « jeu stérile du penser avec lui-même » une preuve décisive de son « idéalisme ». En réalité, Hegel veut montrer que ce mouvement apparemment abstrait à l'intérieur de la sphère intellectuelle est à l'origine de toute signification, de tout *sens*. Dans le domaine du penser rien ne peut être indifférent, insignifiant ou indéterminé : l'« activité formelle » de l'intellect consiste justement en ceci que, par rapport à lui, les choses perdent leur indétermination et reçoivent une signification qui leur est propre. Pour Hegel — et on ne saurait assez souligner l'importance décisive de cette conviction — pensée et sens sont des synonymes; comme il dit dans un passage particulièrement clair de son *Histoire de la philosophie* (éd. Hoffmeister, I, 96-97), on peut poser la question du sens (ou de la signification) de n'importe quelle chose, sauf du penser qui, lui-même,

est le sens. Or le caractère encore vague de la détermination indéterminée pose un problème au penser, l'intrigue et le pousse à pénétrer de plus en plus son objet opaque; et c'est ainsi que commence la *médiation*, processus par lequel le penser procède à partir d'une indétermination initiale (ou « immédiate ») vers la détermination, où les objets perdent déjà leur caractère indéterminé et deviennent « médiatisés » par l'activité du penser. Immédiateté et médiation deviennent ainsi les moments inséparables du processus conceptuel de détermination qui accorde le *sens* à ses objets, et Hegel remarque (I, 69) qu'il n'y a pas d'objet — ni dans le ciel ni sur la terre — qui ne contienne aussi bien de l'immédiateté que de la médiation. Nous en verrons l'application dès le début de la logique de la qualité. Le comble du malentendu — atteint effectivement par Bertrand Russell — serait de confondre la détermination hégélienne avec la prédication (*ἀποφάνσις*) aristotélicienne, procédé particulièrement mal vu par notre philosophe (cf. le chap. IX du présent ouvrage), et peut-être n'est-il pas inutile d'ajouter une brève explication à ce sujet.

Le produit de ce processus de médiation est ce que Hegel appelle des *déterminations conceptuelles* (*Denkbestimmungen*), qui, dans leur totalité, font le véritable sujet de la logique. Dans leur totalité, parce que le penser ne peut être arrêté par *une* de ses découvertes possibles : sa vérité consiste justement dans l'impartialité, dans le maintien de tous ses résultats au sein d'une seule totalité systématique. En parlant expressément de ses déterminations conceptuelles (I, 13-29), Hegel ne les assimile nulle part aux catégories d'Aristote, qui sont peut-être les ultimes prédicats de l'être, ni à celles de Kant, conçues comme les formes vides du jugement. Au contraire, il précise bien deux choses qui le séparent, à ce sujet, aussi bien d'Aristote que de Kant. D'abord, les déterminations du penser sont le fait même de notre liberté, elles n'ont pas leur origine dans l'objet, mais dans la création spontanée du sujet logique (I, 13-15). Ensuite, elles ne sont pas des formes logiques vides mais représentent aussi bien le pro-

cessus que le contenu du penser. Ce contenu n'est pas un objet extérieur (*ein Ding*) mais un objet logique, le Concept (*der Begriff*), existant en et pour soi, ce que Hegel appelle aussi « la chose » (*die Sache*), à peu près avec le sens de « principal » et de « central ». Ainsi, toute détermination logique est une entité conceptuelle, en soi sensée et pensable, non une généralisation abstraite du monde des objets extérieurs avec laquelle on confond trop souvent — suivant Locke et John Stuart Mill — la conceptualisation et la formation des notions. A cette dernière vue Hegel répondrait (I, 10) qu'on n'a pas besoin de fabriquer artificiellement ces notions empiriques générales, car chaque mot de chaque langage est déjà pourvu d'un caractère semblable. Puisque les déterminations conceptuelles ne sont pas des « catégories » ni des formes vides de rapports entre sujet et prédicat, il ne servirait pas à grand-chose de vouloir les comprendre en termes de logique formelle, ancienne ou moderne. L'incertitude de la compréhension commence déjà avec le fait qu'on est tenté de considérer la *Logique* de Hegel comme une « doctrine des catégories ». Que peut être une « catégorie » pour Hegel ? Combien de « catégories » y a-t-il au juste dans sa logique ? Pour quelle raison une « catégorie » passerait-elle en une autre pour être supprimée et sublimée par cette dernière ? Que de telles questions restent forcément sans réponse, cela ne paraît pas inquiéter outre mesure les exégètes, qui continuent à considérer la logique hégélienne comme la suite directe des *Analytiques*, antérieures et postérieures. Même l'emploi fréquent par Hegel en personne de ce terme ne saurait remplacer une impossible définition. En réalité, les déterminations conceptuelles sont inséparables du processus du penser et ne signifient qu'un moment d'arrêt en lui ; elles ne sont là que pour disparaître aussitôt et pour réaliser la *totalité* du mouvement qui, seule, est le repos. Autrement dit, le véritable problème n'est pas de savoir comment le penser « passe » d'une détermination à une autre, mais comment il se fait qu'il *s'arrête* et qu'il se cristallise en une détermination qui soit stable. De cette manière, chaque cristallisation de ce processus

implique une certaine *structure*, composée d'un mouvement toujours sous-jacent qui, de lui-même, développe un mouvement contraire, ce dernier paraissant se heurter au premier, causant ainsi un arrêt virtuel.

Hegel appelle ce procédé — au premier abord très mystérieux — « dialectique », pour rester fidèle à l'héritage platonicien et kantien, et nous verrons plus tard que ce n'est pas par hasard qu'il n'arrive nulle part à clairement définir en quoi cette « méthode » peut bien consister. Au début de sa *Logique*, il renvoie à la suite qui doit l'expliquer, et à la fin il l'identifie avec la voie parcourue; le lecteur reste donc sur sa faim. Dans les différentes introductions à ce sujet nous ne trouvons que des allusions : il est inadmissible que la philosophie emprunte sa méthode à une science aussi « subalterne » (*untergeordnet*) que la mathématique (I, 6); la dialectique n'est rien d'autre que la nature du penser lui-même (*Enc.* § 111 note); elle est « la marche de la chose elle-même » (*der Gang der Sache selbst*, I, 36), et ainsi de suite. Nous n'avons donc aucun moyen, fourni par Hegel, de définir en ce contexte la nature de la méthode dialectique. Malgré tout, on peut préciser déjà, avant le développement concret des structures, que la découverte principale de cette logique par rapport à d'autres consiste à repenser radicalement le rôle de la *contradiction* — Hegel dit la plupart du temps « négation », qui en est le terme générique, plus général — dans la pensée humaine. Il est à peu près certain que l'intérêt de Hegel pour la « négativité » est d'origine extra-logique et constitue un résidu de sa période romantique au cours de laquelle il était particulièrement influencé par son ami heidelbergois Friedrich Solger, un des philosophes de l'ironie romantique. Ces jeunes « révolutionnaires » ont interprété très librement l'ironie socratique jusqu'à en faire une méthode universelle de destruction de la « raison » — survivante détestée du siècle des Lumières — par ses propres moyens, laissant ainsi la place à l'intuition, au sentiment, à l'inspiration du moment. Plus tard, une bonne part des aigres critiques de Hegel (par exemple

Enc. §§ 61-78) sont consacrées à ce « savoir immédiat » (*das unmittelbare Wissen*) — vigoureusement représenté par son adversaire à l'université de Berlin, Schleiermacher — qui prétend saisir l'essence des choses, de Dieu et du monde, sans la « médiation par le penser », sans l'« effort du Concept ». N'empêche que Hegel lui-même a élaboré sa propre version de l'ironie romantique, naturellement sous une forme moins destructrice et en y incorporant l'activité conceptuelle, se cristallisant définitivement dans sa philosophie de l'histoire sous forme de la « ruse de la raison ». Avant lui, il est vrai, Kant a bel et bien interprété ce phénomène dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795), mais d'un point de vue moralisant, quasi religieux. Selon cette idée, la raison se réalise à travers la lutte et la destruction mutuelles des différentes manifestations de la déraison : l'égoïsme et la partialité épuisent la force limitée des êtres « finis » et font prévaloir un ordre universel, qui seul peut être durable et vraiment efficace. Que cette idée fondamentale de Hegel paraisse avoir des sources politiques ne doit nullement nous déranger : comme Platon était devenu philosophe sous le choc du procès de Socrate, Hegel l'est devenu en essayant d'exploiter philosophiquement la Révolution française. Mais contrairement à Platon, ces implications historiques et biographiques de Hegel trouvent leur suite et leur approfondissement dans l'élaboration de cette science universelle de la liberté que veut être sa logique, disposant d'une méthode fidèle à la nature libre du penser.

Pour mieux comprendre, regardons d'un peu plus près la lutte bien connue de Hegel contre le « principe de la contradiction », lequel est considéré — depuis l'époque d'Aristote et jusqu'à nos jours — comme la loi suprême de toute pensée logique. En réalité, les sceptiques grecs savaient déjà fort bien qu'*on peut* opposer à chaque affirmation une négation et tout le monde est parfaitement libre d'accepter l'un ou l'autre membre de cette opposition : il n'y a pas de critère *a priori* pour choisir plutôt *A* que *non-A*. Ainsi donc, une logique qui se veut conséquente et cohérente ne peut pas procéder par l'*exclusion* d'un

des membres de l'opposition (lequel, chacun étant l'opposé de l'autre ?) mais il lui faut les accepter tous, les *inclure*, et résoudre par des moyens immanents au processus logique la contradiction qui se pose. En d'autres termes, le domaine de l'intellect forme une zone autonome qui n'admet pas de critères extérieurs et qui doit répondre à *tous* les problèmes, sans éliminer ceux qui ne se conforment pas à certains dogmes. La liberté intellectuelle apparaît donc tout d'abord sous forme d'une nécessité, inhérente au penser, de résoudre ses propres problèmes. Ces problèmes ou « contradictions » ne s'introduisent pas de l'extérieur dans la démarche intellectuelle, mais ils constituent son caractère essentiel. Il suffit de ne pas s'arrêter arbitrairement sur une des pensées logiques possibles pour voir que le penser produit de lui-même des déterminations opposées qui le poussent vers d'autres précisions : en disant « un », on dit aussi « multiple »; le « positif » ne serait pas tel sans le « négatif », et ainsi de suite. Ce n'est pas une nécessité aveugle qui force l'intellect à procéder vers des solutions successives, mais c'est une nécessité librement acceptée, une volonté d'accéder au Savoir. Il serait donc insensé de vouloir faire de la dialectique une méthode formelle qui serait valable sans distinction pour n'importe quel domaine de la réalité : la méthode de la logique n'est applicable qu'à la logique elle-même, et cela seulement après que l'intellect libre a *déjà* parcouru ses multiples étapes. Il est presque superflu de remarquer que les différentes tentatives de formalisation (« thèse-antithèse-synthèse »; « négation de la négation qui est affirmation »; transformation en logique trivalente, etc.) ne peuvent que se solder par un échec.

Notons seulement une caractéristique — d'ailleurs essentielle — de cette méthode, qui illustre bien le fait qu'elle n'a pas été conçue indifféremment, pour n'importe quelle application. Il s'agit — pour ainsi parler — de la *cumulativité* du processus conceptuel qui consiste en l'élaboration d'ensembles toujours plus globaux et concrets, jusqu'à ce que le penser atteigne sa véritable totalité. Ce processus est caractérisé maintes fois par Hegel comme

« approfondissement du penser (ou du Concept) en soi-même » ; c'est dire que le penser est le principe de l'inclusion — même celle de la contradiction et de l'erreur — et que cette inclusion n'a rien à voir avec l'éclectisme, mais qu'elle aboutit à un système bien structuré dont chaque composant reçoit le sens qui lui convient. D'autre part, Hegel maintient non moins catégoriquement qu'aucune chose, mis à part le penser, ne peut prétendre à ce caractère cumulatif, et que, dans le domaine des « choses finies », la contradiction devient, en effet, le principe de l'exclusion, par conséquent de la lutte, par conséquent de la mort et de la finitude. Une chose particulière cède sa place à une autre, justement parce qu'elle ne peut être « cumulative » que jusqu'à une certaine limite et qu'une fois la limite atteinte la dissolution s'ensuit. L'histoire elle-même, dans son déroulement réel, ne fait pas exception à cette règle et Hegel ne fait qu'en tirer les conséquences logiques lorsqu'il préconise qu'un peuple, sa tâche historique une fois remplie, cède sa place à un autre peuple disposant d'énergies morales suffisantes. Ce n'est donc pas l'histoire en tant que telle, mais la *compréhension* de l'histoire, sa propre prise de conscience, qui est cumulative et peut contenir celle-ci sous forme de mémoire en en tirant la leçon. Ainsi, la logique seule, en tant que science de la compréhension (*Begreifen*), peut juger l'histoire, c'est-à-dire mesurer sa concordance ou sa différence avec les exigences du penser qui se confond avec la nature libre de l'homme. Aussi Hegel considère-t-il sa *Logique* comme un accomplissement politique d'après lequel il est possible de juger la mesure du progrès dans la conscience de la liberté et même de maintenir cet idéal *contre* la réalité extérieure (I, 16; 21-22). C'est donc ainsi que se comprend en premier lieu la « dialectique » hégélienne : loin d'être une « méthode » au sens courant du terme, elle exprime bien plutôt une conviction philosophique fondamentale selon laquelle la négation, la contradiction, l'antagonisme est l'essence intime de la réalité (cf. Héraclite, fr. 53). L'esprit seul peut se maintenir dans son identité à travers ses contra-

dictions — c'est là sa force et son indépendance — tandis que la réalité autre que spirituelle est soumise à un processus destructif et négatif justement à cause des contradictions qui se manifestent en elle. Hegel maintient donc l'« infinitude » de l'esprit vis-à-vis des choses particulières, destructibles et aléatoires, et en cela consiste sa réponse au problème posé par ses contemporains romantiques : la négativité existe bel et bien, mais non sous forme de l'autodestruction de la raison. La raison est maintenue par la négativité et c'est uniquement par rapport à celle-ci qu'on peut constater la « finitude », quelle qu'elle soit. Il nous suffit d'avoir pris cette première vue de la « dialectique » pour comprendre sa place dans la philosophie hégélienne. Son emploi logique reflétera fidèlement sa double nature, destructive et constructive, et c'est seulement à la fin que notre texte apportera l'évidence selon quoi il est impossible de détacher ce procédé de son contexte naturel et d'en faire une méthode universelle.

3. *Le sujet et l'objet*

Nous avons abordé jusqu'ici deux points de la philosophie hégélienne qui, comme nous le croyons, sont susceptibles de nous rapprocher du véritable sujet de la *Logique* : (a) la notion du savoir, qui se débarrasse du dualisme entre conscience subjective et objet extérieur; (b) la processualité dialectique, trait principal de toute détermination intervenant par des moyens purement conceptuels. Ces deux points semblent converger vers un seul problème central, qui est le problème du « rapport » — la suite montrera qu'il s'agit d'un terme tout à fait inadéquat — entre sujet et objet, thème constant de toutes les philosophies axées sur l'explication de la nature de la connaissance. En effet, Hegel se trouve ici confronté à l'histoire deux fois et demie millénaire de la pensée occidentale dont il veut ruiner un des problèmes majeurs. Néanmoins, il faut

nous garder de considérer sa *Logique* comme une « histoire raisonnée » de la philosophie, d'autant plus qu'il conçoit son introduction historique sur le sujet, intitulée « Les trois prises de position du penser à l'égard de l'objectivité » (*Enc.* §§ 26-78), comme une concession inévitable mais incommode (*Enc.* § 25 note) à l'édification de la « représentation » qui n'est pas encore initiée aux fatigues du travail logique. L'histoire philosophique est encore pour Hegel trop « phénoménale », trop mêlée aux contingences individuelles et empiriquement historiques, pour pouvoir servir de source exclusive aux vérités de la logique (cf. *Enc.* pp. 13 et 18; § 13). Tout ce qu'il veut faire dans les paragraphes précités de l'*Encyclopédie*, c'est fournir une sorte de typologie *a priori* de l'histoire de la philosophie, vue sous l'angle du problème sujet/objet et des possibilités qui y sont incluses. La mise en valeur de ce problème par Hegel est significative, car elle illustre ce fait — aussi bien du côté du contenu que de celui de la méthode — que l'histoire de la pensée tourne autour de quelques options arbitraires qu'on a l'habitude d'accepter traditionnellement et sans examen critique; et Hegel — même à l'époque de sa *Logique* — n'hésitait pas à entreprendre une « destruction » des habitudes traditionnelles. En outre, cette construction destructive du problème sujet/objet se place déjà dans la perspective du « savoir absolu », ou « savoir spéculatif », de la *Logique*, préfigurant en quelque sorte sa genèse purement conceptuelle : l'identité hégélienne entre sujet et objet est le fruit d'un *processus d'identification* qui se réalise par le truchement d'une nécessité logique inhérente à cette problématique.

Or les prétendus « rapports » entre sujet et objet admettent *a priori*, avant toute démonstration valable, quatre possibilités :

(a) L'objet est considéré comme la seule chose importante à laquelle la pensée doit s'identifier pour être vraie. C'est dans ses grandes lignes la position présocratique et celle de la métaphysique dogmatique qui — de l'avis même de Hegel — n'étaient pas encore conscientes de l'importance capitale de la « néga-

tivité » qui s'interpose toujours et nécessairement entre le penser et ses objets tenus pour « immédiats ». Leur « objectivité » consiste à ignorer les structures propres de l'esprit qui, pourtant, jouent un rôle décisif dans toute vision du monde. Ces philosophes donnent, par conséquent, une vue de l'objet qui ne dépasse guère le plan de la connaissance immédiate des sens : ils ne décrivent que ce qu'ils « voient ».

(b) La deuxième possibilité sera celle de la « réflexion » et consistera à séparer l'objet et le sujet. Cela donnera un dualisme, qui projetera une relation épistémologique sur le plan ontologique et dont la sagesse se manifesterà en posant des « rapports » — aussi imaginaires que vides — *entre* sujet et objet qui seront d'une valeur explicative plus que douteuse. Hegel compte dans cette catégorie les empiristes et Kant (avec les kantien), tout en soulignant que cette position signifie déjà un pas important vers un savoir plus substantiel, étant donné que le sujet ne s'efface plus devant l'objet, mais qu'il commence à être conscient de sa propre valeur « infinie » — de sa liberté — dans le processus d'explication. De plus, dans la philosophie kantienne le sujet ne reste pas une simple conscience individuelle, confrontée uniquement à un objet sensible (comme dans le cas de l'empirisme), mais il devient également le sujet *logique* de la connaissance (l'« unité transcendante de l'aperception »). Chez Kant lui-même, cette position reste incohérente en ce sens que le sujet de la connaissance demeure confronté à un objet « en soi » (*Ding an sich*) qui est éternellement son « au-delà ». Mais ainsi la philosophie kantienne a poussé jusqu'à l'extrême la contradiction inhérente à la « réflexion » car, sur ce plan, sujet et objet forment deux *totalités* carrément opposées l'une à l'autre et s'excluant mutuellement. C'est une situation insupportable pour le penser : tout d'abord, il ne peut pas y avoir deux totalités, et ensuite deux totalités *opposées*, sans la possibilité d'un *tertium quid*, s'anéantissent l'une l'autre, conduisant ainsi à l'existence du néant, ce qui est encore plus impossible. On voit donc que pour Hegel la philosophie kan-

tienne, ou plus exactement son échec, pose le problème le plus déchirant de l'histoire de la philosophie, qui ne peut être résolu que d'une manière radicale sous forme d'une nouvelle philosophie. Il n'y voit que deux issues possibles : l'une — qu'il rejette — est la solution de ses contemporains romantiques (Friedrich Schlegel et Schleiermacher), l'autre est sa propre solution « spéculative », amorcée mais non réalisée par Fichte et Schelling.

(c) Le point de vue du « savoir immédiat » signifie pour Hegel la résignation, voire l'incapacité de résoudre le problème de Kant. Puisqu'il est impossible de connaître l'objet en tant que tel — la connaissance kantienne ne peut saisir que les « phénomènes » — le sujet romantique, résigné, se retire en soi-même pour découvrir intérieurement la vérité dont l'objet se refuse à délivrer le secret. Mais ce sujet qui se retire en lui-même n'est pas celui de la connaissance objective et scientifique; c'est un sujet « immédiat », individuel et arbitraire, d'où ne sortiront que des convictions purement personnelles et qui n'obligeront personne à rien. Le savoir immédiat d'un sujet, supposé génial, ne présage rien de bon pour Hegel : l'« originalité » qu'on pense obtenir grâce à ce savoir échappe à tout contrôle et peut signifier aussi bien une invention profonde de l'esprit humain qu'une rechute pure et simple dans l'animalité.

(d) Pour résoudre le dilemme kantien, Hegel choisit pour sa part de construire un système de savoir dans lequel sujet et objet se révèlent identiques, étant deux aspects de la seule totalité vraie. Dans la *Logique*, le programme énoncé dans la préface de la *Phénoménologie* se trouvera scrupuleusement exécuté : la vérité se montrera réelle dans la totalité des déterminations conceptuelles et la « substance » (l'objet) se transformera par ses propres forces en sujet actif et productif. Nous y verrons également dans quel sens Hegel pense que la genèse de la vérité appartient à son essence même, idée qui se reflète déjà dans les grandes divisions de la *Logique*. La « logique de l'être » et la « logique de l'essence » ne sont rien d'autre que les deux premières positions ici décrites et qui serviront comme

genèse immanente du point de vue hégélien. L'objet, loin d'être « en soi » et indépendant du sujet, ne peut être saisi s'il n'est pas déjà totalement incorporé dans un sujet, et le sujet, loin d'être subjectif et arbitraire, est l'origine absolue de tout savoir rationnel, cohérent et sensé du monde des objets : tel est l'enseignement qui se dégage de la *Logique* dès son début. Mais ici nous arrivons à un point où les généralités ne seront plus utiles si elles ne rejoignent pas le contenu même du livre, et nous y accédons justement par le problème sujet/objet qui vient de nous occuper.

CHAPITRE II

LA GRANDE TRIADE

Traiter séparément des trois notions fondamentales de la *Logique* — l'être, l'essence et le Concept — présente un double avantage explicatif. D'abord, cela nous évitera les répétitions et interruptions fréquentes de Hegel dans le développement de ses déterminations conceptuelles; ensuite, cette séparation nous permettra de donner un résumé concis du contenu de la *Logique* avant l'interprétation détaillée, au cours de laquelle problèmes et solutions se suivront avec une rapidité parfois déconcertante. Comme nous le disions, le plan de l'« être » (*das Sein*) sera celui de l'effacement du sujet devant l'objet; l'« essence » (*das Wesen*) représentera l'opposition totale entre ceux-ci, et le « Concept » (*der Begriff*) signifiera l'identification, à travers l'opposition, du sujet à l'objet. Ces positions sont toutes représentées dans l'histoire de la philosophie, mais la construction hégélienne ne respecte ni leur ordre chronologique ni l'ordre logique dans lequel les différents penseurs ont présenté leurs idées. Les démarches se veulent strictement conceptuelles et ne concernent qu'un problème donné, aspirant à sa solution dans son propre contexte. Aussi faut-il particulièrement souligner que nous voulons saisir le *logos* inhérent aux entités dont il s'agit, non les entités elles-mêmes qui, d'ailleurs, échapperont toutes seules à une telle tentative. Autrement dit, il serait erroné de confondre ces descriptions avec une « ontologie » — même s'il s'agit souvent de la *notion* d'être, d'essence, etc. — et la solution hégélienne au problème ontologique ne se dessinera que beaucoup plus

tard, à la fin, lorsque le penser subjectif atteindra définitivement son objectivité et, cela aussi, en un sens très spécial. Commençons donc le développement conceptuel par sa première étape.

1. *L'être*

Le plan de l' « être » est l'immédiateté, la volonté de saisir l'objet directement, sans faire intervenir la structure subjective, grille à travers laquelle elle est nécessairement conçue. Or, dans la *Phénoménologie* déjà, nous apprenons que la saisie la plus immédiate est aussi la plus abstraite du point de vue conceptuel. C'est une vérité exprimée déjà chez Aristote qui disait que ce qui est le plus proche du point de vue existentiel, est le plus lointain du point de vue conceptuel, et *vice versa*. A cela s'oppose la théorie de la connaissance de Kant, visiblement influencée par les considérations empiristes de Hume. Pour Kant, la connaissance sensible représente toute la richesse « matérielle » du savoir sans laquelle les concepts seraient totalement vides. Les éléments « matériels » de la connaissance « entrent » dans des tiroirs vides qui sont les « catégories » (en réalité il s'agit des formes logiques du jugement, qui sont des *rappports*) et forment ainsi une seule unité « synthétique ». Cette vue, qui distingue absolument entre « matière » et « forme » de la connaissance, est inapte à fonder une logique. En logique « forme » (penser) et « matière » (pensée) ne peuvent réellement s'opposer ni même être distinguées. Là, seul le penser pense ses propres démarches; il est à la fois forme et matière. En outre, une des erreurs fondamentales de Kant sur le plan gnoséologique fut de ne pas apercevoir que la connaissance empirique ou sensible, une fois entrée dans le champ philosophique, devient une *pensée* au même titre que n'importe quel autre contenu du savoir. Le fait qu'il y a des connaissances qui viennent de l'extérieur ou de l'intérieur n'a épistémologiquement aucune espèce d'importance, pour ne rien dire du

RECHERCHES EN SCIENCES HUMAINES

publiée sous la direction d'É. de Dampierre.

SÉRIE JAUNE

- DENISE PAULME, *Les gens du riz* [Kissi de Haute-Guinée].
JEAN STOETZEL, *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre* [La jeunesse japonaise d'après-guerre].
FRANKLIN FRAZIER, *Bourgeoisie noire* [Bourgeois noirs des États-Unis].
PIERRE AUBERY, *Milieux juifs de la France contemporaine*, deuxième édition revue et augmentée.
JEAN CHAPELLE, *Nomades noirs du Sabara*.
NATHAN LEITES, *Du malaise politique en France*.
MAX WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, deuxième édition révisée.
MARIE-CÉCILE et EDMOND ORTIGUES, *Oedipe africain*.
ÉRIC DE DAMPIERRE, *Un ancien royaume Bandia du Haut-Oubangui*.

SÉRIE ROUGE

- ROBERT K. MERTON, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, deuxième édition considérablement augmentée.
TALCOTT PARSONS, *Éléments pour une sociologie de l'action*, avec une introduction de François BOURRICAUD.
RAYMOND ARON, *La société industrielle et la guerre*, deuxième édition revue.
FRANÇOIS BOURRICAUD, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*.
MAX WEBER, *Économie et société*, en préparation.
RAYMOND BOUDON, *L'analyse mathématique des faits sociaux*.
NICOLAS RUWET, *Introduction à la grammaire générative*.

SÉRIE GRISE

- FRIEDRICH VON HAYEK, *Scientisme et sciences sociales*.
LEO STRAUSS, *Droit naturel et histoire*.
KARL POPPER, *Misère de l'historicisme*.
MAX WEBER, *Le savant et le politique*, avec une introduction de Raymond ARON.
RAYMOND ARON, *Dimensions de la conscience historique*, deuxième édition révisée.
EUGÈNE FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*.
MAX WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, avec une introduction de Julien FREUND.
EUGÈNE FLEISCHMANN, *La science universelle ou la logique de Hegel*.

SÉRIE VERTE

- WILLIAM H. WHYTE JR., *L'homme de l'organisation*.
ALAIN BESANÇON, *Le tsarévitch immolé*.



Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

